



# Живые и мертвые, или Политическое визионерство Александра Радищева\*

# The Living and the Dead: Visionary Political Ideas of Alexander Radishchev

**Дмитрий Яковлевич  
Калугин**

Национальный исследовательский  
университет  
«Высшая школа экономики»,  
С.-Петербург, Россия

**Dmitry Y. Kalugin**

National Research University Higher  
School of Economics,  
St. Petersburg, Russia

## Резюме

Статья посвящена использованию понятия *присутствие* в текстах А. Н. Радищева. Как показывает анализ, в этом понятии сходятся три семантических поля: во-первых, оно обозначает «присутствие» Бога в Святых дарах, во-вторых, «совместное нахождение в одном месте» и «судебное заседание» («присутствие») и, в-третьих, в философских текстах указывает на присутствие объекта в сознании (например, у Декарта, Юма, Локка). Творчество А. Н. Радищева, благодаря философской ориентированности, зависимости

---

\* Мне бы хотелось поблагодарить моих друзей и коллег за помощь в работе над статьёй: Аркадия Блюмбаума, Екатерину Богач, Юрия Кагарлицкого, Виктора Каплуна, Андрея Костина, Бориса Маслова, Наталью Мовнину. Хотелось бы также выразить благодарность рецензентам этой статьи, чьи замечания были исключительно профессиональны и полезны.

---

Цитирование: Калугин Д. Я. Живые и мертвые, или Политическое визионерство Александра Радищева // *Slovëne*. 2021. Vol. 10, № 2. С. 163–192.

Citation: Kalugin D. Ya. (2021) The Living and the Dead: Visionary Political Ideas of Alexander Radishchev. *Slovëne*, Vol. 10, № 2, p. 163–192.

DOI: 10.31168/2305-6754.2021.10.2.7



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

от языка европейской философии, а также в силу биографических обстоятельств, дает богатый материал для анализа топик присутствия-отсутствия в разных смысловых оттенках. Несмотря на то что у Радищева это понятие по сути не отрефлектировано, его использование носит системный характер и возникает в особых контекстах. В статье речь пойдет о трех аспектах его употребления: философском, связанном с идеей «персонального тождества», intersubъективном, связанном с сюжетом присутствующего-отсутствующего друга, и политическом, где формулируется утопическое видение будущего. Можно сказать, что понятием *присутствие* кодируется особый режим отношений с другим человеком, соотношенный в конечном счете с определенным видением политического сообщества.

#### Ключевые слова

история понятий, присутствие, индивидуальность, педагогика, дружба, мистицизм, эсхатология

#### Abstract

The article is dedicated to the usage of the concept of *prisutstvie* (presence) in the texts by Alexander Radishchev. As the analysis shows, this concept is the meeting ground of three semantic fields: first of all, it signifies God's presence in the Holy Gifts, secondly, it means 'being together at one place', as well as 'court hearing', and, finally, it is associated with the presence of an object in the mind (for example, in the work of Descartes, Hume, Locke). Thanks to Radishchev's philosophical interests, his dependence on the language of European philosophers, and the circumstances of his biography, Radishchev's works provide abundant material for analyzing the topoi of presence and absence in their different meanings. In spite of the fact that this concept is not essentially reflected by Radishchev, its usage has a systematic character: 'presence' emerges in special contexts. The article discusses three aspects of its usage. The first one is philosophical, linked with the idea of 'personal identity'. The second aspect is intersubjective, connected with the presence-absence of a friend. The last one is political, where the utopian vision of the future is formulated. The conclusion of the article is that the concept of presence denotes a special regime of relations with another person, which is then correlated with the particular perception of the political society.

#### Keywords

conceptual history, presence, individuality, pedagogic, friendship, mysticism, eschatology

*«Умирая, человек перестает быть членом общества», — говорит Давид Ланге. По-моему, это очень смешно.*

А. Пятигорский.

«Реакция философии на тоталитаризм»

Если характеризовать ситуацию в России второй половины XVIII века, то следует отметить, что в результате знакомства с европейской рационалистической философией возник качественно новый синтез, во многом определивший дальнейшее развитие оригинальной русской интеллектуальной культуры. Особенность рецепции западноевропейской мысли состояла в том, что философская традиция (идущая от Античности и Ренессанса к Новому времени) заимствовалась русскими авторами одновременно с ее критическим переосмыслением [Калугин 2019: 232–233]. В России Декарт, например, ценился в первую очередь как родоначальник метода и одновременно оказывался объектом критических инвектив, когда вопрос заходил о врожденных идеях, которые уже интерпретировались через философию Локка. При этом в русской ситуации Декарт не только предшествует (хронологически) Локку, но и в каком-то смысле приходит ему на смену как напоминание о неустраняемой значимости правил и всевидящего разума в эпоху торжества сентименталистской чувствительности.

Синхронизация различных этапов развития философской мысли позволяет, и не без оснований, говорить о философском эклектизме, но, думается, правильнее было бы все же видеть в этой ситуации уникальное свойство, когда, пытаясь проложить свой путь среди многообразия концепций, идей и авторитетных имен, русские авторы по-своему представляли акценты, создавая новые мыслительные конструкции.

Включенность А. Н. Радищева в контекст европейской философии XVII–XVIII веков позволяет разным исследователям с одинаковым успехом (или неуспехом) видеть в нем идеалиста-лейбницианца [Бобров 1907: 206–212], сенсуалиста [Лапшин 1907: VIII], материалиста [Макогоненко 1956: 510], скептика [McConnell 1964: 162] и утилитариста [Page 1979: 1–10] (обзор этих концепций см.: [Богданов 2017: 91–92]). Каждая из интерпретаций может выглядеть убедительной и аргументированной, но при этом следует помнить, что Радищев не только и не столько воспроизводит чужие концепции, сколько ищет формы выражения собственной мысли, творчески преобразуя то, что мог почерпнуть из книг.

Понятие, о котором пойдет речь в настоящей статье, — *присутствие* — не относилось, если говорить о XVII–XVIII веках, к числу обладавших первостепенной значимостью и уж точно не имело философского

значения (см. подробнее: [Калугин 2020]; философское содержание, связанное с деконструкцией европейской метафизики, появится только к середине XX века [Гумбрехт 2006]). В русском языке оно начинает употребляться лишь в XVII веке благодаря влиянию латиноязычной культуры, идущей из Польши и Белоруссии [Алексеев 1990: 49], являясь калькой слов *παρουσία* (греч.), *praesentia* (лат.), обозначающих присутствие бога в святых дарах или второе пришествие (см.: [Моог 1966: 35–67]). В словарях XVIII и XIX веков зафиксированы основные значения этого понятия, связанные с нахождением в едином пространстве, пребыванием «в присутствии друг друга», и наиболее частотное по своему употреблению — «официальное учреждение».

Слово *присутствие* обладает «экзистенциальными» чертами благодаря очевидной соотнесенности с религиозной сферой. В своем «Трехязычном Лексиконе», изданном в самом начале XVIII века, Федор Поликарпов фиксирует раннее, «бытийное», по выражению А. А. Алексеева, значение, делая важное уточнение: «...присутство или близость, **яко при бозе** [...] *apud Deum*» [Поликарпов-Орлов 1704: 215; выделено мной. — Д.К.]<sup>1</sup>. Словарь Академии Российской дает более широкий спектр значений: «Присутствие: 1. Бытность, пребывание в каком месте. 2. Заседание в судебном месте». Основные примеры использования, которые приводятся в словаре, — «присутствие духа», «присутствие разума» [САР 1790: 1023–1024]. В XIX веке в Словаре церковнославянского и русского языка *присутствие* определяется схожим образом как 1) «состояние присутствующаго, нахождение где-либо», 2) «судейская комната» [Словарь 1847: 497]<sup>2</sup>.

Таким образом, термин *присутствие* может рассматриваться как своеобразный медиатор между различными полями — государственно-бюрократическим (судопроизводство) и религиозно-мистическим, связанным с «присутствием бога». Также оно, о чем пойдет речь ниже, связано с философскими контекстами, актуальными для второй половины XVIII века (эмпиризм, сенсуализм), актуализирующими значение

<sup>1</sup> См. также статью «Присутствие», где это слово соотносится с *παρουσία*, *existentia*, *praesentia*.

<sup>2</sup> В XVIII веке слово «присутствие» (вар. «присудствие») располагается на пересечении двух семантических полей, одно из которых связано с религией, другое — с судопроизводством, и связь это не случайна, если поместить ее в перспективу христианской эсхатологии и Страшного суда. В этих случаях задействуются разные словообразовательные модели. В первом оно образовано от причастия настоящего времени «ст.-сл. сы, съшти 'суший'» [Фасмер 1987: 367], а другое возникло как «адвербализованное предложно-падежное сочетание в/при присутствии (лат. *in praesentia*, фр. *en présence*)» [Алексеев 1990: 49]. Дальнейшее семантическое развитие этого слова привело к тому, что оно стало обозначать «учреждение», «судебное место» и использовалось для перевода таких слов, как лат. *magistratura*, фр. *département*, нем. *Gerichtsort* [Алексеев 1990: 50–52].

«нахождение вблизи, в одном месте». Подобный синтез, заданный самим языком, открывает большие возможности для распутывания и перетолкования отдельных аспектов этого понятия, что позволяет формулировать на этом основании персональные мировоззренческие концепции. В полной мере это можно отнести к Радищеву, в текстах которого ключевые философские понятия — «сознание», «разум», «память», «восприятие» и т. д. — взаимодействуют с церковнославянской лексикой, что открывает совершенно новую перспективу для размышлений об обществе и человеке. Можно сказать, Радищев пытается сформулировать собственную систему и предложить новые формы обобщений.

Это вполне соответствует ситуации XVIII века как в Европе, так и в России, где с одной стороны находится распавшаяся на ряд конкурирующих систем религиозная сфера (церковная ортодоксия, деизм, различные версии протестантизма, теизм, масонство, рационализированные версии христианства, эзотерические учения и т. д.), а с другой — квазирелигиозные концепции, порожденные секулярным интеллектуализмом. При этом речь идет не столько о «наивном» и «некритическом» использовании этих доктрин русскими авторами, сколько о вполне сознательных поисках оснований новой морали и критике официальной церкви [Faggionato 2002: 51; Костин 2006: 255–257]. При определении радищевских представлений о религии мы видим, по сути дела, тот же эклектизм, который характерен и для философской мысли, но здесь следует отметить принципиальный момент, связанный с пониманием сути *религиозного* как такового. Говоря словами Клиффорда Гирца, «религиозные представления выходят за границы их особого метафизического контекста и намечают контуры общих понятий, которые могут придавать значимую форму широкому спектру опыта — интеллектуального, эмоционального и морального» [Гирц 2004: 143].

