

ГЕОРГИЙ С. СЕМИГЛАЗОВ¹

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

ORCID: 0000-0003-1895-3101

Анархический идеал Алексея Борового как светская политическая теология

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-72-95

Резюме:

Статья обращается к творческому наследию Алексея Алексеевича Борового, русского анархиста начала XX столетия. Сегодня наблюдается рост интереса к работам мыслителя. В частности, отмечается его вклад в анархическую теорию, а также анализируется проект персоналистического анархизма, ключевыми понятиями которого являются «личность» и «жизненный порыв». Однако автор статьи полагает, что есть еще один уровень творчества Борового, на который пока что не обращали внимание. Им оказывается политическая теология, реконструкция которой и предпринимается в работе. Анализ начинается с рассмотрения анархической этики Борового. Отмечается, что ключевым автором, оказавшим влияние на анархиста, является Ф. Ницше с концепциями этики любви к ближнему и этики любви к дальнему. Последняя кладется Боровым в основу революционной морали. Ее главной чертой становится устремленность в будущее — революционеры руководствуются анархическим идеалом, жертвуя ради него настоящим. Основные черты этого идеала состоят в следующем. Во-первых, анархический идеал предполагает непрекращающееся совершенствование человеческой природы и общества. Во-вторых, анархизм верит в свободу личности, являющуюся центром учения. В-третьих, воплощение анархизма в действительность возможно посредством радикального разрыва с прошлым, то есть катастрофическую революцию, а также через обновление человеческой природы. Наконец, анархизм обещает секуляризованное спасение —

72

1 Семиглазов Георгий Сергеевич — выпускник аспирантуры Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» по направлению «Философия». Научные интересы: философия Ф. Ницше, социальная теория, фундаментальная социология, теории анархизма. E-mail: dbrhe@mail.ru

избавление от насилия. В этой связи Боровой отмечает, что в целом анархизм — это вера, пришедшая на смену христианской религии. Это позволяет утверждать, что на имплицитном уровне основные черты анархического проекта Борового представляют собой секуляризованную форму христианства.

Ключевые слова: анархизм, политическая теология, личность, насилие, социальный порядок, этика

Georgiy S. Semiglazov¹

Higher School of Economics — National Research University, Moscow, Russian Federation

The Anarchist Ideals of Alexey Borovoy as a Secular Political Theology

Abstract:

The article focuses on the heritage of Alexey Alexeevich Borovoy, a Russian anarchist of the early 20th century. Today there is a growing interest to the works of this thinker. Particularly, researchers concede the breadth of his contribution to anarchist theory, and engage his project of personalistic anarchism, with its key concepts of personality and vital impulse. However, the author believes that there is another aspect of Borovoy's creativity which has not been evaluated — his political theology, the reconstruction of which is undertaken in this work. The analysis begins with an examination of Borovoy's ethics of anarchism. Nietzsche was a key influence, with the concepts of the ethics of love for the near, and the ethics of love for the far. Borovoy highlighted the latter as the basis of revolutionary morality. Its main feature is the aspiration to the future — the revolutionaries are guided by an anarchist ideal, sacrificing the present for it. The main principles of this anarchist ideal are as follows: Firstly, the anarchist ideal involves the ongoing improvement of human nature and society. Secondly, anarchism believes in the freedom of the individual, which is the center of doctrine. Thirdly, the embodiment of anarchism into reality is possible through a radical break with the past, that is, a catastrophic revolution, as well as through the renewal of human nature. Finally, anarchism promises a secularized salvation — deliverance from violence. In this regard, Borovoy notes that anarchism is a faith that has replaced Christian religion. This allows us to assert that, at the implicit level, the main features of Borovoy's anarchist project are a secularized form of Christianity.

Keywords: anarchism, political theology, personality, violence, social order, ethics

1 Georgiy S. Semiglazov — Higher School of Economics, National Research University, Moscow, Russian Federation. Research interests: F. Nietzsche's philosophy, social theory, fundamental sociology, theories of anarchism. E-mail: dbrhe@mail.ru

Введение

В современной философии и социологии политическая теология по праву завоевала должное место среди исследователей. Вероятно, наиболее значимой фигурой, вызывающей интерес в контексте политико-теологических дискуссий, оказывается К. Шмитт, с именем которого ассоциируется само понятие политической теологии. Однако, как отмечает А. Ф. Филиппов [Филиппов 2016: 479], Шмитт был не первым, кто ввел в оборот это понятие. Среди авторов, внесших вклад в становление этой традиции, был и русский анархист М. Бакунин, предложивший собственное (анархистское) видение того, что есть политическая теология.

И хотя с бакунинской трактовкой сам Шмитт был не согласен, здесь важен факт того, что существует разносторонний способ интерпретации политической теологии, а поэтому данная статья обратится к одному из вариантов прочтения этого понятия, заложенного именно в анархизме (шмиттовская трактовка представляется уже и так хорошо известной и изложенной). К слову, сегодня обращение к анархическому способу прочтения политической теологии вновь становится актуальным.

Здесь можно вспомнить недавнюю работу современного постанархиста С. Ньюмена «Political Theology: A Critical introduction» [Newman 2018], предложившего понимание того, что есть политическая теология внутри анархической традиции. В том числе отталкиваясь от Шмитта, Бенъямина и Агамбена, Ньюмен отмечает, что политическая теология возникла в момент острого духовного и политического кризиса Европы, вызванного ослаблением религии, что привело и к ослаблению государства. В этой связи встал принципиальный вопрос о легитимности социального порядка: если в его основе, как отмечал Шмитт, лежало суверенное решение, являвшееся аналогом божественного учреждения, то в момент исчезновения Бога из картины мира политическая воля суверена стала подвешенной в воздухе, потеряв свою силу.

Согласно Ньюмену, современному государству так и не удастся преодолеть возникший в начале XX века кризис. Исходя из такого положения дела, политики все больше и больше отказываются от принятия решений и ответственности за них, поскольку всякое решение расценивается как заранее обреченное на провал. Политика XXI столетия, согласно Ньюмену, означает полный отказ от изначальной шмиттовской трактовки политического как пространства конфликта друзей и врагов, статус которых и определен суверенным решением — демократические государства все больше и больше деполитизируются.

Однако тут Ньюмен и обращается к анархизму, считая, что для представителей этой традиции, начиная со Штирнера и Бакунина, только «смерть Бога» впервые означала возникновение суверенного решения отдельно взятого человека, поскольку ни одна внешняя инстанция его больше не контролировала. Поэтому Ньюмен полагает, что именно анархизм в качестве движения, располагающегося вне принципов и правил игры обескровленного государства, способен вдохнуть смысл в шмиттовский тезис о том, что всякий порядок определен суверенным решением. Анархисты с самого момента своего появления на политической арене учат о том, что люди лично определяют, как им следует правильно жить, а государство не имеет права на вмешательство в эту сферу. Поэтому сегодня анархизм, опираясь на методы прямого действия, является одним из видов прямой демократии, в которой группа людей посредством личного участия в политике принимает те самые решения, на которые государство больше не способно. В этом и состоит ключевой смысл ньюменовской анархической трактовки политической теологии.

