

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2021. Том 14. Номер 1

Главный редактор: А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Редактор: М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Н.И. Лапин (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения), **В.В. Миронов** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 05 апреля 2015 г.

Журнал включен в: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); КиберЛенинка

Подписной индекс Объединенного каталога «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2021. Volume 14. Number 1

Editor-in-Chief: Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief: Nina N. Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Executive Editor: Julia G. Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Editor: Mikhail V. Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Marina N. Volf (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, CEMMC/CERCS, France), Alexei A. Kara-Murza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Mikhail A. Maslin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (Italian Institute for Philosophical Studies, Naples, Italy), Valentina G. Fedotova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

Advisory Committee

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Eugene V. Afonasin (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Abdusalam A. Guseynov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Valery D. Gubin (Russian State University for Humanities, Moscow, Russia), Nikolay I. Lapin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Vladimir V. Mironov (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Tom Rockmore (Duke University, Pittsburgh, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 on April 3, 2015

Abstracting and Indexing: Web of Science (Emerging Sources Citation Index); Russian Science Citation Index; Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

Subscription index in the United Catalogue "The Russian Press" is 41951

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the "Philosophy Journal" undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Website: <https://pj.iph.ras.ru>

В НОМЕРЕ

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

А.В. Серегин. Против метафизического ретрибутивизма.....5

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

В.К. Шохин. Так называемый парадокс художественной литературы
и трансцендентальная онтология.....20

А.О. Кучерова. Ханна Арендт и Марсель Пруст:
от романа-документа к рассказыванию историй.....36

А.С. Дриккер, *О.А. Коваль.* Горизонты памяти: воспоминания детства
как опыт образного постижения времени в философии Вальтера Бенямина.....52

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

О.А. Жукова. Творчество Чаадаева и его интерпретация
в интеллектуальной культуре Серебряного века.....68

Е.В. Бессчетнова. Е.Н. Трубецкой и его спор о теократии
с Вл.С. Соловьевым.....84

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

И.Д. Джохадзе. Новое прочтение «Феноменологии духа»: Брэндом о Гегеле.....97

Р.В. Савинов. У истоков неосхоластической трактовки кантианства:
от Ч. Бальдиногги до Й. Клейтгена.....113

Н.В. Кода. Пути трансформации метафизического мышления
в «беспонятном языке» позднего М. Хайдеггера.....129

ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ

А.А. Крушинский. Иконическая перформативность
китайских мантических диаграмм.....142

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

Э.В. Ильенков. <Лекция о сознании> (Публикация, предисловие и примечания
А.Д. Майданского).....162

Е.А. Тахо-Годи. А.Ф. Лосев и «Энциклопедия художественных наук» ГАХН:
к истории невоплощенного издательского замысла.....173

А.Ф. Лосев. Статьи из «Энциклопедии художественных наук»
(Публикация и примечания Е.А. Тахо-Годи).....181

TABLE OF CONTENTS

MORALS, POLITICS, SOCIETY

Andrei V. Seregin. Against metaphysical retributivism.....5

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

Vladimir K. Shokhin. The so-called paradox of fiction and transcendental ontology20

Anna O. Kucherova. Hannah Arendt and Marcel Proust:
from the novel-document to storytelling.....36

Alexander S. Drikker, *Oxana A. Koval*. Horizons of memory:
childhood memories as an experience of figurative comprehension of time
in the philosophy of Walter Benjamin.....52

RUSSIA: THE SENSES OF HISTORY

Olga A. Zhukova. Chaadaev's work and its interpretation
in the intellectual culture of the Silver Age.....68

Elena V. Besschetnova. E.N. Trubetskoy and his dispute about theocracy
with V.I. Solovyov.....84

HISTORY OF PHILOSOPHY

Igor D. Dzhokhadze. A new reading of "The Phenomenology of Spirit":
Brandom on Hegel.....97

Rodion V. Savinov. At the origins of the neo-scholastic interpretation of kantianism:
from C. Baldinotti to J. Kleutgen.....113

Nadezhda V. Koda. Ways of transforming the metaphysical thinking
in the "conceptless language" of the late M. Heidegger.....129

CONFERENCE PAPERS AND LECTURES

Andrei A. Krushinskiy. The iconic performativity of Chinese mantic diagrams.....142

CHRONICLES OF PHILOSOPHY

Edvard V. Ilyenkov. <A lecture on mind>
(preface and notes by Andrei D. Maidansky).....162

Elena A. Takho-Godi. A.F. Losev and GAKhN's "Encyclopedia of Artistic Sciences":
to the history of an unrealized publishing project.....173

Alexei F. Losev. Articles from the "Encyclopedia of Artistic Sciences"
(ed. by E.A. Takho-Godi).....181

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

А.В. Серегин

ПРОТИВ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО РЕТРИБУТИВИЗМА

Серегин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@yandex.ru

В статье предлагается аргумент против метафизического ретрибутивизма, т.е. представления о том, что существование физического зла (страдания) можно каузально объяснить и ценностно оправдать, истолковав его как справедливое наказание за моральное зло, допущенное самими страдающими агентами. Сперва автор вводит дизъюнктивное различие между гуманистическими и негуманистическими нормативными теориями морального блага и зла, а затем обосновывает свой антиретрибутивистский тезис как для первых, так и для вторых. Гуманистические теории, согласно которым морально дурной может быть лишь активность, которая причиняет физическое зло другим субъектам, причем именно на этом основании, логически подразумевают, что физическое зло есть условие возможности морального, а, стало быть, не может быть всего лишь его следствием. Это демонстрируется применительно как к линейным (например, «авраамическим»), так и к циклическим (например, античным или эзотерическим) метафизическим сценариям. Кроме того, согласно этим теориям, причинение крайне интенсивного физического зла, которое предполагается метафизическим ретрибутивизмом, не может быть морально оправдано, даже если оно является формально справедливым. С другой стороны, негуманистические нормативные теории логически предполагают, что понятие морального зла содержательно вообще никак не связано с понятием физического зла. Но в таком случае моральное и физическое зло сущностно гетерогенны и несоизмеримы, а, стало быть, между ними не может быть установлено пропорциональное соотношение, являющееся необходимым условием возможности справедливой и морально оправданной ретрибуции.

Ключевые слова: моральное зло, ретрибутивизм, справедливое наказание, теодицея, физическое зло

Для цитирования: Серегин А.В. Против метафизического ретрибутивизма // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 5–19.

1. В этой статье я хотел бы изложить аргумент, который, на мой взгляд, доказывает, что метафизический ретрибутивизм во всех его формах логически непредставим и морально неприемлем. Под *метафизическим ретрибутивизмом* я понимаю здесь мировоззренческую позицию, согласно которой

1) само существование физического зла, т.е. боли и страдания¹, в этом мире *каузально объясняется* тем, что оно представляет собой справедливое наказание за то или иное моральное зло, совершенное страдающими субъектами;

2) причинение этого физического зла есть *морально позитивная* (т.е. морально оправданная или даже должная) активность со стороны тех или иных сверхъестественных (т.е. не данных эмпирически) моральных агентов, осуществляющих или санкционирующих это наказание (например, Бога, богов или ангелов и т.п.), или, возможно, со стороны некой имперсональной ретрибутивной системы (типа кармической), а потому и само существование физического зла является *ценностно оправданным* и полностью совместимым с утверждением ценностной позитивности объективной реальности, а также (в рамках теистического мировоззрения) – с существованием абсолютно благого Бога.

Я не рассматриваю здесь проблему оправданности *социального* ретрибутивизма. Эта последняя теория не стремится каузально объяснить и ценностно оправдать *само существование* физического зла ссылкой на его ретрибутивную функцию, но лишь утверждает, что причинение такого зла одними реальными (т.е. эмпирически данными) агентами другим в ситуации, когда в целом это зло и так уже существует в мире независимо от их воли, может быть морально оправдано, если представляет собой институционализированное справедливое наказание².

2. Общая структура предлагаемого мною аргумента против метафизического ретрибутивизма такова: я различаю два типа нормативных теорий, исходя из которых устанавливается, что именно и почему является моральным злом – «гуманистический» и «негуманистический»; далее я показываю, что само содержание понятия справедливой ретрибуции существенно меняется в зависимости от того, исходим ли мы из нормативных стандартов гуманистического или негуманистического типа; затем я поочередно предполагаю, что либо гуманистические, либо негуманистические стандарты верны, и демонстрирую, что при любом из этих предположений метафизический ретрибутивизм логически непредставим и морально неприемлем. Так как согласно предложенной дихотомии нормативные стандарты морального зла могут быть либо гуманистическими, либо негуманистическими, либо в крайнем случае – комбинированными, метафизический ретрибутивизм оказывается логически непредставим и морально неприемлем в любом случае.

3. Центральную роль в данном аргументе играет вводимое мною различение гуманистических и негуманистических нормативных теорий, предпосылки и содержание которого нуждаются в предварительном разъяснении. В качестве рабочей модели общей теории ценностей я использую здесь модифицированную версию так называемого *fitting attitude account*³, согласно которой *благо вообще* можно описать как адекватный (*fitting*) объект позитивного отношения (*pro-attitude*) со стороны некоторого субъекта или

¹ Я называю «физическим» благом или злом *любое* удовольствие или страдание вообще.

² К критике социального ретрибутивизма см., например: *Golash D. The Case against Punishment. N.Y., 2005; Boonin D. The Problem of Punishment. N.Y., 2008; Zimmerman M.J. The Immorality of Punishment. Peterborough (Ont.); Buffalo (NY), 2011; Waller B.N. The Injustice of Punishment. L., 2018.*

³ Классическая формулировка: *Ewing A.C. The Definition of Good. L., 1948.* См. также, например: *Orsi F. Value theory. L., 2015. P. 10–16.*

субъектов⁴, а *зло вообще* – соответственно, как адекватный объект негативного отношения с их стороны. Я называю такое описание *формальным* понятием блага и зла. Это понятие формально, потому что не отвечает на два следующих вопроса: 1) *что именно* является адекватным объектом позитивного или негативного отношения? 2) каковы *нормативные стандарты*, исходя из которых устанавливается *адекватность* позитивного или негативного отношения любого возможного субъекта к любому объекту? На мой взгляд, никакого общезначимого ответа на эти вопросы, с которым были бы *фактически* согласны все разумные субъекты, не существует⁵. Наоборот, в действительности различные субъекты, изначально исходя из содержательно различных *нормативных стандартов* блага и зла, формируют различные или даже антагонистические представления о том, *что именно* следует считать благом или злом. Соответственно, совокупность адекватных объектов позитивного или негативного отношения, фактически допускаемых тем или иным ценностным дискурсом, я называю *материальным* понятием блага и зла, а тот нормативный стандарт, исходя из которого в этом дискурсе решается вопрос относительно их адекватности, *нормативным* понятием блага и зла. Понятие специфически *морального* блага и зла может быть получено через конкретизацию материального и формального понятий блага и зла *вообще*⁶. С одной стороны, материальным объектом позитивного или негативного отношения в этом случае может быть не все что угодно, но, во-первых, внешняя и внутренняя *активность* разумных агентов, за которую они считаются ответственными (в том или ином конкретном дискурсе), а, во-вторых, различные факторы, влияющие на эту активность или зависящие от нее (характер, принципы, законы и т.п.)⁷. С другой стороны, формальное понятие именно морального блага и зла можно конкретизировать, сказав, что моральное благо есть адекватный объект *специфически морального* одобрения, а моральное зло – *специфически морального* осуждения для всех моральных агентов. В чем же состоит специфика именно морального одобрения и осуждения (в отличие от позитивного или негативного отношения к некоторому объекту вообще), на мой взгляд, можно удовлетворительно разъяснить в соответствии с так называемой «позиционной» (attitudinal)⁸ концепцией морали, согласно которой, когда кто-либо *морально* одобряет или осуждает некую активность, он не просто с той или иной степенью эмоционально-аффективной ангажированности выражает соответствующую реакцию от своего лица, но еще и непременно считает правильным и чрезвычайно важным, чтобы и остальные разумные агенты разделяли это одобрение или осуждение, а также проявляли его в виде так называемой «моральной

⁴ В зависимости от числа этих субъектов речь может идти об индивидуальном, коллективном или универсальном благе.

⁵ Это не означает, что не может существовать объективно правильного ответа на эти вопросы. Это означает лишь, что, если он существует, то не все субъекты с ним фактически согласны.

⁶ По ряду оснований я не провожу различия между эвалюативными и деонтическими понятиями (см.: Tappolet C. Evaluative vs. Deontic Concepts // International Encyclopedia of Ethics. Malden (MA), 2013. P. 1791–1799) и, стало быть, между понятиями морального блага и зла и моральной правильности и неправильности.

⁷ Далее, говоря о возможных объектах моральных оценок, я буду эксплицитно упоминать только саму активность моральных агентов, но имплицитно подразумевать при этом также и указанные факторы.

⁸ Ср.: Copp D. Morality, Normativity and Society. N.Y., 2001. P. 82–95.

санкции»⁹, т.е. разнообразных эмоциональных и поведенческих реакций, не принимающих (в отличие от легальной санкции) институциональных форм.

4. При этом *нормативные* понятия морального блага и зла, являющиеся базовыми для различных типов этического дискурса и призванные объяснить, *почему* или *на каком основании* те или иные типы активности разумных субъектов должны вызывать такую *специфически моральную* реакцию со стороны всех моральных агентов, могут существенно отличаться друг от друга по своему содержанию. В зависимости от того, какой именно аспект этих содержательных различий берется за точку отсчета, можно создавать различные классификации нормативных концепций. Наиболее популярной классификацией такого рода является деление их на деонтологические и телеологические (или консеквенциалистские) теории. Я же в данном случае предлагаю альтернативное деление всех нормативных концепций на гуманистические и негуманистические. *Гуманистическими* я называю все нормативные концепции, согласно которым последнее нормативное основание для признания какой бы то ни было активности морально позитивной или негативной состоит, соответственно, в ее *гуманности* и *антигуманности*. Под гуманностью или антигуманностью любой активности я понимаю присутствующую ей *фактическую*¹⁰ тенденцию способствовать соответственно *физическому* благу или злу, т.е. удовольствию (и/или устранению страдания) или же страданию (и/или устранению удовольствия) тех или иных субъектов¹¹. Напротив, в контексте *негуманистических* нормативных концепций моральная значимость любой активности *никак* не связана с тем, приводит ли она к физическому благу или злу для каких бы то ни было субъектов, но целиком определяется ее дискурсивно постулируемым соотношением с теми или иными *гуманистически нейтральными* нормативными стандартами. Это те стандарты, в само содержание которых *вообще не входят* понятия физического блага и зла и/или гуманности и антигуманности (например, воля Бога, закон Бога, объективное совершенство человеческой природы, логическая универсализируемость максимы поступка и т.п.). Плюралистические нормативные теории, апеллирующие как к гуманистическим, так и к негуманистическим нормативным основаниям, в принципе представимы, но обречены на противоречия, если эти основания мыслятся как равноправные¹².