В той мере, в какой религия становится «частным делом», она находит свое место в приватной сфере, за счет чего происходит усиление горизонтальных отношений, где наиболее значимой является дружба. Дружба выступает здесь сильным концептуализирующим моментом, метафорой идеального человеческого существования и подлинного общения — в той мере, в которой дружеские союзы приходят на смену религиозной общине. По словам Юргена Хабермаса,

как только вертикальная ось молитвы смещается в горизонтальные отношения коммуникации между людьми, индивид уже не в состоянии реализовать свою индивидуальность в одиночку через простое восстанавливающее утверждение его жизненной истории; определяющим моментом отныне для этого признания будет позиция, которую занимают другие [Habermas 1992: 167; перевод мой. — Д. К.].

Секуляризирующий импульс, связанный с распадом религиозной сферы, оборачивается сакрализацией социальных связей, другого (друга или множества «других») — тех, кто вовлекается, реально или фантазматически, в жизнь человека.

Анализируя использование понятия *присутствие* (и его вариант «присудствие»), следует отметить, что оно соотносится со многими темами и сюжетами, которые разрабатываются во всем творчестве Радищева. Это механизмы работы сознания и восприятия, проблема памяти и бессмертия души, педагогика с ее формами воздействия и практиками, а также образ политического сообщества и концепция политического в целом. Несмотря на то что у Радищева это понятие по сути не отрефлектировано, его использование нельзя назвать спорадическим: оно, как представляется, носит системный характер и появляется в особых контекстах. Ниже речь пойдет о трех аспектах использования понятия *присутствие*, которое может быть эксплицировано в его текстах: философском, связанном с идеей «персонального тождества», интрасубъективном, связанном с топикой присутствующего/отсутствующего друга, и политическом, где формулируется утопическое видение будущего. Иными словами, понятие *присутствие* кодирует особый режим отношений с другим человеком, соотношенный в конечном счете с определенным видением политического сообщества.

\* \* \*

Если перейти от анализа словарных значений к литературным текстам, то мы увидим, что понятие *присутствие* используется в одах (присутствие бога — присутствие императора или императрицы)<sup>3</sup>, а также в

<sup>3</sup> У Ломоносова: «Всех больше красит сей Екатерина край: / При ней здесь век златой и расцветает рай. / Она все красоты присутствием оживляет, / Как свет добротами и славой восхищает» [Ломоносов 1986: 234]; у Державина: «Наполнил грудь восторг священный, / Благоговейный обнял страх, / Приятный ужас потаенный / Течет во всех моих костях; / В веселье сердце утопает, / Как будто бога ощущает, / Присутствующего со мной!» [Державин 1957: 169] В то же самое время монарх может и просто присутствовать вместе со своими подданными и среди них, реализуя значение «[находиться] в присутствии друг друга». Отсутствие сакрального значения хорошо видно в следующем названии: «Слово, провозглашенное в Вяземском Троицком соборе по литургии, после прочтения высочайшего Ея императорского величества манифеста, о учреждении новых наместничеств в России, в присутствии господина генерала аншефа, сенатора, Смоленского наместничества государева наместника, Белогородской губернии генерала губернатора и разных орденов кавалера, Александра Ивановича Глебова, и всего вяземского дворянства, мещанства и народа, Вяземской словесной школы учителем, Николаевския церкви дьяконом Иоанном Третьяковским. Декабря 13 дня, 1775 года. СПб.: [Тип. Акад. наук], 1776». Этим соображением и примером я обязан одному из рецензентов настоящей статьи.

других жанрах — сатире<sup>4</sup>, медитативной философской и любовной лирике<sup>5</sup>. Все эти контексты предполагают присутствия сверхъестественного, и это вторжение высших сил в человеческую жизнь кодируется различным образом. В оде употребление этого понятия определяется двойственностью фигуры царя, выступающего в качестве посредника между религиозной и светской сферой<sup>6</sup>, *присутствие* которого может схватываться либо непосредственно, либо опосредованно — при помощи различных материальных субститутов (*representation*) [Гинзбург 1998: 5–12]. Основная функция таких «репрезентаций» состоит в том, чтобы установить контакт с миром высших сил, привлечение которых служит легитимации власти. По сути дела, русская ода воспроизводит своеобразную политическую теологию, основанную на тождестве бога и царя [Живов, Успенский 1996: 205–238].

Философская и любовная лирика разрабатывают этот сюжет в плане нового понимания *личности*, реализующей себя через вовлеченность не столько в реальные, сколько в фантазматические отношения с другим человеком (другом, возлюбленным или родственником). Речь идет о новых формах чувствительности, возникающей во второй трети XVIII века, которая основывается на вытеснении реального объекта и помещении его в перспективу *praesentia-in-absentia*. Появление подобной «романтической эмоциональности» стало возможным благодаря культурным и

<sup>4</sup> Так, Фонвизин, описывая свои французские впечатления, отмечает: «Полиция парижская славна в Европе. Говорят, что полицеймейстер их всеведущ, что он, как невидимый дух, присутствует везде, слышит всех беседы, видит всех деяния и, кроме одних помышлений человеческих, ничто от него не скрыто» [Фонвизин 1959: 489].

<sup>5</sup> В сентименталистской традиции это понятие связано с возможностью души ощущать и воспринимать присутствие высших сил, воплощенных в фигуре гения (в значении «творец» или «творческий дух»): «Так в остатках нашей древности, в некоторых песнях народных — сочиненных, может быть, действительно во мраке пустынь — видим явное присутствие сего гения» [Карамзин 1964: 237]. В любовной лирике речь может идти о незримом присутствии возлюбленной: «Любовь, поверьте мне, все заменит для вас / Я сам любил: тогда за луг уединенный, / Присутствием моей подруги озаренный / Я не хотел бы взять ни мраморных палат, / Ни царства в небесах...» [Дмитриев 1967: 200].

<sup>6</sup> Происхождение этого топоса восходит к культуре римских императоров, наследующему тем формам обожествления правителя, которые сложились в эллинистической Греции. История вопроса и обзор литературы о римском *adventus'e* см.: [Lehnen 1997: 17–27]. Преображение пространства в момент прибытия важной персоны широко распространено в панегирических текстах (уже в древнегреческой литературе, см.: [Maslov 2015: 203–212]). Это значение также фиксируется в словарях XVIII века. Ср., например, у Нордстета: «в присутствии короля» (*en presence du Roi*) [Нордстет 1782: 648]; в САР: «Присутствие Государя ободрило воинов. Коль великою радостью восхищаются места священныя, посещаемыя часто ея богоугодным присутствием» [САР 1790: 1023–1024]; «Корабль спущен в присутствии Государя» [Словарь 1847: 497].

социальным процессам, связанным с переходом от расширенной семьи к нуклеарной, культом дружбы и романтических любовных отношений [Castle 1995: 124–133] и не в последнюю очередь с революцией чтения в сентименталистскую эпоху, задававшей способы отождествления с вымышленными персонажами. Все это вносит сложные дистинкции в приватную сферу, создавая новый вид интимности — с самим собой, где человек, отделяясь от сообщества, становится участником непрекращающегося обмена с «воображаемым другим», присутствие которого поддерживается исключительно силой воображения.

В философских текстах понятие *присутствие* используется для обозначения способности сознания удерживать образы воспринятых предметов. У Локка, например, речь идет о качестве идей (представлений), которые, присутствуя в сознании, становятся объектами его «операций» (Operation), а именно «восприятия, воспоминания, размышления, рассуждением и т. д. (Perception, Remembring, Consideration, Reasoning, etc.)» [Локк 1985: 167–168]<sup>7</sup>. У Адама Смита, где акцент делается на реальном или, что более существенно, воображаемом присутствии человека («другого»), устанавливается сложная экономика «чувствований», поддерживающая равновесие между разрушительными и созидательными страстями, контроль над которыми становится возможным через соотнесение с ответной реакцией. Человеку необходимо присутствие другого, того, кто станет объектом эмоциональных инвестиций и контринвестиций, благодаря которым и будет осуществляться самодисциплинирование субъекта: «Мы легче отдаемся на волю страсти в присутствии друга, чем в присутствии постороннего человека [in the presence of a friend than in that of a stranger], потому что надеемся встретить в первом больше симпатии и снисходительности» [Смит 1997: 206].

Мысль Радищева движется в этом же направлении, что объясняется включенностью в современный ему интеллектуальный контекст и зависимостью от языка европейской философии. Вероятно, именно знакомство с трудами Локка, Смита, Гельвеция и т. д. пробудило интерес к философской антропологии, где сходятся поиски и английской, и континентальной философии, а именно к проблеме человека или

<sup>7</sup> Слово «присутствие» использовалось в русской философии и до Радищева. Например, в «Слове о мудрости, благоразумии и добродетели», рассуждая о «действиях разума», В. К. Тредиаковский пишет, что иногда «познавает он [человек] чувственностию, коею вещи телесные, присутствующие посредством пятирицы оныя чувств, данных нам от благодетельных природы, понимает, как то: свет и цвет оком, глас и звон слухом, сладость и горечь языком, благоухание и зловоние обонянием, хлад и зной прикосновением всего тела он чувствует; иногда, напоследок, изображает себе вещи телесные ж, но отсутствующие и уже прежде от чувств ошущенные, образованием» [Тредиаковский 2009: 285].

*личности*, — интерес, который в России приходится на вторую половину XVIII века (об истории понятия *личность* в русском языке см.: [Виноградов 1999: 271–309; Сорокин 1965: 201–205; Плотников 2008; Левонтина 2010: 588–606]). Несмотря на то что в это время слово «личность» обозначало скорее «юридическое лицо», показательно, что в трактате Радищева «О человеке, его смерти и бессмертии», написанном в илимской ссылке между 1792 и 1796 годами, оно является уточнением к слову «особенность», что позволяет сделать вывод о своеобразной автономии, где каждый человек рассматривается как носитель *особых* черт, *отличающих* его от других: «Ведаешь ли, от чего зависит твоя особенность, твоя личность, что ты есть ты?» [Радищев 1941: 94–95].