Однако предметом исследования текущей статьи все же является не мысль С. Ньюмена — имеет смысл еще раз обратиться к истории, реконструировав политическую теологию у более ранних авторов, выявив, в чем была особенность размышлений анархистов внутри этой области. Как уже было отмечено, первенство в анархической трактовке политической теологии принадлежит Бакунину. Поэтому интересно проанализировать, как бакунинская мысль получила дальнейшее развитие в теории анархизма и возможно ли обнаружить иные версии анархистской политической теологии у пост-бакунинских мыслителей. Исходя из этой задачи, в статье речь пойдет об одном из таких мыслителей — русском анархисте начала XX столетия Алексее Алексеевиче Боровом (1875–1935).

Получив блестящее юридическое образование, Боровой с молодого возраста увлекся философией, в частности, идеями К. Маркса. Однако эта симпатия не была долгой, поскольку параллельно к марксизму Боровой испытывал влияние Ницше, а затем в 1903–1905 гг., находясь в командировке в Париже, обратился к анархическому учению, познакомившись с работами Ж. Сореля. Вернувшись в Россию в канун революции, Боровой начал популяризировать анархизм, выступая с лекциями и докладами до 1911 года, когда угроза ареста вынудила его покинуть страну. Спустя несколько лет по амнистии Боровой вновь прибыл в Россию и возобновил как агитационную, так и преподавательскую деятельность в Московском университете, продолжавшуюся вплоть до большевистского переворота. Начатая новой властью борьба против анархистов напрямую затронула Борового: сперва его отстранили от преподавания, затем отправили в ссылку в Вятку, а после во Владимир, где он и умер, став одним

из последних анархистов, пытавшихся бороться за свои идеи в Советской России.

К сожалению, идеи Борового сегодня едва ли известны широкой аудитории. Среди наиболее значимых популяризаторов творческого наследия этого мыслителя необходимо указать на П. В. Рябова [Рябов 2010a; Рябов 2010b; Рублев, Рябов 2012; Рябов 2015], являющегося одним из первых, кто обратил внимание на Борового в современной русской философии.

Тем не менее работы Борового постепенно получают интерес среди исследователей [Быстров 2016; 2018; 2019; Bystrov 2019]. И в целом это заслуженно, поскольку русского анархиста можно назвать не только социально-политическим теоретиком, но и глубоким философом, прекрасно знакомым с основными интеллектуальными веяниями своего времени. В этой связи творчество Борового обладает большим потенциалом для изучения, поскольку его идеи могут быть интересны не только профессиональным историкам философии, но и всем, кто занимается историей политических идей, а также русской культурой начала прошлого века [Avtich 2005; Loizidou 2022].

76

Сегодня к творчеству Борового главным образом обращаются в контексте изучения анархизма в России, его социальных, политических и правовых основ. Действительно, вклад Борового в теорию анархизма значителен. Его нельзя назвать догматическим идеологом, опиравшимся на анархистские клише вроде борьбы за освобождение рабочего класса и крестьян от гнета капитала и государства, как это было у того же Бакунина [Бакунин 1917; Бакунин 1919], тексты которого Боровой прекрасно знал [Боровой 1926]. Анархический проект Борового представляет собой синтез социально-политических идей анархизма, философии жизни Анри Бергсона, волюнтаризма Фридриха Ницше, индивидуализма Макса Штирнера, а поэтому с трудом вписывается в классификацию анархических учений.

Как полагает П. Рябов [Рябов 2007], проект Борового можно назвать «персоналистическим анархизмом». Его концептуальную основу составляют два ключевых понятия: *человеческая личность* и *жизненная стихия*. Первая понимается Боровым в качестве автономного человеческого «Я», независимого от внешнего мира. Личность всегда свободна, ее главной способностью является творчество, разрушающее искусственно созданные формы. Однако в отличие от Штирнера, Боровой не считает, что каждый человек должен быть эгоистом, заикленным на себе: «Анархизм и абсолютный индивидуализм могут быть названы антиподами. Анархизм есть также культ человека, культ личного начала, но анархизм не делает из эмпирического «я» центра вселенной» [Боровой 2016: 18]. Личность — это всегда открытость другому.

Развитие личности происходит в общении, а поэтому жизнь человека невозможно представить без коммуникации, происходящей внутри общества. Общество, в свою очередь, рассматривается автором в качестве совокупности множества личностей, оказывающих влияние друг на друга. Боровой, конечно, не занимает позиций социологического реализма — для него общество не обладает первичностью по отношению к индивидам. Поэтому он критикует Эмиля Дюркгейма, интерпретировавшего общество в качестве реальности *sui generis*: «Дюркгейм полагает, что коллективные наклонности имеют свое особенное бытие; это — силы настолько же реальные, насколько реальны силы космические, хотя они и различной природы... Однако утверждать реальность за общественностью значило бы идти против самоочевидности» [Там же: 35].

Вторым ключевым понятием анархизма Борового является категория жизни, заимствованная из работ Бергсона. В «Анархическом манифесте», одной из глав цитируемой выше работы «Анархизм» (1918), Боровой приводит несколько определений, а также целей и задач анархического движения. Он указывает, что анархизм является *теорией жизни*, свободы, любви и радости, а также философией равенства и учением культуры [Там же: 168-169]. В определении анархизма как учения жизни раскрывается бергсоновское влияние на Борового.

Из идеи о первичности жизненной стихии следует, что анархизм в первую очередь есть *практика*, а лишь во вторую и третью — последовательная доктрина. Боровой считает, что лишь с большими оговорками можно говорить о существовании распланированной по пунктам анархической программы. Рационализация, догматизм, бюрократизация — это характеристики застывшего, неживого, то есть всего того, что чуждо жизни как постоянно возобновляемому порыву. Жизнь по определению обладает неисчерпаемым творческим потенциалом, а поэтому никогда нельзя констатировать полное и окончательное наступление анархии, поскольку это было бы ограничением анархического мироощущения. Только постоянная неудовлетворенность собой и желание самосовершенствоваться означают непосредственное претворение анархизма в действительность: «Вечная борьба, призыв к будущим творцам, бескрайность будущего, вот — маяки анархиста! И пусть всегда будут и новая земля, и новое небо, и новая тварь!» [Там же: 155].

