

Николай Нахшунов

Нелюбовь¹

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ БЕСЧУВСТВИЯ
В ПУБЛИЧНОЙ СФЕРЕ

Nikolai Nakhshunov

Loveless: Toward a Phenomenology of Apathy in the Public Sphere

Николай Нахшунов

Журнал «Новое литературное обозрение»,
редактор
nakhshunov.n@gmail.com.

Nikolai Nakhshunov

New Literary Observer Journal, Editor
nakhshunov.n@gmail.com.

Ключевые слова: философия эмоций, философия любви, феноменология, эмпатия, апатия, публичная сфера, кино, постсоветское как посттоталитарное

Keywords: philosophy of emotions, philosophy of love, phenomenology, empathy, apathy, public sphere, cinema, post-Soviet as post-totalitarian,

УДК: 130.2+177

DOI: 10.53953/08696365_2026_197_7_215

UDC: 130.2+177

DOI: 10.53953/08696365_2026_197_7_215

Эта статья — трехтактное размышление о роли нелюбви в публичной сфере. В ней я рассматриваю феномен нелюбви одновременно как отказ от чувственной открытости к опыту другого (эмпатии) и показатель интеллектуального и духовного кризиса. Феноменальная природа апатии и равнодушия, понимаемых мной синонимично, обнаруживается близкой к тоталитарному и посттоталитарному состоянию общества, что находит отражение в ряде произведений культуры и затрагиваемых ими антропологических явлениях.

This three-beat article reflects on the role of «lovelessness» (i.e. absence of love in affective experience) in the public sphere. In it, I explore the concept of apathy as a rejection of emotional empathy and as an indication of an intellectual and spiritual crisis. I argue that apathy and insensitivity, which I consider to be synonymous, are closely linked to totalitarian and post-totalitarian societies, as reflected in a number of cultural works and the anthropological issues they address.

А самое страшное, невыносимое, —
Это что никто не любит друг друга...

Зинаида Гиппиус. Страхное

«Страшно оттого, что не живется — спится», — так Зинаида Гиппиус описывает современную ей эпоху всеобщей и взаимной нелюбви. Стихотворение «Страшное» (1916), вошедшее в сборник «Последние стихи», не только передает личное ощущение того, что настали «последние времена», которое разделяла сама

1 Мое обращение к теме нелюбви вдохновлено выступлением Юлии Синеокой* «Россия сегодня: взаимная и неразделенная нелюбовь» на конференции «Иррациональность зла: эмоции в период политического кризиса» (2024) в Московской высшей школе социальных и экономических наук (Шанинка). Также я благодарен Оксане Тимофеевой за продуктивное обсуждение идей, которые легли в основу заключительной части этой статьи. Печатается с сокращениями.

* Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

Гиппиус, но и отражает общий для многих чувственный кризис. Характерные для того исторического периода попытки государственных элит сыграть на патриотических и националистических настроениях не могли совладать с коллективной отчужденностью, непониманием друг друга и чувством неопределенности, которые царили в самом воздухе.

Историк эмоций Марк Стейнберг писал о начале XX века в России как об *эмоциональном* времени²: в прессе стремительно росло количество публикаций, посвященных общественным «настроениям», «психологическим переживаниям», «страстям» и др., а чувства, всегда являвшиеся источником творческого вдохновения, вырастают в самостоятельный способ познания и преобразования действительности. Творческая интеллигенция все чаще начинает обращаться к «интуитивному восприятию», «инстинкту», «субъективизму» и «психологизму»³. В соответствии с логикой культурной истории эмоций, предложенной Яном Плампером⁴, переживания, свойственные конкретному времени и отраженные в исторических документах, могут рассказать больше о природе самих чувств, которые переживались в связи с конкретными историческими обстоятельствами, и могут переживаться вновь в силу повторения этих обстоятельств и воспроизведения структурной логики отдельных исторических событий.

В эпоху, когда чувственное выходит из тени на арену истории, проясняется коллективное самочувствие: «виноваты ли мы, что каждое “я” теперь сделалось особенным, одиноким, оторванным от другого “я” и потому непонятным ему и ненужным?» — пишет Гиппиус в предисловии к своему первому собранию стихов⁵. Как же в столь эмоциональное время люди могут чувствовать себя одинокими и обособленными? Можно предположить, что даже в условиях бурления страстей и чувств человек может ощущать сильную нехватку чего-то, что непосредственно связывает его с другими, раскрывает его по отношению к другим, наполняет его смыслом, то есть делает его «понятным» и «нужным».

Стихотворение «Страшное» с пророческим пафосом отсылает к чуть более поздней дневниковой записи Гиппиус, сделанной 13 ноября 1917 года:

Все, в ком была душа, — и это без различия классов и положений, ходят как мертвецы. Мы не возмущаемся, не страдаем, не негодуем, не ожидаем. Мы ни к чему не привыкли, но ничему и не удивляемся. Мы знаем также, что кто сам не был в нашем круге — никогда не поймет нас. Встречаясь, мы смотрим друг на друга сонными глазами и мало говорим. Душа в той стадии голода (да и тело), когда уже нет острого мученья, наступает период сонливости⁶.

Под тем, что сначала казалось общим состоянием сна, обнаруживается мертвенное отсутствие любых чувств:

2 *Стейнберг М.* Меланхолия нового времени: дискурс о социальных эмоциях между двумя революциями // *Российская империя чувств: Подходы к культурной истории эмоций. Сб. статей / Под ред. Я. Плампера, Ш. Шахадат и М. Эли.* М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 204.

3 Там же. С. 205.

4 *Плампер Я.* История эмоций. М.: Новое литературное обозрение, 2024.

5 *Гиппиус З.Н.* Стихотворения; Живые лица. М.: Художественная литература, 1991. С. 25.

6 *Гиппиус З.Н.* Собрание сочинений: в 15 т. Т. 8. Дневники: 1893–1919. М.: Русская книга, 2003. С. 450.

главное открытие, которое я сделала: ДАВНЫМ-ДАВНО КОНЧИЛАСЬ ВСЯКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ. Когда именно — не знаю. Но давно. Наше «сегодня» — это не только ни в какой мере не революция. Это самое обыкновенное КЛАДБИЩЕ. Лишь не благообразное, а такое, где мертвецы полузарыты и гниют на виду, хотя и в тишайшем безмолвии. Уж не банка с пауками — могила, могила!⁷

«Голод души», который приводит к социальному и политическому эксцессу и который ухватывает Гиппиус с помощью поэтической интуиции, является нехваткой любви в отношениях между людьми: «А самое страшное, невыносимое, / — Это что никто не любит друг друга...» Уже в эмиграции Гиппиус, вслед за Владимиром Соловьевым, обозначит любовь как «мировую проблему»⁸. Любовь одновременно служит основой взаимоотношений и удерживает человека в «живом» состоянии (в противовес смерти или вечному сну) за счет своей интенсивности (вовлечения самого человека) и интересубъективной природы (вовлечения многих разных других). Отсутствие любви, напротив, напоминает «кладбище» или такое состояние, когда «не живется — спится», и человек становится одиноким и отчужденным от других.

В этой статье я обращаюсь к теме нелюбви, чтобы выяснить, как коллективное и взаимное бесчувствие способно по-своему структурировать или, если быть точнее, деформировать публичную сферу и сужать публичное пространство между людьми, заставляя их будто бы спотыкаться друг о друга⁹. С опорой на феноменологическую философию, в частности, феноменологию эмпатии, краткий обзор которой будет представлен в первой части статьи, я попробую проследить, как равнодушие и апатия, понимаемые мной синонимично, препятствуют публичной явленности многих разных других и приближают человека к тоталитарному состоянию, — этому будет посвящена вторая часть. В третьей части статьи я совершу погружение в анализ одного из наиболее ярких киноплощений нелюбви — одноименного фильма Андрея Звягинцева («Нелюбовь», 2017) — и исследую проблемы, связанные с дефицитом сочувствия в современной культуре и обществе, которые он поднимает.

Апатия как противоположность эмпатии

Такие катастрофы прошлого, как мировые войны, геноциды, Холокост, массовые депортации, репрессии и тоталитарные режимы, имели под собой видимые, но не очевидные основания — массовые антагонистические чувства, такие как ненависть, страх, ресентимент, отвращение и др. Движимые ими люди объединялись против инаковых других и ставили своей целью очистить

7 Там же. С. 454.

8 *Гиппиус З.Н.* Мечты и кошмар (1920–1925). СПб.: Росток, 2002. С. 434.

9 Я понимаю публичное пространство вслед за Ханной Арендт как пространство явленности, в котором, во-первых, «все являющееся перед всеобщностью для всякого видно и гласно, так что его сопровождает максимальная открытость» (*Арендт Х.* *Vita activa*, или *О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибахина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023. С. 65–66), и, «во-вторых, самый мир, на сколько он у нас общий и как таковой отличается от всего, что нам приватно принадлежит» (там же. С. 69). Ср.: «Публичное пространство, подобно общему нам миру, собирает людей и одновременно препятствует тому, чтобы мы так сказать спотыкались друг о друга» (там же).

мир от тех, кто провозглашался общими врагами. Подобная социальная динамика, обусловленная коллективной аффективной интенциональностью¹⁰, привлекала внимание исследователей еще с начала XX века. Вопреки сложившемуся мнению, их интересовало не только становление массового общества, но и нечто в самой природе человека, что могло противостоять множественным кризисам той эпохи. Свои работы пишут классики феноменологической мысли: Эдмунд Гуссерль, Макс Шелер, Эдит Штайн, Мориц Гайгер, Альфред Шюц, Арон Гурвич, Хосе Ортега-и-Гассет и многие другие.