Этот фрагмент трактата «О человеке, его смертности и бессмертии» начинается и заканчивается вопросами, между которыми находятся размышления о том, как, собственно, осуществляется сам процесс мышления и какую роль во всем этом играет память. Задавшись вопросом, как душа, лишенная тела, может ощущать свое тождество с той, которая была в теле человека до его смерти, опознавая, что «ты есть ты», Радищев предлагает задуматься об этом, связывая воедино процесс возникновения представлений и схватывания их сознанием:

Помедлим немного при сем размышлении. Сие мгновение ты, посредством чувств, получаешь извещение о бытии твоём; в следующее мгновение то же чувствуешь; но дабы уверен ты был, что в протекшее мгновение чувствование происходило в том же человеке, в котором происходит в настоящее мгновение, то надлежит быть напоминовению; а если человек не был одарен памятью, то сверх того, чтобы он не мог иметь никаких знаний, но не ведал бы, что он был не далее, как в протекшее мгновение [Радищев 1941: 95].

В этом фрагменте Радищев в общих чертах следует за размышлениями Локка в разделе «О тождестве и различии» («Of Identity and Diversity») «Опыта о человеческом разумении» [Локк 1985: 380–402]. Концепция идентичности или самотождественного *я* у Локка основана на единстве и непрерывности сознания и включает в себя синхронический и диахронический аспект, где акцент делается на «постоянстве пребывания в изменяющихся состояниях сознания, гарантируемого рефлексивным единством памяти» [Плотников 2008: 71; Рикер 2004: 147–149]. Речь в данном случае идет не о воспоминаниях, отдельных фрагментах прошлого, которые, намеренно или нет, возникают в сознании, а скорее о действии или усилиях человека, собирающего свое *я* из элементов, имеющих разную темпоральность. Перед нами некоторое чистое состояние сознания, неподвижность, где стираются различия между настоящим, прошлым и будущим и где объекты сознания со-присутствуют в ненарушимом единстве самосознающего себя субъекта.

Если вернуться к проблеме *присутствия* и того, как используется это понятие в радищевских текстах, то в наиболее развернутом виде оно появляется в размышлениях Федора Ушакова, вызванных книгой Гельвеция «Об уме», которую с увлечением читали русские студенты в Лейпциге [Радищев 1938: 177]. Записи, сделанные Ушаковым, были опубликованы Радищевым в добавление к «Житию Федора Васильевича Ушакова», вероятно, в собственном переводе. Наибольший интерес представляет пятое письмо, где говорится о формировании идей (представлений) и памяти (у Гельвеция это два фрагмента из вводной части к трактату; см.: [Гельвеций 1973: 148–150]). Важно отметить, что Ушаков не просто конспектирует книгу Гельвеция, а относится критически к некоторым его положениям.

Ушаков не соглашается, например, с идеей французского философа о том, что память «есть не что иное, как длящееся, но ослабленное ощущение» [Гельвеций 1973: 148]. Ушаков пишет:

Изъяснение памяти, что она есть чувствование продолженное, но ослабшее, для меня не удовлетворительно. Ибо или чувствование продолжается безостановочно, или когда либо останавливается и возобновляется. Если бы бывало первое, то бы понятия нам были **присутственны** непрестанно, чего однако же нет; ибо тщетно иногда стараемся возобновить иныя понятия, которыя мы имели прежде; иногда же со всем их позабываем, но обыкновенно забываем их на половину [Радищев 1938: 207; выделено мной. — Д. К.].

Поскольку представления не могут присутствовать (быть «присутственными») в сознании постоянно, а могут только реактуализироваться различным образом, значит, память имеет другой источник, например душу, которая независима по отношению к телу. «Понимаю я довольно ясно, — размышляет дальше Ушаков, — что понятия памятию произведенныя суть таковы же как и настоящия: но сие относится к душе. Что же касается до тела, то всякое настоящее памятию сопряжено с некоторым движением в мозгу, чего не бывает с произведенным памятию» [Радищев 1938: 208].

Ушаков не может разрешить возникшего противоречия и вынужден признаться: «...истинной источник памяти от нас скрыт совершенно. Ведаем мы что и тело в оном участвует; но и то верно, что возобновление понятий есть собственное действие души» [Радищев 1938: 208]. В конце этого письма Ушаков предлагает собственное «различие сделанное в воспоминовении» (т. е. выделяет два аспекта проблемы, которой посвящено письмо): «Оно двояко. 1) Сила сохранять на несколько времени понятие настоящее. *Локк* сие называет *разсмотрение*. 2) Сила возобновлять и оживлять в разуме понятия, которыя, родясь в оном, исчезли и из онаго совсем удалилися. Сие собственно назвать можно

памятью» [Радищев 1938: 208; курсив автора. — Д. К.]<sup>8</sup>. На этом письме обрывается, и вопрос об источнике остается открытым.

Вопрос о памяти является здесь ключевым и не может быть разрешен при помощи Локка, у которого память — одна из функций сознания, участвующая в персональном тождестве, будучи «лишенной воспоминаний». Как мы увидим дальше, у Радищева присутствие строится по другой модели — оно ближе к воспоминаниям, которые спорадически возникают в сознании. Философское объяснение в этом случае таково, что объекты продолжают существовать и помимо воспринимающего субъекта, а их взаимодействие с ним, пересечение двух темпоральностей, и есть момент схватывания и восприятия<sup>9</sup>. Речь идет о сосуществовании, которое происходило параллельно и совпало в определенный момент соприсутствия, представляющий собой точку пересечения, за которой вновь начинается расхождение. И контексты, в которых возникает понятие присутствие, показательны.

В первую очередь понятие *присутствие* возникает в драматические моменты, связанные с тяжело переживаемым отсутствием близких людей, входящих, например, в семейный круг, — родителей, детей. В «Путешествии из Петербурга в Москву» «крестницей дворянин» (глава «Крестцы») излагает своим детям целую программу воспитания, положения которой должны «пребывати во внутренности душ ваших». Он вспоминает об их скончавшейся матери, своей жене, которой не довелось видеть «плодов ее насаждений» [Радищев 1938: 284]. Именно здесь и появляется интересующее нас слово:

Она нас оставила, с твердостью хотя духа, но кончины еще нежелала, зря ваше младенчество и мою горячность. Уподобляясь ей, мы совсем ее непотеряем. Она поживет с нами, доколе к ней не отыдем. Ведаете, что любезнейшая моя с вами беседа есть, беседовати о родшей вас. Тогда мнится душа ея беседа-

---

<sup>8</sup> Упоминание о Локке в размышлениях Ушакова отсылает нас к разделу 23 второй книги трактата «О человеческом разумении» (глава «Об идеях вообще и их происхождении»), где философ связывает появление идей с ощущениями, и поскольку «оказывается, что в душе не бывает идей до доставления их чувствами», то, рассуждает он, «идеи в разуме одновременны с ощущением [Ideas in the Understanding, are coeval with Sensation], т. е. с таким впечатлением или движением в какой-нибудь части нашего тела, которое производит в разуме некоторое восприятие» [Локк 1985: 167–168]. «Разсмотрение» у Локка — это *Consideration* [Калугин 2020: 14].

<sup>9</sup> Ср., например, у Юма: «Несомненно также, что этому самому восприятию или же этому объекту мы приписываем постоянное, непрерывное бытие, причем считаем, что объект этот не уничтожается из-за нашего отсутствия и не начинает существовать в силу нашего присутствия [neither to be annihilated by our absence, nor to be brought into existence by our presence]. Мы говорим: в наше отсутствие объект продолжает существовать, но мы его не ощущаем, не видим [we do not feel, we do not see it]. Когда же мы присутствуем, то ощущаем, видим его [we feel, or see it]» [Юм 1996: 256–257].

ет с нами, тогда становится она нам присудственна, тогда в нас она является, тогда она еще жива [Радищев 1938: 285–286].

Детей и родителей, как видно из следующей цитаты, связывают отношения дружбы, а не подчинения и долга. Вспоминая о своей супруге, «кристицкой дворянин» говорит, что она «тщилася благою вам дать душу, яко же и сама имела, и в ней хотела насадить дружбу, но необязанность, не должность, или рабское повиновение» [Радищев 1938: 285–286]. Точно так же, размышляя о своей роли в воспитании детей, сам дворянин говорит:

О друзья мои, сыны моего сердца! родив вас, многия имел я должности в отношении к вам, но вы мне ни чем не должны; я ищу вашей дружбы и любви; если вы мне ее дадите, блажен отыду к началу жизни, и невозмущуся при кончине оставляя вас на веки, ибо поживу на памяти вашей [Радищев 1938: 286].

Дети обретают самостоятельность, но отец не исчезнет из их жизни: «Ныне будете сами себе вожди, и хотя советы мои будут всегда светильником ваших начинаний, ибо сердце и душа ваша мне отверсты; но яко свет отдаляясь от предмета менее его освещает, тако и вы отриновенны моего присудствия, слабое ощутите согрение моего дружбы» [Радищев 1938: 289–290]. Таким образом, непосредственное «присудствие» заменяется фантазматическим, более слабым, и будет ощущаться через «продолжающуюся дружбу» в той же мере, в какой умершая мать остается «присудственна» своим детям.

Дружба между родителями и детьми, учениками и учителем вполне соответствует тенденциям в образовании, актуальным во второй половине XVIII века. Эта идея восходит в первую очередь к хорошо известному в России во второй половине XVIII века трактату Локка «Мысли о воспитании» («Some Thoughts Concerning Education», 1693). В разделе 95 английский философ прямо рассуждает о дружеских отношениях, которые должны связывать отца и сына, выражая сомнения в том, что суровый вид (Severity) отца и страх (Awe), который он внушает, являются главным инструментом воспитания [Локк 1988: 493]. Гораздо лучше, считает он, если отец «будет дружески беседовать со своим сыном [to talk familiarly with him], когда тот подрастет и станет способен к этому». В результате, развивает свою мысль Локк в следующем разделе, отец добьется «дружеского отношения к себе», поскольку «ничто так не утверждает и не скрепляет дружбы и расположения, как доверительная беседа [Friendship and Good-will so much as confident Communication of Concernments and Affairs]» [Локк 1988: 494]. Беседа, «дружеский» разговор мыслятся отныне как важный момент педагогического воздействия<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> О дружелюбии в связи с педагогикой рассуждает автор статьи «О воспитании детей», приписываемой Н. А. Новикову, где, выступая против принуждения в

Визионерский характер размышлений «крестецкого дворянина» с его стремлением представить отсутствующее как присутствующее очевиден, особенно если учесть, что речь идет о разлуке с близкими и одиночестве. Подобная ситуация вообще является определяющей для основных произведений Радищева: в «Путешествии из Петербурга в Москву» герой оставляет своих друзей, тогда как в «Дневнике одной недели» он, наоборот, покинут друзьями, в «Житии Федора Васильевича Ушакова» герой разлучен со своим другом, а в «Житии Филарета Милостивого» заточен в тюрьму и оторван от своих близких<sup>11</sup>. В этих текстах вполне ожидаемо и будет возникать тема присутствия, медитативного состояния, когда человек остается один на один с собой и воображаемым другом, ведя с ним непрекращающуюся беседу<sup>12</sup>.