Вероятно, подобное истолкование анархических идей в романтическом духе стало причиной того, что при жизни идеи Борового не получили признания среди товарищей по анархистскому цеху. Например, Боровой в 1905-1906 гг., находясь в Москве, пытался нала-

дить контакты с местным анархическим сообществом, на тот момент представленным анархо-коммунистами. В частности, Боровой встречался с их лидером В. Федоровым-Забрежневым, однако эта встреча ни к чему не привела, поскольку мировоззрение Борового не встретило отклика в лагере анархо-коммунистов. Впоследствии на Международном анархистском конгрессе в Амстердаме в 1907 году В. Федоров-Забрежневый подготовил доклад, посвященный российскому анархо-индивидуализму, представителем которого был назван и Боровой. В этом тексте можно прочесть весьма не лестные отзывы о русском анархисте, которого В. Федоров-Забрежневый называл декадентом и литератором, выросшим на почве глупых штирнеровских идей, чуждых обыкновенному рабочему классу [Кривенький 1998: 288].

78

Таков краткий очерк анархического персонализма Борового, который и будет главным объектом анализа. В свою очередь, я хочу сосредоточить свое внимание на сюжете, который, как мне кажется, еще не обсуждался среди исследователей творчества мыслителя. А именно — я постараюсь реконструировать модель анархического идеала, основываясь на текстах Борового. На примере этой реконструкции будет произведена попытка выявить *политическую теологию*, на имплицитном уровне содержащиеся в работах русского анархиста. Как я полагаю, этой теме еще не было уделено достаточного внимания, а поэтому реконструкция политической теологии Борового может быть интересна всем, кто сегодня профессионально занимается этой областью исследований.

Этика анархизма

Реконструкцию анархического идеала Борового уместно начать с анархической этики, рассуждения о которой также являются одной из ключевых тем его работ. В первую очередь нас будет интересовать влияние философии Ф. Ницше на Борового, разрабатывавшего анархическую этику, ориентируясь на рассуждения немецкого философа из книги «Так говорил Заратустра» (1883–1885).

Напомним, в этом тексте Ницше в главе о «Любви к ближнему» изображает новый вид морали, который должен прийти на смену христианской этике. Последняя, как полагает автор «Человеческого, слишком человеческого» (1878), создала один-единственный духовный тип человека, которому должен соответствовать каждый, вне зависимости от индивидуальных особенностей. Более того, христианская мораль сделала из человека высшую ценность, причем из человека как не вполне счастливого, удачного и совершенного существа, к страданию и неудовлетворению жизни которого необходимо проявлять сочувствие.

Сам же Ницше полагает, что люди представляют собой ценность ровно настолько, насколько они способны быть не самодостаточной целью, но средством, при помощи которого в мире претворяются высшие идеалы: «Великое в человеке то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель. Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как погибая, ибо они переходят... Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть воля к гибели и стрела тоски по другому берегу» [Ницше 2007: 15-16]. Для немецкого философа человек, с одной стороны, располагается в одном ряду с животными, не отличаясь от них в своем биологическом фундаменте. С другой — уникальность человека состоит в том, что он является творцом культуры, или, говоря шире, созидателем ценностей. Исходя из этого Ницше и утверждает, что смысл жизни заключается в готовности приносить себя в жертву идеалам, поскольку только так человек вообще становится человеком, вырывая себя из «естественного состояния».

В этой связи Ницше разделяет два типа моральных чувств, которые можно испытывать к людям: *любовь к ближнему* и *любовь к дальнему*. Любовь к ближнему в его понимании тождественна состраданию и одновременно презрению к человеку. Немецкий мыслитель отмечает, что такой тип любви существует только в качестве удовлетворения собственного корыстного интереса: либо когда хотят почувствовать превосходство над другим, либо когда сами нуждаются в поддержке. Более того, любовь к ближнему вообще не является любовью, поскольку здесь происходит подмена понятий, скрывающая эгоистичные интересы: «Вы бежите к ближнему от самих себя и хотели бы из этого сделать себе добродетель; но я насквозь вижу ваше “бескорыстие”» [Там же: 63]. Где говорят о любви к ближнему, там, считает Ницше, речь в первую очередь идет о господстве над другим человеком.

Альтернативой любви к ближнему становится любовь к дальнему: «Разве я советую вам любовь к ближнему? Скорее, я советую вам бежать от ближнего и любить дальнего! Выше любви к ближнему любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, любовь к вещам и призракам» [Там же: 63]. Этот тип любви характеризуется в качестве творческой активности, желанием созидать выше самого себя. Любовь к дальнему устремлена в будущее, где и предполагается воплощение в действительность того идеала, ради которого живет человек. Исходя из этого, названному типу любви чуждо сострадание к людям; в некотором смысле она переплетается с жестокостью, являющейся неотъемлемой спутницей всякого творческого процесса, приносящего не только радости, но и боль. Аналогом творческих страданий является излюбленная ницшевская метафора мук роженицы — рождение есть квинтэссенция творче-

ского акта, поскольку человек посредством мучений создает нечто выше себя.

Подробный анализ ницшевской этики в свое время дал Семен Франк [Франк 2001]. Русский философ описал эту этическую типологию в статье «Фр. Ницше и этика любви к дальнему», вышедшей впервые в 1902 году в сборнике «Проблемы идеализма». Рассуждая о феномене двух этик, Франк полагал, что объем понятия этики любви к дальнему образуется на контрасте с этикой любви к ближнему — первая есть прямая противоположность второй: «Соответственно широте понятия “любви к дальнему” антитеза между этим чувством и чувством “любви к ближнему” может принимать самые разнообразные формы... Еще более резко та же антитеза проявляется в тех обильных, больших и малых, прошлых и настоящих трагедиях, которые разыгрываются на почве коллизии между общественными интересами и личными привязанностями: борьбы между “любовью к ближнему” — чувством сострадания и непосредственной близости к окружающим близким людям, — и “любовью к дальнему” — к любимому делу, к партии, родине, человечеству — исчерпывает содержание всех этих трагедий» [Там же: 601- 602].

80

К рассуждениям Франка можно добавить, что этика любви к ближнему в том числе есть чувство привязанности к конкретному человеку в качестве биологического существа. Иными словами, любовь к ближнему — это аналог привязанности, характерной для животных, к которой они предрасположены в силу телесной организации. Отсюда и следует заключение, что любовь к ближнему находится в сфере «человеческого, слишком человеческого», то есть ведет к неразличимости животного и человеческого в конкретном индивиду.

Любовь к дальнему, в свою очередь, тождественна любви к культуре, идеалам красоты, нормам морали, возвышающимся «над» человеком в качестве физического организма. Однако если согласиться с тем, что человек становится самим собой только благодаря культуре, то любовь к дальнему оказывается не только любовью к идеалам, но и вообще единственно возможной любовью к человеку как существу, рождающемуся в сфере идеального. Именно на этот момент и указывает Франк: «Мы не знаем более меткого и удачного обозначения подобного рода стремлений к отвлеченным, обладающим внутренней ценностью моральным благам, как несколько фантастический на первый взгляд термин Ницше: “любовь к вещам и призракам”. Понятие “вещи” имеет здесь тот смысл, что целью действия в подобных побуждениях бывает не человек, не субъект, а нечто внечеловеческое, объективное; понятие “призрака” необыкновенно тонко характеризует особенность этих объектов: это не реальные, материальные предметы, это — с психологической

точки зрения вымыслы, продукты субъективной душевной жизни, которым, однако, придается характер объективного, субстанциального существования: истина, справедливость, красота, гармония, честь — вот некоторые из этих “призраков”, любовь к которым издавна служила и служит одной из самых могучих движущих сил человечества» [Там же: 622].