Особого внимания здесь заслуживает феномен эмпатии. Под эмпатией мы привыкли понимать определенную способность разделять чувственный опыт других, которая может быть дана от природы (ср. «эмпатия — норма для всех людей») или являться чертой характера (ср. «она/он эмпатичный человек») или выражаться в призыве (ср. «будь (более) эмпатичным»). Изначально эмпатия (буквально — вчувствование) считалась эстетической категорией, способностью перенимать чувства, которые выражаются в произведении искусства¹¹, и возникла как самостоятельный термин только в начале XX века в результате перевода немецкого понятия *Einfühlung* на английский язык.

К феноменологии эмпатии как интересубъективного чувственного опыта обращается ученица Эдмунда Гуссерля Эдит Штайн в своей докторской диссертации «К проблеме вчувствования» (*Zum Problem der Einfühlung*, 1911). Штайн была не первой, кто решился перенести опыт вчувствования в социальное измерение¹². Первопроходцем в области социологии и психологии эмпатии можно считать Теодора Липпса. Однако если Липпс описывал эмпатию как своеобразный человеческий инстинкт, то, как одни люди склонны подражать выражениям чувств других¹³, то Штайн представляет непримордиалистское и более нюансированное описание этого феномена.

По Штайн, эмпатия — особый тип «переживания (*Erfahrung*) чужого (*fremden*) сознания и его проживаемого опыта (*Erleben*)»¹⁴. Это определение перемещает проблему эмпатии из области эпистемологии и психологии в интересубъективное и чувственное измерение опыта Я, где самосознание сталкивается и взаимодействует с другим сознанием, откликается на то, что чувствует другой¹⁵. Однако от этого эмпатия не становится «естественной» и изначальной для всех людей. Критикуя психологизм Липпса, Штайн подчеркивает:

10 О разработке понятия коллективной аффективной интенциональности в современной феноменологии см. классические работы: *Schmid H.B.* *Plural Action. Essays in Philosophy and Social Science.* Dordrecht: Springer, 2009; *Zahavi D.* *Self and Other Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

11 См. *Vischer R.* *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik.* Leipzig: Hermann Credner, 1873.

12 О развитии представлений об эмпатии в феноменологической традиции см. *Zahavi D.* *Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz // Inquiry.* 2010. 53 (3). P. 285–306.

13 См. *Lipps T.* *Das Wissen von fremden Ichen // Psychologische Untersuchungen I / Ed. by T. Lipps.* Leipzig: Engelmann, 1907.

14 *Stein E.* *Zum Problem der Einfühlung.* Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917. P. V.

15 Следует различать эмпатию и со-чувствование (*Mitfühlen*), или эмоциональное заражение, где первая является сознательным действием, тогда как второе дается в опыте изначальным образом. См.: *Stein E.* *Zum Problem der Einfühlung.* Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917. P. 14–15.

[В эмпатии] мы имеем дело с актом, который является изначальным (*originär*) как актуальное переживание, хотя и не изначальным по своему содержанию. И это содержание является переживанием, которое <...> можно испытать разными способами, такими как воспоминания, ожидания или фантазии. Когда это содержание возникает передо мной сразу, оно предстает мне как объект (например, как печаль, которую я «читаю на лице другого»). Но когда я исследую его имплицитные тенденции (пытаюсь привести к ясной данности настроение другого человека), содержание, втянувшее меня в себя, перестает быть объектом. Теперь я обращаюсь не к содержанию, а к его объекту, нахожусь на месте субъекта содержания вместо первоначального субъекта. И только после успешного прояснения содержание снова предстает передо мной как объект¹⁶.

Чтобы прояснить этот переход эмпатии от изначального к неизначальному акту, Штайн выводит три ступени представления переживаний: 1) появление переживания, 2) наполняющее объяснение, 3) всесторонняя объективация объясненного переживания¹⁷. Если на первой и третьей ступенях представление переживаний становится неизначально параллельным восприятию, то на второй — неизначально параллельным по отношению к испытыванию переживаний, то есть субъектом эмпатического переживания оказывается не сам сопереживающий субъект, но другой. Возникает ситуация, при которой Я испытывает нечто, что не является для него изначальным и, возможно, никогда не переживалось им самим, но что включает его в общий (разделенный с другим) интесубъективный чувственный опыт. Так, подытоживает Штайн, эмпатия является своего рода актом опыта (*eine Art erfahrender Akte*) *sui generis*¹⁸, то есть сознательным действием, направленным на чужое сознание, дабы различить, понять и разделить его переживания, как, например, в случае радости или печали за других, которые хотя и не являются моими в прямом смысле (то есть не принадлежат Я), но расширяют и преобразуют мой изначально замкнутый на себе чувственный опыт¹⁹. (Томас Сзанто, работающий в области коллективной интенциональности эмоций, развивает мысль Штайн и ряда других философов, посвятивших свои труды проблеме эмпатии [Гуссерль, Шелер, Шюц, Гурвич], и делает вывод о возможности формирования эмпатии между членами одной группы [социальная эмпатия, которая исходит от индивида к группе] и от группы к индивиду [коллективная эмпатия], что помещает разные виды и способы отношений к чужим чувствам в нормативные рамки²⁰.)

Патос, который лежит в основе эмпатии (древнегреческая приставка *έμ-* в данном случае близка по значению приставкам «в-», «во-», «внутри-» в русском языке и отражает направленность действия внутрь; *λάθεις* же одновременно означает «страсть» в смысле «страдания», нечто близкое к древнегреческому глаголу *λαβείν*, «претерпевать»; ср. расхожее выражение из «Агамемнона»

16 Ibid., P. 9.

17 Ibid., P. 10.

18 Ibid.

19 Ср. *Jardine J., Szanto T.* Empathy in the Phenomenological Tradition // *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy* / Ed. by H. Maibom. London; New York: Routledge, 2017. P. 88.

20 См. *Szanto T.* Collective Emotions, Normativity and Empathy: A Steinian Account // *Human Studies*. 2015. 38 (4). P. 503–527; *Jardine J., Szanto T.* Empathy in the Phenomenological Tradition // *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy* / Ed. by H. Maibom. London; New York: Routledge, 2017. P. 86–97.

λάθει μάθος, что означает учение через трудность, страдание), выступает в форме затронутости Я чем-то внешним, чуждым, и возникает до всякой интенциональности²¹. Сдерживание патоса ограничивает сознание сферой собственного и препятствует любому внешнему воздействию на Я, а значит и его динамике. В соответствии с этой логикой, если эмпатия будет ответом на чужие чувства, которые нашли отклик внутри Я, то одна из ее противоположностей, апатия (др.-греч. ἀπάθεια, где ἀ- = «без»), является молчанием или игнорированием чужих переживаний, полным замыканием на себе.

В феноменологическом смысле апатия — не отсутствие чувств в прямом смысле слова, но самоудаление от аффекта как внешнего раздражения и удержание переживаний другого в статусе объекта. И если эмпатия может рассматриваться как форма эмоционального интеллекта, нацеленная на постижение чужих чувств, то апатия — форма невежества и осознанного пренебрежения опытом другого²².

Апатия (в отличие от сравнительно молодой эмпатии) известна в философии со времен Античности и изначально понималась как умение противостоять страстям и пагубным влечениям. Среди первых, кто обращался к апатии, были киники: Антисфен Афинский и Диоген Синопский²³. Однако наибольшего развития апатия достигла в стоицизме. Идеал мудреца, характерный для стоической этики, предполагал бесстрашие и свободу от порока²⁴ (что, впрочем, не означало избегания любых чувств). У наиболее радикальных стоиков (например, Хрисиппа) «апатия» означала «несогласие» на восприятие, обусловленное чувством, и «невосприимчивость» разумного начала к ошибочным суждениям²⁵. В Средней и Поздней Стое акцент сместился на более общее умение «властвовать» над собой и воздержание только от пороков, что впоследствии нашло отражение в философии Нового времени у Спинозы и Канта.

Тем не менее любые попытки нормализовать патос, выраженные в подавлении чувствования или, наоборот, принуждении к чувствованию тем или иным образом, подразумевают под собой дистанцирование от чужих переживаний, исходящих извне себя, и, как следствие, удаление людей друг от друга, что может приводить к разным социальным эксцессам, таким как «моральная слепота»²⁶. В отличие от притупленности физических ощущений, которая наступает после наркоза, во время приема обезболивающих или нарушений в работе органов чувств, моральная, или, если выражаться точнее, этическая, слепота выражается в намеренном невнимании к факту существования другого. Несоблюдение обязательств по отношению к другому или отказ от них вообще, выраженный, например, в равнодушии к чужим страданиям, бездушенности и смертям, говорит об избегании эмпатии, характерном для современности, и любых интенсивных чувств, которые могут угрожать мнимому

21 *Waldenfels B. Phenomenology of the Alien: Basic Concepts. Evanston: Northwestern University Press, 2011. P. 26–27, 46.*

22 См. *Slaby J. Structural Apathy, Affective Injustice, and the Ecological Crisis // Philosophical Topics. 2023. 51 (1). P. 63–83.*

23 *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Издательство «Мысль», 1986. С. 215, 219.*

24 Там же. С. 281.

25 *Столяров А. Апатия // Философская антропология. 2023. № 1. С. 179.*

26 *Bauman Z., Donskis L. Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity. Cambridge: Polity, 2013.*

самосохранению, поскольку эти чувства спровоцированы извне, а значит требуют вовлеченного и порой самозабвенного ответа.