Если выше речь шла о дружбе родителей с детьми как определенном характере взаимодействия, то персональная дружба, дружба между неродственниками, связана с другими эмоциями и другими сюжета-

---

обучении, замечает, что учителя должны представлять «не строгого судью, но паче друга приемлющего участие во всем касающемся до его друзей, радующегося вместе с ними о содеянном ими добре и оказывающего сердечное огорчение тогда, когда они имеют несчастье сделать зло» [Новиков 1951: 472]. У Карамзина в тексте «Цветок на гроб моего Агатона» говорится: он мог «научать меня не повелительным голосом учителя, но с любезною кротостью снисходительного друга» [Карамзин 1794: 8].

<sup>11</sup> Находясь в крепости, Радищев пишет «Житие Филарета Милостивого», текст, обращенный к своим детям, с которыми он разлучен, но которых хочет, напрягая воображение, сделать присутствующими: «Положив непреоборимую преграду между вами и мною, о возлюбленные мои, преграду которую единое монаршее милосердие разрушить может; лишенный жизнотательного для меня веселия слышать глаголы уст ваших; лишенный утешения вас видеть; неимея даже и той малейшая отрады беседовать с вами в разлучении; я простру к вам мое слово; безнадежен, о бедствие! достигнет ли оно вашего слуха. Всчасно хотя тшуся, напрягая томящееся воображение, сделать вас мысли моей присутственными, всчасно плачевной стон и воскликновение имен ваших ударяет в безчувственные стены моего пребывания; но вся мечта ежеминутно сокрушается, и бедствие умножаяся бедствием, преломляет сердце и терзает душу» [Радищев 1938: 339].

<sup>12</sup> Это можно рассматривать как «эпистолярную ситуацию», где письмо определяется как «разговор с отсутствующим» (либо как «разговор отсутствующего с отсутствующим») [Миллер 1967: 23]. См., например, в письме Дмитрия Ростовского к Стефану, митрополиту Рязанскому: «...не вижуся, и не беседую [с тобою] лицом к лицу; писмом убо хоть наговорюся» [Дневные записи 1781: 74]. Ср. также в письме А. М. Кутузов А. И. Плещеевой: «Письмо есть не что иное, как разговор с отсутствующим» [Барсков 1915: 197]. Благодаря обмену письмами дружба находит опору в воображении, которое делает присутствие друга почти что осязаемым. В этом смысле дружба, включаясь в сложную игру присутствия-отсутствия, мыслится как определенное состояние, в котором пребывает или не пребывает человек. А. М. Кутузов, отвечая на рассказ Е. И. Голенищевой-Кутузовой о том, как постепенно охладела ее детская дружба, пишет о себе: «Я разлучен от моего друга [Радищева. — Д. К.], может быть, навсегда; но дружба его пребывает со мною; вы же потеряли дружбу, хотя друг ваш и благополучен» [Барсков 1915: 81].

ми<sup>13</sup>. Дружба и дружеские отношения — огромная тема, но здесь стоит остановиться на одном моменте, а именно — подлинной дружбе и присутствии/отсутствии друга. Один из наиболее значимых аспектов этого сюжета — противопоставление уникальных отношений с одним человеком дружеским отношениям с большим количеством людей, т. е. возможность «полифилии» — многодружия (*πολυφιλία, polyphilia*), отсюда настойчивые рекомендации иметь друзей «немногих, но преданных» (о количестве друзей см., например, у Аристотеля в «Никомаховой этике»: [Аристотель 1983: 262]. Этот платоновский разрыв между идеей дружбы и ее конкретной реализацией является определяющим для понимания дружбы в европейской традиции, идущей от Аристотеля и Цицерона через Монтеня и вплоть до современности. Подлинная дружба, таким образом, оказывается связана с отсутствующим другом.

В диалоге «Леллий, или О дружбе» Цицерон задает основные обертоны этого сюжета:

Заклячая в себе многочисленные и величайшие преимущества, дружба в то же время, несомненно, вот в чем превосходит все другое: она проливает свет доброй надежды на будущее и не дает нам слабость и падать духом. Ведь тот, кто смотрит на истинного друга, смотрит как бы на свое собственное отображение [exemplar]. Поэтому отсутствующие присутствуют [absentes adsunt], бедняки становятся богачами, слабые обретают силы, а умершие — говорить об этом труднее — продолжают жить: так почитают их, помнят о них и тоскуют по ним [Цицерон 1974: 37].

Дружба имеет собственную темпоральность, она устремляется в будущее, поскольку в настоящем ей нет места, побеждает смерть и, продлевая человеческое существование, помещает его в модус присутствия, «сущего» (*adsunt*), если воспользоваться церковнославянскими соответствиями. Друг — это отражение, двойник, поселившийся в воображении, *exemplar* — слово, обозначающее одновременно оригинал, модель, а также копию, повтор, «экземпляр» (анализ этого слова см.: [Derrida 1994: 19–20]). Человек, будучи включенным в сложные отношения взаимопроекций и отождествлений, раскрывается в ситуации постоянно идущего

<sup>13</sup> В XVIII веке родственные связи вполне могут осмысляться как дружеские, что выражается формулой «по родству и дружбе». Например, в письме князя Н. Н. Трубецкого А. М. Кутузову по поводу жены Н. И. Новикова (речь идет о племяннице Трубецкого — А. Е. Новиковой) сообщается, что она находится «в жестокой чахотке, так что они [доктора. — Д. К.] не имеют никакой надежды на ее выздоровление; это его и меня по родству и дружбе моей с ним жестоко оскорбляет» [Барсков 1915: 92]. При этом отношения между друзьями рассматриваются как более высокие, и дружба здесь «гораздо высшее, нежели самые родственные связи, и столь редкое даже между родными — чувство, предполагающее необходимо твердость характера, верность и бескорыстную доброту сердца!» [Прокопович-Антоновский 1818: 63–64].

обмена с другим — либо через непосредственное общение, либо при помощи опосредованных форм коммуникации (например, переписки), оказываясь в ситуации фантазматического соприсутствия. Другой превращается в своеобразное зеркало, и поиск своего отражения в другом становится одним из основных механизмов формирования личности<sup>14</sup>.

Именно этот коммуникативный модус определяет структуру отношений, через которые раскрывается и главный герой «Жития Федора Ушакова», и тот, кто рассказывает его историю. Автор постоянно соотносится со своим другом Кутузовым и самим Ушаковым, они вовлечены в общий процесс становления, где Ушаков — «учитель в твердости», а Кутузов и сам Радищев — ученики. В «Житии» автор теперь уже «обрел зрелость», стал похож на того, у кого учился в молодости. В самом начале, обращаясь к своему другу, автор говорит о своем замысле: «Я ишу в том собственного моего удовольствия; а тебе, любезнейшему моему другу, хочу отверзти последняя излучины моего сердца. Ибо не редко в изображениях умершаго найдешь черты в живых еще сущаго» [Радищев 1938: 156] (об исповедальных мотивах и эпистолярных установках Радищева см.: [Лазарчук 1972]). «Сущаго» в данном случае означает *присутствующего*: живой друг, которого нет рядом, и умерший «учитель в твердости» и автор «Жития» оказываются в одном пространстве, один хранит черты другого, спроецированные на третьего.

В «Житии Федора Васильевича Ушакова» речь идет о частной истории и личной дружбе, которая тем не менее позволила Радищеву эксплицировать свои политические идеи. Этот текст с его специфическим пространством (с одной стороны, это дом в Лейпциге, где живут русские студенты, с другой — своеобразное не-место, противопоставленное всему остальному миру и ассоциирующееся с закрытыми объединениями наподобие масонской ложи) позволяет видеть в рассказе об Ушакове своеобразную модель нового, воображаемого общества. Очевидно, что видение Радищева было гораздо более широким, и тема присутствия как раз и позволяет выйти на уровень более фундаментальных обобщений. И здесь перед нами открывается третий аспект этого сюжета.

«Слово о Ломоносове», завершающее «Путешествие из Петербурга в Москву», начинается с описания летнего вечера, «приятность» которого после жаркого дня побудила героя отправиться на прогулку. Это

<sup>14</sup> В этом плане показательно, например, использование Дэвидом Юмом метафоры зеркала: «Вообще мы можем заметить, что души людей являются друг для друга зеркалами [minds of men are mirrors to one another], и не потому только, что они отражают эмоции, испытываемые теми и другими, но и потому, что лучи аффектов, чувствований и мнений могут быть отражаемы вновь и вновь [but also because those rays of passions, sentiments and opinions may be often reverberated]» [Юм 1996: 411]; о метафоре зеркала в этом контексте с проекцией на лакановский психоанализ см.: [Kahn 2000: 296].

время элегии — промежуточное между вечером и ночью: «Солнце лице свое уже сокрыло, но легкая завеса ночи, едва, едва ли на синем своде была чувствительна» [Радищев 1938: 379]. Оказавшись на Невском кладбище, герой видит надгробие Ломоносова и обращается с призывом к своему другу (А. М. Кутузову), которому, собственно, и посвящено «Путешествие», явиться: «Где ты, о! возлюбленный мой! где ты? Прииди беседовати со мною о великом муже. Прииди да соплетем венец насадителю Российскаго слова. Пускай, другие раболепствуя власти, превозносят хвалою силу и могущество. Мы, воспоем песнь заслуге к обществу» [Радищев 1938: 379]. Ситуация практически идентична той, которую мы видели в начале «Жития»: призыв к отсутствующему другу беседовать об умершем, где текст «Жития» — точно такой же надгробный памятник Ушакову, как и надгробный памятник Ломоносову и слово о нем в «Слове о Ломоносове»<sup>15</sup>.