5. Для успешности моего аргумента достаточно, чтобы, с одной стороны, данная классификация нормативных теорий была просто *возможной*, а, с другой, чтобы из нее действительно следовали предполагаемые мною выводы. В то же время я считаю, что эта классификация еще и *сущностно необходима* для адекватного прояснения самого понятия справедливой ре-трибуции. В самом деле, это понятие основано на так называемой *«идее*

⁹ Ср.: Sprigge T.L.S. Definition of a Moral Judgement // The Definition of Morality. L., 1970. P. 129.

¹⁰ Я подчеркиваю, что в моем словоупотреблении «гуманность» и «антигуманность» не являются *оценочными* терминами.

¹¹ Такие нормативные концепции могут быть эгоистическими, альтруистическими и универсалистскими в зависимости от того, имеется ли при этом в виду удовольствие и страдание самого агента, других агентов или всех агентов (затрагиваемых оцениваемой активностью).

¹² Например, эпикурейский этический эгоизм или классический утилитаризм – гуманистические нормативные теории, теологический волюнтаризм, перфекционизм или кантовская концепция категорического императива – негуманистические, а идеальный утилитаризм Хэстингса Рэшдола, вероятно, можно интерпретировать как комбинированную теорию.

санкции»¹³, которая предполагает, что агент, совершивший моральное зло, заслуживает испытать физическое зло. Рациональное зерно, лежащее в основе этой идеи, по-видимому, сводится к допущению некой специфической эквивалентности между этими разновидностями зла, согласно которой именно потому, что агент совершил некоторое зло, он по справедливости заслуживает и претерпеть некоторое зло¹⁴. Я буду называть такое соотношение предполагаемой эквивалентности между моральным и физическим злом ретрибутивной корреляцией. Однако содержание понятия морального зла радикально меняется в зависимости от того, исходим ли мы из гуманистических или негуманистических моральных норм, и это в свою очередь приводит к столь же радикальному изменению концептуального смысла ретрибутивной корреляции.

6. С точки зрения гуманистических нормативных стандартов, морально дурной может быть только некоторая антигуманная активность, причем именно на основании ее антигуманности. Оставим в стороне все возможные эгоистические версии гуманистического дискурса, т.е. как самостоятельный этический эгоизм в духе Эпикура, так и эгоистические компоненты универсалистских теорий типа утилитаризма¹⁵. В таком случае материальное понятие морального зла в гуманистическом дискурсе будет включать лишь те формы активности, которые причиняют физическое зло другим субъектам, причем именно потому, что согласно нормативному понятию морального зла его последним стандартом будет исключительно социальная антигуманность. Соответственно, и ретрибутивная корреляция сможет иметь только следующее содержание: если один агент неоправданно¹⁶ причинил другому физическое зло, совершив тем самым моральное зло, то именно поэтому он заслуживает испытать физическое зло, эквивалентное тому, что он причинил другому. Гуманистическая ретрибуция, таким образом, сущностно интрасубъективна, т.е. допускает причинение страдания одному субъекту исключительно за страдание, причиненное им другому субъекту. Ничего подобного не может иметься в виду в случае с негуманистической ретрибуцией, как будет показано ниже в п. 13. Пока же допустим, что гуманистические нормативные стандарты верны и, стало быть, справедливая ретрибуция может быть исключительно гуманистической. Отсюда сразу же следует, что само существование физического зла в этой реальности не может быть каузально объяснено как справедливое наказание за моральное зло, совершенное страдающими субъектами, и, стало быть, метафизический ретрибутивизм

¹³ Ср.: Guyau M. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris, 1913. P. 179.

¹⁴ Ср. уже известный эсхилосский принцип δρᾶσαντι παθεῖν (Choephorae, 313 // Aeschylus tragodiae cum incerti poetae Prometheo / Ed. M.L. West. Stuttgart, 1998. P. 294), т.е. «совершившему [подобает и] претерпеть» (переводы цитат здесь и далее мои. – А.С.).

¹⁵ Из таких теорий должно вытекать, что морально дурной является (либо исключительно, либо в том числе) та активность, которая способствует физическому злу самого агента, причем именно на этом основании, а справедливая ретрибуция состоит в причинении ему за это дополнительного физического зла. Я считаю такие представления абсурдными и в дальнейшем не принимаю их во внимание. Ср. кантовскую критику: Kant I. Werke. Bd. 7. Frankfurt am Main, 1977. S. 150–151.

¹⁶ С точки зрения разных дополнительных факторов, которые могут приниматься во внимание в том или ином этическом дискурсе: например, неспровоцированно, т.е. активно, а не реактивно (скажем, не в целях самозащиты); незаслуженно; заслуженно, но непропорционально; заслуженно, но без соответствующих полномочий; не ради какого-то большего блага или устранения большего зла, и т.п.

логически непредставим. В самом деле, суть такого каузального объяснения сводится к тому, что свободные агенты допускают некое моральное зло, *и только в силу этого* метафизическая система справедливо наказывает их посредством физического зла, так что последнего *вообще не существовало бы*, если бы эти агенты не совершали морального зла¹⁷. Это значит, что моральное зло есть *условие возможности* существования физического зла. Однако с точки зрения гуманистических нормативных стандартов само *моральное* зло может состоять исключительно в активности, причиняющей *физическое* зло другим субъектам. Таким образом, логически гуманистическое понятие морального зла всегда уже имплицитно подразумевает понятие физического зла, а, стало быть, напротив, физическое зло оказывается *условием возможности* морального. Но тогда нельзя сказать, что физического зла не существовало бы, если бы не было морального зла. Совсем наоборот, в мире, где не существовало бы физического зла, его было бы невозможно и причинять, а, стало быть, в нем было бы просто немыслимо моральное зло, соответствующее гуманистическим нормативным стандартам.

7. Эта аргументация может быть поставлена под сомнение с учетом того, что традиционные метафизические сценарии можно разделить на линейные и циклические. *Линейными* я называю здесь метафизические сценарии, типичные прежде всего для авраамических религий. Они предполагают однократную «космическую» или «священную» историю, в которой сперва Бог творит мир, затем активность тварных существ приводит к появлению в этом мире зла, что вызывает со стороны Бога ретрибутивную реакцию, а в итоге все это должно закончиться эсхатологическим переустройством миропорядка, в той или иной форме предполагающим окончательную победу над злом. *Циклическими* я называю метафизические сценарии, характерные для многих античных религиозно-философских учений (грекоримских или индийских), а также для более поздней эзотерической традиции. В этих сценариях материальный космос, включая присущее ему зло, в той или иной форме существует вечно наряду с высшей духовной реальностью, от которой он метафизически зависим, но при этом может периодически проходить через содержательно одинаковые этапы циклического развития, а отдельные индивиды в его рамках – через множество воплощений в различных телах.

8. На мой взгляд, аргумент, сформулированный в п. 6, явно работает в случае с линейными метафизическими сценариями. Эти сценарии обычно допускают, что изначально Бог создал мир без какого-либо зла в нем, а уже потом настал момент, когда зло *впервые* появилось в бытии благодаря свободной деятельности тварных существ. Это означает, что сперва эти существа совершают моральное зло или «грех» и *только в ответ на это* Бог вводит в бытие физическое зло в качестве справедливого наказания за «грех» и отчасти «медицинско-педагогического» средства его исправления¹⁸. Но если физическое зло *впервые* появляется в бытии *исключительно*

¹⁷ В этом смысле, например, Де Местр говорит о «физическом зле, которого не существовало бы, если бы разумное творение не сделало его необходимым, злоупотребив своей свободой (mal physique, qui n'existerait pas si la créature intelligente ne l'avait rendu nécessaire en abusant de sa liberté)» (*De Maistre J. Oeuvres complètes*. Т. IV. Lyon, 1891. P. 24).

¹⁸ Я считаю «медицинско-педагогическое» объяснение существования физического зла столь же невозможным, как и ретрибутивное, но не аргументирую здесь в пользу этого тезиса.

в качестве ретрибутивно-педагогической реакции на уже совершенное до этого моральное зло, очевидно, что это моральное зло просто *логически не может* состоять ни в актуальном причинении физического зла другим субъектам, ни даже в намерении причинить его¹⁹. В таком случае с точки зрения гуманистических нормативных стандартов оно *вообще не является* моральным злом, а, значит, невозможно, с одной стороны, утверждать, что именно моральное зло есть причина возникновения физического зла в этом мире, а, с другой, рассматривать это физическое зло как справедливое наказание. Поскольку любое *первое* моральное зло, предполагаемое линейными сценариями, с гуманистической точки зрения является *мнимым*, наказание за него, т.е., собственно, введение в бытие физического зла как такового, по определению не может быть ни справедливым, ни морально оправданным²⁰. Последующие же *индивидуальные* прегрешения никак не объясняют *сам общий факт существования* физического зла, но лишь следуют из него, потому что по гуманистическим меркам могут состоять только в причинении этого зла. Едва ли все индивидуальные страдания можно трактовать как справедливое наказание за такие прегрешения (во всяком случае – *en masse*), потому что все чувствующие существа в этом мире, включая тех, которые в принципе не могут быть моральными агентами, с самого начала своего существования открыты для воздействия страданий и зачастую фактически испытывают их еще до того, как некоторые из них успевают совершить или хотя бы вознамериться совершить какое бы то ни было социально антигуманное действие. Если же индивидуальные прегрешения признаются моральным злом не на основании их антигуманности, то с гуманистической точки зрения это зло опять-таки мнимое.

9. В случае с циклическими сценариями все не так очевидно. Может показаться, что при допущении *вечного* переселения душ из тела в тело определенная форма метафизического ретрибутивизма становится мыслимой даже по гуманистическим стандартам. Представим себе, что страдание любого субъекта есть справедливое наказание за совершенное им моральное зло (возможно, в одной из предшествующих жизней), а это моральное зло состояло в причинении страдания другому субъекту, который при этом страдал опять-таки за совершенное им моральное зло, в свою очередь состоявшее в причинении страдания другому субъекту, и т.д. до бесконечности. Циклические сценарии вполне могут позволить себе такой уход в бесконечность. Тем не менее и в этом случае метафизический ретрибутивизм не в состоянии объяснить *сам общий факт существования* страдания в этом мире. Это можно наглядно показать при помощи следующего мысленного эксперимента. Представим себе три возможных мира, соответствующих рассматриваемому нами циклическому сценарию:

¹⁹ Как правило, это вовсе и не подразумевается соответствующими метафизическими сценариями. Так, суть греха Адама и Евы могут усматривать в чем угодно, но только не в социальной антигуманности. Разумеется, этот грех нельзя рассматривать как моральное зло *на том основании*, что он приводит к всеобщему *ретрибутивному* страданию, потому что, чтобы это страдание было справедливым наказанием, моральное зло должно уже иметь место само по себе; в противном случае было бы достаточно просто не наказывать за это моральное зло, чтобы оно перестало быть моральным злом (ср. кантовский аргумент, упомянутый в прим. 15).

²⁰ Даже если мы оставим в стороне другой проблематичный аспект этого наказания, т.е. его коллективный характер.

А, где максимально возможная интенсивность страдания приблизительно равняется физической боли от легкой ссадины или царапины (примем интенсивность такой боли за 1 антигедон, т.е. 1 условную единицу измерения страдания);

В, где максимально возможная интенсивность страдания соответствует той, что возможна в этом мире (например, когда чувствующее существо стогает заживо и т.п.), которую мы условно примем за 100 антигедонов;

С, где максимально возможная интенсивность страдания соответствует той, что возможна в традиционном христианском аду или чистилище, которую мы условно примем за 1000 антигедонов.

В каждом из этих миров можно представить себе бесконечную причинно-следственную цепочку, в которой физическое зло, причиненное одним агентом другому, есть справедливое наказание за совершенное тем моральное зло, в свою очередь состоявшее в причинении физического зла другому и т.д. Понятно, однако, что максимально возможная интенсивность *любого* физического зла в такой цепочке будет равняться 1 антигедону для А, 100 антигедонам для В и 1000 антигедонов для С. Это обстоятельство есть просто изначальная беспричинная данность, характеризующая устройство каждого из этих миров, поскольку ее невозможно *каузально* объяснить через апелляцию к моральному злу. Даже если согласиться, что любое конкретное физическое зло, испытываемое любым агентом в любом из этих миров, есть справедливое наказание за уже совершенное им моральное зло, это никак не объясняет, почему в одном мире максимально возможная интенсивность физического зла должна быть одной, в другом – другой, и т.д.²¹, так как *любая* степень такой интенсивности логически совместима со справедливой ретрибуцией. Соответственно, если сравнить эти миры с возможным миром D, в котором максимально возможная интенсивность страдания равна 0, то нужно точно так же признать: то обстоятельство, что в том или ином возможном мире интенсивность физического зла вообще представляет собой *количественно позитивную* величину, есть изначальная беспричинная данность, которую невозможно каузально объяснить, ссылаясь на какое бы то ни было моральное зло.

10. Аргумент же в пользу *моральной неприемлемости* метафизического ретрибутивизма с точки зрения гуманистических нормативных стандартов вкратце таков: согласно этим стандартам brutальная ретрибуция морально неприемлема, даже если она является формально справедливой; но метафизическая ретрибуция (в реальном мире) по определению должна быть brutальной; стало быть, согласно гуманистическим моральным нормам она морально неприемлема. *Brutальной ретрибуцией* я называю причинение в ретрибутивных целях очень интенсивного физического зла. Само физическое зло такого рода я также буду далее называть *brutальным*. Понятия brutального физического зла и brutальной ретрибуции являются логически неопределенными в том смысле, что точная степень интенсивности, при достижении которой они становятся brutальными из небрутальных, едва ли может быть установлена неконвенциональным образом. Однако для целей данного аргумента такого рода неопределенных понятий вполне достаточно. Например, если вернуться к трем возможным мирам из п. 9, согласимся, что максимальное физическое зло, возможное в А,

²¹ Понятно, что теоретически число таких возможных миров может быть бесконечным.

небрутально, но максимальное физическое зло, возможное в В или С, брутально. Понятно также, что проблема физического зла, которую традиционное религиозно-философское сознание пыталось решить, допуская метафизический ретрибутивизм, состоит не столько в том, почему чувствующие существа страдают от незначительных царапин или легкого насморка, сколько в том, почему им приходится жить в мире, где они могут сгореть заживо, умереть от рака, подвергнуться зверским пыткам и т.п. Все подобные виды очень интенсивных страданий я рассматриваю как интуитивно понятные примеры brutального физического зла. Соответственно, когда метафизический ретрибутивизм объясняет существование таких форм страдания или даже еще более интенсивных форм страдания в аду тем, что они представляют собой справедливое наказание за моральное зло, он тем самым допускает именно *брутальный* ретрибутивизм (как минимум, среди прочего), вполне адекватной аналогией которому в случае с социальным ретрибутивизмом были бы, к примеру, казни путем четвертования, сожжения на костре и т.п.