Этическим основанием эмпатии служит любовь, на что указывает Эдмунд Гуссерль в своих поздних рукописях²⁷. Основатель феноменологии обращается к личным (в противовес объективным, то есть принадлежащим объекту) «ценностям любви» (*Liebeswerte*), разделяя которые человек раскрывает свой чувственный опыт и вступает в продуктивные и продолжительные отношения с другими. Здесь идет речь не о романтической или интимной любви и не о любви в самом общем смысле симпатии или предпочтения, но о «любящем» этическом модусе, выраженном в стремлении дорожить и заботиться о других²⁸. Горизонтом социальной этики у Гуссерля становится образование «общества любви» (*Liebesgemeinschaft*²⁹), в котором разные люди будут связаны взаимной любовью и заботой друг о друге за счет вчувствования (эмпатии) в ценности любви друг друга³⁰. Такая любовь не предполагает следования каким-либо определенным законам или правилам³¹, поскольку исходит изнутри собственного Я и обретает форму его личной ответственности перед другими³². Отсюда следует, что каждое Я любит по-своему, с разной степенью интенсивности и вовлеченности³³. Но это также означает, что кто-то может не любить вовсе или по крайней мере избегать любви, подавляя ее проявления в себе³⁴. Примеры такой нелюбви можно встретить как среди отдельных людей, так и у целых сообществ.

-
- 27 Я преимущественно опираюсь на прочтение Гуссерля представительницей современной критической феноменологии Сарой Хайнемаа (см. *Heinämaa S. Values of love: two forms of infinity characteristic of human persons // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2020. 19 (3). P. 431–450*), которая в своей интерпретации личных ценностей любви отсылает к следующим работам Гуссерля: *Husserl E. Einleitung in die Philosophie, Vorlesungen 1916–1919, Husserliana Materialien IX. Dordrecht: Springer, 2012*; *Husserl E. Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik, Texte aus dem Nachlass (1908–1937), Husserliana XLII. Dordrecht: Springer. 2013*; *Husserl E. Aufsätze und Vorträge 1922–1937, Husserliana XXVII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989*; *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana VI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954*.
- 28 *Husserl E. Einleitung in die Philosophie, Vorlesungen 1916–1919, Husserliana Materialien IX. Dordrecht: Springer, 2012. P. 146, n.1.*
- 29 Это понятие Гуссерль разрабатывает на страницах фрайбургских рукописей об этике 1930-х годов (См. *Husserl E. Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik, Texte aus dem Nachlass (1908–1937), Husserliana XLII. Dordrecht: Springer. 2013. P. 301*).
- 30 О взаимосвязи любви и эмпатии см.: *Crespo M. Communalization (Vergemeinschaftung) Through Ethical Love. A Phenomenological Account // Ways of Being Bound: Perspectives from post-Kantian Philosophy and Relational Sociology. Library of Ethics and Applied Philosophy / Ed. by Fernández P.A., García Martínez A.N., Torralba J.M. Vol. 39. Cham: Springer, 2022. P. 113.*
- 31 *Heinämaa S. Values of love: two forms of infinity characteristic of human persons // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2020. 19 (3). P. 438.*
- 32 *Husserl E. Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik, Texte aus dem Nachlass (1908–1937), Husserliana XLII. Dordrecht: Springer. 2013. P. 352.*
- 33 *Heinämaa S. Values of love: two forms of infinity characteristic of human persons // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2020. 19 (3). P. 441.*
- 34 Ср. *Ibid. P. 441–442.*

Бесчувствие, публичное и взаимное

В последние тридцать лет культурные исследования аффекта, эмоций и чувств переживают свой расцвет. С середины 1990-х разные научные группы и коллективы (один из наиболее ярких примеров — проект *Public Feelings*³⁵) подошли к вопросу о роли чувств в политической жизни людей, а такие понятия, как публичное настроение³⁶, эмоциональная публичная сфера³⁷ и аффективные публики³⁸, устоялись в академическом лексиконе. В современной философии публичной сферы существуют диаметрально противоположные подходы к пониманию того, как чувства влияют на структурное изменение публики. Так, для одних проявление эмоций может приводить к коммуникативным деформациям и дезинтеграции публичной сферы как пространства рационального дискурса³⁹, для других, напротив, страсти играют ключевую роль в формировании политических идентичностей⁴⁰, третьи же убеждены, что неотъемлемым условием для достижения справедливости в политике являются позитивные чувства, в частности, любовь⁴¹.

Особая связка любви и политики находит антропологическое основание в докторской диссертации Ханны Арндт, посвященной Блаженному Августу-

-
- 35 Cvetkovich A. *Public Feelings* // *South Atlantic Quarterly*. 2007. 106 (3). P. 459–468.
- 36 *Rahn W., Kroeger B., Kite C. A Framework for the Study of Public Mood* // *Political Psychology*. 1996. 17. P. 29–58.
- 37 *Lunt P., Stenner P. The Jerry Springer Show as an Emotional Public Sphere* // *Media, Culture & Society*. 2005. 27 (1). P. 59–81.
- 38 *Papacharissi Z. Affective publics: Sentiment, technology, and politics*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- 39 «Сентиментальность по отношению к личности и соответствующий цинизм по отношению к институтам <...> подрывают способность субъекта к рациональной критике публичной власти» (*Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1991. P. 172).
- 40 «Ограничивая себя призывами к разуму, умеренности и консенсусу, демократические партии показывают свое непонимание того, как работает политическая логика. Они не понимают необходимости противостоять правому популизму путем мобилизации аффектов и страстей в демократических целях. Они не понимают, что демократическая политика должна реально влиять на желания и фантазии людей и что вместо противопоставления интересов чувствам и разуму страстям она должна предлагать формы идентификации, бросающие вызов другим формам, которые продвигают правые» (*Mouffe C. Politics and Passions: the Stakes of Democracy*. London: Centre for the Study of Democracy, 2002. P. 16).
- 41 Марта Нуссбаум пишет о значении любви для политики в предисловии к русскоязычному изданию своей книги «Политические эмоции» с говорящим заголовком «Почему любовь важна для справедливости»: «Мы — существа, имеющие потребности и нуждающиеся в любви. И если политическому проекту не удастся мотивировать реальных людей испытывать любовь — любовь сродни той, что мы испытываем в раннем детстве, — то он потерпит неудачу из-за отсутствия поддержки. Поэтому я призываю к постоянному диалогу между принципами справедливости и более хаотичными и менее абстрактными эмоциями настоящей любви. Такой диалог возможен в публичной риторике и публичном искусстве через создание образов нации и ее проектов, которые надежно связаны с идеями справедливости, но в то же время более конкретны и волнующи, нежели какая бы то ни было абстрактная речь» (*Нуссбаум М. Политические эмоции: почему любовь важна для справедливости* / Пер. с англ. С. Порфирьевой. М.: Новое литературное обозрение, 2023).

тину⁴². Арендт обращает внимание на концепт «любви к миру» (*dilectio / amor mundi*⁴³) — то, что было представлено Августином как порок человеческий (*mundum quem regit diabolus, id est, dilectores mundi*), впоследствии станет основой арендтовской философской антропологии⁴⁴. Арендт пишет:

[С]тремление к мирскому (*worldliness*) меняет природу человека. Это стремление превращает его в мирское существо <...>. Человек как таковой, его суть, не может быть определен, потому что он всегда желает принадлежать чему-то вне себя и соответственно меняется. Поэтому Августин рассматривает его в изолированности от вещей и от людей. Однако именно эту изолированность он [человек] не может вынести. Если и можно сказать, что у него есть какая-то сущностная природа, то это будет недостаток самодостаточности. Следовательно, он вынужден вырваться из своей изоляции с помощью любви.

И здесь же задается риторическим вопросом:

Не лучше ли тогда любить мир в *cupiditas* (прим. — то есть модусе мирской любви к преходящему и смертному, противоположном любви к вечному и небесному⁴⁵. — *Н.Н.*) и чувствовать себя дома? Зачем нам превращать этот мир в пустыню?⁴⁶

Любовь к миру, а значит, в соответствии с арендтовской трактовкой Августина, и к тем, кто его населяет и любит, превращает божественную ткань творения в самоочевидный общий дом⁴⁷. В современной политической феноменологии *Amor Mundi* представляется как этос, призывающий к культивированию и проявлению предельной открытости и вовлечению в *фактическую*, контингентную и непредсказуемую природу событий и явлений⁴⁸. Этот этос может

42 *Arendt H. Love and Saint Augustine. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1996.*

43 Об использовании и взаимозаменяемости разных понятий (*amor, dilectio и caritas*) для обозначения «любви» у Августина см.: *Ibid.* P. 38–39.

44 Изначально Арендт планировала назвать *Amor Mundi* одну из своих основных работ — «The Human Condition» (рус. «Vita activa, или О деятельной жизни»), о чем она сообщает в переписке руководителю своей диссертации и впоследствии другу всей жизни Карлу Ясперсу: «<...> [Н]а этот раз я хочу показать Вам широту мира. Я так поздно, только в последние годы, начала по-настоящему любить мир, что, по сути, у меня должно получиться это сделать. В знак благодарности [Вам] я хочу назвать свою книгу, посвященную политическим теориям, “Amor Mundi”» (*Hannah Arendt Karl Jaspers. Briefwechsel 1926–1969 / Ed. by L. Köhler, H. Saner. München: Piper, 1993*). Позже Арендт вернется к теме любви в своем посмертном труде «Жизнь ума».

45 О различении *caritas* и *cupiditas* см.: *Arendt H. Love and Saint Augustine. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1996.* P. 17. Также сопоставлению двух этих типов любви посвящен второй раздел первой главы «Любовь как жажда: ожидаемое будущее» (англ. «Love as Craving: the Anticipated Future»).

46 Ср. «Христианская мораль, не обязательно тождественная с основополагающими христианскими религиозными учениями, всегда подчеркивала что надо заботиться только о самом себе, что политическая ответственность бремя и что тяготы политического можно вваливать на себя исключительно лишь ради любви к ближнему, именно для того чтобы избавить верующих, озабоченных спасением души, от хлопот вокруг общественных дел» (*Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023.* С. 77).

47 *Arendt H. Love and Saint Augustine. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1996.* P. 66.

48 *Borren M. Amor mundi: Hannah Arendt’s political phenomenology of world. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam]. Amsterdam: F & N Eigen Beheer, 2010.* P. 239.