Элегический настрой, вечер, кладбище — все это придает особое настроение «Слову», которое соответствует в целом образности элога (*éloge*), сочетающих в себе элементы похвалы, надгробного слова (*oraison funèbre*) и биографический рассказ о жизни героя (подробнее о жанре см.: [Bonnet 1998: 53–56]). Для установления особых эмоциональных отношений с читателем/слушателем используются различные изобразительные (вербальные) техники, благодаря чему становятся *присутствующими* те, о ком говорит оратор. В риторике это концептуализируется через понятие возвышенного, и в главе XV трактата «О возвышенном» автор размышляет о качестве «зрительных образов», которые должны предать речи «особую наглядность», вызывая «чувство очевидности» (*ἐνάρρησις*), когда «мы как бы показываем слушателям то, о чем рассказываем» [О возвышенном 1994: 31]; см. также: [Старобинский 2002: 74]. Схожим образом рассуждает о фантазии и воображении Квинтиллиан в книге VI «*Institutio oratoria*»<sup>16</sup>. Эпидейктическое красноречие в этом плане имеет парадоксальную структуру: оратор наглядно, воочию показывает отсутствующего как присутствующего (об этом см.: [Кассен 2000: 81]), т. е. мертвого как живого.

Радищев стремится создать эту иллюзию, вовлекая читателя через прямые обращения, вопросы, восклицания и другие риторические

<sup>15</sup> О коммеморативных аспектах сентименталистского нарратива см.: [Phillips 2000: 332–337].

<sup>16</sup> Ср., например, этот фрагмент в переводе XIX века: «...то, что Греки называют *φαντασίας*, а мы мечтаниями, которые представляют уму нашему образы вещей отсутствующих, так, как бы мы пред собою их имели и видели: кто образы сии твердо запечатлел в душе своей, тот может сильно возбуждать страсти. Такового и называют иные *εὐφαντασίωτον*, т. е. человеком, который живо представляет вид, голос и действие отсутствующих лиц: и сие, когда захотим, удобно сделать можем» [Квинтиллиан 1834: 447–448].

приемы. Цель всего текста — обосновать право Ломоносова называться «великим мужем», т. е. право продолжать жить в обществе будущего. Исчисляя заслуги своего героя, Радищев противопоставляет привычные формы сохранения памяти (надгробный памятник) тем, которые не связаны с материальностью<sup>17</sup>. Речь идет в основном о воздействии и влиянии на людей:

Прияв от природы право неоцененное действовать на своих современников, прияв от нее силу творения, поверженный в среду народных толщи, великий муж действует на оную, но и не в одинаком всегда направлении. Подобен силам естественным действующим от средоточия, которая простирая действие свое во все точки окружности, деятельность свою присну везде соделовают. Тако и Ломоносов действуя на сограждан своих разнообразно, разнообразныя отверзал общему уму стези на познании [Радищев 1938: 388].

Ломоносов, уподобляясь естественным стихиям, «лучезарен», т. е. источает и проливает свет на «мрак будущего» [Радищев 1938: 389], будучи «первым махом» [Радищев 1938: 392] этого созидательного движения.

В трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» Радищев возвращается к теме «великих людей» и рисует совершенно фантастическую картину их участия в жизни общества. Приведем фрагмент целиком:

Великие мужи... суть всегда редки; нужны целые столетия, да родится великий муж. Но то примечания достойно, что великий муж никогда не бывает один. Всегда являются многие вдруг, как будто воззванные паки от мрака к бытию, как будто от сна восстают пробужденные, да воскреснут во множестве.

Если бы произведение великого мужа для природы было дело обыкновенное, то бы равно было для нее, да произведет его, когда бы то ни случилось, и тут и там, одного, двух. Но шествие ее не так бывает. Великий муж один не родится, но если обрели одного, должны быть уверены, что имеет многих спутников. И кажется, иначе тому быть нельзя; они всегда рождаются на возобновление ослабевающих пружин нравственного мира; рождаются на пробуждение разума, на оживление добродетели. Подобно, как то уверяют, что землетрясение есть нужное действие естественного строительства на возобновление усыпляющих сил природы, так и великие люди, яко могущественные рычаги нравственности, простирая свою деятельность во все концы оныя, приводят ее во благое сотрясение, да пробудятся уснувшие души качества и силы ее да воскреснут [Радищев 1941: 127].

---

<sup>17</sup> См.: «Не столп, воздвигнутый над тлением твоим, сохранит память твою, в дальнейшее потомство. Не камень со изсечением имени твоего, пренесет славу твою в будущия столетия. Слово твое живущее присно и во веки в творениях твоих, слово Российскаго племени, тобою в языке нашем обновленное, прелетит во устах народных, за необозримый горизонт столетий [...] доколе слово Российское, ударять будет слух, ты жив будеш и не умреш» [Радищев 1938: 380].

Как показал еще в начале прошлого столетия И. И. Лапшин, весь этот пассаж заимствован из первого из трех диалогов Гердера «Über die Seelenwanderung» («О странствиях души») [Лапшин 1907: XIV–XVI], где речь идет о посмертном существовании и обосновывается идея переселения душ. Вся проблематика, связанная с топижкой «великих людей», вписывается здесь не столько в социальный и моралистический, сколько в мистический контекст. Само слово *присутствие* не используется Радищевым, нет его и в гердеровском фрагменте, но благодаря использованию церковнославянизмов у читателя возникают стойкие религиозные ассоциации.

Истоки культа великих людей находятся в римском пантеоне языческих богов, католическом культе святых [Bell 2003: 116–118] и, с другой стороны, в парижском Пантеоне, с его знаменитой надписью на фронте «Aux Grands Hommes la Patrie Reconnaissante», выражающей признание и единство нации<sup>18</sup>. Формирование такого рода «воображаемых сообществ», если воспользоваться выражением Бенедикта Андерсона, задействует религиозные паттерны, наполняя их вполне светским содержанием. Это общий для европейских стран процесс, и становится понятным, почему, например, Н. А. Бантыш-Каменский помещает во втором издании своего многотомного биографического «Словаря достопамятных людей русской земли» литографированное изображение Дмитрия Ростовского: составление светского биографического словаря мыслится по аналогии с составлением Четьих-Миней, включавших в себя рассказы о жизни святых.

Французская революция, а с ней и формирование гражданского культа «мучеников и святых» представляли собой секуляризованную религиозность нового общества. Но стоит отметить, что, перед тем как стать воплощением лучших людей нации, сама категория «великий человек» (*grand homme*), будучи первоначально синонимичной понятию «герой» (*héros*), в XVIII веке приобрела новое значение. В отличие от героя, качества которого больше зависят от «темперамента» и «сложения органов» (*qualités qui tiennent plus du tempérament & d'une certaine conformation des organes*), великий человек является «в основном гением моральных добродетелей» (*génie la plupart des vertus morales*) [Encyclopédie 1765: 182] (ср. также перевод Маркуса Левитта [Левитт 2015: 44–45]). В своих деяниях он «руководствуется одними лишь прекрасными и благородными помыслами; служит одному лишь публичному благу, славе своего правителя, процветанию государства и счастьем людей» (*il n'a dans sa conduite que de beaux & de nobles motifs ; il n'écoute que le bien public, la gloire de son prince, la prospérité de l'état, & le bonheur des*

<sup>18</sup> О культе великих людей и Пантеоне как метафоре нации подробнее см.: [Bonnet 1986]; о понятии «великий человек» в русском контексте: [Калугин 2018: 43–45].

*peuples*.) [Encyclopédie 1765: 182; перевод мой. — Д. К.]. Не вдаваясь в подробную историю этих понятий, можно сказать, что они задают общую рамку, при помощи которой конструируются представления о масштабах социального авторитета.

На роль великих людей во второй половине XVIII века претендовали в первую очередь философы, ученые и писатели — все те, кто служит общему благу, чьи труды и открытия помогли людям и кого Мари Жозеф Шенье перечисляет в своей речи перед Национальным собранием (24 августа 1792 г.). Шенье перечисляет полтора десятка имен тех, кто «в разных странах мира [...] проложили пути свободе» [Chénier 1826: 49–50], создавая что-то вроде пантеона интеллектуалов, куда философ и писатель Томас Пейн, государственный деятель Джэймс Мэдисон, английский политический философ и оратор Джозеф Пристли, историк Уильям Робертсон, «ирландский патриот» Джеймс Наппер Танди и многие другие. Эта форма, включавшая в себя перечисление имен предшественников и современников, не была собственным изобретением Шенье. Схожим образом, например, в своем «Discours préliminaire» Даламбер пишет о великих людях, внесших свой вклад в просвещение человечества, и предшественниках Энциклопедии — начиная с философов древности, Сократа и до Бэкона, Ньютона и Декарта. Такое выстраивание генеалогий свидетельствует об историзации сознания и выявлении ценности имен, конститутивных для автономизирующихся полей — политики, науки, литературы<sup>19</sup> и т. д.

Ломоносов и его культ, складывающийся в екатерининскую эпоху, находился в России у истоков этих новых представлений о человеческом величии (*grandeur*). В «Слове» упоминается много имен, с которыми так или иначе сопоставляется его герой (Демосфен, Цицерон, Тацит, Пит, Бурк, Фокс, Мирабо, Рейналь, Робертсон, Франклин и другие), но, в отличие от них, Ломоносов в своей стране одинок, он не столько вписывается в то, что уже существует, сколько начинает, приводит в движение, делает возможным то, что еще только будет. Союз великих людей, «друзей человечества» здесь дело далекого будущего, очертания которого только еще проступают:

Вещайте, как душа действует на душу, какая есть связь между умами? Если знаем, как тело действует на тело прикосновением, поведайте, как неосязаемое

---

<sup>19</sup> Если перечисления великих людей у Шенье, например, можно возвести к католическим представлениям о лике святых, то в отношении литературы генеалогия подобных перечислений представляется более сложной. В этом плане обоснованно говорить об античной идее классики и перечислении великих авторов, от греков к римлянам и далее, связанных с более ранним топосом *translatio studii* (об этом топосе см.: [Curtius 1953: 29; Буланин 1994]). За это замечание отдельное спасибо Борису Маслову.