Здесь становится понятно, почему Ницше утверждает, что добродетель — это всегда воля к гибели. Действительно, культура в силу своей искусственности требует, чтобы «естественный человек» был принесен ей в жертву: например, таким образом работает дисциплина, когда физиологические функции организма подчиняются идеальному требованию, изменяющему биологическую predisposition тела. Поэтому если люди могут существовать только в культуре, то без жертвоприношения своего естества человек не возник бы как таковой. Другое дело, как оценивать сам этот процесс окультуривания индивидов. Для Ницше, несомненно, он является необходимым, без него человеческое немислимо. Исходя из этого, немецкий философ критиковал Руссо, предполагавшего возможность счастливого «естественного состояния» вне культурного измерения. Для базельского профессора же «естественный человек» есть фикция и утопия, которая никогда не наступит и которой никогда не было в истории.

81

Рассмотрев некоторые аспекты ницшевской этики, попробуем теперь проследить их в творчестве А. Борового. Для этого обратимся к брошюре анархиста «Революционное миросозерцание» (1906/1907). В этой работе российский мыслитель ставит своей задачей описать возможные виды политики. В частности, Боровой называет два таких вида: одним оказывается реальная политика¹, другим — политика революционная: «История человеческих движений, человеческого развития представляет из себя картину вечной смены этих двух типов реагирования человеческой личности на окружающую действительность. Один — неудержимое стремление вперед к своему идеалу, революционаризм в широком смысле, другой — “реальная политика”, мудро и трезво обдумывающая свой путь» [Боровой 1907: 15].

Боровой полагает, что реальная политика есть парламентская демократическая политика, для которой характерны множественные дискуссии, рациональное планирование действий и поэтап-

1 В целом понятие *realpolitik* является весьма популярным в эпоху Борового, который развивает его основные интерпретации, предполагая, что реальная политика нацелена на практические интересы и выгоды для государства, достижимые за счет соответствующих прагматических средств.

ные социальные преобразования. Иными словами, сфера реальной политики была тождественна современному Боровому государству, которое по понятным причинам выступает предметом острой критики.

Кроме того, реальная политика — это политика массовая, исключая инициативу действий единичного человека. Она нацелена на то, чтобы направлять человеческие пороки путем их дисциплинарной организации, в связи с чем в области реальной политики нет места чувствам и благородным стремлениям. С точки зрения Борового, это означает, что «реальная политика не признает безудержных порывов, она не знает непримиримой ненависти к прошлому; когда она начинает разрушать или строить, она всегда отправляется от данного соотношения реальных сил, и скептически относится к дремлющим творческим силам, не поддающимся непосредственному партийному учету» [Там же: 19-20].

82

Интерпретируя эти слова Борового, можно сказать, что в реальной политике отсутствует элемент страсти, которая, как это позже заметит Макс Вебер в докладе «Политика как профессия и призвание» (1919) [Вебер 1990: 644-706], является важным элементом мироощущения политика по призванию. Примечательно, что Боровой был современником Вебера, а также хорошо знал работы Ф. Тенниса и Г. Зиммеля, близких веберовских коллег и товарищей, и смог частично предвосхитить рассуждения немецкого социолога.

Революционная политика есть полная противоположность политике реальной: ее вершат одиночки, которые готовы поддаться порывам чувств, связанных с любовью к справедливости, и тем самым ставят их вне области бюрократического государственного аппарата. Соответственно, Боровой вводит две морали, которым подчиняется каждая из названных видов политик. Реальная политика вырастает из «морали постепенщины», которая есть «мораль осмотрительного и осторожного хода вперед» [Там же: 22]. В частности, за этим понятием Боровой подразумевает вполне практический и утилитарный взгляд на мир, которому чужды идеалы и романтические стремления к лучшему будущему. Можно сказать, что мораль постепенщины во многом совпадает со здравым смыслом, зачастую переходящим в конформное принятие социальной действительности. Кроме того, это мораль наименьшего страдания. Ее сторонники рассчитывают достичь максимального успеха через наименьшие затраты сил, что становится возможным благодаря рациональной организации реальной политики. Боровой указывает, что реальная политика своей целью ставит заботу о человеке, но о человеке текущего дня, то есть о «ближнем», а не «дальнем».

В свою очередь, революционное мирозерцание руководствуется революционной моралью, радикальным образом порывающей

с текущим порядком и правилами жизни. Образцовым носителем морали революции Боровой считает именно ницшевского Заратустру. Приведенные выше рассуждения из глав ницшевского произведения Боровой кладет в основу революционной морали. Так, он пишет, имея в виду Заратустру: «Вот — философия революционного духа. Здесь революционный метод находит свои этические основания. В неутомимом искании нового, в ненависти к шаблонам и нивелировки свободного человеческого духа он может смело взять свои девизом... заповедь Заратустры о “любви к вещам и призракам”» [Там же: 25].

Отталкиваясь от ницшевских интуиций, Боровой полагает, что революционер — как раз такой человек, который приносит себя в жертву идеалам. Для революционера подобными идеалами (т. е. дальними) служат анархическое общество и будущая человеческая личность, свободная от всякой власти. Поэтому Боровой вслед за базельским профессором утверждает, что спасение человеческого духа, произрастающего из идеального измерения, стоит выше спасения плоти (т. е. индивида в качестве биологического существа): «Шествие революционера, как смертоносно бы оно ни казалось, освящено и согрето лучами той правды, которой он служит, и истинное человеколюбие всегда на его стороне, ибо он служит идеалу, стоящему над мечтаниями и желаниями сегодняшних людей, — идеалу, включающему в свои гордые требования абсолютную формулу счастья, как она рисуется свободному человеческому духу без уступок времени и исторической обстановке» [Там же: 25]. И дальше: «Душа революционера, преисполненная “любви к дальнему”, — должна быть безбоязненна! Безжалостно должна она смести всю несправедливость, отмстить за все страдания и слезы, за все издевательства и надругания. Она должна быть беспощадной в своих преследованиях; всякий компромисс есть пошлость, примирение с насилием, всякое непротивление злу — есть внутренняя фальшь, рабство, гибель человеческой свободы и личности» [Там же: 28].

Таким образом, анархический идеал — и есть тот самый *призрак*, к которому стремится всякий анархист. Подобная «футуристичность» — ключевая составляющая анархической этики Борового. В следующей части я рассмотрю ключевые элементы анархического идеала, определяющего анархическую программу Борового.