11. Остается показать, что brutальный ретрибутивизм морально неприемлем с точки зрения гуманистических нормативных стандартов. Для этого дифференцируем формальную справедливость наказания от его общей моральной оправданности. Формально справедливым я буду называть наказание, соответствующее идеалу *пропорциональной* справедливости, согласно которому справедливым наказанием за моральное зло может быть причинение лишь такого страдания, которое *количественно соразмерно* этому злу. Ибо очевидно, что причинять за конкретное моральное зло *какое угодно* количество страдания по определению несправедливо. При этом следует различать ординальную и кардинальную пропорциональность²². *Ординальная пропорциональность* предполагает, что более серьезное моральное зло заслуживает большего ретрибутивного страдания и наоборот, а *кардинальная* – что каждое конкретное моральное зло заслуживает конкретного количества ретрибутивного страдания, соразмерного *именно* ему (например, в соответствии с «законом талиона»). Ординальной пропорциональности недостаточно для формальной справедливости наказания, потому что логически она совместима с причинением бесконечно разнообразных, – т.е. по сути как раз *каких угодно*, – страданий за одно и то же моральное зло в рамках альтернативных ретрибутивных систем, но при этом не позволяет сделать между ними выбор²³. Поэтому формальная справедливость наказания должна имплицировать именно его кардинальную пропорциональность. Вполне вероятно, что в случае с линейными метафизическими сценариями и при допущении гуманистических нормативных стандартов метафизическая ретрибуция не может быть даже формально справедливой. Ибо предположение, что каждый страдающий субъект испытывает в этой жизни как раз то количество страдания, которое причинено им другим, явно противоречит общезначимому опыту. Допущение же адских мук только усугубляет эту

²² См.: Ryberg J. The Ethics of Proportional Punishment. Dordrecht, 2004. P. 13–14.

²³ Например, если убийство – более серьезное преступление, чем кража, то принципу ординальной пропорциональности соответствует как та ретрибутивная система, при которой за убийство сажают на год, а за кражу на 15 суток, так и та, при которой за убийство сжигают заживо, а за кражу отрубают руку, и т.д. до бесконечности, но при этом сам этот принцип ничего не говорит о том, какой из подобных вариантов наказания правильный и почему. Ср.: Ibid. P. 124.

проблему, потому что с учетом их невероятной интенсивности и тем более – вечности (если последняя допускается), становится невозможно предположить, что в этой жизни кто бы то ни было вообще в состоянии причинить кому бы то ни было количественно эквивалентное страдание. Мой тезис, однако, состоит скорее в том, что любое наказание, а, стало быть, и метафизическая ретрибуция тоже, может *не* быть морально оправданным, *даже* если признать его формально справедливым.

12. На интуитивном уровне этот тезис уже подразумевается стандартными контрпримерами против «закона талиона», которые настаивают на том, что было бы, к примеру, аморально насилловать насильника в наказание за его преступление²⁴, хотя, казалось бы, с точки зрения кардинальной пропорциональности именно такое наказание могло бы более всего соответствовать требованиям формальной справедливости (насколько это вообще достижимо в эмпирических условиях). Но этот тезис может получить независимое подтверждение в силу того, что я назвал бы *парадоксом наказания*, возникающим именно при допущении гуманистических нормативных стандартов. Суть этого парадокса сводится к тому, что наказание обладает ровно той же характеристикой, которая, собственно, и делает любое действие морально дурным, а именно – социальной антигуманностью (А)²⁵. Но в таком случае оно само должно быть признано морально дурным на том же нормативном основании. Разумеется, в такой форме парадокс наказания заведомо отрицает саму возможность ретрибутивизма. Ведь изначальный постулат ретрибутивизма (в гуманистическом контексте) в том и состоит, что любое действие *x*, которому наряду с А присущ *еще и* характер формально справедливой ретрибуции (Р), как раз в силу наличия Р не должно оцениваться точно так же, как любое действие *y*, которому присуще *только* А. Допустим, что это так и ретрибутивизм возможен. Однако если мы исходим из *последовательно* гуманистических нормативных стандартов, то А *всегда* остается нормативным основанием в пользу того, чтобы признать *x* морально негативным. В таком случае утверждение, что *x* морально оправдано на основании Р, хотя ему присуще и А, означает лишь, что *x* в *большей степени* морально позитивно на основании Р, *чем* морально негативно на основании А²⁶. Логично, однако, предположить, что с возрастанием интенсивности А моральная негативность *x* также возрастает и в конечном счете может *перевесить* моральную позитивность, присущую *x* на основании Р. Это открывает возможность для гуманистического представления о том, что brutальное наказание морально неприемлемо, даже если с точки зрения формальной справедливости оно соразмерно преступлению. Представим себе, к примеру, что речь идет о наказании маньяка-садиста, убившего свою жерт-

²⁴ Ср., например: Kleinig J. Punishment and Desert. The Hague, 1973. P. 120; Shafer-Landau R. Retributivism and Desert // Pacific Philosophical Quarterly. 2000. Vol. 81. No. 2. P. 193; Zimmerman M.J. The Immorality of Punishment. P. 65–66.

²⁵ Ср., например: Golash D. The Case against Punishment. P. 49; Boonin D. The Problem of Punishment. P. 119, 213.

²⁶ Альтернативная интерпретация этой ситуации, возможная в контексте холистических нормативных теорий, может предполагать, что *x* либо уже *не* является морально негативным на основании А, либо даже является морально *позитивным* на том же основании А, *как раз потому что* А имеет место в сочетании с Р (ср.: Dancy J. Ethics without Principles. Oxford, 2004. P. 8–9). Но допустить это значит уже отступить от *последовательного* нормативного гуманизма, который предполагается мною верным в данной части моего аргумента.

ву только после продолжительных изощренных пыток. Агент, который действительно оказался бы в состоянии эквивалентно наказать такого человека в соответствии с критериями формальной справедливости, явно должен был бы проявить ничуть не меньшее изуверство, чем тот, кого он наказывает. С гуманистической точки зрения проблема здесь уже не в том, заслужил ли преступник такое ретрибутивное страдание, а в том, что тот, кто его причиняет или санкционирует, сам оказывается способен на брутальную антигуманность, которая в любом случае морально чудовищна *просто на основании своей брутальности*, пусть даже она и соответствует критериям формальной справедливости.

13. Допустим теперь, что верны негуманистические нормативные стандарты. В таком случае все аргументы против метафизического ретрибутивизма в пп. 6–12 утрачивают силу. Но это не значит, что он имеет смысл. Чтобы понять, почему это так, надо отчетливо представить себе, в чем состоит специфика негуманистической трактовки морального зла в отличие от гуманистической и как она влияет на содержание ретрибутивной корреляции между моральным злом и физическим. С точки зрения негуманистических нормативных теорий любая активность является морально дурной *исключительно* на основании *гуманистически нейтральных* нормативных стандартов (ср. п. 4). Это значит, что даже когда некоторая активность, признаваемая негуманистическим дискурсом морально дурной, фактически антигуманна, она в любом случае признается морально дурной *не на этом основании*. Чтобы это стало яснее, рассмотрим конкретный пример. Допустим, что некоторый негуманистический дискурс, скажем, теологический волюнтаризм, как правило, морально осуждает такой тип действий, как убийство. Тогда для этого дискурса, как правило, будет верным, что

I. Убийство есть морально дурная активность.

II. Убийство небогоугодно, т.е. противоречит божественной воле.

С точки зрения теологического волюнтаризма небогоугодность (II) и есть та характеристика активности, наличие которой рассматривается как *единственное и достаточное* нормативное основание для признания ее морально дурной (I). Это основание гуманистически нейтрально в том элементарном смысле, что *само по себе* оно вовсе не имплицитно антигуманности: любые жертвы любого убийства страдают от того, что оно причиняет им физическое зло, а не от того, что оно *ex hypothesi* противоречит божественной воле. Согласимся также, что следующее суждение фактически верно и сторонник теологического волюнтаризма не оспаривает его:

III. Убийство есть социально антигуманная активность (по крайней мере, сущностным образом²⁷).

Поскольку *только* II является основанием I, III не имеет уже *никакого* значения для утверждения I. Если обобщить, социальная антигуманность может как наличествовать в качестве фактической характеристики морально дурной активности (как в случае с убийством), так и отсутствовать (как в случае с разного рода сексуальными и/или антиаскетическими «грехами»,

²⁷ Я говорю, что некая активность антигуманна «сущностным образом», если она антигуманна всегда или по большей части. Даже если убийство не является антигуманным всегда (ср. контрпример в: *Feinberg J. Harm to Others. N.Y., 1984. P. 80*), на мой взгляд, очевидно, что оно антигуманно по большей части. Акцидентально антигуманной может быть практически любая активность.

например – гомосексуализмом, мастурбацией, ленью, унынием и т.п.), но это не имеет *никакого* значения для самой возможности существования морального зла. Это подтверждается тем, что, если некоторая фактически антигуманная активность типа убийства признается богоугодной, то, согласно логике теологического волюнтаризма, она становится морально правильной, хотя ее фактическая антигуманность никуда не исчезает²⁸. Стало быть, с одной стороны, моральное зло может существовать при полном отсутствии антигуманности, а, с другой, оно может отсутствовать при ее наличии. Но тогда верно не только то, что моральное зло любой антигуманной активности никак не основано на ее фактической антигуманности, но и что эта антигуманность не есть характеристика *самого* морального зла, приписываемого антигуманной активности, т.е. что в *самом* этом зле просто нет *ничего* антигуманного. В этом смысле можно сказать, что теологический волюнтаризм всегда признает моральным злом нечто, что не причиняет никому *физического* зла (т.е. *исключительно* саму небогоугодность любой активности). Эти заключения *mutatis mutandis* применимы к любой разновидности негуманистического этического дискурса.

14. Я буду называть *объективистским* такое моральное зло, которое не причиняет никому физического зла в том смысле, что является моральным злом *не на основании* антигуманности, даже если она фактически присуща морально дурной активности и тем более если она ей не присуща, что в негуманистическом нормативном контексте более чем представимо. Поскольку, как было показано в п. 13, любое моральное зло, соответствующее негуманистическим нормативным стандартам, является сущностно объективистским, смысл ретрибутивной корреляции при их допущении должен модифицироваться следующим образом: если агент совершил некоторое объективистское *моральное* зло, сама сущность которого не имеет никакого отношения к *физическому* злу, то в силу этого он заслуживает испытать *физическое* зло. Однако причиняемое ему физическое зло все равно должно быть *кардинально пропорционально* совершенному им моральному злу. В противном случае пришлось бы допустить, что он заслуживает испытать *какое* угодно количество физического зла, что несовместимо с формальной справедливостью наказания (ср. п. 11). Мой тезис состоит в том, что в данном случае эта формальная справедливость логически непредставима. Этот тезис представляет собой версию традиционного антиретрибутивистского аргумента, согласно которому *любая* справедливая ретрибуция логически непредставима просто потому, что моральное и физическое зло являются *сущностно несоизмеримыми* величинами, между которыми невозможна какая бы то ни было кардинальная пропорциональность²⁹. Применительно

²⁸ Ср., например, у Дамаскина: «Убийство есть зло, ибо только Богу [принадлежит] отдавать душу от тела, ведь Он [их] и соединил, но если я убью по велению Божию, это нравственно правильно, ибо все, что от Благого, благо (εἰ δὲ φονεύσω ὑπὸ θεοῦ κελεύόμενος, καλόν· πᾶν γὰρ τὸ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθόν)» (Contra Manichaeos, 14, 58–61 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / Hrsg. von. B. Kotter. Berlin, 1981. S. 360).

²⁹ Например: Bovio G. Saggio critico del diritto penale. Napoli, 1876. P. 36–37, 58–60; Ferri E. Sociologia criminale. Torino, 1892. P. 233; Rashdall H. The Theory of Good and Evil. Vol. I. Oxford, 1907. P. 289; Guyau M. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. P. 181, 187–188; Kleinig J. Punishment and Desert. P. 119–120; Shafer-Landau R. Retributivism and Desert. P. 189–214; Hart H.L.A. Punishment and Responsibility. N.Y., 2008. P. 161–163; Zimmerman M.J. The Immorality of Punishment. P. 95–97. Расхожие попытки решить эту проблему уже выходят за рамки чисто ретрибутивистской логики, см.: Ryberg J. The Ethics of

к гуманистической ретрибуции это не так очевидно, так как в этом случае моральное зло, за которое наказывают физическим злом $m1$, само состоит в причинении физического зла $m2$, так что количественную соизмеримость $m1$ и $m2$, как кажется, можно положить в основание кардинальной пропорциональности между моральным и физическим злом³⁰. Напротив, поскольку объективистское моральное зло содержательно не имеет ничего общего с физическим злом и, в частности, вовсе не состоит в причинении физического зла кому бы то ни было, моральное и физическое зло оказываются *абсолютно гетерогенны* по своей сути, и попытка установить между ними количественную эквивалентность не имеет смысла. Не существует никакого конкретного количества страдания *объективно*, т.е. по самой природе вещей, эквивалентного тем или иным конкретным формам объективистского морального зла (к примеру, той или иной степени уныния, лени и т.п., если мы остаемся на материальном уровне негуманистического дискурса, или же – небогоугодности действия, логической неуниверсализируемости его максимы и т.п., если мы обратимся к его нормативному уровню)³¹. И, разумеется, апеллировать к тому, что в ряде случаев негуманистический дискурс считает правильным наказывать именно за фактически антигуманные формы активности типа убийства, не имеет смысла, потому что, как я показал (п. 13), даже в этих ситуациях речь идет о наказании за объективистское моральное зло, никак не основанное на этой фактической антигуманности. Если же это последнее соображение кого-то не убеждает, то единственная логическая альтернатива состоит в том, что именно в этих случаях негуманистический дискурс почему-то становится гуманистическим. Но в той степени, в какой это так, по отношению к нему снова станут верными аргументы, приведенные в пп. 6–12.