действует на неосязаемое, производя вещественность; или какое между безвещественностей есть прикосновение. Что оно существует, то знаете. Но если ведаете, какое действие разум великаго мужа имеет над общим разумом, то ведайте еще, что великий муж может родить великаго мужа; и се венец твой победоносный. О! Ломоносов, ты произвел Сумарокова [Радищев 1938: 446].

Поскольку воображаемые пантеоны «великих людей» в России еще только складываются, статус тех, кто в них входит, как, например, в случае с Сумароковым, проблематичен, а различные поля еще не выделены и не обрели свои границы, выбор их оказывается произволен, и на первый план выходит религиозный компонент. В приведенной цитате из трактата «О человеке» мотив пробуждения, соответствующий воскрешению из мертвых, вызывает, вместе с церковнославянской лексикой и евангельскими цитатами, прямые ассоциации со Страшным судом, а великие люди уподобляются святым, *присутствующим* в человеческой жизни (о роли церковнославянской лексики у Радищева см.: [Алексеев 1977: 104–108]). В этом смысле показательно, что один из первых примеров использования слова *присутствие* в XVII веке в его архаизированной форме находится у Симеона Полоцкого и связан как раз с присутствием святых в человеческой жизни и их заступничеством: «Могут же и души усопших присуствовать нам, яко бе Моисей и Илия на Фаворе, и так знати нужды наша» [Алексеев 1990: 49].

Этот союз живых и мертвых следует рассматривать по крайней мере в двух аспектах. В первую очередь, речь идет об эсхатологии, Страшном суде, где Христос будет «судия живымъ и мертвымъ» (Деян 10:42, см. также: 2 Тим. 4:1; Лк. 20:38), что, как указывалось выше, соответствует одному из значений *παρουσία, praesentia*. Подобное сочетание использовалось вполне ожидаемым образом в учительной и религиозно ориентированной дидактической литературе, но, помимо этого, интересующая нас формула встречается и в литературных текстах, например в повести Н. М. Карамзина «Наталья, боярская дочь» (1792), сочинение которой, по словам рассказчика, должна «облегчить немного груз моей памяти» и представляет собой «упражнение в похвальном ремесле мараить бумагу, взводить небылицы на живых и мертвых» [Карамзин 1964: 622–623]. И в этом контексте можно привести пример из мемуарного текста, где герой, терзаемый противоположными чувствами, описывает свой поспешный отъезд из Москвы: «Сели в коляску, и солнцу заходящу выехали мы из Москвы, где все милое мне в живых и мертвых, далеко от меня оставалось» [Долгоруков 2004: 662].

Последний пример особенно показателен, поскольку ситуация разлуки, расставания с наибольшей очевидностью ставит вопрос о мире, в который включен человек, где соединились те, кто находится рядом,

и те, кого уже нет, но кто продолжает составлять окружение человека. Чтобы обозначить этот феномен, можно, например, использовать слово «идентичность», но, в отличие от локковского понимания — где, как уже говорилось, память «лишена воспоминаний» и выступает в качестве механизма (Operation), усилий сознания, связывающего различные временные пласты (настоящее и прошлое), — здесь подчеркивается временная неоднородность человеческой жизни. Это множественное прошлое, где отсутствующие друзья, дети, родители, а кроме того — «друзья человечества», великие люди готовы в любой момент вторгнуться в настоящее, властно заявляют о своем присутствии. Перед нами история, где прошлое не исчезло, а продолжает длиться.

Эта память парадоксальным образом проецируется на будущее, которое только начинает обретать свои очертания. Для его обозначения Радищев использует понятия «отчество» или «общество», как, например, в финале «Жития Федора Ушакова»:

Наконец естественным склонением к разрушению, пресеклась жизнь *Федора Васильевича*. Он был и его не стало. Из миллионов единый изторгнутый, не приметен в обращении миров. [...] Хотя не можно о нем сказать во всем пространстве, как некогда Тацит говорил о Агриколе и Даламбер о Монтестье: «конец жизни его для нас был скорбен, для отечества печален, чуждым и даже неизвестным не без прискорбия». Но то скажу справедливо, что всяк, кто знал *Федора Васильевича*, жалел о безвременной его кончине, тот кто провидит в темноту будущего и уразумеет, что бы он мог быть в обществе, тот чрез многие веки потужит о нем; друзья его о нем восплакали; а ты если можешь днесь внимать гласу стеньящаго, прикини о возлюбленный к душе моей, ты в ней увидишь себя живаго [Радищев 1938: 84–85; курсив Радищева]<sup>20</sup>.

Лишенный непосредственной возможности находиться в этом обществе, Федор Ушаков попадает в него благодаря памяти о нем, запечатленной в его «Житии».

Образ памяти как «соприсутствия» живых и мертвых — римский по своему происхождению (о раннехристианских аспектах этого феномена см.: [Brown 1981: 86–106]). В речах и письмах Цицерона рассеяны замечания, касающиеся этого союза, наподобие знаменитой сентенции

<sup>20</sup> Цитату из Тацита Радищев воспроизводит по похвальному слову Даламбера, опубликованному в пятом томе Энциклопедии и включенному впоследствии в собрание сочинений Монтестье [Montesquieu 1764: I–XLVIII]. Как указывает комментатор первого тома собрания сочинений А. Н. Радищева Я. Л. Барсков, Даламбер и, соответственно, вслед за ним Радищев заменяет слово *amicus* словом *patriae* [Радищев 1938: 468]. С одной стороны, можно согласиться с тем, что таким образом Даламбер хотел подчеркнуть «гражданские заслуги Монтестье», но можно также предположить, что дружба понимается здесь в своем расширительном смысле — как принцип существования широкого сообщества тех, кто опечален смертью «великого человека».

«Vita enim mortuorum in memoria est posita vivorum» — «Жизнь мертвых заключается (продолжается) в памяти живых» (Cic. Phil. IX 10 (V)). Можно привести множество вариаций на эту тему, принадлежащих другим эпохам и другим авторам<sup>21</sup>, но стоит отметить, что в ее основании лежит вполне определенная концепция истории и политики: у Цицерона в его поздних текстах память связана в первую очередь с памятью о республике, политической форме, оставшейся в прошлом, но продолжающей незримо присутствовать в настоящем как некоторый идеальный образ политического устройства [Gowing 2005: 1–28]. В этом же ключе, как уже отмечалось выше, интерпретируются Цицероном и дружеские отношения — подлинный друг умирает, но продолжает существовать в памяти, в настоящем как воспоминание о прекрасном прошлом, озаряя жизнь надеждой на встречу в будущем.

В этом ключе следует воспринимать размышления о былой славе Новгорода и его падении в «Путешествии из Петербурга в Москву»:

Гордитесь, тщеславные созидатели градов, гордитесь, основатели Государств; мечтайте, что слава имени вашего будет вечна; столпите, камень на камень до самых облаков; изсекайте изображения ваших подвигов, и надписи дела ваши возвещающая. Полагайте, твердя основания правления, законом непременным. Время с острым рядом зубов смеется вашему кичению. Где мудрые Солоновы и Ликурговы законы вольность Афин и Спарты утверждавшие? В книгах. — А на месте их пребывания пасутся рабы жезлом самовластия [Радищев 1938: 262].

Новгородская вольность, вече, народные обсуждения остались в прошлом, и, как представляется, это и есть утраченная идеальная политическая форма наподобие древнегреческих полисов и Цицероновского республиканского Рима. В этой главе Радищев не развивает непосредственным образом мысль о ее возвращении или реактуализации, но можно предположить, что будущее, рассматриваемое в этом ключе, составляет предмет его размышлений: «Но, не всё думать о старине, не всё думать о завтешнем дне. [...] Как ни тужи, а Новагорода по прежнему не населиш. Что бог даст в перед» [Радищев 1938: 264]. Фрагмент, посвященный Новгороду, заканчивается в этой неопределенной тональ-

<sup>21</sup> В дальнейшем этот образ разошелся по разным дискурсам, и в качестве примера можно привести цитату из выступления к «Истории XIX века» Жюль Мишле, где он пишет о «ремесле историка», основная задача которого состоит в том, чтобы «открыть могилы умерших для новой жизни»: «История дает новую жизнь этим мертвецам, воскрешает их. Она справедлива ко всем и объединяет тех, кто жил в разные времена, заставляет явиться вновь тех, кто пришел лишь на одно мгновение, чтобы потом исчезнуть. Все они живут теперь с нами, и мы чувствуем, что мы им родные, друзья. Так создается одна семья, один град общий для мертвых и живых [Ainsi se fait une famille, une cité commune entre les vivants et les morts] [перевод мой. — Д. К.]» [Michelet 1875: IV].

ности, но сопоставление его с другими текстами Радищева позволяет наметить некоторые черты этого утопического будущего.

С определенной долей уверенности можно сказать, что оно мыслится в республиканском духе как сообщество добродетельных мужей, ревнителей вольности и просвещения, благодаря которым поддерживается постоянная борьба с тиранией за права и справедливость, — положение, которое Ю. М. Лотман назвал «превращением революции в институт» [Лотман 1992: 82]. Радищев разделял идею исторических циклов, в соответствии с которой происходит «процесс возвышения и упадка гражданской доблести» [Бугров 2017: 451], и если вспомнить о гердеровских вариациях в трактате «О бессмертии», то ключевым моментом будет покровительство «великих людей», пробуждение которых связано с необходимостью оживлять «разум и добродетели», что должно помочь живым обрести «качества» и «силы»<sup>22</sup>. В обществе будущего, о котором говорится в финале «Жития», живые и мертвые сопresentствуют друг с другом в нерасторжимом единстве, и в этом обществе найдут свое место и Федор Ушаков, и Ломоносов, и, вероятно, сам Радищев.

\* \* \*

Выше уже отмечалось, что Радищев не разрабатывает последовательным образом понятие присутствия — оно возникает эпизодически, но в важных контекстах. Все они так или иначе связаны с интерсубъектным аспектом, воображаемым взаимодействием с другим или другими — родителями, детьми, друзьями или великими людьми прошлого. Можно предположить, что в русской традиции формирование нового значения термина *присутствие* происходило через рецепцию постдекартовской философии, где оно выражало новый тип отношений, связанных со статусом восприятия и функционированием сознания. Это присутствие — неопределенное и зыбкое, лишенное подлинного бытия, существующее благодаря фантазии и воображению — открывало новый путь для концептуализации отношений человека с миром и другими людьми.