Анархический идеал

Главным текстом, который мы будем анализировать далее, является работа «Анархизм», вышедшая в 1918 году. Положения книги во многом были сформулированы российским мыслителем после

тщательного изучения философии Бергсона, с которой в 1905–1907 гг. он успел познакомиться лишь поверхностно. На страницах этого текста Боровой дает несколько характеристик анархизма как социального строя, политической программы и этического учения.

Как уже было отмечено во введении, рассуждения Борового вращаются вокруг понятий личности и жизни. Личность является носителем жизненного порыва, и поэтому анархизм — учение о торжестве личности и жизни над мертвыми застывшими формами. Поскольку жизнь неисчерпаема, а человеческая личность никогда не познаваема целиком и полностью, то не существует одной верной программы, при помощи которой анархизм мог бы быть претворен в действительность.

В этой связи появляется первая составляющая анархического идеала — это бесконечное развитие человечества, а также непрекращающееся совершенствование человеческой природы: «Наши потребности чудесно растут, человек становится полем для всевозможных открытий, он поистине — неисчерпаем. Физиологические пределы жизни становятся тесны. Прав был Гете, что земной жизни — не довольно, чтобы достигнуть совершенства» [Боровой 2016: 154]. Исходя из отсутствия конечного общественного идеала в анархическом учении, Боровому близко прогрессистское мировоззрение. Анархический идеал напоминает вечно удаляющуюся линию горизонта, которой никогда нельзя достичь. Смысл анархического идеала — подталкивать людей к дальнейшему движению, а не быть его конечным пунктом.

Далее, разрушение мертвых и застывших форм, согласно Боровому, означает избавление от насилия этих самых форм над вечно меняющейся жизнью. В этой связи появляется второй элемент анархического идеала, а именно это будет строй, в котором насилие отсутствует: «Анархизм — *неограниченное* движение к общественным формам, не знающим насилия, в которых нет иных препон к последовательным, расширяющимся творческим исканиям, как в ясном сознании ненарушимости прав другого на творческое самоутверждение» [Там же: 154].

Важно отметить, что преобразование общества на ненасильственных принципах невозможно без соответствующего изменения духовной жизни людей, составляющих то самое общество. Иными словами, ненасильственный порядок возможен только при условии, что сами индивиды откажутся принимать участие в насильственных практиках. Поэтому, в-третьих, в анархический идеал входит «освобождения себя и всех — освобождение не от государства и полиции, но также от робости, смирения, зависти, стыда, покоя — вот идеал анархизма» [Там же: 160]. Ключевым из перечисленных качеств, которые необходимо преодолеть, является чувство

зависти (и мстительности). Здесь вновь слышатся отзвуки ницшевской философии.

А именно Боровой отмечает, что бесконтрольное насилие с определенного момента рискует превратиться в ресентимент, полностью подчиняющий себе сознание человека. Как раз в постановке задачи избавления от «духа мести» Боровой полностью следует за немецким философом: «Но “непрощение” не может переходить в недостойное анархиста чувство “мести”. Анархизму ненавистны не люди, но строй, порядок, система, развращающие их. Анархизм не прощает идолопоклонства, но не жаждет мстить отдельным людям. Помимо этической недопустимости подобного чувства у анархиста, оно и практически нецелесообразно, ибо удовлетворение его рождает всегда новое зло, новых мстителей и новые цепи преступлений... Лучшее решение проблемы “мести” и именно в анархическом смысле дано Ницше» [Там же: 118].

То самое насилие, которым заражен текущий социальный порядок, должно быть преодолено через *прощение*. Прощение расценивается Боровым в качестве важного элемента функционирования сообщества. Если понимать насилие как цепочку действий (всякий насильственный акт порождает ответную реакцию, например, оборону или месть, которые также остаются насилием), то эта цепочка уходит в бесконечность, и человеческое сообщество не может пребывать в безнасильном состоянии. Соответственно, прощение оказывается приостановкой логики насилия и прямым отказом реагировать на него — психологическое состояние при этом не столь важно.

Несмотря на общую критику насилия Боровым, не вполне очевидна тактика претворения анархизма в действительность. А именно — пятым элементом анархического идеала является революционизм, этика которого была проанализирована выше. На момент позднего творчества русский анархист также считает, что установление нового порядка невозможно без революции, то есть радикального разрыва с текущим строем и его полное уничтожение: «Анархизм есть революция, анархизм есть созидание, но не пляска дикарей над поверженным кумиром. В чем сущность революции, ее значение, ее радость? Прежде всего в том, что она несет нам новое, небывалое, что она — разрыв с прошлым, “прыжок” в царство свободы... Приходит день... взрыв, толчок, революция уносит все, что было накануне, и миру неожиданно открывается новое» [Там же: 156-157].

Революция — это творческий порыв, преодолевающий косность материального мира. Задача революции непосредственно состоит в разрушении отмирающих культурных и социальных форм. Когда последние становятся слишком тесны для человеческого духа,

сама жизнь начинает направлять людей к тому, чтобы выходить за пределы имеющихся границ. Разрушение очищает почву для нового социального и культурного строительства, которое должно начаться сразу после произошедшей революции. И очевидно, что подобная анархическая деятельность напрямую должна быть связана с насилием.

В частности, хотя мыслитель и указывает, что анархизм является философией равенства, тем не менее именно революционер оказывается творцом нового порядка, выдающейся личностью, имеющей право разрушать застывшие формы и, более того, «ограничивать волю и индивидуальность другого, убивая его мир, подменяя его “я” своим» [Там же: 159]. В этих рассуждениях также слышится отзвук ницшевской традиции, а именно — Боровой верит в гения как высший тип человека.

86 При таком наличии гениальных революционеров вопросы о связи анархизма с насилием, властью, жестокостью оказываются неразрешенными. Этот безусловный статус творца-революционера может обернуться против самого себя, поскольку он покоится на вере в возможность установления человеческого счастья на земле, но в политике, как заметил Вебер, действуют «дьявольские силы» [Вебер 1990: 699]. Хотя Боровой критикует террор, а также проговаривает, что анархист должен руководствоваться принципом долга перед другими личностями, все это рискует сойти на нет из-за образа гения-творца, способного направлять людей к счастью: «Творец одушевляется лишь призраками будущего счастья. Подлинным, “реальным” счастьем, живут его наследники. Может ли быть дано человеком доказательство большей любовности? И какой подвиг заключает в себе более радостный смысл?» [Там же: 159].