выражаться в различных формах интересубъективной деятельности, таких как практики взаимной поддержки, солидарности и заботы⁴⁹.

Несмотря на скептическое отношение Арендт к чувственной составляющей любви в публичной жизни⁵⁰ и к другим чувствам, которые поглощают все существо человека, она признает за ними особое место в субъективном плане, который отражает сложную и многосоставную человеческую природу, выраженную в соотношении публичного и приватного, «ума» и «сердца»⁵¹. Так, бессердечие, апатическое отсутствие любви, является одной из главных патологий политического. В «Последствиях нацистского правления», обширном репортаже, подготовленном для американского журнала «Commentary» в 1950 году, Арендт пишет:

Но нигде этот кошмар разрушения и ужаса так слабо не ощущается и так мало не обсуждается, как в самой Германии. Отсутствие отклика очевидно везде, и трудно сказать, означает ли это полубессознательный отказ поддаваться горю или подлинную неспособность чувствовать. Среди руин, немцы посылают друг другу красочные открытки, по-прежнему изображающие соборы и рыночные площади, общественные постройки и мосты, которых более не существует. И *безразличие* (курсив здесь и далее мой. — Н.Н.), с которым они прохаживаются среди обломков, отражается также в отсутствии скорби по погибшим или в той апатии, с которой они реагируют или, скорее, не реагируют на участь беженцев среди них. Это общее отсутствие эмоций, по крайней мере эта внешняя бессердечность, иногда прикрытая дешевой сентиментальностью, является наиболее бросающимся в глаза открытым симптомом глубоко укорененного, упрямого и временами порочного отказа взглянуть в лицо реально случившемуся и принять его⁵².

Сама суть тоталитаритарного режима отражается в отказе от любви к миру, ничтожающем жизнь человека. Так, в «Банальности зла» «архитектор Холокоста» Адольф Эйхман представлен не кровожадным монстром или патологическим садистом, но в определенном смысле Понтием Пилатом XX века:

Ему больше не надо было вообще что-либо чувствовать. Просто так обстояли дела, таковым был новый закон страны, основанный на приказе фюрера, и все его действия были, как он это видел, действиями законопослушного гражданина⁵³.

Он всего лишь выполнял приказы, исходившие сверху от империи, как если бы они его не касались, вернее, он не чувствовал, или не хотел чувствовать, что он ответственен за смерти миллионов людей.

Однако более показательной здесь будет история, которая приписывается Даниилу Гранину. Во время своей поездки с писательской делегацией в Бухенвальд после войны он спросил жительницу соседствующего с лагерем го-

49 Ср. Ibid. P. 240–241.

50 «Любящих отделяет от человеческого мира их безмирность, мир между любящими скорел» (Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023. С. 304).

51 См. *Degerman D.* Within the heart's darkness: The role of emotions in Arendt's political thought // *European Journal of Political Theory.* 2019. 18 (2). P. 153–173.

52 Арендт Х. Последствия нацистского правления: репортаж из Германии // Ханна Арендт, Эрих Фромм. В самый темный час. Как рождается жестокость? [переводы]. М.: Алгоритм, 2024. С. 7. Перевод изменен.

53 Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008. С. 203.

рода Веймар, как она себя чувствовала, когда у нее под боком работала фабрика смерти. Немка ответила, что они, простые люди, ничего не знали о Холокосте, на что писатель возразил: «Но вы же видели дымящиеся трубы?» Женщина озадаченно бросила: «Нет, не видели, мы смотрели в другую сторону». Вывод, который напрашивается из этой истории, действительно ужасающий: значит, эта женщина, а вместе с ней и многомиллионное население нацистской Германии, знала, куда не стоит смотреть и в какие моменты следует отворачиваться. В этих экстремальных, но очень показательных условиях нелюбовь проясняется как отворачивание от чужой жизни, предельное безразличие (в смысле бесчувствия) к другому человеку, не только к его жизни, но и смерти⁵⁴. <...>

Однако апатия не является исключительной чертой тоталитаризма. Скорее, она может быть одной из причин тоталитарного состояния или последствием тоталитарного правления. Массовая социальная апатия в современной России связана, в первую очередь, с тем, что после коллапса СССР практически отсутствовали значимые низовые и горизонтальные, то есть исходящие от самого народа, инициативы по переустройству политической, социальной и культурной жизни, и, как следствие, важнейшие институты общества были узурпированы группами новых и прежних элит⁵⁵. В таких условиях единственной чувственной альтернативой становятся проявления ксенофобии, национализма, милитаристских настроений, ностальгии по «утраченному величию» наряду со многими другими компенсаторными механизмами и авторитарно-традиционалистскими комплексами. Примечательна также роль медиаиндустрии, которая сводилась к непрерывному развлечению и отключению населения от «нежелательной» информации. Как результат, индивид не только становится политически пассивным (что, возможно, не является повсеместным процессом), но и не способным на искреннее сопереживание,

54 Аналогом нелюбви для Арндт можно считать экзистенциальное одиночество, к феноменологии которого она обращается в последней главе «Истоков тоталитаризма»: «<...> тоталитарное господство как форма правления ново тем, что оно не удовлетворяется этой [политической] изоляцией, а разрушает также и частную жизнь. Оно опирается на одиночество, на опыт тотального отчуждения от мира, опыт, принадлежащий к числу самых глубоких и безысходных переживаний человека. Всеобщее одиночество как условие для распространения террора, этой сущности тоталитарного правления, и для подавляющего влияния идеологии или убийственной логичности, подготавливавшей будущих палачей и жертв террора, тесно связано с потерей почвы под ногами и ощущением своей ненужности <...>. Потерять почву и прочные корни — значит не иметь своего места в мире, признанного и гарантированного другими; быть ненужным означает вовсе не принадлежать к миру <...>. Даже опыт восприятия чувственно данного материального мира зависит от наших контактов с другими людьми, от *общего* здравого смысла, который регулирует и контролирует все остальные смыслы и без которого каждый из нас был бы ограничен лишь показателями собственных органов чувств, ненадежными и обманчивыми как самостоятельный источник опытных данных. Только потому, что мы обладаем *common sense*, здравым смыслом, иначе говоря, только потому, что не один человек, а множество людей населяет землю, мы можем доверять нашему непосредственному чувственному опыту» (Арндт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова. М.: ЦентрКом, 1996. С. 617–618).

55 Конкретно о понятии социальной апатии и его применимости к современному российскому контексту см.: *Виноградов М.Ю., Сулова А.А.* Феномен социальной апатии и его актуальность в современной России // *Полития.* 2022. № 4 (107). С. 123–145.

а также непроницаемым к чувствам и переживаниям других. Так, к двум основным «диагнозам» современной российской публичной сферы, «синдрому публичной немоты»⁵⁶ и «взаимной глухоты»⁵⁷, добавляется бесчувствие, публичное и взаимное.

То, что в основе этого бесчувствия скрывается нелюбовь, становится явным на примере политики по продвижению так называемых «традиционных ценностей» — вопреки своему названию, сравнительно нового концепта, который был разработан американскими консерваторами примерно в третьей четверти XX века и теперь находит значительный отклик среди правых популистов разных стран мира. Несмотря на то, что традиция сама по себе характеризуется как сложный культурный, исторический и социальный процесс, обладающий полиморфной и политипичной природой, неформализованный, нерационализуемый и не имеющий единого (гомогенного) нормативно-регулятивного компонента⁵⁸, она концептуализируется в ультрарелигиозных и националистических кругах и присваивается ими как отсылка к конкретным историческим практикам⁵⁹: патриархальным, клерикальным, ксенофобным и др. Вопрос о том, являются ли эти практики действительно историческими, то есть существовали ли они когда-то на самом деле, остается открытым. Джудит Батлер указывает на то, что зачастую мечты о восстановлении «былого величия» и «возвращении к утраченной традиции» имеют под собой эфемерные (фантазматические) основания, поскольку модель организации общества, к которой стремятся современные традиционалисты, никогда не существовала в том виде, в каком она сегодня представлена⁶⁰.

Вторжение чьих-то личных чувств в публичное пространство и навязывание ощущений приводит к складыванию интимной публичной сферы (*intimate public sphere*), политическая идентификация в которой основывается только на идеальных («традиционных») представлениях о доме, семье и обществе, а значит, исключает многообразие и полицентричность чувственного опыта человека⁶¹. Вдобавок к этому сама политическая идентичность сводится к интимной жизни, что препятствует как установлению между людьми устойчивых и непредвзятых эмпатических связей, так и проявлению искренних чувств, которые могут не вписываться в общественные нормы⁶². В этих

56 Гладарев Б. Опыт преодоления «публичной немоты»: анализ общественных дискуссий в России начала XXI века // «Синдром публичной немоты». История и современные практики публичных дебатов в России / Под ред. Н.Б. Вахтина, Б.М. Фирсова. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 196, 199.

57 Атнашев Т.М., Велижев М.Б., Вайзер Т.В. Двести лет опыта // Несовершенная публичная сфера. История режимов публичности в России. Сборник статей / Сост. Т. Атнашев, Т. Вайзер, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 67.

58 Muravyeva M. Traditional Values and Modern Families: Legal Understanding of Tradition and Modernity in Contemporary Russia // The Journal of Social Policy Studies. 2014. Vol. 12. № 4. P. 625–638.

59 Ср.: «Их [законодателей] интерпретация консерватизма и приверженность тому, что они считают «традиционным», включает попытку универсализировать нормы поведения или, другими словами, восстановить гомогенность, которая является для них наиболее позитивной ценностью своего советского воспитания» (Ibid., P. 633).

60 Butler J. Who's Afraid of Gender. London: Allen Lane, 2024. P. 14–15.

61 Berlant L. The Queen of America Goes to Washington City. Essays on Sex and Citizenship. Durham; London: Duke University Press, 1997. P. 5

62 Ibid.

условиях любовь перестает считаться основной человеческой ценностью и может легитимироваться только сверху посредством соответствующих государственных решений и указов.