При этом необходимо отметить, что *присутствие*, как и многие другие понятия у Радищева, приобретает свою многозначность именно за счет соотносительности с литературой. В качестве примера такой поливалентности можно привести термин «воображение», которое в фило-

---

<sup>22</sup> В «Песне исторической» Радищев сетует на то, что Катон, покончив с собой, лишил граждан своей поддержки: «Ах, Катон, почто исторгнул / Жизнь свою ты столь не кстате? / Ты бы участь зыбку Рима / Укрепить мог духом твердым» [Радищев 1938: 103]. Очевидно, что такая функция присуща не только живым героям, но и мертвым.

софии осмысливается по крайней мере двойственным образом. С одной стороны, вместе с восприятием и памятью оно позволяет «схватывать» объект и создавать ментальные конструкции, с другой — под действием страстей или при неверном функционировании органов восприятия оно создает «смещение понятий», делая невозможным правильное функционирование сознания. В этом плане «мечта», «греза» имеет негативный характер, поскольку представляет собой ошибку и неверное умозаключение. Радищев часто понимает воображение в философском духе, но здесь не менее принципиален и другой, не философский, а литературный аспект, где мечта, греза и, соответственно, заблуждение знаменуют не провал аналитических способностей, а позволяют утешиться в одиночестве и обрести надежду на будущее<sup>23</sup>.

Схожим образом тема присутствия раскрывается и как философская («присутствие объектов в сознании»), и как литературная, связанная с присутствием-отсутствием друга, где другой выступает в качестве своего рода собеседника и соучастника работы над собой. Тема дружбы при этом через артикуляцию этических компонентов устанавливает и другую важную связь — между литературой и политикой. Дружба в этом случае мыслится как своеобразная квазиприватность, поскольку, будучи связанной со сферой интимности, она осмысливается как политическая дружба, т. е. как образ частных отношений, расширенных до всего общества. Подключение религиозных контекстов переводит все это на качественно иной уровень, поскольку если в эмпирической философии термин *присутствие* имеет скорее технический характер, то значения, продуцируемые религиозным полем, позволяют интерпретировать его как мистическое единение, которое, в конечном счете, не может быть осмыслено при помощи разума.

Здесь устанавливается третья перспектива, которая связана с процессом автономизации различных полей (например, литературы, науки, политики), требующих исторических обоснований и легитимации через предшественников, и предполагает вовлечение в коммуникацию на равных правах «великих людей» — фантомы, при помощи которых выражаются представления о социальном авторитете. И в этом случае можно говорить о новом понимании персональности, широкой вовлеченности в прошлое, которое не ушло, а неизменно находится (присутствует) рядом, задавая образцы для подражания и формируя контуры

---

<sup>23</sup> Ср., например: «Может быть, я заблуждаю, но блуждение сие меня утешает, подавая надежду соединиться с вами: подобно, как будто привлекательное какое повествование, в истинности никакой основательности не имеющее, но живностию своих изображений, блеском картин и сходствием своих начертаний удаляя, отгоняя даже тень печального, влечет воображение, а за ним и сердце в царство хотя мечтаний, но в царство веселий и утех» [Радищев 1941: 130].

воображаемого общества будущего. Это можно рассматривать как следствие общего процесса секуляризации, который в эпоху формирования национальных государств после Великой французской революции выступает основанием для сакрализации общества и нации. Человек теперь ощущает себя участником большой общности, где при помощи воображения стягиваются воедино эпохи и территории, живые и мертвые.

## Библиография

### Источники

Барсков 1915

Барсков Я. Л., *Переписка московских масонов XVIII века*, Петроград, 1915.

Гельвеций 1973

Гельвеций К. А., *Сочинения в двух томах*, 1, Москва, 1973.

Державин 1957

Державин Г. Р., *Стихотворения*, Ленинград, 1957.

Дмитриев 1967

Дмитриев И. И., *Полное собрание стихотворений*, Ленинград, 1967.

Дневные записи 1781

*Дневные записи святого чудотворца Дмитрия митрополита Ростовского, с собственноручной писанной им книги, находящейся в Киево-Печерской библиотеке*, Москва, 1781.

Долгоруков 2004

Долгоруков И. М., *Повесть о рождении моем, происхождении и всей жизни...*, 1, С.-Петербург, 2004.

Карамзин 1794

Карамзин Н. М., *Цветок на гроб Моего Агатона, Аглая*, 1, Москва, 1794, 6–21.

——— 1964

Карамзин Н. М., *Избранные сочинения в двух томах*, 2, Москва, Ленинград, 1964.

Квинтиллиан 1834

Квинтиллиан, *Двенадцать книг риторических наставлений*, 1, С.-Петербург, 1834.

Локк 1985

Локк Д., *Сочинения в трех томах*, 1, Москва, 1985.

Ломоносов 1986

Ломоносов М. В., *Избранные произведения*, Ленинград, 1986.

Нордстет 1782

Нордстет И., *Российский, с немецким и французским переводами, словарь*, 2, С.-Петербург, 1782.

О возвышенном 1994

*О возвышенном*, перев. с греч., ст. и примеч. Н. А. Чистяковой, Москва, 1994.

Поликарпов-Орлов 1704

Поликарпов-Орлов Ф. П., *Лексикон трехязычный, сиречь речений славянских, эллино-греческих и латинских сокровищ из различных древних и новых книг собранное и по славянскому алфавиту в чин расположенное*, Москва, 1704.

Прокопович-Антоновский 1818

Прокопович-Антоновский А. А., *О воспитании*, Москва, 1818.

Радищев 1938

Радищев А. Н., *Полное собрание сочинений*, 1, Москва, Ленинград, 1938.

——— 1941

Радищев А. Н., *Полное собрание сочинений*, 2, Москва, Ленинград, 1941.

САР 1790

*Словарь Академии Российской*, 2, С.-Петербург, 1790.

Словарь 1847

*Словарь церковно-славянского и русского языка*, 2, С.-Петербург, 1847.

Тредиаковский 2009

Тредиаковский В. К., *Сочинения и переводы как стихами, так и прозою*, С.-Петербург, 2009.

Фонвизин 1959

Фонвизин Д. И., *Собрание сочинений в двух томах*, 2, Москва, Ленинград, 1959.

Цицерон 1974

Цицерон, *Диалоги*, Москва, 1974.

Юм 1996

Юм Д., *Сочинения в двух томах*, 1, Москва, 1996.

Montesquieu 1764

*Oeuvres de monsieur de Montesquieu*, nouv. éd., 1, Amsterdam, Leipzig, 1764.

## Литература

Алексеев 1977

Алексеев А. А., Старое и новое в языке Радищева, XVIII век, 12: А. Н. Радищев и литература его времени, Ленинград, 1977, 99–112.

——— 1990

Алексеев А. А., Словообразовательная и семантическая структура слова присутствие, Развитие словарного состава русского языка XVIII века: Вопросы словообразования, Ленинград, 1990, 48–57.

Бобров 1907

Бобров Е., *Философия в России*, 3, Казань, 1907.

Богданов 2017

Богданов К. А., *Врачи, пациенты, читатели: Патографические тексты русской культуры*, С.-Петербург, 2017.

Бугров 2017

Бугров К. Д., *Формирование идей республиканизма в российской общественно-политической мысли XVIII в.* (диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук, Екатеринбург, 2017).

Буланин 1994

Буланин Д. М., *Translatio studii: Путь к русским Афинам, Пути и миражи русской культуры*, С.-Петербург, 1994, 87–154.

Виноградов 1999

Виноградов В. В., *История слов*, Москва, 1999.

Гинзбург 1998

Гинзбург К., Репрезентация: Слово, Идея, Вещь, *Новое литературное обозрение*, 33, 1998, 5–21.

Гирц 2004

Гирц К., *Интерпретация культур*, Москва, 2004.

Гумбрехт 2006

Гумбрехт Х. У., *Производство присутствия: Чего не может передать значение*, Москва, 2006.

Живов, Успенский 1996

Живов В. М., Успенский Б. А., Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России, Б. А. Успенский, *Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры*, 2-е изд., Москва, 1996.

Калугин 2018

Калугин Д. Я., От Гения-Творца к Гению Нации: репрезентация величия в биографиях М. В. Ломоносова, *Russian Literature*, 99, 2018, 39–70.

— 2019

Калугин Д. Я., Воспитание Проста: трансфер западноевропейского философского языка и практики «заботы о себе» в России второй половины XVIII века, *Понятия, идеи, конструкции: очерки сравнительной исторической семантики*, под ред. Ю. Кагарлицкого, Д. Калугина, Б. Маслова, Москва, 2019, 225–294.

— 2020

Калугин Д. Я., Между философией и литературой: Понятие присутствие в текстах XVIII века, *Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik*, 65/1, 2020, 7–17.

Кассен 2000

Кассен Б., *Эффект софистики*, Москва, С.-Петербург, 2000.

Костин 2006

Костин А. А., Религиозные взгляды А. Н. Радищева, *XVIII век*, 24, С.-Петербург, 2006, 255–280.

Лазарчук 1972

Лазарчук Р. М., Проза Радищева и традиция эпистолярного жанра, *XVIII век*, 12: *А. Н. Радищев и литература его времени*, Ленинград, 1977, 72–82.

Лапшин 1907

Лапшин И. И., Философские воззрения Радищева, Радищев А. Н., *Полное собрание сочинений*, под ред. А. К. Бороздина, И. И. Лапшина и П. Е. Щеголева, 2, С.-Петербург, 1907, VII–XXXII.

Левитт 2015

Левитт М., О «великости» Екатерины, *Литературная культура России XVIII века*, 6: *Petra Philologica: профессору Петру Евгеньевичу Бухаркину ко дню шестидесятилетия*, С.-Петербург, 2015, 41–57.

Левонтина 2010

Левонтина И. Б., Словарные статьи полей «личность» и «жалость», Ю. Д. Апресян, отв. ред., *Перспектив активнoго словаря русского языка*, Москва, 2010, 585–617.

Лотман 1992

Лотман Ю. М., Руссо и русская культура XVIII – начала XIX века, *Idem, Избранные статьи в трех томах*, 2: *Статьи по истории русской литературы XVIII – первой половины XIX века*, Таллинн, 1992, 40–100.