Если революционер знает, в чем заключено счастье людей, то он наделяется абсолютными полномочиями, чтобы вести остальных к этой благой цели. Причем если счастье — это высшая максима, то ради ее достижения можно приносить любые жертвы в настоящем, которое в любом случае будет уничтожено в момент революции. Таким образом, революционер обладает правом на сакральное насилие, которое не от мира сего и которое направлено против насилия мирского. Тем не менее смысл насильственных действий от этого не меняется, и людям, которые становятся объектом воздействия либо революционного, либо государственного насилия, отнюдь не легче при понимании того, что первый вид насилия ведет их к счастью.

Поэтому можно сказать, что революционеры для Борового — служители культа анархического идеала, а также инженеры и проектировщики нового человечества, по аналогии с тем, как Огюст Конт отзывался о социологах. Социологический проект Конта в итоге

пришел к утверждению, что социология — это религия человечества, а не просто сухая и строгая наука. Точно такой же вывод можно сделать и по отношению к анархическому проекту Борового: «анархизм есть вера. Его нельзя показать ни научными закономерностями, ни рационалистическими выкладками, ни биологическими аналогиями. Его родит жизнь, и для того, в ком он заговорит — он достоверен. Тот, кто стал анархистом, не боится противоречий; он сумеет их творчески изжить в самом себе» [Там же: 160]. Боровой полагает, что в ходе мировой истории с рациональным знанием случается одна и та же трагедия — оно оказывается раз за разом опровергнутым либо другим рациональным знанием, либо же рациональность вообще уничтожается каким-либо иррациональным событием. Это показывает, что разумность и рациональные доводы — шаткие и недолговечные конструкции, обладающие слабой жизнеспособностью.

Противоположная ситуация наблюдается в отношении веры. Вера заранее выходит за пределы рациональной аргументации, а поэтому не может быть опровергнута, поскольку опирается на противоречия, собирая их внутри себя в единое целое — «верую, ибо абсурдно». Следовательно, назвав анархизм верой, Боровой выносит его за пределы дискуссии, которая бы отмечала ошибочность, невозможность или нереализуемость данного социально-политического проекта. Конечно, всякому убежденному анархисту можно сказать, что его идеи утопичны, а жизнь человечества вне «железной клетки» государства непредставима. В свою очередь, на подобную критику анархист должен отвечать парафразом слов Тертуллиана, что текущий социальный порядок, пронизанный насилием, абсолютно достоверен, и поэтому нелеп, а торжество грядущего анархического безвластного строя несомненно, потому что невозможно и непредставимо изнутри имманентности.

Собственно, здесь и начинается то, что можно назвать политической теологией Алексея Борового, рассмотрение которой будет предпринято в последней части статьи.

Светская политическая теология Борового

К. Шмитт указывает: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» [Шмитт 2000: 57]. И далее продолжает: «Метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидной этой эпохе как форма ее политической организации» [Там же: 70]. Эти слова послужат главным ориентиром при выявлении политической теологии в анархическом учении Борового. Мы попытаемся обнаружить параллели между той

самой очевидной метафизической системой эпохи А. Борового — христианской религией — и размышлениями русского теоретика по поводу анархического идеала. Боровой вслед за Ницше (а также Бакуниным) предполагал, что европейский мир определен христианством, а поэтому основные ценности и нормы Европы, вся ее культура, а также политика, проистекают из этого религиозного учения.

Начнем с того, что Боровой противопоставляет свой анархический проект не только другим политическим системам современности, в частности, парламентской демократии. Одним из учений, являющихся предметом его критики, оказывается также и библейская эсхатология, верящая в наступление Царства Божьего как такого гармонического состояния совместной жизни людей, в котором больше не будет конфликтов и раздоров: «Полная гармонической прелести библейская картина нас не смущает: “Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком, и молодой лев и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть сено. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе моей, ибо земля будет наполнена познанием Ягве, как воды наполняют море” (Пророк Исайя. II. 1-9). Но эта идиллия поддерживается могущественным стражем — Ягве. И для Исайи Ягве — и страж и неограниченный владыка. И мир, полный гармонических чудес, живет, пока угоден Ягве. Это — не идеал анархизма!» [Боровой 2016: 155].

88

Как видно, здесь Боровой частично воспроизводит логику размышлений М. Бакунина. В частности, Бакунин писал: «И с тех пор, как установлено, что все народы во все периоды их жизни верили и до сих пор верят в Бога, мы должны просто заключить, что идея божества, исходящая из нас самих, есть исторически необходимое в развитие человечества заблуждение... До тех пор, пока не будет уничтожен корень всех нелепостей, мучающих мир, вера в Бога останется не тронутой и все будет давать новые отпрыски... От этих зол, как я уже сказал, есть только одно лекарство — социальная революция» [Бакунин 1917: 16]. Как было отмечено во введении, в этих словах Бакунина непосредственно звучит анархическая политическая теология. Бог — гарант текущего уклада жизни, он главная причина того, почему государство обладает своей силой и возможностью вмешиваться в жизни людей. Поэтому Бакунин, провозглашая борьбу с государством, также и начинает поход против Бога, идея которого, утвердившись в разуме человека, делает из последнего покорное существо, готовое подчиняться любым приказам.

Подлинная социальная революция для русского анархиста начнет-ся лишь тогда, когда изменится та самая метафизическая картина эпохи, уничтожающая представление о Боге, а вместе с ней и веру в легитимность государства.

В свою очередь, для Борового Бог — также изобретение человека, его творческой фантазии. Однако именно этого люди не замечают, а поэтому видят в Боге первопричину всего происходящего в посюстороннем мире. В силу этого посюсторонний мир оказывается целиком и полностью зависящим от его воли: Бог — все, человек — ничто. Поскольку же в большинстве своем люди слабы, чтобы понять волю Бога, появляется группа просвещенных, способных эту самую волю интерпретировать и доносить глас Божий до широких масс людей. Эта привилегированная группа наделяется абсолютной властью. Всякое государство освящено Творцом, а поэтому люди, являющиеся рабами Бога, должны также быть рабами государства и церкви.

Таким образом, власть выстраивается пирамидально: на ее вершине располагается Бог, ниже стоит церковь и государство. Бог является гарантом мирового порядка вообще, церковь и государство — гарантом порядка социального. Очевидно, что для анархического мировоззрения Борового подобная оптика неприемлема. Здесь скрывается ключевая проблема: наличие власти как условия существования порядка исключает возможность равенства и братства между людьми, что является главным идеалом анархизма.

В этой связи, как бы красочно Библия и христианская религия в целом ни изображали Царство Божье, все эти образы являются иллюзорными, поскольку зависят от высшей инстанции — Бога, в любой момент способного этот порядок изменить или уничтожить в силу божественного могущества. Точно такой же вывод следует сделать и относительно государства: каким бы совершенным ни казался обещаемый тем или иным политическим проектом уклад жизни, он будет небезопасен для отдельно взятого человека, пока гарантом благополучия является государство, играющее высшую роль в определении того, что является порядком, а что нет.