15. Аргумент, сформулированный в п. 14, можно подытожить так: любая ретрибуция может быть формально справедливой только в силу того, что она кардинально пропорциональна; негуманистическая ретрибуция логически не может быть кардинально пропорциональной; следовательно, она не может быть и формально справедливой. Но это значит, что при допущении негуманистических нормативных стандартов метафизический ретрибутивизм логически непредставим. Ибо допустить метафизический ретрибутивизм значит допустить, что само существование физического зла в этой реальности можно каузально объяснить как результат *справедливого* наказания за моральное зло, совершенное страдающими субъектами. Но когда такое наказание невозможно мыслить как справедливое, это каузальное объяснение, очевидно, также становится невозможным. Поскольку же по собственно ретрибутивистским нормативным стандартам формальная справедливость наказания есть *необходимое* условие возможности его моральной оправданности³², из данного аргумента сразу же вытекает еще и то следствие, что любая негуманистическая ретрибуция, включая метафизическую, не может быть морально оправдана исходя из самих же ретрибутивистских

Proportional Punishment. P. 123–154, 183–200 (Ch. 4, 6).

³⁰ Ср.: Ross W.D. The Right and the Good. N.Y., 2002. P. 62–63. И в этом случае остается множество серьезных проблем, но я не стану обсуждать их здесь.

³¹ Тому, кто с этим не согласен, остается указать это количество страдания и привести для этого общезначимые рациональные основания.

³² Что она все же не обязательно является *достаточным* условием возможности моральной оправданности наказания, я показал в п. 11.

стандартов. Таким образом я показал, что метафизический ретрибутивизм логически непредставим и морально неприемлем при допущении как гуманистических (пп. 6–12), так и негуманистических (пп. 13–15) нормативных стандартов, а, стало быть, в любом случае.

Against metaphysical retributivism

Andrei V. Seregin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

The paper offers an argument against metaphysical retributivism, i.e. the belief that the existence of physical evil (suffering) can be causally explained and normatively justified by being interpreted as a just punishment for the moral evil committed by those who suffer. First, the author introduces a disjunctive distinction between the humanistic and the non-humanistic normative theories of moral good and evil. Then, he justifies his anti-retributivist thesis with regard to both of these alternatives. The humanistic theories, according to which an activity can only be morally evil due to the fact that it inflicts physical evil on other agents, logically imply that physical evil is a precondition of moral evil and, therefore, cannot just be one of its consequences. This is demonstrated with respect both to the linear (e.g. “abrahamic”) metaphysical scenarios and the circular ones (e.g. ancient or esoteric). Besides, according to these theories, the infliction of very intensive physical evil presupposed by metaphysical retributivism cannot be morally justified even if it is formally just. On the other hand, the non-humanistic normative theories logically imply that the very content of the notion of moral evil is in no way related to the notion of physical evil. However, in that case moral and physical evil are essentially heterogeneous and incommensurable. Therefore, one cannot establish a proportional correlation between them which is a necessary prerequisite for a just and morally justified retribution.

Keywords: just punishment, moral evil, physical evil, retributivism, theodicy

For citation: Seregin, A.V. “Protiv metafizicheskogo retributivizma” [Against metaphysical retributivism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 5–19. (In Russian)

Список литературы / References

- Boonin, D. *The Problem of Punishment*. New York: Cambridge UP, 2008. 299 pp.
- Bovio, G. *Saggio critico del diritto penale*. Napoli: N. Jovene, 1876. 199 pp.
- Copp, D. *Morality, Normativity and Society*. New York: Oxford UP, 2001. 262 pp.
- Dancy, J. *Ethics without Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2004. 229 pp.
- De Maistre, J. *Oeuvres complètes*, T. IV. Lyon: Librairie générale catholique et classique, 1891. 405 pp.
- Ewing, A.C. *The Definition of Good*. London: Routledge, 1948. 215 pp.
- Feinberg, J. *Harm to Others*. New York: Oxford UP, 1984. 269 pp.
- Ferri, E. *Sociologia criminale*. Torino: Fratelli Bocca, 1892. 848 pp.
- Golash, D. *The Case against Punishment*. New York: New York UP, 2005. 217 pp.
- Guyau, M. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1913. 254 pp.
- Hart, H.L.A. *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*. New York: Oxford UP, 2008. 277 pp.
- Kant, I. *Werke*, Bd. 7, hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. 304 S.
- Kleinig, J. *Punishment and Desert*. The Hague: Martinus Nijhof, 1973. 161 pp.

- Kotter, B. (Hrsg.) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 4. Berlin: De Gruyter, 1981. 486 S.
- Orsi F. *Value theory*. London: Bloomsbury Publishing, 2015. 173 pp.
- Rashdall, H. *The Theory of Good and Evil*, Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1907. 312 pp.
- Ross, W.D. *The Right and the Good*. New York: Oxford UP, 2002. 183 pp.
- Ryberg, J. *The Ethics of Proportional Punishment*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. 220 pp.
- Shafer-Landau, R. "Retributivism and Desert", *Pacific Philosophical Quarterly*, 2000, Vol. 81, No. 2, pp. 189–214.
- Sprigge, T.L.S. "Definition of a moral judgement", *The Definition of Morality*, ed. by G. Wallace, A.D.M. Walker. London: Methuen, 1970, pp. 119–145.
- Tappolet, C. "Evaluative vs. Deontic Concepts", *International Encyclopedia of Ethics*, ed. by H. LaFollette. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 1791–1799.
- Waller, B.N. *The Injustice of Punishment*. London: Routledge, 2018. 252 pp.
- West, M.L. (ed.) *Aeschyli tragoediae cum incerti poetae Prometheo*. Stuttgart: Teubner, 1998. 508 pp.
- Zimmerman, M.J. *The Immorality of Punishment*. Peterborough, Ont.; Buffalo, NY: Broadview Press, 2011. 183 pp.

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

В.К. Шохин

ТАК НАЗЫВАЕМЫЙ ПАРАДОКС ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: valdshokhin@yandex.ru

Хотя феномен художественного сопереживания сопровождает историю литературы изначально и постоянно, онтологические основания этого феномена начали специально проблематизироваться только с 1970-х годов – в виде теорий «парадокса беллетристики», инициированных Колином Рэдфордом, в соответствии с которыми речь идет о парадоксальном сопереживании несуществующему как существующему. Представив все основные из этих теорий, автор статьи приходит к выводу о том, что на деле никакого парадокса нет, а есть одноэтажная редукционистская онтология, которая приходит в противоречие и с феноменологией художественного сопереживания. Но также и с теми индексами самого существования, которые представляет европейская философия и которые имеют надежные параллели и за ее пределами – перцептивность и каузальность. Второй из этих параметров акцентируется более подробно: активность объектов художественного сопереживания сообщает им более высокий онтологический статус в сравнении с некоторыми другими классами ментальных объектов (иерархия которых также набросана в статье). Это дает автору основания не только для опровержения идеи фиктивности объектов художественного сопереживания, но и для выдвигания концепции неоднородности существования и идеи возможности его квантификации, которую он связывает с форматом трансцендентальной онтологии.

Ключевые слова: художественное сопереживание, философия художественной литературы, «парадокс художественной литературы», натурализм, «парадокс существования», ментальные объекты, квантификация существования, бытие, реальность, трансцендентальная онтология

Для цитирования: Шохин В.К. Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 20–35.

Она не описывает реальность, она сама стремится стать ею.

А.В. Бронников¹

В своем уме я создал мир иной,
И образов иных существование.

М.Ю. Лермонтов

Художественное сопереживание: теоретическая ретардация

То, что литературные произведения служат не только для наставления, но и для сопереживания, было естественным образом известно уже древним. Платон призывал изгонять «баснословия» Гомера и Эсхила из своего идеального государства, а Аристотель предложил свою знаменитую идею катарсиса как «очищения» через сопереживание героям трагедии. Средневековые аристократы, подражая королю Артуру и рыцарям круглого стола, не просто имитировали их образы и действия, но и самозабвенно «интериоризировали» их, как и возвышенные романы славного Ланселота и королевы Гвиневеры или Тристана и Изольды, и рыцарские романы как таковые становились бестселлерами именно по этой причине, а потому и величественные самоотождествления Дон-Кихота появились также совсем не из ничего. Сама средневековая культура, да и ее исследователи не уделяли этому специального внимания по той причине, что этой было общее место.

В эпоху Просвещения и последующие этому могли уделить внимание большее, поскольку такие «интериоризации» стали носить более и драматический, и захватывающий характер. Так, после публикации «Страданий молодого Вертера» (1774) Гёте переживал, что примеру его несчастного героя последовало немало самоубийц². Шарлотта Корде решилась на избавление Франции от кровожадного Марата (1793), вдохновляясь корнелевским Сидом, отдавшим жизнь за избавление Пириней от мавров. Имеется предание, что когда Диккенс посетил Новый Свет, его уже в порту встречала толпа, требовавшая дать твердый ответ на вопрос о том, выживет ли маленькая Нелл из «Лавки древностей», но уже достоверно известно, что английская читательская публика жила от каждого предыдущего номера журнала «Панч» до следующего, чтобы напряженно следить за ходом дел в «Пиквикском клубе» (1837)³. Еще лучше известно, что читатели просто не позволили Конану Дойлу завершить свой «сериал» о великом детективе в 1893 г. после описания поединка Шерлока с Мориарти, а множество писем прямо приходило на адрес «Лондон, Бейкер-стрит 221 В», где он снимал квартиру с доктором Уотсоном. Примеры сильнейшего воздействия художественных образов на реципиентов можно было бы множить, особенно с учетом вначале их театральных, а затем и киноэкранизаций.

¹ Подразумевается поэзия (Бронников А.В. Третье бытие. СПб., 2020. С. 248).

² Так, он вспоминал: «мои друзья... думали, что должны претворить поэзию в реальность, имитировать такой роман, как этот, в реальной жизни и, в любом случае, стрелялись. И то, что произошло вначале среди нескольких, затем имело место среди широкой публики». О начавшейся «пандемии» свидетельствует, что роман был запрещен в Лейпциге, Копенгагене и в Италии. Цит. по: Phillips D. The Influence of Suggestion on Suicide: Substantive and Theoretical Implications of the Werther Effect // American Sociological Review. 1974. Vol. 39 (3). P. 340.

³ См.: Оль Ж.П. Диккенс. М., 2015. С. 5–6.

Интереснее другое – что эти явления до второй половины XX в., судя по всему, не начали еще специально проблематизироваться философами. В Средневековье, да и позже, объекты художественного сопереживания не считались чем-то сколько-нибудь достойными их внимания, поскольку «не царское это дело» заниматься тем, что, по воззрениям серьезных «докторов», не должно отличаться от химер или козлооленей. Известны лишь отдельные проговорки на эту тему в эпоху «послепросвещения», притом не в пользу понимания обсуждаемого явления. Почему именно в эту эпоху, достаточно понятно. События жизни рыцарей круглого стола для читателя рыцарских романов были той же самой «фактуры», что и их собственной жизни, а вот в эпоху Просвещения некоторые поэты (как, например, Александр Поуп) стали задумываться над тем, как бы сомнения в существовании сказочных персонажей не помешали читателю воспринимать их художественное претворение. На такого рода сомнения дал запоздалый ответ очень известный поэт и критик и значительно менее известный философ и теолог Сэмюэл Кольридж, который в своей «Литературной автобиографии» (1817) ввел понятие намеренной приостановки неверия, которое должно было помочь читателям поэзии прочувствовать повествования о сверхъестественных и сказочных существах в ту эпоху, когда в них уже перестали верить. По словам Кольриджа, «как мы уговорились (с Уильямом Вордсвортом. – В.Ш.), мои старания должны быть обращены на лица и персонажи сверхъестественные или по крайней мере романтические так, чтобы перенести [на них] с нашей внутренней природы человеческий интерес и видимость истины, достаточную для обеспечения этих теней воображения той временной намеренной приостановкой неверия (*willing suspension of disbelief*), которая и составляет поэтическую веру»⁴. Это было определенное объяснение, но еще никак не философская доктрина – итоговая теоретическая пропозиция, обеспеченная аргументацией с учетом альтернативных концепций. Таковой это объяснение станет в современный период истории аналитической философии.

Почему столь долгое время «онтология художественного сопереживания» все-таки не начинала специально осмысляться и после Просвещения, не совсем понятно. Моя гипотеза очень проста и состоит в том, что сама эта предметность не считалась для философии достаточно солидной и заслуживающей внимания. Она, вероятно, мыслилась как совершенно тривиальная, относящаяся к области быта, а не бытия. К тому же философии-чего-то или, как я предпочитаю их называть, философии родительного падежа, начали обозначаться лишь во второй половине XVIII в., замечать их начали всерьез только в XIX, а разрабатывать в XX в., пытаясь отделять от базовых дисциплин (таких, как эпистемология, метафизика или этика). Именно к этому времени относится и отделение философии художественной литературы от литературоведения.

«Парадокс художественной литературы»: основные доктрины

Только в 1974 г. появилась статья социолога Дэвида Филлипса, посвященная тому, что он сам назвал «феноменом Вертера» – пандемии имитационных самоубийств. И прямо после этого с пионерской статьей «Как мы можем быть взволнованы судьбой Анны Карениной?» (1975) Колин Рэдфорд

⁴ Coleridge S.T. *Biographia Literaria*. Vol. II. Oxford, 1907. P. 6.

в соавторстве с Майклом Уэстоном, и в этом его очень большая заслуга, открыл полемику в аналитической философии на предмет онтологического соотношения субъекта и объектов художественного восприятия. Так появился новый философский сюжет – так называемый парадокс художественной литературы (the paradox of fiction), который дал сразу несколько конкурирующих (как это и положено в аналитической философии) доктрин, каждая из которых до настоящего времени строит свою аргументацию преимущественно на критике оппонентов⁵. Из кустарника «парадокса художественной литературы» фактически выросло целое дерево «философии художественной литературы» (philosophy of fiction), но мы не будем рассматривать остальные его ветви⁶. Рэдфорд открыл множество «рабочих мест» – до такой степени, что дискуссии по «парадоксу художественной литературы» уже не раз становились предметом историографических изысканий⁷. А основных доктрин насчитывается четыре.

(1) Согласно Рэдфорду, любой рациональный человек должен согласиться, что его подлинно могут волновать только реальные события, происходящие с людьми, с которыми он состоит в реальных отношениях. Что же касается литературных персонажей и их судеб, то здесь выстраивается следующий силлогизм.

- (1) Для того, чтобы реагировать на объекты наших эмоций, необходимо верить в их существование.
- (2) Такая вера отсутствует, если мы «сознательно» участвуем в произведениях литературы.
- (3) Тем не менее эти произведения иногда нас волнуют.
- (4) Следовательно, наши волнения по поводу них вовлекают нас в непоследовательность и некогерентность⁸.

Сама способность людей эмоционально реагировать на литературные персонажи и события является «иррациональной, некогерентной и непоследовательной»⁹. Потому эту доктрину один из классификаторов позиций по «парадоксу художественной литературы», Дж. Левинсон, назвал «иррационалистской»¹⁰.