«Мы никогда никого не любили»⁶³

Наш фильм — это история частного характера, лишенная политической подоплеки. Уверен, история эта очень болезненно откликнется в каждом, но происходит она внутри одной семьи, внутри человека, на частном фронте. Однако этот личный фронт не может не зависеть от тех потерь, которые мы понесли в духовном климате страны <...>. *Человек свободный на наших глазах превратился в человека потерянного* (курсив мой. — Н.Н.). <...> Мы серьезно изменились. Мы что-то утратили, что-то чрезвычайно важное.

*Андрей Звягинцев в интервью Антону Долину*⁶⁴

Между народом и властью полностью потеряна связь. Мы живем в больном обществе, утратившем всякую возможность диалога. Болезнь эта зовется нечувствием, равнодушием, обоюдным отсутствием эмпатии и доверия. Притом тотальным. Для одних — «власти все врут»; для других — «бузотерят и пиарятся на чужом горе». Как выходить из этого тупика?

*Андрей Звягинцев. Минотавр и его Лабиринт*⁶⁵

Фильм Андрея Звягинцева «Нелюбовь» (2017) вышел в российский прокат 1 июня — в Международный день защиты детей, — что само по себе можно считать символичным. Сюжет картины сосредоточен вокруг жизни Евгении и Бориса Слепцовых, супругов, которые готовятся к разводу. В их семейной жизни уже давно наступил разлад, у каждого своя жизнь, работа, партнеры на стороне. Единственное общее, что у них осталось, — это ребенок, 12-летний Алеша. Во время очередного скандала родители касаются темы, с кем будет жить сын после развода, — с мамой, папой, бабушкой с маминой стороны; либо же его вовсе придется «сдать» в интернат. Подслушав разговор родителей,

63 Женя, главная героиня фильма «Нелюбовь», после секса говорит своему любовнику: «Я никогда никого не любила». Рассматривая нелюбовь как социальное явление, я смещаю фокус с личного самоощущения («Я») на общий опыт («Мы») депривации чувств.

64 *Звягинцев А., Долин А.** Человек свободный на наших глазах превратился в человека потерянного // Андрей Звягинцев. 2017. 29 мая (URL: <https://az-film.com/ru/Publications/301-CHelovek-svobodnij-na-nashih-glazah-prevratilsja-v-cheloveka-poterjannogo.html>).

* Внесен Минюстом РФ в реестр иноагентов.

65 *Звягинцев А.* Минотавр и его Лабиринт // Андрей Звягинцев. 2018. 9 апреля (URL: <https://az-film.com/ru/Publications/336-Minotavr-i-ego-Labirint.html>).

Алеша решается на побег из дома. Оставшаяся и большая часть фильма посвящена поискам мальчика, на фоне которых бывшие супруги пытаются заниматься своей «новой» жизнью.

События картины происходят осенью, однако гораздо чаще на экране перед зрителем разворачиваются заснеженные пейзажи Южного Тушина. Эти кадры, по мнению многих кинокритиков⁶⁶, отсылают к работам Питера Брейгеля Старшего, в частности, «Зимнему пейзажу с конькобежцами и ловушкой для птиц» и «Охотникам на снегу»: масштабные опустошенные пространства, на фоне которых суетятся маленькие человеческие фигуры, — часть огромного социального механизма, массы, такой же пустотной и бездонной, как покрытый снегом ландшафт, только другого, более темного цвета. Пустота — один из главных героев фильма. На это указывает в своей рецензии Антон Долин⁶⁷: пустые улицы, пустынные виды на природу и город, опустевший класс школы, пустота в глазах родителей, мальчик, ставший для них пустым местом... Фильм начинается и заканчивается пустотой: Звягинцев намеренно закольцовывает холодные и одинокие виды голых деревьев, замерзающей речки и звуковой рисунок⁶⁸. (В начале и конце фильма можно услышать композицию Евгения Гальперина «Ми» — одна нота, которая начинает судорожно «капать» и резонировать с застывшей природой⁶⁹.) «Холод пробирает до костей»⁷⁰, «арктический холод пронизывает весь фильм»⁷¹, — подтверждают ревьюеры.

Оказываясь в такой неподходящей для жизни среде, человек начинает испытывать чувства страха, потерянности и неопределенности и двигается будто на ощупь. Здесь особенно примечательна говорящая фамилия героев — Слепцовы. Режиссер описывает их как «слепых, несчастных котят, которые заслуживают только сочувствия»⁷². Они не дорожат тем, что у них есть, потому что просто не видят этого, или не хотят увидеть, и не осознают последствий собственных поступков. Сцены из разрушающейся супружеской жизни добавляют картине апокалиптического ощущения.

66 См.: Дорогавцева Е. «Нелюбовь» Звягинцева. Замкнутый круг метафор // Знамя. 2017. № 12 (URL: <https://znamlit.ru/publication.php?id=6793>).

67 Долин А. Пустое место. «Нелюбовь», режиссер Андрей Звягинцев // Искусство кино. 2017. № 4 (URL: <http://old.kinoart.ru/archive/2017/04/pustoe-mesto-nelyubov-rezhisser-andrej-zvyagintsev>). Поэтика лиминального пространства в «Нелюбви» подробно рассматривается в: McGregor A., Lagerberg R. Dislocation and Liminality in Andrei Zvyagintsev Leviathan and Loveless // New Zealand Slavonic Journal. 2021–2022. Vol. 55/56. P. 73–96.

68 Звягинцев А., Баскакова М. Режиссер не должен ставить точек // Андрей Звягинцев. 2017. 30 декабря (URL: <https://az-film.com/ru/publications/322-Rezhisser-ne-dolzhen-stavit-tochek.html>).

69 Елена Дорогавцева в своей рецензии отмечает, что «слуховые ощущения становятся тактильными: холодный воздух и озноб неизвестности ощутимы физически, переход от хруста сломанной ветки к музыке и обратно сливается в единое» (Дорогавцева Е. «Нелюбовь» Звягинцева. Замкнутый круг метафор // Знамя. 2017. № 12 [URL: <https://znamlit.ru/publication.php?id=6793>]).

70 Edelstein D. Loveless Conjures Humanism Out of Wretchedness // Andrey Zvyagintsev. 2018. 2 мая (URL: <https://az-film.com/en/Publications/330-emLovelessem-Conjures-Humanism-Out-of-Wretchedness.html>).

71 Erickson S. A Void Inside a Void // Andrey Zvyagintsev. 2018. 15 февраля (URL: <https://az-film.com/en/Publications/332-A-Void-Inside-a-Void.html>).

72 Звягинцев А. Простая, как серый хлеб, жизнь // Андрей Звягинцев. 2017. 21 октября (URL: <https://az-film.com/ru/publications/316-Prostaja-kak-serij-hleb-zhizn.html>).

Когда Борис едет на работу, по радио рассказывают о требовании петербургских парламентариев «рассмотреть вопрос о законодательном ограничении пропаганды конца света». Мир, в котором живут герои, действительно находится в предапокалиптическом состоянии. И речь идет не об отсылке к конкретному периоду времени (события фильма разворачиваются в 2012 году, когда, согласно календарю майя, должен был наступить конец света), а о той катастрофе, с которой Россия сталкивается в первой половине 2010-х.

Эту катастрофу, помимо прочего, можно охарактеризовать как эмоциональную, поскольку одна из ее основных черт — бесчувствие друг к другу. Говоря о названии фильма, Звягинцев замечает:

Нелюбовь⁷³ — как прямое указание на тяжелое духовное состояние, и неважно, общества или индивида, — это совершенно ясное и достоверное именование того положения дел в духовной среде или в окружающей нас атмосфере, в которой обретаются наши персонажи. Так я привык к этому названию и даже полюбил его, потому что оно безупречно точно, с хирургической ясностью указывает на адрес главной проблемы, которую рассматривает наш фильм: *нелюбовь*. И это не простое отсутствие любви. А ее антипод. И не противоположная сторона вопроса, не банальная ненависть или холодное равнодушие, а что-то большее — *нелюбовь*⁷⁴.

Наиболее сильной визуальной метафорой нелюбви, поглотившей все общество, является финал фильма. После просмотра телеэфира, посвященного бедствиям войны, главная героиня с глазами, полными холодности и равнодушия, встает на беговую дорожку. На груди надетой на нее олимпийки написано — RUSSIA. Комментируя эту сцену, Звягинцев вспоминает:

Зимой 2014 года прошла Олимпиада в Сочи, после Олимпиады все лето, осень 2014-го, а дальше и в 2015-й год залетело, у нас было очень модно, особенно среди состоятельных людей, ходить в этой олимпийке российской сборной. Иной раз в бизнес-классе самолета, который летит из России куда-нибудь в Америку или Европу, ты просто попадад как будто бы в олимпийскую сборную, настолько это пестрило в глазах. <...> В поэтическом плане, метафорическом, мне казалось, что это переключка с «Мертвыми душами» и их финалом, когда Гоголь взывает: «О, Русь-тройка, куда же ты мчишься?». Не дает ответа. Куда-то она мчится, но куда — совершенно непонятно⁷⁵.

Бег героини в олимпийке на одном месте в масштабах целой страны слепцовых — это движение в никуда, будь то в апокалиптическое будущее или тоталитарное прошлое с его притушенным восприятием массового насилия. Здесь

73 Для Звягинцева важно утвердить любовь через то, чем она не является. Источником его вдохновения здесь служит апофатическое богословие, или негативная теология, определяющая Бога через то, что *не* есть Бог: не зло, не ненависть и т.д. См.: В Нелюбви мы только воспользовались фактурой, которую предлагает жизнь // Андрей Звягинцев. 2017. 10 июня (URL: <https://az-film.com/ru/publications/304-V-emNeljubviemi-tolko-vospolzovalis-fakturoj-kotoruju-predlagaet-zhizn.html>).