Макогоненко 1956

Макогоненко Г. П., *Радищев и его время*, Москва, 1956.

Миллер 1967

Миллер Т. А., Античные теории эпистолярного стиля, *Античная эпистолография*, Москва, 1967, 5–26.

Новиков 1951

Новиков Н. И., *Избранные сочинения*, подг. текста, вступит. ст. и коммент. Г. П. Макогоненко, Москва, Ленинград, 1951.

Плотников 2008

Плотников Н. С., От «индивидуальности» к «идентичности» (история понятий персональности в русской культуре), *Новое литературное обозрение*, 91, 2008, 64–84.

Рикер 2004

Рикер П., *Память. История. Забвение*, Москва, 2004.

Смит 1997

Смит А., *Теория нравственных чувств*, Москва, 1997.

Сорокин 1965

Сорокин Ю. С., *Развитие словарного состава русского литературного языка. 30–90-е годы XIX в.*, Москва, Ленинград, 1965.

Старобинский 2002

Старобинский Ж., К понятию воображения: веки истории, *Idem, Поэзия и знание*, 1, Москва, 2002, 69–84.

Фасмер 1987

Фасмер М., *Этимологический словарь русского языка*, пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева, 3, Москва, 1987.

Bell 2003

Bell D. A., *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800*, Cambridge, London, 2003.

Bonnet 1986

Bonnet J.-C., Les morts illustres, *Les Lieux de mémoire*, P. Nora, dir., 2: *La Nation*, Paris, 1986, 217–239.

——— 1998

Bonnet J.-C., *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes. L'esprit de la Cité*, Paris, 1998.

Brown 1981

Brown P., *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.

Castle 1995

Castle T., *The Female Thermometer: Eighteenth-Century Culture and the Invention of the Uncanny*, Oxford, 1995.

Chénier 1826

Chénier M. J., Pétition a l'Assemblée Nationale, l'admission d'étrangers aux droits de citoyens français, *Œuvres Posthumes de M. J. Chénier*, 5, Paris, 1826, 49–53.

Curtius 1953

Curtius E. R., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton, 1953.

Derrida 1994

Derrida J., *Politiques de l'amitié*, Paris, 1994.

Encyclopédie 1765

*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 8, Paris, 1765.

Faggionato 2002

Faggionato R., Религиозный эклектизм в России на рубеже 18–19 вв., *Study Group on Eighteenth-Century Russia*, 30, 2002, 49–67.

Gowing 2005

Gowing A. M., *Empire and Memory: The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*, Cambridge, 2005.

Habermas 1992

Habermas J., *Postmetaphysical thinking*, Massachusetts, 1992.

Kahn 2000

Kahn A., Self and Sensibility in Radishchev's Journey from St. Petersburg to Moscow: Dialogism, Relativism, and the Moral Spectator, *Self and Story in Russian History*, London, 2000, 280–305.

Lehnen 1997

Lehnen J., *Adventus principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum*, Frankfurt am Main, 1997.

Maslov 2015

Maslov B., *Pindar and the Emergence of Literature*, Cambridge, 2015.

McConnell 1964

McConnell A., *A Russian Philosopher. Alexander Radishchev, 1749–1802*, The Hague, 1964.

Michelet 1875

Michelet J., *Histoire du XIX siècle jusqu'au 18 brumaire*, 2 éd., Paris, 1875.

Moore 1966

Moore A. L., *The Parousia in the New Testament*, Leiden, 1966.

Page 1979

Page T., Utilitarianism and its Rebuttal in the Thought of A. N. Radishchev, *Western Philosophical Systems in Russian Literature*, ed. by A. M. Mlikotin, Los Angeles, 1979, 1–10.

Phillips 2000

Phillips M. S., *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Britain, 1740–1820*, Princeton, New Jersey, 2000.

---

## References

Alekseev A. A., Slovoobrazovatel'naia i semanticheskaia struktura slova prisutstvie, *Razvitie slovarnogo sostava russkogo iazyka XVIII veka: Voprosy slovoobrazovaniia*, Leningrad, 1990, 48–57.

Alekseev A. A., Staroe i novoe v iazyke Radishcheva, XVIII vek, 12: *A. N. Radishchev i literatura ego vremeni*, Leningrad, 1977, 99–112.

Bell D. A., *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800*, Cambridge, London, 2003.

Bogdanov K. A., *Vrachi, patsienty, chitateli: Patograficheskie teksty russkoi kul'tury*, St. Petersburg, 2017.

Bonnet J.-C., Les morts illustres, *Les Lieux de mémoire*, P. Nora, dir., 2: *La Nation*, Paris, 1986, 217–239.

Bonnet J.-C., *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes. L'esprit de la Cité*, Paris, 1998.

Brown P., *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.

Bulanin D. M., *Translatio studii: Put' k russkim Afinam, Puti i mirazhi russkoi kul'tury*, St. Petersburg, 1994, 87–154.

Cassin B., *L'effet sophistique*, Moscow, St. Petersburg, 2000.

Castle T., *The Female Thermometer: Eighteenth-Century Culture and the Invention of the Uncanny*, Oxford, 1995.

Curtius E. R., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton, 1953.

Derrida J., *Politiques de l'amitié*, Paris, 1994.

Faggionato R., Religiozniy eklektizm v Rossii na rubezhe 18-19 vv., *Study Group on Eighteenth-Century Russia*, 30, 2002, 49–67.

Geertz C. J., *Interpretatsiia kul'tur*, Moscow, 2004.

Ginzburg C., *Reprezentatsiia: slovo, ideia, veshch'*, *Novoe literaturnoe obozrenie*, 33, 1998, 5–21.

Gowing A. M., *Empire and Memory: The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*, Cambridge, 2005.

Gumbrecht H. U., *Production of presence: what meaning cannot convey*, Moscow, 2006.

Habermas J., *Postmetaphysical thinking*, Massachusetts, 1992.

Kahn A., Self and Sensibility in Radishchev's Journey from St. Petersburg to Moscow: Dialogism, Relativism, and the Moral Spectator, *Self and Story in Russian History*, London, 2000, 280–305.

Kalugin D. Ya., Between philosophy and literature: The concept of presence in the texts of the

18th century, *Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik*, 65/1, 2020, 7–17.

Kalugin D. Ya., From Genius-Creator to National Genius: Representations of Greatness in the Biographies of M.V. Lomonosov, *Russian Literature*, 99, 2018, 39–70.

Kalugin D. Ya., Vospitanie Prosta: transfer zapadnoevropeiskogo filosofskogo iazyka i praktiki «zaboty o sebe» v Rossii vtoroi poloviny XVIII veka, Yu. Kagarlitskiy, D. Kalugin, B. Maslov, eds., *Poniatii, idei, konstruktii: ocherki sravnitel'noi istoricheskoi semantiki*, Moscow, 2019, 225–294.

Kostin A. A., Religioznye vzgliady A. N. Radishcheva, *XVIII vek*, 24, St. Petersburg, 2006, 255–280.

Lazarchuk R. M., Proza Radishcheva i traditsiia epistoliarnogo zhanra, *XVIII vek*, 12: A. N. Radishchev i literatura ego vremeni, Leningrad, 1977, 72–82.

Lehen J., *Adventus principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum*, Frankfurt am Main, 1997.

Levitt M., *Literaturnaia kul'tura Rossii XVIII veka*, 6: Petra Philologica: professoru Petru Evgen'evichu Bukharkinu ko dniu shestidesiatiletii, St. Petersburg, 2015, 41–57.

Levontina I. B., Slovarnye stat'i polei «lichnost'» i «zhalost'», Yu. D. Apresyan, ed., *Prospekt aktivnogo slovaria russkogo iazyka*, Moscow, 2010, 585–617.

Lotman Yu. M., Russo i ruskaia kul'tura XVIII – nachala XIX veka, Idem, *Izbrannye stat'i v trekh tomakh*, 2: *Stat'i po istorii russkoi literatury XVIII – pervoi poloviny XIX veka*, Tallinn, 1992, 40–100.

Makogonenko G. P., ed., Novikov N. I., *Izbrannye sochineniia*, Moscow, Leningrad, 1951.

Makogonenko G. P., *Radishchev i ego vremia*, Moscow, 1956.

Maslov B., *Pindar and the Emergence of Literature*, Cambridge, 2015.

McConnell A., *A Russian Philosopher. Alexander Radishchev, 1749–1802*, The Hague, 1964.

Miller T. A., Antichnye teorii epistoliarnogo stilia, *Antichnaia epistolografiia*, Moscow, 1967, 5–26.

Moore A. L., *The Parousia in the New Testament*, Leiden, 1966.

Page T., Utilitarianism and its Rebuttal in the Thought of A. N. Radishchev, *Western Philosophical Systems in Russian Literature*, ed. by A. M. Mlikotin, Los Angeles, 1979, 1–10.

Phillips M. S., *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Britain, 1740–1820*, Princeton, New Jersey, 2000.

Plotnikov N. S., From “individuality” to “identity” (history of personality concepts in Russian culture), *Novoe literaturnoe obozrenie*, 91, 2008, 64–84.

Ricœur P., *La memoire, l'histoire, l'oubli*, Moscow, 2004.

Smith A., *Teoriia nraavstvennykh chuvstv*, Moscow, 1997.

Sorokin Iu. S., *Razvitie slovarnogo sostava russkogo literaturnogo iazyka. 30–90-e gody XIX v.*, Moscow, Leningrad, 1965.

Starobinski J., K poniatiiu voobrazhenie: vekhi istorii, Idem, *Poeziia i znanie*, 1, Moscow, 2002, 69–84.

Vinogradov V. V., *Istoriia slov*, Moscow, 1999.

Zhivov V. M., Uspenskij B. A., Tsar' i Bog: Semioticheskie aspekty sakralizatsii monarkha v Rossii, B. A. Uspenskij, *Izbrannye trudy. Semiotika istorii. Semiotika kul'tury*, 2nd ed., Moscow, 1996.

---

**Дмитрий Яковлевич Калугин**, кандидат филологических наук  
профессор школы Филологии,  
научный сотрудник Центра междисциплинарных исследований  
Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики»  
190069 С.-Петербург, наб. канала Грибоедова, д. 121, каб. 302–303  
Россия / Russia  
m.kalugin@gmail.com

Received August 11, 2020