⁵ Это родовый признак аналитической философской практики, который объединяет современную аналитическую философию со схоластической – как с западной, так и с индийской. Поскольку же аналитическая философия равнозначна аналитической философской практике (а отнюдь не каким-то конкретным философским доктринам), которая, в свою очередь, есть реализация аналитического метода, это и дало нам основание относить данный философский формат к эпохам, на много веков предшествовавшим началу XX столетия. Ср.: Шохин В.К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // Философский журнал / Philosophy Journal. 2015. Т. 8. № 2. С. 17–23.

⁶ Согласно монументальной статье в «Стэнфордской философской энциклопедии», посвященной беллетристике, таких разделов несколько: 1) природа беллетристики, 2) истина в беллетристике, 3) истина через беллетристику и 4) парадокс беллетристики. Библиография к статье свидетельствует о лавинообразном росте публикаций в этом предметном формате за последнее время. См.: Kroon F. Fiction // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/fiction/> (дата обращения: 23.09.2020).

⁷ Наиболее известное, пожалуй: Konrad E.-M., Petraschka T., Werner C. The Paradox of Fiction – A Brief Introduction into Recent Developments, Open Questions, and Current Areas of Research, including a Comprehensive Bibliography from 1975 to 2018 // Journal of Literary Theory. 2018. Vol. 12 (2). P. 193–203.

⁸ Radford C., Weston M. How can we be moved by the fate of Anna Karenina? // Proceedings of the Aristotelian Society. 1975. Vol. 49. P. 78.

⁹ Ibid. P. 75.

¹⁰ См.: Kroon F. Fiction // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/fiction/> (дата обращения: 23.09.2020).

Она вызвала и вызывает до сих пор серьезную критику. И это вполне понятно: Рэдфорд сразу вынес «диагноз» тому, что считал распространенной болезнью, не предложив ее объяснения. К тому же нельзя было, как мне кажется, не почувствовать, что оценки художественных переживаний в терминах не только «когерентности» и «консистентности», а и просто «рациональности» никак не соответствуют объекту обсуждения, которым являются чувства и движения сердца¹¹. Каждый критик Рэдфорда так или иначе проблематизировал члены его силлогизма.

(2) Первая значительная альтернатива была представлена в статье «Боясь фикций» (1978) Кендаллом Уолтоном, который из силлогизма Рэдфорда устраняет посылку (1). Есть определенный барьер во взаимодействиях литературного (фиктивного) мира и реального¹². Зритель спектакля или фильма не может себе представить, чтобы он мог оказать помощь героине, которая страдает¹³, но он может ей сочувствовать и без веры в ее реальное существование. А потому нуждается в уточнении и рэдфордовская посылка (2): на самом деле мы просто притворяемся, что испытываем скорбь по поводу судьбы героев античной трагедии или ужас при просмотре на монстров из какого-то фильма, а то, что у нас проявляется – это квази-эмоции, которые соответствуют воображениям (*make-beliefs*). Это примерно то, как дети притворно испытывают страх¹⁴ во время чтения комиксов или просмотра фильма о монстре (волнения объясняются тем, что ребенок не знает, чем закончится история). Классический аргумент Уолтона – тот, что даже самые страшные сцены в кинозале не заставляют нас оттуда бежать. По принятой классификации эта доктрина называется «теорией притворства» (*the pretend theory*).

Критики данной теории исходят из того, что сопереживания литературным героям отличаются от детских «воображательных игр детей» (при которых ими же контролируется их соучастие), и при этом сопереживании люди не могут просто включаться и выключаться. Их ощущения после пьесы или фильма не такие, которые ими самими воспринимаются как имитированные. Эти аргументы нельзя не признать здоровыми: сопереживание Анне Карениной (или стивенсоновской Оллале) действительно мало напоминает игровое притворство.

(3) В статье Питера Ламарка «Как мы можем бояться фикций и жалеть их?» (1981) также отвергалась посылка (1) в силлогизме Рэдфорда, но уже под другим углом зрения: для того, чтобы сопереживать содержанию литературных произведений, требуется не столь многое, как вера в актуальное существование их героев или событий, но вполне достаточно их ментальной репрезентации в нашем сознании. Ламарка беспокоит наша раздвоенность в связи со страхом за невинную Дездемону в тот момент, когда на нее

¹¹ Мне кажется, это служит еще одним, «эмпирическим», подтверждением того, что «философы чего-то» должны немного быть близки тому «чему-то», которым они занимаются. А потому и суждения о религии философов религии, начисто лишенных религиозности, или о науке тех философов науки, которые никогда не занимались ни одной из них, очень большого, на мой взгляд, интереса не представляют.

¹² Здесь сознательно обыгрывается амбивалентность слова *fictions*, которое обозначает и литературные произведения и любые фикции (эта игра значений характерна отнюдь не только для данного автора – см. ниже, в связи с Ламарком).

¹³ *Walton K. Fearing Fictions // The Journal of Philosophy. 1978. Vol. 75 (1). P. 5.*

¹⁴ *Ibid. P. 14.*

надвигается гибель от рук супруга¹⁵, но вся наша эмпатия вполне может обеспечиваться и «суррогатными объектами». Некоторые историки проблемы считают данную позицию наиболее популярной, и в самом деле, ее разделяют такие «менталисты», как Н. Кэррол, Т. Гендлер, К. Ковакович, Р. Моран, Р. Янал. В 1990 г. вышла монография Грегори Карри «Природа беллетристик»: на самом деле тот или иной сюжет вызывает мысли о реальных людях и ситуациях и именно они суть те объекты, которым мы сопереживаем, поэтому мы сопереживаем скорее реальным прототипам, чем виртуальным индивидам (близкая идея высказывалась и У. Чарлтоном). Еще раньше Р.-Т. Аллен рассуждал о том, что «роман не является презентацией фактов, но истинные суждения могут быть сделаны относительно того, что в нем происходит, и убеждения касательно этих событий могут быть истинными или ложными»¹⁶. Этот подход к проблеме, как правило, обозначается как «мыслительная теория» (thought theory).

Такой способ понимания вопроса также вызывал критику, прежде всего с той точки зрения, что здесь замещается сам объект художественного сопереживания. Тот же Уолтон отмечал, что эмоциональное восприятие подменяется здесь восприятием идеи, а некоторые другие, что конкретное – абстрактным. На самом деле, данная концепция составляет симметричную оппозицию уолтоновской (не случайно «агрессивный» Уолтон был одним и из ее критиков): в том случае искомая «вера в существование» обеспечивалась квази-эмоциями, в этом – квази-объектами. И промах здесь также симметричен: мы ведь сопереживаем именно конкретному Акакию Акакиевичу, а не социальному классу мелких чиновников – классу также можно сочувствовать, но совсем не так, как именно данному конкретному его представителю (как и сопереживание, например, неповторимо преданной супругу Кетхен из Гейльбронна Г. фон Клейста¹⁷ отличается от игровых переживаний мальчика, который смотрит компьютерные игры – вопреки Уолтону).

(4) Сторонников того, что называется «теорией иллюзии» (the illusion theory), немного. Они, как правило, ассоциируют себя с уже хорошо известной нам формулой Кольриджа «намеренная приостановка неверия» в существование литературных персонажей и их взаимоотношений. Один из немногих нынешних – Алан Пасков, автор монографии «Парадоксы искусства: феноменологические исследования» (2004), в которой он проводит аналогии между нашими восприятиями Гамлета или Анны Карениной с тем, что и картины, которые мы воспринимаем, также относятся к тому, что не только в нашем сознании. Здесь корректируется рэдфордская посылка (2), поскольку автор считает литературные персонажи «квази-реальными» и исходит из идеи Хайдеггера о том, что душа и мир не суть различные вещи, но на глубинном уровне составляют одно¹⁸.

Эта доктрина также подвергается критике – со стороны «отцов-основателей парадокса» Рэдфорда и Уолтона: с точки зрения второго, отдельные моменты восприятия «живости» или «реалистичности» в художественном

¹⁵ Lamarque P. How Can We Fear and Pity Fictions? // British Journal of Aesthetics. 1981. Vol. 21 (4). P. 291.

¹⁶ Allen R.T. The Reality of Responses to Fiction // British Journal of Aesthetics. 1986. Vol. 26 (1). P. 66.

¹⁷ Специально пишу немецкие фамилии и топонимы традиционно неправильно, чтобы читателю их было легче идентифицировать по справочной литературе.

¹⁸ Paskow A. The Paradoxes of Art: A Phenomenological Investigation. Cambridge, 2004. P. 88.

произведении не могут устранить общую нашу убежденность в фиктивности его содержания¹⁹. Если бы зрители могли действительно «приостановить неверие» в то, что смотрят на сцене, они закричали бы, продолжает свою мысль Уолтон, персонажу, которому угрожает смерть: «Оглянись назад!», но они этого почему-то не делают.

Следует признать, что данная точка зрения действительно аморфна и компромиссна, а ее связь с кольриджской метафорой работает не за, а против нее. В самом деле, читатель (или зритель) подлинного произведения нередко настолько поглощается его героями и сюжетом, забывая об окружающем мире, что ему совершенно не требуется «намеренное устранение неверия» в них – скорее уж, напротив, это неверие является для него насильственным результатом «работы над собой». Так, например, когда я, помнится, поглощал «Игрока» Достоевского и «Белый отряд» Стивенсона, все меня окружающее и я сам (вместе с пространством и временем) воспринимались мною в сравнении с тем, о чем я читал, лишь внешней оболочкой, малореальной в сравнении с тем, о чем я читаю, и мой «опыт «поглощения» отнюдь не уникален. Некоторые почитатели не только Шерлока Холмса, но и Эркюля Пуаро, а также и «смотрители» захватывающих сериалов не в меньшей мере, чем читатели диккенсовского журнала «Панч», делят свое время на предназначенное для повседневной жизни и выделенное для сопереживаний протагонистам соответствующих историй²⁰. Неудовлетворительно и понятие «квази-реальности»: нечто может быть либо реальным, либо нереальным, по закону исключенного третьего. Однако нельзя не признать смелость и этой компромиссности: в эпоху побеждающего натурализма в современной аналитической (и не только) философии и «материалистической веры»²¹ даже постановка вопроса хоть о какой-то реальности неземпирических объектов является вызовом, на который закономерно выливаются холодный душ «философы мейнстрима».

Иногда к этим направлениям решения проблемы «онтологии художественного сопереживания» добавляют еще и другие. Например, направление «поссибилистов», которые рассматривают возможность локализации литературных героев и их историй в возможных мирах. Скорее всего, подразумеваются такие теоретики возможных миров, как Сол Крипке и Алвин Плантинга²². Они, правда, никогда не занимались «парадоксом художественной литературы» специально, а только иногда иллюстрировали литературными персонажами свои логические идеи.

¹⁹ *Walton K. Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts.* Cambridge (MA), 1990. P. 188–189.

²⁰ Самоочевидно, что одна высокая степень воспринимаемости без других характеристик письменного или визуального произведения еще не гарантирует его качества, но только умение его автора «попасть в волны» реципиентов. Здесь обсуждается сама феноменология любого художественного сопереживания.

²¹ Об этой вере сейчас много и основательно пишется, поскольку в западное общество активно внедряются двойные стандарты, при которых общественное мнение (а также суды) успешно (судя по запретам на преподавание чего-либо кроме эволюционистского натурализма в школах) удается убеждать в том, что вера в Бога есть только вера, а вера в эволюцию – не вера и даже не философское учение, а сама что ни на есть научность. См. в связи с этим, к примеру: *Lennox J. God's Undertaker: Has Science Buried Good?* Oxford, 2009. P. 9, 16, 18.

²² См.: *Kripke S. Semantical Considerations on Modal Logic // Reference and Modality.* Oxford, 1971. P. 63–72; *Plantinga A. The Nature of Necessity.* Oxford, 1974.

А есть ли парадокс?

Здесь была применена лишь одна, пусть и наиболее популярная, классификация позиций по «парадоксу художественной литературы». Есть и синкретические позиции. А есть и недоумения в связи с самим парадоксом. Так, Ричард Моран в статье «Выражение чувства в воображении» замечал, что не совсем понятно, в чем состоит парадокс, о котором идет речь, так как «наши парадигмы обычных эмоций представляют великое разнообразие, и случай с беллетристическими эмоциями (*fictional emotions*) приобретает ложную видимость парадокса вследствие неадекватного обзора примеров»²³. Моран прав, но мне кажется, что он не совсем точно определяет, как мыслят дело сами «парадоксалисты». Дело не в том, что они не признают разнообразия эмоций, а в том, что их «парализует» онтологическое несоответствие в составляющих исследуемого ими опыта. Этих составляющих три: субъект художественного восприятия (*S*), объекты этого восприятия (*O*) и само это восприятие (*P*). У них не складывается, что *S* и *P* относятся к области сущего, а *O* – к не-сущему, тогда как все три компонента должны для «непарадоксального опыта» быть с одинаковой «экзистенциальной индексацией». А потому составляющие *P* или *O* должны быть с их точки зрения «отредактированы». Рэдфорд, правда, считает, что дело непоправимое, а потому и остается только удивляться человеческой иррациональности. Уолтон и его единомышленники подправляют *P*, доказывая его «фейковый характер» – для того, чтобы оно соответствовало фиктивным объектам восприятия. А Ламарк и близкие ему эстетика немножко подправляют *O*, чтобы сохранить реальность самого восприятия, и то же делают «иллюзионисты», хотя они в известной мере и готовы к «переговорам» с объектами художественного восприятия.

Но почему же все-таки речь не идет о парадоксе? Потому что парадоксы возникают вследствие логических неувязок и самопротиворечивости пропозиций, как, например, в случае с классическим древним парадоксом лжеца, чье утверждение «Все, что я говорю, ложно» истинно, если ложно, и ложно, если истинно, или с расселовским брадобреем, который имеет право брить только тех, кто не бреются сами, а потому должен быть в полном недоумении о том, брить ли ему самого себя. Но в данном случае речь идет совсем не о логике, а о мировоззрении.

В самом деле, парадокс, который дезавуировали Рэдфорд и его оппоненты-последователи, не более парадоксален, чем признание некоторых «штатных натуралистов», что при исчерпывающей якобы объяснительной силе теории эволюции (которую Ричард Докинз называет на сей раз действительно и намеренно парадоксалистски слепым часовщиком), остается все-таки необъяснимым вопрос о том, как появилась первая жизнь на земле (правда, с надеждой на то, что Эволюция объяснит когда-нибудь и это²⁴).

²³ Moran R. The Expression of Feeling in Imagination // Philosophical Review. 1994. Vol. 103 (1). P. 79.

²⁴ Пикантность натуралистического эволюционизма состоит в том, что эволюции предсказываются классические божественные атрибуты – неограниченное всемогущество, достаточное всеведение и отчасти всеблагость. То же самое в свое время главный французский атеист Гольбах (можно сказать, Докинз того времени) приписывал обожествленной им Природе. Эта атеистическая религиозность, конечно, прямо противоречит настаиванию атеистов на своем беспредпосылочно-научном мировоззрении.