74 Звягинцев А., Долин А. Человек свободный на наших глазах превратился в человека потерянного // Андрей Звягинцев. 2017. 29 мая (URL: <https://az-film.com/ru/Publications/301-SHelovek-svobodnij-na-nashih-glazah-prevratilsja-v-cheloveka-poterjannogo.html>).

75 Звягинцев А., Волчек Д. Распад семьи Слепцовых // Андрей Звягинцев. 2017. 10 июня (URL: <https://az-film.com/ru/publications/303-Raspad-semi-Slepcovih.html>).

уместно обратиться к еще одному определению нелюбви, которое дал продюсер фильма Александр Роднянский⁷⁶:

«Нелюбовь» — это антоним всего того, что мы понимаем под гуманизмом, эмпатией, состраданием, сочувствием. Душевная пустота, неспособность испытывать чувства, не связанные напрямую с собственным комфортом или выгодой. С этого и начинается фильм — мальчик «мешает» родителям, для которых важнейшей задачей является продажа квартиры и раздел денег.

В подобных социальных обстоятельствах любовь к другим становится одним из самых неудобных чувств, поскольку она мешает людям жить их «лучшую», беззаботную жизнь в окружении атрибутов материального процветания.

Во время московской премьеры «Нелюбви» на последних рядах кинотеатра можно было услышать: «Я теперь, наверное, не женюсь никогда». Эта отчаянная фраза, брошенная молодым зрителем (если не сказать отброшенная от него в ужасе, поскольку в увиденном на экране он узнал знакомую историю), подтверждает слова режиссера, вынесенные в эпиграф к этому разделу: «“Нелюбовь” — история частного характера <...>»⁷⁷.

Однако в условиях несовершенной публичной сферы и интимизации политики границы между частным и публичным становятся размытыми, так что несчастье одной семьи становится симптомом всего общества. Фильм демонстрирует, что «традиционные ценности» нуклеарной семьи, понимаемые как «внешняя» по отношению к внутреннему миру идеология (а не как этос, разделяемый конкретной семьей), не способны обеспечить взаимную и безусловную любовь между ее членами, а лишь ведут к взаимному отдалению и сосредоточению каждого даже не на себе — на «общепринятом» представлении о норме и благе, понимаемых синонимично, — поскольку эта «интимная» идеология воспроизводит лишь некоторые, «нормативные», типы близости, причем только формально, без учета чувственного содержания. Так, Сергей Зенкин, размышляя о фильме на своей странице в социальной сети, отмечает, что родители мальчика, главные герои фильма, даже с началом «новой» жизни «остаются на исходных позициях»⁷⁸: они продолжают не любить, но уже не друг друга, а свои новые семьи.

Критику мотива «официальных», навязанных сверху, «традиционных ценностей» в фильме также можно проследить на примере начальника Бориса, православного предпринимателя по кличке Борода, который пристально следит за личной жизнью своих сотрудников и принимает на работу только «семейных» людей. Подчиненные же только создают видимость приверженности «традиционным ценностям», как, например, сам Борис, которого при разводе волнует не судьба сына, а то, что скажет руководство в случае проблем с «ювеналами», или его коллега, который однажды пришел на корпоратив с подставными женой и ребенком.

76 Внесен Минюстом РФ в реестр иноагентов.

77 Звягинцев А., Долин А. Человек свободный на наших глазах превратился в человека потерянного // Андрей Звягинцев. 2017. 29 мая (URL: <https://az-film.com/ru/Publications/301-СЧеловек-свободниј-на-наших-glazah-prevratilsja-v-cheloveka-poterjannogo.html>).

78 См. в той же публикации: «<...> [с]менились, правда, их семейные партнеры, но даже новый, рожденный в новой семье сын героя уже, похоже, включен в ту же череду домашнего насилия и истерических реакций, что и прежний сын».

«Семейность» становится принудительной и единственно возможной формой существования в обществе, а значит, сами навязанные «традиционные ценности» — лишеными чувственного содержания⁷⁹. Другой характерный пример здесь — мать Евгении. Женщина, по словам героини, с детства обделяла свою дочь лаской («только дисциплина, порядок, учеба»), а любой разговор с ней сводился к скандалу. (Подтверждением этого служит сцена, когда герои приезжают к матери Евгении в надежде, что сбежавший мальчик скрывается у нее. Бабушка будто не воспринимает случившуюся трагедию, отвлекается на что угодно, и каждая ее интонация скатывается в истерику — с возрастом любви не прибавляется.) Так, нелюбовь передается от одного поколения к другому и становится традиционной ценностью в прямом смысле, как наследуемый культурный паттерн⁸⁰.

Единственная искренняя эмоция фильма — немой мунковский крик ребенка, узнавшего о том, что он не нужен своим родителям, — прорывает монотонную атмосферу бесчувствия. Мальчик исчезает не в момент своего побега, а уже тогда, когда он осознает действительность, в которой для него больше нет места; и хотя финал картины остается открытым, Алеша очевидно погибает, но погибает символически, для этого мира нелюбви, и тем самым осуществляет мечту многих своих сверстников — отправиться на поиски нового, более справедливо-го и любящего мира. «Общество брошенных детей» — название рецензии Алены Солнцевой на фильм «Нелюбовь» точно характеризует социальные и политические обстоятельства, в которых оказались многие алешки в начале 2010-х⁸¹.

Но история Алешки и других детей — это не история страны или какого-то отдельного общества. Она напоминает о том, что существуют нелюбимые дети. Этим детей не просто забывают, как героя семейной комедии «Один дома», или выбрасывают на улицу, как несчастных котят, не успевших открыть глаза. Лишая любви, их намеренно лишают права на жизнь. (Посыл самого автора «Нелюбви» — универсалистский и даже христианский, в духе гуманистической философии Достоевского:

79 О мотиве критики «традиционных ценностей» в «Нелюбви» см. *Bradshaw P. Loveless review — eerie thriller of hypnotic, mysterious intensity from Leviathan director // The Guardian*. 2017. 17 мая (URL: <https://www.theguardian.com/film/2017/may/17/loveless-review-leviathan-director-andrei-zvyagintsev-cannes-2017>).

80 Ср. *Комм.Д. Звягинцев и лабиринт // arterritory*. 2017. 21 июня (URL: https://arterritory.com/ru/ekran_scena/recenzii/19634-zvjagincev_i_labirint/): «<...> [В] этой картине точно найден нерв, главная болезнь российского общества: чудовищные, истерично-авторитарные семьи, где не то что любовь — уважение друг к другу редко встретишь. Одни и те же психологические травмы и комплексы передаются из поколения в поколение, от родителей к детям, от бабушек к внукам — и никакой способности делать выводы, учиться на ошибках не наблюдается. Встреча Жени со своей лицемерной и манипулятивной матерью (Наталья Потапова) — одна из самых важных в фильме. Благодаря ей зритель понимает, что Женя сбежала от матери в брак без любви точно так же, как Алеша сбежал от нее самой. Бунтуя против материнской нелюбви, героиня тем не менее не в состоянии осознать, что повторяет ее поведение в отношениях с собственным ребенком. Катарсиса нет, цикл нелюбви обречен воспроизводиться снова и снова — и это по-настоящему страшно».

81 «Мы сами — эти брошенные, забытые дети с очень малым запасом жалости, и не важно, хороши мы или плохи, все мы просим нас полюбить. Черненькими. Но нам не к кому с этими просьбами обращаться, только друг к другу» (*Солнцева А. Общество брошенных детей // Газета.Ru*. 2017. 11 июня (URL: <https://www.gazeta.ru/comments/column/solnceva/10711961.shtml>).

Не имеет никакого значения: эволюционировала дальше любовь или нет. Вот пошло черное поле и титры. Всё! Всё, что может произойти дальше, — это происходит только со зрителем. Это и есть цель: ты попал в сердце, сознание, во всевозможные фибры души. Нужно просто подумать. На экране просто тени. Это тени наших страхов, наших сомнений и мечтаний, снов и так далее... И все это только для того, чтобы мы получили некоторую инъекцию, сделали выводы. И чтобы мы пришли домой и обняли своих близких. Больше ничего не нужно...⁸²

Однако, на мой взгляд, здесь следует пойти дальше и углубиться в культурную логику нелюбви — неспособность или нежелание любить тех, кто так или иначе уязвим по отношению к нормативной организации общества. Антропологическим основанием для этой логики может служить миф о «детоубийстве»). Так, к брейгелевскому ассоциативному ряду, сопровождающему фильм, уместно добавить еще одну картину фламандского мастера — «Избиение младенцев», — которая отсылает к вопросу, древнему, как сама история: почему дети становятся жертвами насилия взрослых?⁸³

Ребенок — это одна из форм, в которой *инаковое* обитает в мире. В своем введении к «Началу геометрии» Гуссерля Жак Деррида указывает, что дети наряду с безумцами оказываются по ту сторону взрослой нормальности⁸⁴, они определяются как неравноценные по отношению к «нормальным взрослым» людям, но это также означает, что дети скрывают в себе нечто, вытесняемое нормальностью. Вероятно, это способность любить искренне и безусловно, быть открытыми ко всему новому, поскольку ребенок еще не успел познать репрессивность, свойственную миру взрослых: дети превосходят порядок любого определяемого (*determinable*) обещания⁸⁵.

Ребенок есть тип абсолютного пришельца⁸⁶ (*arrivant*), который знаменует собой смену прежних норм и порядков, наступление будущего. Он нуждается

82 Звягинцев А., Невская Я. Андрей Звягинцев: «Придите домой и обнимите близких» // НДН.Инфо. 2017. 6 июля (URL: <https://ndn.info/citylife/15648-andrej-zvyagintsev-primite-domoj-i-obnimite-blizkikh/>). Ср. Звягинцев А., Нелюбин Н. Желание обнять близких — цель *Нелюбви* // Андрей Звягинцев. 2017. 31 мая (URL: <https://az-film.com/ru/Publications/294-ZHelanie-obnjat-blizkih—cel-emNeljubviev.html>). О влиянии идей Достоевского на Звягинцева см., например: Звягинцев А., Агафонова Я. Природа vs рационализма // Андрей Звягинцев. 2014. 29 апреля (URL: <https://az-film.com/ru/Publications/187-Priroda-vs-racionalizma.html>).