Кроме того, можно выделить еще один пункт, почему Борового смущает образ Царства Божьего. А именно: Царство Божье — порядок, неизменный во веки веков, воплощение конкретного идеала в его полноте. Однако анархическое мировоззрение Борового динамично. Всякая статичность и неизменность ассоциируются у него с мертвой застывшей формой, чуждой постоянно обновляющейся жизни. Поэтому Царство Божье для Борового — одна из разновидностей косной формальности, на корню уничтожающей свободное и бесконечное развитие.

Тем не менее, несмотря на открытое противостояние иудео-христианской религиозности, внутри учения об анархическом идеале Борового можно встретить секуляризованные формы этой религии, на что периодически недвусмысленно намекает сам автор. Во-первых, выше уже приводилась мысль Борового, что анархизм является трансцендентным началом по отношению к существующему общественно-политическому устройству. Наступление анархизма возможно лишь с завершением земной жизни, то есть после разрушения всех привычных форм социального порядка, напрямую связанных с государством. Здесь напрашивается прямая аналогия, что анархизм и есть секуляризованная форма Царства Божьего в качестве радикально иного общественного строя по отношению ко всей имманентности наличного мирового порядка.

90

Во-вторых, установление анархизма не является плавным и закономерным процессом. В первую очередь это разрыв с настоящим, причем разрыв катастрофичный. Революция показывает, кто есть «праведник», а кто «грешник», то есть разделяет людей на сторонников анархического идеала и его противников, сталкивая их друг с другом в последней битве, как это красочно изображал Ж. Сорель в «Размышлениях о насилии» [Сорель 2013], текст которого Боровой тоже прекрасно знал. Последняя анархическая революция — прямой аналог Страшного суда, финала земной истории. Страшный суд наконец разделит Град Земной и Град Божий на два несмешиваемых друг с другом пространства, исключая последующую диффузию между ними.

В-третьих, революционер для Борового — секуляризованная форма христианского пророка и одновременно мученика. Боровой отмечает жертвенность, с которой революционер идет навстречу анархическому будущему. Гибель революционера во имя этого идеала — прямое свидетельство истинности анархического символа веры. Потому Боровой цитирует апостола Павла: «Так творчество должно открыться разрушением, смертью. “Не оживет, аще не умрет”» [Боровой 2016: 158]. Именно революционеру гарантированы слава, бессмертие и воскрешение, которые будут обеспечены за счет памяти о нем тех людей, ради счастья которых он пострадал и погиб.

В-четвертых, практическое воплощение анархизма связано не только с изменением социального и политического порядка, но также и с внутренним преображением человека. Этот пункт является ключевым для Борового. Анархист считает, что лишь высокая личностная культура, избавление от пороков человеческой природы означает наступление анархизма. Этот сюжет также напоминает секуляризованные религиозные представления, согласно

которым для вхождения в Царство Божье требуется в том числе и духовное преображение человека, например, покаяние в содеянных грехах.

В-пятых, анархизм Борового, как и любая религия, обещает спасение и определенные выгоды для всех последователей. Однако если христианство предполагает абсолютное вознаграждение всем праведникам, вроде блаженной жизни после прекращения земного существования, то анархизм Борового обещает спасение секуляризованное. Самым главным элементом этого спасения является избавление от насилия как ключевой причины страданий. Это в том числе объясняет, почему анархизм трансцендентен настоящему. Насилие — часть имманентного порядка, его самоочевидная черта. Фактически насилие и Град Земной синонимичны. Следовательно, приостановка насилия напрямую означает переход в какой-то иной мир, еще ни разу не существовавший. Насилие вообще связано с историческим процессом, поскольку история означает историю государств. В этой связи приостановка насилия также означает конец истории, обещаемый революцией.

Наконец, отождествление анархизма и веры предполагает его интерпретацию в качестве определенной формы религии, которая должна прийти на смену христианству, — символом веры этой религии является личность, носящая в себе потенциал к непрекращающемуся совершенствованию. Тут следует добавить, что, чтобы считаться личностью, необходимо обладать определенным набором качеств. Данный сюжет может быть сопоставлен в христологии средневековых богословов, также определявших Христа как моральный и духовный образец для каждого. Таким образом, сам термин «личность» в учении Борового является секуляризованным образом личности Иисуса Христа, а поэтому анархическое учение может и должно быть обращено к каждому: всякий человек носит в себе зачатки этой идеальной личности, пока что подавленной государственным насилием. Это — тот заключительный момент, который позволяет нам утверждать, что анархический проект Борового — секуляризованная форма христианского учения, несмотря на открытую полемику самого анархиста с этой религией.

91

Заключение

Политическая теология Алексея Борового напрямую вырастает из определенной модели анархической этики. Ее ключевым элементом является устремленность в будущее, поскольку анархизм — то, что еще только должно воплотиться в действительность (несомненно, здесь можно проводить параллели с коммунистической

программой, трактуя последнюю сквозь оптику политической теологии). Поэтому от всех сторонников данного социально-политического учения требуется принесение в жертву настоящего ради претворения в действительность анархического идеала.

Анархический идеал Борового обладает рядом ключевых характеристик. Это учение о свободной личности, которая сбрасывает с себя оковы духовного и морального несовершенства. Кроме того, анархический идеал подразумевает бесконечное развитие человеческой природы, что возможно после того, как исчезнут государство и связанное с ним насилие, препятствующие реализации творческих сил.

Характерной чертой основных положений анархического идеала Борового является то, что они представляют собой секуляризованные аспекты христианской религии. Хотя Боровой намеренно противопоставляет свой анархический проект этому учению, анархический идеал есть своеобразная инверсия и одновременно аллюзия на идеал христианского Града Божьего, о чем наглядно свидетельствуют следующие его аспекты:

1) переход от старого мира к анархическому порядку возможен лишь через радикальный разрыв с прошлым — катастрофическую революцию, своими чертами напоминающую Страшный суд в христианстве;

2) для того чтобы воплощение анархизма на земле стало возможно, требуется обновление человеческой природы, обнаружение в ней стремления к высшим ценностям — это напоминает сюжет об обновлении человека, которое также должно произойти по итогу конца истории;

3) анархический идеал Борового обещает секуляризованное спасение — избавление от насилия как главного несовершенства жизни и организационного начала всей политической жизни;

4) наконец, отождествление анархизма и веры предполагает его интерпретацию в качестве новой формы религии, пришедшей на смену христианству, — «символом веры» этой религии является человеческая личность как секуляризованная форма личности Христа.

Библиография / References

Бакунин М. (1917) *Бог и государство*, М.: Типография издательской комиссии Московского Совета Солд. Деп.

— Bakunin M. (1917) *God and the State*, М.: Tipografija izdatel'skoj komisii Moskovskogo Soveta Sold. Dep. — in Russ.

Бакунин М. (1919) *Государственность и анархия. Избранные сочинения. Т. 1*, СПб.: Голос труда.