Скорее всего, в рамках этой системы мировоззрения объяснительные ресурсы просто недостаточны для ответа на данный вопрос. Так и фиктивность компонента *O* принимается как нечто самоочевидное исходя из того, что к области сущего «парадоксалисты» относят только пространственно-временные объекты, которые обладают протяженностью и могут стареть, их первичные и вторичные качества, а также психическо-ментальные процессы, объясняемые функциями клеток головного мозга²⁵. Как же при этом можно считать сколько-нибудь реальными художественные персонажи (которые не протяженны и не изменяются в физическом времени) и их взаимоотношения, особенно в эпоху активной канонизации «научного мировоззрения», которое на деле есть лишь одно из философских? Разумеется, никак.

Что значит существовать?

Догмат о не-существовании художественных персонажей и их действий противоречит, как мы убедились, самому опыту их восприятия. А это значит, что с точки зрения эпистемологического фундаментализма (который остается пока еще приоритетной эпистемологической программой в аналитической философии²⁶) мы имеем все основания считать их существующими, если, конечно, не ограничиваем перцепции только сферой действия пяти внешних чувств, а допускаем и внутренние чувства (которые есть и у животных). Однако для натуралистов такой аргументации не будет достаточно. Поэтому от эпистемологии следует перейти к онтологии.

В самом деле, существование никак не обязано монополизироваться лишь одним мировоззрением, которое нельзя не признать «одноэтажным». Во всяком случае, определения того, что значит быть сущим в западной философии, натуралистический редукционизм не подтверждают. Определений этих, правда,

²⁵ Хотя Чарльз Криттендем не занимается, насколько по крайней мере мне известно, «парадоксом беллетристики» специально, убежденность этого витгенштейнианца, «эксперта по несуществующим объектам», о том, что художественные персонажи не имеют места в какой-либо метафизической реальности, будучи лишь порождениями «языковой практики» – как то, на что ссылаются литературоведы (*Crittendem C. Unreality: The Metaphysics of Fictional Objects. Ithaca (NY), 1991. P. 69–97*), вполне в русле приведенных «теорий парадокса». Очень нетривиальный, но близкий к натурализму философ-теист Питер ван Инваген также называет художественные персонажи лишь «теоретическими сущностями литературной критики» (*Inwagen P. van. Creatures of Fiction // American Philosophical Quarterly. 1977. Vol. 14 (4). P. 303*). Неравную борьбу с фикционалистами ведет Эми Томассон, настаивающая на реальности художественных персонажей в качестве культурных артефактов, реальность которых по крайней мере поэтому такого же рода, как и долларových купюр (она правильно считает, что этот аргумент должен быть для американской аудитории достаточно сильным). Разбирательство с «парадоксом беллетристики» она верно расценивает как мотивированное желанием избавить общество от влияния художественных персонажей, а соответствующий редукционизм оценивает как «ложную экономию» (*Thomasson A. Fiction and Metaphysics. Cambridge, 1999. P. 137–145*).

²⁶ Напомним, что согласно этой позиции умозаключения не могут уходить в бесконечность (когда одно доказательство опирается на другое, то на третье и т.д.) и должна существовать та точка в этом ряду, которая принимается за самодостовверное как непосредственно данное, уже не нуждающееся ни в каком опосредовании. Истоки этой позиции – очень глубокие: Декарт признавал самодостовверность за некоторыми врожденными идеями, Локк – за перцепциями, а запрет на эпистемический регресс в бесконечность был сформулирован еще Аристотелем (Вторая аналитика I. 3).

было очень немного, что вполне понятно: дабы нечто определить, его надо прежде всего выделить из массива других предметов, но существование настолько все-инклюзивно, что сделать это не очень легко. Потому нас не должно удивить, что очень «продвинутые» аналитические философы С. Кунс и Р. Пикаванс в своем монументальном опусе «Атлас реальности: системный путеводитель по метафизике» (2017) смогли выделить всего только два таких определения. Первое, хорошо известное, это определение Джорджа Беркли в его основном труде «Исследование о началах человеческого познания» (1710), практически в самом его начале. Там он, отвергая общепринятые представления о том, что физические объекты могут существовать и помимо реципиента их восприятия, экстраментально, выдвигает свой принцип *esse est percipi* – «существовать – значит восприниматься»²⁷. Беркли, однако, был тем, кого всегда относили и сейчас относят к классу субъективных идеалистов. А вот Сэмюэл Александер никак к этому классу не относился, но скорее к его прямым оппонентам, и обычно характеризуется как представитель натуралистического неореализма²⁸. По его определению в основном его сочинении «Пространство, время и божество» (1920), существовать – значит действовать и иметь возможность воздействовать на что-то. Кунс и Пикаванс резонно замечают, что на самом деле это определение – лишь реплика платоновского²⁹. В самом деле, в «Софисте» (247 d-e) Чужеземец, подводя Тезтета к пониманию того, что есть существование, вначале делит все вещи на телесные и нетелесные, а затем на прямой вопрос о том, каково бытие, дает прямой ответ: «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие... все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность»³⁰. Но можно было бы привести подробные и солидные параллели обоим приведенным индексам – и перцептивности и действенности – и за границами европейской философии³¹.

²⁷ Berkeley G. Works. Vol. 1: Philosophical Works 1705–1721. Oxford. 1901. P. 352 (259).

²⁸ Его позицию обычно определяют как эмерджентизм. Суть ее в том, что сознание принимается в качестве вторичного по отношению к материи, но его свойства не признаются производимыми от материальных.

²⁹ Koons R., Pickavance T. The Atlas of Reality: A Complete Guide to Metaphysics. Malden (MA), 2017. P. 271.

³⁰ Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 2. СПб., 2007. С. 378.

³¹ В школе буддийского идеализма йогачаре-виджнянаваде все сущее есть только воспринимаемое и существование каких-либо экстраментальных объектов, как и у Беркли, отрицается. А в буддизме в целом существовать – значит производить следствия, что и означает само сложное слово *arthakriyākāritva*, означающее «способность к производству вещей», которое стало определением понятия *sat* – «сущее». Как обстоятельно писал едва ли не самый авторитетный до сих пор историк индийской философии о буддизме, «то, что мы называем вещью, есть лишь конгломерат различных характеристик, которые находим воздействующими, определяющими или влияющими на другие конгломераты, являющиеся как одушевленные или неодушевленные тела... Существование или бытие вещей означает то действие, которое они осуществляют, или влияние, которое они оказывают на другие конгломераты... Критерий существования или бытия есть осуществление определенных специфических действий, или, скорее, существование означает, что определенное следствие было произведено каким-то образом (каузальная производительность)» (Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. I. Cambridge, 1922. P. 163). Окончательная формулировка этой основной доктрины буддийской онтологии принадлежала философу Ратнакирти, прежде всего как автору «Кшанабхангасиддхи» (XI в.).

Эти важнейшие свидетельства европейской философской культуры о сущем вписываются в контекст исторической системности. Платоновское определение, соответствующее центрированности философии на «вещах самих по себе», рассматривает сущее в аспекте объектности, берклезанское, соответствующее новоевропейскому «повороту к субъекту» (не забудем, что английский идеалист был прямым предтечей кантовской философии³²) – в аспекте субъектности.

Объекты художественного сопереживания полностью индексируются в параметрах обоих аспектов сущего. То, что они воспринимаются, притом иногда и очень интенсивно (см. выше о «читательской поглощенности»), кажется, не должно по своей самоочевидности быть предметом обоснований. А то, что они наделены каузальностью, иногда и очень активной, следует из приведенных выше примеров, из которых «феномен короля Артура», «феномен Вертера», «феномен Шерлока Холмса» являются лишь очень немногими (см. выше). Активность художественных персонажей является двойственной – это воздействие на внешних реципиентов (иногда и на целые сообщества) и на самих их творцов. Многие великие писатели не только создавали их, но, в свою очередь, испытывали самые разные уровни обратного влияния с их стороны³³. Помимо этого, персонажи иногда начинают жить вполне своей, автономной жизнью, существенно меняя планы в отношении них их создателей³⁴.

Однородно ли существование?

А это значит, что существование не однородно и не исчерпывается тем, которое принадлежит только эмпирическим объектам. Поэтому история с «парадоксом художественной литературы» может быть закончена.

³² Хотя Кант самым решительным и многократным образом отмежевывал свой «критический идеализм» от берклианского «догматического идеализма», его самого современники (начиная с самых первых рецензентов «Критики чистого разума» К. Гарве и И. Федера) нередко уличали в берклианстве. Об этом написано и пишется вполне достаточно. Так, согласно М. Айерсу, оба философа отстаивали зависимость вещей от разума, считая ее гарантией против скептицизма: *Ayers M.R. Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism // Royal Institute of Philosophy Supplements. 1982. Vol. 13. P. 51–69.* Еще более известна та статья, на которую он опирается и которая до сих пор вызывает дискуссию: *Turbayne C. Kant's Refutation of Dogmatic Idealism // Philosophical Quarterly. 1955. Vol. 5 (20). P. 225–244.* Однако и без этих статей (и многих других) очевидно, что именно Беркли Канта «пробудил от догматического сна», в соответствии с которым мы воспринимаем объекты опыта как вещи-сами-по-себе.

³³ Среди наиболее ходовых примеров можно привести воздействие Эммы Бовари и ее возлюбленного на Флобера, а также мистера Джекила и мистера Хайда на Стивенсона. Лермонтов строил свои отношения со светом, и с женщинами в особенности, под сильным влиянием прежде всего своего Демона, а затем и Печорина. В качестве примера воздействия жизни на литературу нередко приводится связь между неразделенной страстью Фридриха Гёльдерлина к Сюзетте Гонтар и написанием им своей трагической поэмы «Гиперион, или Отшельник в Греции». Но дело обстоит сложнее: начало работы над поэмой, в которой фигурирует прекрасная Диотима, на два года опережает знакомство поэта с матерью его воспитанников и лишь ее издание следует за этим событием.

³⁴ Толстой, когда у него спросили про причину самоубийства многообсуждаемой в аналитической философии беллетристики Карениной, сослался на пример Пушкина, который также удивился, что его Татьяне понадобилось зачем-то выйти замуж за генерала.

Но не с теми идеями, которые из его похорон должны последовать. Прежде всего, не с теми, которые следуют за преодолением того, что я уже назвал материалистической верой.

При допуске в существование объектов художественного сопереживания наряду с прочими метальными объектами (которые также должны считаться натуралистами фикциями) оно оказывается «разнофактурным». Но также и «разновесным» и «разнообъемным». Попробуем это, как говорят аналитические философы, проэкземплифицировать.

Если сравнить существования ментальные (к которым относятся художественные персонажи, их действия и отношения) и эмпирические, то можно предположить, что хотя события и артефакты «Илиады» имели свои историко-археологические, то есть «физические» прототипы, объем их существования в обоих индексах – перцептивности и каузальности в истории – приближается к бесконечно малому в сравнении с таковыми Ахиллеса, Гектора, Одиссея и даже Агамемнона, и то же самое можно сказать о соотношении исторических прототипов колонизации с Индией Шри-Ланки и персонажей и событий великого эпоса «Рамаяна». Гораздо ближе к нам по времени прототипы Акакия Акакиевича, Базарова или Шерлока Холмса, но и они порядочно меньше индексируются по двум приведенным параметрам существования, чем соответствующие литературные протагонисты. Разумеется, тут можно, и даже нужно, сказать, что мы имеем дело в этом случае с некорректным соизмерением метров и килограммов, но и тогда «килограммов» окажется все равно значительно больше, чем «метров».

Если сопоставить художественные персонажи с другими ментальными объектами, то представится совершенно неадекватным их уравнивание с другими разновидностями этого класса – уравнивание, которое представляется самоочевидным многим аналитикам. Так, они существенно отличаются от знаменитого майнонговского круглого квадрата, который не обладает реальной перцептивностью (как самопротиворечивая ментальная конструкция), и от золотой горы, которая в принципе перцептивна, но лишь очень ограниченно каузальна (как сказочная мечта) и не могущая вызывать сопереживаний, а потому и их онтологический статус в сравнении с художественными персонажами будет значительно ниже.

Но и в границах самих художественных персонажей и их отношений «количество существования» также не одинаковое. Если их опять-таки сверять по обоим вышеприведенным параметрам, то они существенно разнятся, в зависимости от одаренности или искусности их создателей. Они могут различаться прежде всего по тому показателю, что, например, романы Артура Хейли или хорошие детективы хотя и поглощают читателей во время их «потребления», но после у многих из них (хотя не у всех) лишь едва остаются (в отличие от романов высокой классики, таких, например, как гениальные «Житейские воззрения Кота Мура» Гофмана) в границах памяти. Но здесь вступает в силу вполне субъективистский фактор: если, как известно, о вкусах не спорят, то о сопереживаниях также³⁵, поскольку это область не интеллекта, но внутреннего восприятия. А потому и «количества

³⁵ Острые и длительные сопереживания могут вызываться и достаточно примитивными образами и сюжетами, в соответствии с уровнем реципиентов, но здесь обсуждаются не художественные достоинства, а онтологические характеристики.

сопереживаемого существования» могут разниться от субъекта к субъекту этого восприятия.

Постановка вопроса о квантификации существования в представленных в данной статье контекстах является авторской. Однако в философии практически не бывает ничего беспрецедентного. Историкам средневековой и посттридентской философии хорошо известно, что начиная с Генриха Гентского, продолжая Дунсом Скотом, Уильямом Алквином и другими и завершая второй схоластикой, она активно работала с термином *ens diminutum* («уменьшенное сущее»), который как раз и трактовался как синоним *ens mentale* или *ens rationis* («ментальное сущее») ³⁶. «Меньшее сущее» по определению противопоставлялось имплицитно предполагаемому «большему сущему», каковым однозначно считалось *ens reale* («реальное сущее»). Скорее всего здесь один из тех случаев, когда схоласты употребляют «наши» понятия не в нашем смысле (если бы они не считали ментальные объекты сколько-нибудь реальными, они не относили бы их к «сущему»). Гораздо важнее то, что сущее как-то квантифицируется. Но вот Френсис Брэдли, глава британского гегельянства, уже прямо различал степени (*degrees*) как истины, так и реальности, замечая, что «если вещь не может существовать (*exist*) меньше или больше, она, конечно, должна больше или меньше занимать существование (*occupy existence*)» ³⁷.