83 Миф о «детоубийстве» может включать в себя как символические аспекты — разного рода манипуляция образом ребенка, систематическое нарушение прав детей, безответственность взрослых перед будущими поколениями и т.д., — так и случаи прямого физического насилия, в частности, домашнего и сексуализированного. В данном тексте я останавливаюсь только на «символическом» стирании специфического опыта ребенка и его принудительном включении во взрослый мир «нелюбви» в статусе «будущего взрослого» или в противном случае его выбрасывании на обочину жизни.

84 Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. М.: Ad Marginem, 1996. С. 96.

85 Ср. *Derrida J. Apories*. Paris: Gallée, 1996. P. 68.

86 Ср.: «[Абсолютный пришелец] как таковой не является захватчиком, агрессором или колонизатором, поскольку вторжение предполагает понимание себя агрессором и жертвой соответствующим образом. Пришелец также не является законодателем или первооткрывателем земли обетованной. Безоружный, как новорожденный ребенок, он повелевает не больше, чем повелевает им память о каком-то первоначальном событии, в котором архаичное связано с *окончательной (finale)* крайностью, с *par excellence* окончательностью *телоса* или *эсхатона*. Он даже превосходит порядок любого *определимого*

в особом этосе гостеприимства, который выражается в безусловном принятии пришельца (ребенка) и заботе о его благополучии. Однако современный нормативный порядок всячески пытается подавить ребенка, как реального, так и символического, выставить его как инфантила, неполноценного и недееспособного, либо же, напротив, хаотичного и деструктивного, что находит отражение во множестве образов «демонических» и перверсивных детей, присутствующих в современной культуре.

Именно таким представлен Эдип в фрейдовской интерпретации античной трагедии. Фиванский тиран, по Фрейду, олицетворяет собой определенный (чаще всего психологический и символический) и необходимый бунт всех детей против своих родителей, за счет которого старое становится новым (когда сын восстает против отца и «убивает» его) и новое старым (когда сын сам становится отцом). Однако в популярных интерпретациях этого мифа зачастую опускается то, что предшествовало отцеубийству: отец Эдипа, царь Лай, когда у него только родился сын (Эдип), приказал избавиться от него, дабы ребенок его не сверг, о чем предупреждало пророчество. В «Толковании сновидений» Фрейд указывает на еще один важный миф об «отце-/детоубийстве»:

Туманные сведения, дошедшие до нас из древних мифов и сказаний, дают безрадостное представление о власти отца и беспощадности, с которой он ею пользовался. Кронос пожирает своих детей, словно кабан приплод свиноматки, а Зевс оскпляет отца и занимает его место владыки. Чем безграничней властвовал отец в древней семье, тем больше должно было быть оснований у сына как законного наследника занимать враждебную позицию, тем сильнее должно было быть его нетерпение прийти к власти после смерти самого отца. Даже в нашей буржуазной семье отец, отказывая сыну в самоопределении и в необходимых для этого средствах, способствует развитию естественной враждебности, скрывающейся в их отношениях. Довольно часто врачу приходится наблюдать, что боль из-за потери отца не может подавить у сына удовлетворенности в связи с обретенной наконец свободой. Каждый отец судорожно пытается сохранить остаток *potestas patris familias* [власти отца семейства], устаревшей в нашем современном обществе, и это хорошо знакомо всем поэтам — неспроста на переднем плане сюжетов Ибсена стоит вековая борьба между отцом и сыном⁸⁷.

Почему комплекс Лая⁸⁸ не получил такой же широкой известности? Искать ответ на этот отчасти риторический вопрос вновь можно у самого Фрейда, который когда-то также испытал риск быть «убитым» своим отцом. Эрнст Джонс в своей монументальной биографии отца психоанализа рассказывает об одном примечательном случае из жизни юного Сиги:

(*determinable*) обещания. Теперь граница, которую в конечном счете труднее всего провести, потому что она всегда уже пересечена, заключается в том, что абсолютный пришелец делает возможным все, к чему <...> его нельзя свести, начиная с человечности человека, которую некоторые склонны узнавать во всем, что стирает в пришельце характеристику (культурной, социальной, национальной, сексуальной) принадлежности и даже метафизическую предопределенность (эго, личность, субъект, сознание и т.д.)» (Ibid.).

87 Фрейд З. Толкование сновидений // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 т. Т. 2: Психология бессознательного / Под общ. ред. Е.С. Калмыковой, М.Б. Аграчевой, А.М. Боквинова. Пер. на рус. А.М. Боквинова. М.: Фирма СТД, 2004. С. 269–270.

88 Ср. Ковалец А.С. Комплекс Лая // Журнал Практической Психологии и Психоанализа. 2020. № 1 (URL: https://psyjournal.ru/articles/kompleks-laya#_ftn1).

Пианист Мориз Розенталь <...>, споря о чем-то со своим отцом на улице, случайно столкнулся с Якобом Фрейдом [отцом Фрейда], который, смеясь, упрекнул его следующим образом: «Как, ты перечишь отцу? Один мизинец моего Сигизмунда во много раз умнее моей головы, но он никогда не осмелится противоречить мне!»⁸⁹

Ребенку — любому, необязательно сыну — запрещается не только быть лучше своего родителя, ему в принципе запрещается как-либо отличаться от взрослых. Если эти взрослые никогда никого не любили, значит, и он не должен этого делать. Мальчики, например, только так, через культивирование в себе нелюбви и жестокости, смогут стать мужчинами⁹⁰. И, уже став мужчинами, миф об «отцеубийстве» будет легитимировать их собственную патриархальную власть, а превентивное насилие над ребенком будет вменяться в вину самим детям. Истоки этого явления, по мнению психоаналитика Джорджа Довера, кроются в семейной морали XIX века, приписывавшей детям всевозможные «дурные» наклонности, непослушание, сексуальную извращенность и др., которые было необходимо исправлять наказаниями⁹¹.

Так, чтобы сохранить власть отцов, «детоубийство» должно совершаться под прикрытием защиты детей, оставляя в тени реальные преступления. Если древний инфантицид выглядел перформативно жестоко, то исполнители современного пытаются придать ему вид самоубийства (или, как минимум, опрометчивого побега из дома), вооружая мальчиков оружием взрослых — нелюбовью — и отправляя их воевать друг с другом.

* * *

«Нелюбовь» заканчивается тем, что ребенка так и не смогли найти. Его родители обзавелись новыми семьями, которые как будто повторяют бесчувственную логику предыдущей, а значит, они все-таки смогли преодолеть или вытеснить утрату из прошлого. Действительно, крайне трудно и даже страшно осознавать и принимать смерть, то есть абсолютную потерю, ребенка, особенно когда ответственность за нее несете вы сами. Из этой ситуации следует закономерный вопрос, который, несмотря на свое упрощение в современном популярном дискурсе, сохранил изначальную глубину и серьезность: «А был ли мальчик?» Этот вопрос наряду с «Кто виноват?» и «Что делать?» остается одним из главных вопросов российской литературы. Впервые, как известно, он звучит на страницах «Жизни Клима Самгина», еще одного произведения времен всеобщего чувственного кризиса. В горьковском романе рассказывается история двух детей, Бориса Варавки и Вари Сомовой, которые отправились на уже знакомый (по крайней мере для зрителей «Нелюбви») зимний каток и провалились под лед. После этого события главному герою романа, Климу Самгину, пытавшемуся спасти Бориса и Варю, был задан «чей-то серьезный недоверчивый вопрос: — Да — был ли мальчик-то, может, мальчика-то и не было?»⁹²

89 Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М.: Гуманитарий, 1996. С. 29.

90 Этой же проблемы психоаналитической философии касается Оксана Тимофеева в книге: Тимофеева О. Мальчики, вы звери. М.: Индивидуум, 2024. Особенно см. С. 53–54.

91 Devereux G. Why Oedipus Killed Laius — A Note on the Complementary Oedipus Complex in Greek Drama // International Journal of Psychoanalysis. 1953. 34. P. 132–141.

92 Горький М. Жизнь Клима Самгина. Санкт-Петербург: СЗКЭО, 2024. С. 58.

В этом сомнении и заключается вся трагическая логика нелюбви: чувственный опыт, сама проживаемая реальность ставится под сомнение. Был ли Борис Варавка? Был ли Алеша Слепцов? Может, мальчика-то и не было. Может, и не было никакой любви? Самгин, также будучи человеком эпохи нелюбви, размышляет: «... что можно сказать о себе, кроме: “Я видел то, видел это?”»⁹³ Он всего лишь наблюдатель, «душа без свойств»⁹⁴. Или тот, кто просто знает, куда смотреть не следует? Он мог бы сравнить себя с фонарем на площади: «... из улиц выбегают люди; попадая в круг его света, они покричат немножко, затем исчезают, показав ему свое ничтожество»⁹⁵. Фонарем, который тускло подсвечивает пустоту холодного города, и будто не живет — спит.