- Baknin M. (1919) Statehood and anarchy. Selected writings. Vol. 1, SPb.: Golos truda. — in Russ.
- Боровой А. (1907) *Революционное мирозерцание*, М.: Типография Г. Лисснера и Д. Совко.
- Borovoy A. (1907) *Revolutionary outlook*, М.: Tipografija G. Lissnera i D. Sovko. — in Russ.
- Боровой А. (1926) Михаилу Бакунину (1876–1929). *Очерки истории анархического движения в России: сб. статей*, М.: Голос труда.
- Borovoy A. (1926) To Michael Bakunin (1876–929): *An Outline of the History of Anarchist Movement in Russia: Collection of Articles*, Moscow: Golos Truda. — in Russ.
- Боровой А. (2016) *Анархизм*, М.: URSS.
- Borovoy A. (2016) *Anarchism*, М.: URSS. — in Russ.
- Быстров А. (2019) Критика парламентаризма в учении А. А. Борового. *Вестник ВГУ. Серия: Право*, (2): 108–121.
- Bystrov A. (2019) Criticism of parliamentarism in the teachings of A. A. Borovoy. *Proceedings of Voronezh State University. Series: Law*, (2): 108–121. — in Russ.
- Быстров А. (2018) Право и государство в учении анархо-гуманизма Алексея Алексеевича Борового. *Актуальные проблемы российского права*, (1): 17–25.
- Bystrov A. (2018) Law and the state in the teaching of anarcho-humanism of Alexei Alekseevich Borovoy. *Actual Problems of Russian Law*, (1): 17–25. — in Russ.
- Быстров А. (2016) Политико-правовые взгляды Алексея Алексеевича Борового (Анархо-гуманизм). *Известия высших учебных заведений. Правоведение*, (6): 184–211.
- Bystrov A. (2016) Political and legal views of Alexei Alekseevich Borovoy (Anarcho-humanism). *Proceedings of Higher Educational Institutions. Pravovedenie*, (6): 184–211. — in Russ.
- Вебер М. (1990) Политика как призвание и профессия. Вебер М. *Избранные произведения*, М.: Прогресс: 644–706.
- Weber M. (1990). Politics as a Vocation. Weber M. *Collected writings*, Moscow: Progress. — in Russ.
- Кривенький В. (1998) *Анархисты. Документы и материалы. 1883–1935 гг. В 2 тт. / Т. 1. 1883–1916 гг.*, М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).
- Kriven'kiy V. (1998) *Anarchists. Documents and materials. 1883–1935 In 2 vols. / Vol. 1. 1883–1916*, М.: Rossiyskaya politicheskaya enciklopediya (ROSSPJeN). — in Russ.
- Ницше Ф. (2007) *Так говорил Заратустра. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 4*, М.: Культурная революция.
- Nietzsche F. (2007) *Thus spoke Zarathustra. Complete Works: in 13 volumes. Vol. 4*, М.: Kul'turnaya revolutciya. — in Russ.
- Сорель Ж. (2013) *Размышления о насилии*, М.: Фаланстер.
- Sorel G. (2013) *Reflections on violence*, М.: Falanster. — in Russ.

Рябов П. (2007) *Философия классического анархизма (Проблема личности)*, М.: Вузовская книга Москва.

— Ryabov P. (2007) *Philosophy of classical anarchism (The problem of personality)*, М.: Vuzovskaja kniga Moskva. — in Russ.

Рябов П. (2010а) Алексей Боровой и философия Фридриха Ницше (из истории русского ницшеанства в начале XX века). *Преподаватель XXI век*, (2): 217-225.

— Ryabov P. (2010). Alexey Borovoy and philosophy of Friedrich Nietzsche (from the history of Russian nietzscheanism in the beginning of the XX century). *Prepodavatel XXI vek*, (2): 217-225. — in Russ.

Рябов П. (2010б) Российское кантианство и неокантианство начала XX века в неопубликованных мемуарах А. А. Борового. *Кантовский сборник*, (4): 97-103.

— Ryabov P. (2010) Russian Kantianism and Neo-Kantianism at the beginning of the 20th century in the unpublished memoirs of A. A. Borovoy. *Kantovskij Sbornik*, (4): 97-103. — in Russ.

Рублев Д., Рябов П. (2011) Алексей Алексеевич Боровой. Человек, мыслитель, анархист. *Россия и современный мир*, (2): 221-239.

— Rublev D., Ryabov P. (2011) Alexey Alexeevich Boroy, A man, a thinker, an anarchist. *Russia and the contemporary world*, (2): 221-239. — in Russ,

94

Рябов П. (2012) Идея университета в творчестве Алексея Алексеевича Борового. *Социология образования*, (9): 102-120.

— Ryabov P. (2012) The idea of the university in the works of Alexey Alexeevich Borovoy. *Sociologia obrazovaniya*, (9): 102-120. — in Russ.

Рябов П. (2015) Алексей Боровой и фрейдизм (по архивным источникам). *Развитие личности*, (4): 211-223.

— Ryabov P. (2015) Alexey Borovoy and Freudianism (according to archival sources). *Development of personality*, (4): 211-223. — in Russ.

Франк С. (2001) Фридрих Ницше и этика любви к дальнему. Ю. В. Синеокая. *Ницше: pro et contra*, СПб.: РХГА.

— Frank S. (2001) Friedrich Nietzsche and the Ethics of Love for the Far. Yu.V. Sineokaya. *Nietzsche: pro et contra*, SPb.: RHGA. — in Russ.

Филиппов А. (2016) К истории понятия политического: прошлое одного проекта. Шмитт К. *Понятие политического*, СПб.: Наука.

— Filippov A. (2016) On the history of the concept of the political: the past of one project. Shmitt K. *The concept of the political*, St. Petersburg: Nauka. — in Russ.

Шмитт К. (2000) *Политическая теология. Сборник*, М.: КАНОН-пресс-Ц.

— Schmitt C. (2000) *Political theology. Collection of works*, М.: KANON-press-C. — in Russ.

Bystrov A. (2019) The Forgotten Anarchist: Political and Legal Aspects of Alexei Borovoi's Anarcho-Humanism. *Journal on European History of Law*, (2): 860100.

Avrich P. (2005) *The Russian Anarchists*, Chico: AK Press.

Loizidou E. (2022) *Anarchism. An Art of Living Without Law*, London: Routledge.

Newman S. (2018) *Political Theology: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

Рекомендация для цитирования:

Семиглазов Г. С. (2022) Анархический идеал Алексея Борового как светская политическая теология. *Социология власти*, 34 (2): 72-95.

For citations:

Semiglazov G. S. (2022) The Anarchist Ideals of Alexey Borovoy as a Secular Political Theology. *Sociology of Power*, 34 (2): 72-95.

Поступила в редакцию: 11.06.2022; принята в печать: 29.06.2022

Received: 11.06.2022; Accepted for publication: 29.06.2022