Объемы статей, допускаемых в данном периодическом издании, к сожалению, не позволяют ни конкретизировать приведенные аллюзии, ни привести другие, ни обозначить квантификации нетерминологизированные, которые можно документировать как западными, так и восточными философскими текстами. Потому автор этой статьи вынужден ограничиться лишь констатацией того, что он в другом месте связал эти квантификации со стратификациями реальности (которые он отличает от иерархизаций бытия), которые, с его точки зрения, конституируют трансцендентальную онтологию – ту, в которой сущее рассматривается по отношению к субъекту и которую можно реконструировать из целого ряда сегментов истории философии ³⁸.

Обсуждение выводов из онтологии художественного сопереживания может вести к развитию очень многих тем. Можно обозначить хотя бы две ассоциации. Прежде всего с теистическим креационизмом: субъект художественного творчества реализует образ и подобие Творцу через создание не просто артефактов (каковыми их видит Эми Томассон – см. выше), но значительно большего, чем артефактов – новых реальностей. В самом деле, отличие теизма от любых форм пантеизма состоит в том, что в последних Божество лишь самореализуется, саморазвивается через вещи мира, являющегося в конечном счете лишь его «транскрипцией», а в разуме разумных

³⁶ Первооткрывателем темы *ens diminutum* был А. Маурер, который выдвинул и свою гипотезу происхождения этого словосочетания. См. очень небольшую, но столь же содержательную статью (*Maurer A. Ens diminutum: A note on its Origin and Meaning // Medieval Studies. 1950. Vol. 12 (1). P. 216–222*). Текстовые ссылки даются в энциклопедическом по фундированности исследовании: *Вдовина Г.В. Химеры в лесах схоластики. Ens rationis и объективное бытие. СПб., 2020. С. 6–7, 9–10, 15–16, 18.*

³⁷ *Bradley F. Appearance and Reality: A Metaphysical Essay. L., 1916. P. 359–360.*

³⁸ См.: *Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004. С. 17–18.* Вся монография посвящена в определенном смысле становлению нетерминологизированных квантификаций существования в индийской философии.

существ узнает и познает самое себя, но новых реальностей не творит. Но тут и проблема культурной авторефлексии нашей цивилизации, которая понимает свои достижения начиная с эпохи модерна преимущественно лишь в очень ограниченном сциентистском ключе. Творение новых реальностей никак не ограничивается техническими достижениями, а мечты об искусственном интеллекте в известном смысле уже осуществились в «продуктах художественной креативности», которые также являются системами сознания, вполне проходящими тест Тьюринга на возможность интерактивных отношений с индивидом. Но, разумеется, эти темы также никак не могут быть сколько-нибудь больше упакованы в пространство этой статьи.

Список литературы

- Бронников А.В. Третье бытие. СПб.: Владимир Даль, 2020. 326 с.
- Вдовина Г.В. Химеры в лесах схоластики. *Ens rationis* и объективное бытие. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2020. 440 с.
- Оль Ж.П. Диккенс / Пер. с фр. Е.В. Колодочкиной. М.: Молодая гвардия, 2015. 299 с.
- Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: Изд-во Олега Абышко, 2007. 626 с.
- Шохин В.К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.
- Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М.: ИФ РАН, 2004. 288 с.
- Allen R.T. The Reality of Responses to Fiction // *British Journal of Aesthetics*. 1986. Vol. 26 (1). P. 64–68.
- Ayers M.R. Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism // *Royal Institute of Philosophy Supplements*. 1982. Vol. 13. P. 51–69.
- Berkeley G. Works. Vol. 1: Philosophical Works 1705–1721. Oxford: Clarendon Press, 1901. 637 p.
- Bradley F. Appearance and Reality: A Metaphysical Essay. L.: G. Allen, 1916. 629 p.
- Coleridge S.T. *Biographia Literaria*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1907. 334 p.
- Crittendem C. Unreality: The Metaphysics of Fictional Objects. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1991. 192 p.
- Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. 528 p.
- Inwagen P. van. Creatures of Fiction // *American Philosophical Quarterly*. 1977. Vol. 14 (4). P. 299–308.
- Konrad E.-M., Petraschka T., Werner C. The Paradox of Fiction – A Brief Introduction into Recent Developments, Open Questions, and Current Areas of Research, including a Comprehensive Bibliography from 1975 to 2018 // *Journal of Literary Theory*. 2018. Vol. 12 (2). P. 193–203.
- Koons R., Pickavance T. The Atlas of Reality: A Complete Guide to Metaphysics. Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2017. 699 p.
- Kripke S. Semantical Considerations on Modal Logic // *Reference and Modality* / Ed. by L. Linsky. Oxford: Oxford University Press, 1971. P. 63–72.
- Kroon F. Fiction // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/fiction/> (дата обращения: 23.09.2020).
- Lamarque P. How Can We Fear and Pity Fictions? // *British Journal of Aesthetics*. 1981. Vol. 21 (4). P. 291–304.
- Lennox J. God's Undertaker: Has Science Buried Good? Oxford: Lion, 2009. 192 p.
- Maurer A. *Ens diminutum*: A note on its Origin and Meaning // *Medieval Studies*. 1950. Vol. 12 (1). P. 216–222.

- Moran R.* The Expression of Feeling in Imagination // *Philosophical Review*. 1994. Vol. 103 (1). P. 75–106.
- Paskow A.* The Paradoxes of Art: A Phenomenological Investigation. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 272 p.
- Phillips D.* The Influence of Suggestion on Suicide: Substantive and Theoretical Implications of the Werther Effect // *American Sociological Review*. 1974. Vol. 39 (3). P. 340–354.
- Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford: Clarendon Press, 1974. 266 p.
- Radford C., Weston M.* How can we be moved by the fate of Anna Karenina? // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1975. Vol. 49. P. 67–93.
- Thomasson A.* Fiction and Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 175 p.
- Turbayne C.* Kant's Refutation of Dogmatic Idealism // *Philosophical Quarterly*. 1955. Vol. 5 (20). P. 225–244.
- Walton K.* Fearing Fictions // *The Journal of Philosophy*. 1978. Vol. 75 (1). P. 5–25.
- Walton K.* Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1990. 480 p.

The so-called paradox of fiction and transcendental ontology

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: valdshokhin@yandex.ru

While the phenomenon of our feeling of empathy for literary characters has escorted the history of imaginative writing from the very beginning, its ontological foundations have been investigated only from 1970s. The question is about different theories of “the paradox of fiction” which was introduced by Colin Redford. The basic idea behind the paradox is that empathy for the nonexistent characters of fiction and their interrelations as real is paradoxical and so demands explanation. Having presented the main doctrines related to the subject matter, the author of the article comes to the conclusion that there is no such thing as a paradox in this case. What there is is a single-level reductionist naturalistic worldview which comes into collision with both the phenomenology of the relevant feeling of empathy and the definitions of existence offered by the history of European philosophy as well as their reliable counterparts outside it. According to these definitions, to exist is to be perceptible and have causality, the latter “index” being emphasized in the article to the result that the activity of literary characters provides them with a higher ontological status compared to some other classes of mental objects. All this justifies the author in advancing the conception of heterogeneity of existence and his attempts to use quantifiers in relation to it.

Keywords: empathy for literary characters, philosophy of fiction. “the paradox of fiction”, naturalism, mental objects, the quantification of the existence, being, reality, transcendental ontology

For citation: Shokhin, V.K. “Tak nazyvaemyi paradoks khudozhestvennoi literatury i transtsendental'naya ontologiya” [The so-called Paradox of Fiction and Transcendental Ontology], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 20–35. (In Russian)

References

- Allen, R.T. “The Reality of Responses to Fiction”, *British Journal of Aesthetics*, 1986, Vol. 26 (1), pp. 64–68.
- Ayers, M.R. “Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism”, *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 1982, Vol. 13, pp. 51–69.

- Berkeley, G. *Works, Vol. 1: Philosophical Works 1705–1721*. Oxford: Clarendon Press, 1901. 637 pp.
- Bronnikov, A.V. *Tret'e bytie* [Third Being]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2020. 326 pp. (In Russian)
- Coleridge, S.T. *Biographia Literaria*, Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1907. 334 pp.
- Crittendem, C. *Unreality: The Metaphysics of Fictional Objects*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991. 192 pp.
- Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy*, Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. 528 pp.
- Inwagen, P. van. "Creatures of Fiction", *American Philosophical Quarterly*, 1977, Vol. 14 (4), pp. 299–308.
- Konrad, E.-M., Petraschka, T. & Werner, C. "The Paradox of Fiction – A Brief Introduction into Recent Developments, Open Questions, and Current Areas of Research, including a Comprehensive Bibliography from 1975 to 2018", *Journal of Literary Theory*, 2018, Vol. 12 (2), pp. 193–203.
- Koons, R. & Pickavance, T. *The Atlas of Reality: A Complete Guide to Metaphysics*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2017. 699 pp.
- Kripke, S. "Semantical Considerations on Modal Logic", *Reference and Modality*, ed. by L. Linsky. Oxford: Oxford University Press, 1971, pp. 63–72.
- Kroon, F. "Fiction", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/entries/fiction/>, accessed on 23.09.2020].
- Lamarque, P. "How Can We Fear and Pity Fictions?", *British Journal of Aesthetics*, 1981, Vol. 21 (4), pp. 291–304.
- Lennox, J. *God's Undertaker: Has Science Buried Good?* Oxford: Lion, 2009. 192 pp.
- Maurer, A. "Ens diminutum: A note on its Origin and Meaning", *Medieval Studies*, 1950, Vol. 12 (1), p. 216–222.
- Moran, R. "The Expression of Feeling in Imagination", *Philosophical Review*, 1994, Vol. 103 (1), pp. 75–106.
- Ohl, J.-P. *Dickens*, ed. by E.V. Kolodochkina. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2015. 299 pp. (In Russian)
- Paskow, A. *The Paradoxes of Art: A Phenomenological Investigation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 272 pp.
- Phillips, D. "The Influence of Suggestion on Suicide: Substantive and Theoretical Implications of the Werther Effect", *American Sociological Review*, 1974, Vol. 39 (3), pp. 340–354.
- Plantinga, A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974. 266 pp.
- Plato. *Sochineniya* [Selected Works]: in 4 vols., Vol. 2, ed. by A.F. Losev and V.F. Asmus. St. Petersburg: St. Petersburg University Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2007. 626 pp. (In Russian)
- Radford, C. & Weston, M. "How can we be moved by the fate of Anna Karenina?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1975, Vol. 49, pp. 67–93.
- Shokhin, V.K. "Analiticheskaya filosofiya: nekotorye neprotorenyye puti" [Analytic philosophy: some unbeaten tracks], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2015, Vol. 8, No. 2, pp. 16–27. (In Russian)
- Shokhin, V.K. *Stratifikatsii real'nosti v ontologii advaita-vedanty* [Stratifications of reality in Advaita Vedanta's ontology]. Moscow: IPh RAS Publ., 2004. 288 pp. (In Russian)
- Thomasson, A. *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 175 pp.
- Turbayne, C. "Kant's Refutation of Dogmatic Idealism", *Philosophical Quarterly*, 1955, Vol. 5 (20), pp. 225–244.
- Vdovina, G.V. *Himeri v lesah skholestiki. Ens rationis iobiektivnoe bitie* [Chimeras in the Forest of Scholasticism. Ens rationis and objective being]. St. Petersburg: St. Petersburg University Publ., 2020. 440 pp. (In Russian)
- Walton, K. "Fearing Fictions", *The Journal of Philosophy*, 1978, Vol. 75 (1), pp. 5–25.
- Walton, K. *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. 480 pp.

А.О. Кучерова

ХАННА АРЕНДТ И МАРСЕЛЬ ПРУСТ: ОТ РОМАНА-ДОКУМЕНТА К РАССКАЗЫВАНИЮ ИСТОРИЙ*

Кучерова Анна Олеговна – аспирант Института общественных наук и массовых коммуникаций. Белгородский государственный национальный исследовательский университет. Российская Федерация, 308015, г. Белгород, ул. Победы, д. 85; e-mail: kucherovaa094@gmail.com

В центре внимания статьи – эссе Ханны Арендт «Между пороком и преступлением». В нем философ исследует процесс стигматизации евреев в салонном обществе рубежа XIX–XX вв., используя для этой цели роман М. Пруста «В поисках утраченного времени» в качестве документа эпохи. Это эссе позволяет раскрыть методологическую ценность романа для разрешения стоявших перед ней социально-политических проблем. Автор демонстрирует, что *magnum opus* французского писателя послужил специфической детерминантой и опорой мысли Х. Арендт. В частности, в статье реконструируется ее диалог с М. Прустом, результатом которого стало расширение потенциала художественной литературы философом. Роман отныне не ограничивается инструментальным характером, он приобретает онтологическую значимость рассказывания историй, что позже будет концептуально схвачено понятием «storytelling». В статье показывается логика раскрытия Ханной Арендт возможностей романа на материале ее интерпретации прустовского цикла «В поисках утраченного времени», а также выявлены факторы, оказавшие влияние на эту логику. Благодаря взгляду на художественные тексты как источник мысли Х. Арендт, стало возможным продемонстрировать генезис инновационных идей философа (в данном случае понятие «storytelling»), которые, как оказалось, несут на себе литературный отпечаток.

Ключевые слова: роман, антисемитизм, общество, рассказывание историй, Арендт, Пруст, Беньямин

Для цитирования: Кучерова А.О. Ханна Арендт и Марсель Пруст: от романа-документа к рассказыванию историй // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 36–51.

* Статья подготовлена участником Программы стажировок работников и аспирантов российских вузов и научных организаций в НИУ ВШЭ на базе Школы философии на основе данных, полученных в период стажировки.

Как Ф. Кафка и Дж. Джойс, Марсель Пруст – родоначальник культуры модерна. Именно поэтому роман «В поисках утраченного времени» на протяжении всего XX столетия находился в фокусе философских интерпретаций. Известно, что В. Беньямин, М. Мамардашвили, Р. Рорти, Ж. Делёз обращались к прустовскому тексту как к истоку общей для них современности. В этом ряду можно не заметить еще одну фигуру, чья область интересов, на первый взгляд, далека от литературной критики (В. Беньямин) или анализа языковых игр (Р. Рорти) – Ханну Арендт. Пристальный взгляд на ее интеллектуальное наследие обнаруживает целый ряд небольших работ, касающихся вопросов художественной литературы. Философ писала их параллельно своим крупным исследованиям. Среди таких работ встречаются как автономные произведения критического характера (рецензии), так и эссе, в которых она проводит «ревизию» знаковых текстов (Пруст, Кафка и др.). Последние часто служили ей основой для собственных теоретических построений. Х. Арендт включала их в свои фундаментальные работы: эссе о Ф. Достоевском и эссе о Г. Мелвилле сделали часть книги «О революции», а, например, статью о Прусте она инкорпорировала внутрь масштабного исследования об «Истоках тоталитаризма».