Библиография / References

- Арендт Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008.
(*Arendt H.* Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. Moscow, 2008 — In Russ.)
- Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова. М.: ЦентрКом, 1996.
(*Arendt H.* The Origins of Totalitarianism. Moscow, 1996 — In Russ.)
- Арендт Х.* Последствия нацистского правления: репортаж из Германии // Ханна Арендт, Эрих Фромм. В самый темный час. Как рождается жестокость? [переводы]. М.: Алгоритм, 2024. С. 6–28.
(*Arendt H.* The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany. Moscow, 2024 — In Russ.)
- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023.
(*Arendt H.* The Human Condition. Moscow, 2023 — In Russ.)
- Атнашев Т.М., Велижев М.Б., Вайзер Т.В.* Двести лет опыта // Несовершенная публичная сфера. История режимов публичности в России. Сборник статей / Сост. Т. Атнашев, Т. Вайзер, М. Велижев. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 5–81.
(*Atnashev T.M., Velizhev M.B., Vaizer T.V.* Dvesti let opyta // Nesovershennaya publichnaya sfera. Istoriya rezhimov publichnosti v Rossii. Sbornik statey. Moscow, 2021.)
- Борисова Л.М.* «Да — был ли мальчик-то?» О смысле горьковского рефрена // Вопросы литературы. 2018. № 4. С. 15–41.
(*Borisova L.M.* «Da — byl li mal'chik-to?» O smysle gor'kovskogo refrena // Voprosy literatury. 2018. № 4. P. 15–41.)
- Виноградов М.Ю., Суслова А.А.* Феномен социальной апатии и его актуальность в современной России // Полития. 2022. № 4 (107). С. 123–145.
(*Vinogradov M.Iu., Suslova A.A.* Fenomen sotsial'noi apatii i ego aktual'nost' v sovremennoi Rossii // Politiya. 2022. № 4 (107). P. 123–145.)
- Гладарев Б.* Опыты преодоления «публичной немоты»: анализ общественных дискуссий в России начала XXI века // «Синдром публичной немоты». История и современные практики публичных дебатов в России / Под ред. Н.Б. Вахтина, Б.М. Фирсова. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 196–252.
(*Gladarev B.* Opyty preodoleniia «publichnoi nemoty»: analiz obshchestvennykh diskussiy v Rossii nachala XXI veka // «Sindrom publichnoy nemoty». Istoriya i sovremennye praktiki publichnykh debatov v Rossii. Moscow, 2017.)

93 Там же. С. 930.

94 *Иванов Е.* Феноменологический компонент в поэтике романа «Жизнь Клима Самгина» (к вопросу о смысле рефрена: «а был ли мальчик?») // Культура и текст. 2024. 2 (57). С. 12. Ср. *Борисова Л.М.* «Да — был ли мальчик-то?» О смысле горьковского рефрена // Вопросы литературы. 2018. № 4. С. 15–41.

95 *Горький М.* Жизнь Клима Самгина. Санкт-Петербург: СЗКЭО, 2024. С. 582.

- Деррида Ж.* Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии / Пер. с фр. и нем. М. Маяцкого. М.: Ad Marginem, 1996. С. 9–209. (*Derrida J.* L'origine de la géométrie, de Husserl. Introduction et traduction. Moscow, 1996. P. 9–209 — In Russ.)
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Издательство «Мысль», 1986. (*Diogenes Laërtius.* Vitae Philosophorum. Moscow, 1986 — In Russ.)
- Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М.: Гуманитарий, 1996. (*Jones E.* The Life and Work of Sigmund Freud. Moscow, 1996 — In Russ.)
- Иванов Е.* Феноменологический компонент в поэтике романа «Жизнь Клима Самгина» // Культура и текст. 2024. 2 (57). С. 6–18. (*Ivanov E.* Fenomenologicheskii komponent v poetike romana «Zhizn' Klima Samgina» // Kul'tura i tekst. 2024. 2 (57). P. 6–18.)
- Ковалец А.С.* Комплекс Лая // Журнал Практической Психологии и Психоанализа. 2020. № 1 (URL: https://psyjournal.ru/articles/kompleks-laya#_ftn1).
- (*Kovalets A.S.* Kompleks Laia // Zhurnal Prakticheskoy Psikhologii i Psikhoanaliza. 2020. № 1 (URL: https://psyjournal.ru/articles/kompleks-laya#_ftn1).
- Нуссбаум М.* Политические эмоции: почему любовь важна для справедливости / Пер. с англ. С. Порфирьевой. М.: Новое литературное обозрение, 2023. (*Nussbaum M.* Political Emotions: Why Love Matters for Justice. Moscow, 2023 — In Russ.)
- Плампер Я.* История эмоций. М.: Новое литературное обозрение, 2024. (*Plamper J.* Geschichte und Gefühl: Grundlagen der Emotionsgeschichte. Moscow, 2024 — In Russ.)
- Стейнберг М.* Меланхолия нового времени: дискурс о социальных эмоциях между двумя революциями // Российская империя чувств: Подходы к культурной истории эмоций. Сб. статей / Под ред. Яна Плампера, Шаммы Шахадат и Марка Эли. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 202–226. (*Steinberg M.* Melancholy and Modernity: Emotions and Social Life in Russia Between the Revolutions // Rossiyskaya imperiya chuvstv: Podkhody k kul'turnoy istorii emotsiy. Sb. statey. Moscow, 2010. P. 202–226 — In Russ.)
- Столяров А.* Апатия // Философская антропология. 2023. Т. 9. № 1. С. 177–190. (*Stoliarov A.* Apatiya // Filosofskaya antropologiya. 2023. Vol. 9. № 1. P. 177–190.)
- Тимофеева О.* Мальчики, вы звери. М.: Индивидуум, 2024. (*Timofeeva O.* Freud's Beastly Boys: Sex, Violence and Masculinity. Moscow, 2024 — In Russ.)
- Фрейд З.* Толкование сновидений // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 т. Т. 2: Психология бессознательного / Под общ. ред. Е.С. Калмыковой, М.Б. Аграчевой, А.М. Боконикова. Пер. на рус. А.М. Боконикова. М.: Фирма СТД, 2004. (*Freud S.* Die Traumdeutung. Moscow, 2004 — In Russ.)
- Arendt H.* Love and Saint Augustine. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996.
- Arendt H., Jaspers K.* Briefwechsel 1926–1969 / Ed. by L. Köhler und H.Saner. München: Piper, 1993.
- Bauman Z., Donskis L.* Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity. Cambridge: Polity, 2013.
- Berlant L.* The Queen of America Goes to Washington City. Essays on Sex and Citizenship. Durham; London: Duke University Press, 1997.
- Borren M.* Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam]. Amsterdam: F & N Eigen Beheer, 2010. P. 239.
- Butler J.* Who's Afraid of Gender. London: Allen Lane, 2024.
- Crespo M.* Communalization (Vergemeinschaftung) Through Ethical Love. A Phenomenological Account // Ways of Being Bound: Perspectives from post-Kantian Philosophy and Relational Sociology. Library of Ethics and Applied Philosophy / Ed. by Fernández P.A., García Martínez A.N., Torralba J.M. Vol. 39. Cham: Springer, 2022. P. 105–116.
- Cvetkovich A.* Public Feelings // South Atlantic Quarterly. 2007. 106 (3). P. 459–468.
- Degerman D.* Within the heart's darkness: The role of emotions in Arendt's political thought // European Journal of Political Theory. 2019. 18 (2). P. 153–173.
- Derrida J.* Apories. Paris: Galilée, 1996.
- Devereux G.* Why Oedipus Killed Laius — A Note on the Complementary Oedipus Complex in Greek Drama // International Journal of Psychoanalysis. 1953. 34. P. 132–141.
- Habermas J.* The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- Heinämaa S.* Values of love: two forms of infinity characteristic of human persons // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2020. 19 (3). P. 431–450.
- Husserl E.* Einleitung in die Philosophie, Vorlesungen 1916–1919, Husserliana Materialien IX. Dordrecht: Springer, 2012.
- Husserl E.* Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der In-

- stinkte, *Metaphysik, Späte Ethik, Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Husserliana XLII. Dordrecht: Springer, 2013.
- Jardine J., Szanto T.* Empathy in the Phenomenological Tradition // *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy* / Ed. by H. Maibom. London; New York: Routledge, 2017. P. 86–97.
- Lipps T.* Das Wissen von fremden Ichen // *Psychologische Untersuchungen I* / Ed. by T. Lipps. Leipzig: Engelmann, 1907.
- Lunt P., Stenner P.* The Jerry Springer Show as an Emotional Public Sphere // *Media, Culture & Society*. 2005. 27 (1). P. 59–81.
- McGregor A., Lagerberg R.* Dislocation and Liminality in Andrei Zvyagintsev *Leviathan* and *Loveless* // *New Zealand Slavonic Journal*. 2021–2022. Vol. 55/56. P. 73–96.
- Mouffe C.* Politics and Passions: the Stakes of Democracy. London: Centre for the Study of Democracy, 2002.
- Muravyeva M.* Traditional Values and Modern Families: Legal Understanding of Tradition and Modernity in Contemporary Russia // *The Journal of Social Policy Studies*. 2014. Vol. 12. № 4. P. 625–638.
- Papacharissi Z.* Affective publics: Sentiment, technology, and politics. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Rahn W, Kroeger B., Kite C.* A Framework for the Study of Public Mood // *Political Psychology*. 1996. 17. P. 29–58.
- Schmid H.B.* Plural Action. Essays in Philosophy and Social Science. Dordrecht: Springer, 2009.
- Slaby J.* Structural Apathy, Affective Injustice, and the Ecological Crisis // *Philosophical Topics*. 2023. 51 (1). P. 63–83.
- Stein E.* Zum Problem der Einfühlung. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917.
- Szanto T.* Collective Emotions, Normativity and Empathy: A Steinian Account // *Human Studies*. 2015. 38 (4). P. 503–527.
- Tucker R.C.* The Soviet Political Mind. New York: Praeger, 1963.
- Vischer R.* Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik. Leipzig: Hermann Credner, 1873.
- Waldenfels B.* Phenomenology of the Alien: Basic Concepts. Evanston: Northwestern University Press, 2011.
- Zahavi D.* Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz // *Inquiry*. 2010. 53 (3). P. 285–306.
- Zahavi D.* Self and Other Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford: Oxford University Press, 2014.