«В поисках утраченного времени», или Роман, ставший документом эпохи

Поворот от теории к нарративу, осуществленный рядом философов второй половины XX в., стал возможен благодаря появлению таких мета-художественных текстов как, например, «В поисках утраченного времени». В этом отношении XX в. отчасти – это век М. Пруста. Вышедший в 1913 г., его роман с завидным постоянством привлекал внимание крупных мыслителей. Одним из первых к нему обратился В. Беньямин, следом за ним Х. Арендт, а к концу века М. Мамардашвили и Р. Рорти. Столь разные мыслители, к тому же по-разному политически ангажированные, тем не менее разделяли общую современность, основания которой уходили корнями в язык, психологию личности и картину социума, представленную в данном романе. Успех был обеспечен и марксистским, и социально-критическим, и либерально-утопическим интерпретациям Пруста, так как они отвечали наличествующей культуре. Слова М. Хайдеггера, адресованные И.Х.Ф. Гёльдерлину, применимы и к фигуре Пруста: «заново учреждая существо поэзии, он впервые определяет и новое время»¹. Общий взгляд комментаторов от философии на роман «В поисках утраченного времени» как пример рассказывания историй (storytelling) не препятствовал каждому из мыслителей использовать собственную оптику для чтения прустовского *urbi et orbi*. Для В. Беньямина анализ «В поисках утраченного времени» был первым опытом исследования роли рассказчика в европейской культуре². Рорти и Мамардашвили видели в прустовском романе залог автономии индивида в либеральном обществе и способ само-созидания соответственно. Но каковы намерения Х. Арендт, вплетающей фигуру М. Пруста в создаваемую ею теорию тоталитаризма?

¹ Хайдеггер М. О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Трагль. М., 2017. С. 23.

² См.: Benjamin W. The Illuminations. N.Y., 1968. P. 83–111.

Х. Арендт обращается к «семикнижию» французского романиста в процессе работы над «Истоками тоталитаризма» (1951 г.). Можно предположить, что ее знакомство с романом состоялось в период парижской эмиграции, поспособствовавшей встрече столь достойных собеседников. К тому времени последний уже опубликовал свое эссе «К портрету Пруста» (1929 г.) и являлся первым переводчиком на немецкий язык «В поисках утраченного времени». Приступая к работе над «Истоками тоталитаризма», Арендт еще находилась под сильным впечатлением от личности В. Бенямина и его работ³. В то же время ее глава об антисемитизме нуждалась в материале, который удалось добыть при чтении прустовского цикла.

Работа над книгой, подарившей Арендт мировую известность, растянулась на двадцать лет. Если провести аналогию с архитектурой, то можно сказать, что фундаментом «Истоков тоталитаризма» послужили ее исследования еврейской идентичности в начале 1930-х гг. (соответствующие главе «Антисемитизм»), а замковым камнем стал ее *личный опыт* эмиграции и заключения в лагере для интернированных во Франции (соответствующий главе «Тоталитаризм»). Помимо этого, «Истоки тоталитаризма» основываются на литературных, философских, а также исторических источниках, ставших для Арендт важным транслятором *чужого опыта*. Философ не ограничивала себя строгими дисциплинарными рамками. Существование в пределах какой-либо школы, любой специализации, полагала она, было худшим уделом для всякого мыслителя. Ее интересовали гении, которые, подобно Вальтеру Бенямину, выпадали из рубрик, заранее заготовленных классификаторами для них. Поэтому необходимо с осторожностью относиться к ее самоопределению в качестве исключительно политического теоретика в беседе с Гюнтером Гаусом⁴. Не желая быть помещенной в рамки специализации, она не стала бы возводить их вокруг себя самостоятельно, тем ограничивая свой инструментарий.

Поэтому в «Истоках тоталитаризма» равноценными документами времени считаются романы Р. Киплинга и М. Пруста, работы И.В. Сталина и В.И. Ленина, архивные дела. Взгляд на философию и поэзию (в широком смысле слова – художественную литературу) как сопутствующие друг другу формы мышления был воспринят Арендт от ее учителей: идеи Аристотеля и М. Хайдеггера⁵ ощущаются во многих ее работах. «Философия и поэзия действительно близко связаны. Они не есть одно и то же, но исходят из общего истока – мышления»⁶, – напишет она в «Жизни ума». Ханна Арендт обнаружила у писателей запас переживаний и, следовательно, смысла, которым пренебрегают философы, но из которого сама она черпала вдохновение. Для проникновения в смысл исторических событий она обращается к такому источнику, как роман, который представляется ей

³ О значении дружбы с В. Бенямином для Х. Арендт см.: *Arendt H. Walter Benjamin: 1892–1940* // *The New Yorker*. 1968. October 11. P. 65–98.

⁴ См.: *Арендт Х. Опыт понимания 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм*. М., 2018. С. 58–90.

⁵ О связи философии и поэзии у обоих авторов см.: *Аристотель. Никомахова этика* // *Аристотель. Сочинения*: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 52–295; *Он же. Поэтика*. М., 2017; *Хайдеггер М. Ницше*. Т. 1. СПб., 2006; *Он же. О поэтах и поэзии: Гёльдерлин*. Рильке. Трагль. М., 2017.

⁶ *Арендт Х. Жизнь ума*. СПб., 2013. С. 16.

свидетельством⁷. Романист, по мнению Пруста, должен писать не для других, но только для себя. Это утверждает искренность и достоверность его произведений. Подобная жесткая позиция Марселя Пруста по отношению к собственному творчеству делает его тексты в глазах Арендт почти документальными. Мысль философа занимали преимущественно современные ей проблемы, свидетельницей которых она сама была (антисемитизм, тоталитаризм, сегрегация и др.). Это позволяло ей «отталкиваться в своих исследованиях от почвы, на которой она стояла»⁸. В этом плане фигура Пруста, сопротивлявшегося острому нежеланию остальных писателей жить в настоящем, вдвойне импонировала Ханне Арендт. Таким образом, рефлексия романиста над своей салонной жизнью *hic et nunc* (Франция, рубеж XIX–XX) приобрела для философа ценность.

В социально-критической позиции, с которой Арендт анализирует «В поисках утраченного времени», видны следы сильного влияния Беньямина. Как редактор знаменитого сборника «Озарения», Арендт первым делом включила туда эссе последнего о Прусте. Тексты для посмертного издания работ друга она подбирала лично и тщательно, а, значит, этот небольшой очерк она считала значимым в интеллектуальном плане. Беньямин знакомит ее с романистом не только опосредованно – через собственное эссе (одновременно предлагая Арендт особенный подход к работе с текстом), но, что более важно, он был первым переводчиком романа на немецкий язык.

Вальтер Беньямин полагал, что повсеместное увлечение прустовским психологизмом отвлекает от более важных аспектов его романа. Пруст в его интерпретации предстает скорее как критик общества потребления и снобизма, нежели воплощение современного гения. Ценность его романа – в точных зарисовках потребителей-эксплуататоров «в полной конкретности их актуального исторического бытия»⁹. Поэтому для Беньямина «В поисках утраченного времени» располагается в пространстве между романом, репортажем и историческими работами Ж. Мишле и Э. Ренана. Оптика, которую он использует при чтении, – это оптика общественной критики. Философ не жалеет шпионских красок: Марсель Пруст, как знаток церемониала, манер и этикета, проник в парижское салонное общество ради единственной цели – заполучить информацию, необходимую для уничтожения буржуа. Обучившись тайному языку, автор посвятил в него своих читателей, дабы разоблачить «клан преступников, банду заговорщиков – каморру потребителей»¹⁰. Этот социально-критический энтузиазм Беньямина захватил и Арендт, которая в этом плане отчасти наследует его интерпретации. Но если первый подходил к роману со свойственных ему марксистских позиций критики общества потребления, то Арендт руководил аффект, следствием которого можно считать если не все, то многие ее работы. Пережитые ею события 1930–1940 годов – арест Гестапо, предательство друзей и коллег, иммиграция, лагерь для интернированных, – предопределили исследовательский интерес философа. Помимо общезначимой стороны дела, анализ тоталитарной системы стал для Арендт своего рода терапией,

⁷ См. подробнее о взглядах Х. Арендт на роман как жанр в ее сборнике: *Арендт Х. Люди в темные времена*. М., 2003.

⁸ *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни*. М., 2017. С. 403.

⁹ *Benjamin W. The Illuminations*. P. 207.

¹⁰ *Ibid.* P. 208.

способной примирить ее с произошедшим. Но для начала ей необходимо было разобраться в предпосылках этого беспрецедентного режима. Прежде всего, с положением евреев в европейском обществе незадолго до катастрофы. С этой целью она начинает чтение «В поисках утраченного времени».

Прустовское салонное общество в интерпретации Ханны Арендт

Салон как феномен публичного мира, задолго до эссе о Марселе Прусте, находился в центре исследовательского интереса Х. Арендт. В 1933 г. она окончила работу над рукописью биографии¹¹ Рахели Фарнхаген, «царицы салона», собравшей вокруг себя ярчайших представителей немецко-еврейской художественной элиты того времени. Спустя два десятилетия Арендт дополнит свою картину евреев в не-еврейском обществе с помощью зарисовок французских салонов рубежа XIX–XX вв., оставленных Прустом. Если художественный кружок Р. Фарнхаген располагался за пределами социального и не формировался вокруг людей «имени и разряда», то салоны, завсегдаем которых столетием спустя был Пруст, стали для Арендт воплощением того общества, к критике которого она бесконечно возвращается в своих книгах¹². И Фарнхаген («Между парией и парвеню»), и Пруст («Между пороком и преступлением») станут главными «свидетелями» по делу времени в главе «Евреи и общество» «Истоков тоталитаризма». Сами названия параграфов, в которых Арендт акцентирует внимание сначала на личности хозяйки одного из салонов, а затем на их бытописателе, представляют собой экспозицию вопроса о месте евреев в социальной жизни XIX–XX вв. Зажатые обществом в тиски, евреи имели возможность действовать лишь в рамках отведенных им ролей.

Арендт интересуют только «социальные факторы», «скрытые под поверхностью событий»¹³, и в этом вопросе она полагается лишь на проницательность поэтов и романистов. Отдавая предпочтение авторам, сопротивляющимся психологизму (Ф. Кафка, И. Динесен или У. Фолкнер), свой социально-исторический подход к произведению, которое по сей день считается классикой психологического романа, она обосновывает так: «Созерцатель внутреннего опыта, – пишет она, – напоминает наблюдателя в обществе постольку, поскольку ни тот ни другой не имеют непосредственного доступа к жизни и воспринимают реальность лишь в ее отраженном состоянии»¹⁴. Особенности психической жизни писателя воспринимаются философом лишь как следствие того, что находится в центре ее внимания – жизни в салонном обществе, наградившем Марсея Пруста определенным социальным багажом.

¹¹ Впоследствии Ханна Арендт дополнит изначальный текст рукописи двумя параграфами и издаст в 1958 г. под заголовком «Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess». См.: *Arendt H. Rahel Varnhagen. The life of Jewish woman.* N.Y., 1974.

¹² Арендт противопоставляла *общественную жизнь* начала XX в. с ее осознанной игрой интересов, обилием враждующих клик и бесцельными интригами *полноценной политике*, как публичному пространству, в рамках которого индивиды совершают свои инновативные поступки (действие, слово), выходящие за рамки материальной необходимости.

¹³ *Арендт Х. Истоки тоталитаризма.* М., 1996. С. 144.

¹⁴ Там же. С. 134.

В начале своего эссе «Между пороком и преступлением» Арендт соглашается с беньяминовской трактовкой Парижа как столицы XIX в. Но столицы, как можно заметить, со знаком «минус»: революция провалилась, буржуа одолели *citouen*, дело Дрейфуса оглушительно прокатилось по всей Европе, и лишь последовавшие за этим четырнадцать лет подарили Третьей республике недолгую стабильность. Процессы, происходившие во Франции *fin-de-siecle*, спустя 30–40 лет вспыхнули в других странах Европы. Отсюда выбор периода, задающего отправную точку для ее исследований тоталитаризма, и проводника в лице М. Пруста, чья способность схватывать на лету удивительные откровения рубежа веков была уже отмечена В. Беньямином. Сам писатель замечал, что его философия сводится к «оправдыванию, реконструированию *того, что есть*»¹⁵. В этом пункте интенции Пруста и Арендт совпали, т.к. последняя полагала главной целью рассказывания – «заставить смириться и примириться с жизнью *как она есть*»¹⁶. Такое субъективно-терапевтическое видение рассказа переключается с более поздними взглядами М. Мамардашвили («Лекции о Прусте», 1984) и Р. Рорти («Случайность, ирония, солидарность», 1989). Первый видел в работе Пруста продукт артистического труда и «элемент нашей жизни, элемент воспроизводства нами себя как живых»¹⁷. Р. Рорти же утверждал, что XX в. выводит на первый план литературу в качестве инструмента само-созидания и раскрытия всеобщей отзывчивости. Пруст – герой либерального общества, ведь он принимает себя таким, какой есть, с той моралью, которую имеет, с тем языком, на котором говорит. Роман «В поисках утраченного времени» – переописанный личный опыт автора, который, резонируя с опытом читателя, открывает последнему пути для его собственного самосозидания. Именно в этом Рорти видел общественную полезность творения Марселя Пруста. Как читательницу, Арендт привлекают в романе именно те сюжеты, в которых опыт романиста согласуется с ее собственным. Речь об их положении евреев в светском салоне/обществе.

По логике философа, салонное общество правило Францией на рубеже веков, диктовало взгляды и образцы мысли, которые определяли политическую и правовую повестку в государстве. Другими словами, общественное поглотило политическое, а либеральное – правовое. Общество формировало требования в пику политическим возможностям индивидов. М. Пруст помог увидеть Арендт процесс примерки на себя евреями очередного амплуа, уготованного им обществом. На смену преступности, с которой ранее отождествлялось еврейство в сознании европейцев, пришла порочность как их неотъемлемая характерная особенность. Еврейство – теперь психологическое свойство, т.е. неуправляемое и нерегулируемое. Этот момент весьма значим для всей концепции тоталитаризма Арендт, т.к. переход от преступности к пороку сделал возможным последующие процессы апатризма и геноцида по всей Европе.

Салонное общество или «свет», описанный М. Прустом, задавал роли и объявлял выходы тех или иных кланов на публичную сцену. Это театральное представление было главным развлечением *le monde*. Евреи занимали отведенное им в пьесе место и гордились своей необычностью/

¹⁵ Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С. 309.

¹⁶ Арендт Х. Истоки тоталитаризма. С. 124.

¹⁷ Мамардашвили М. Лекции о Прусте. С. 47.

порочностью¹⁸ (еврейством), их «пропуском» в свет. Арндт с сожалением отмечает, что не то, «что они сделали, а то, чем они были» обосновывало их пребывание в этом мире¹⁹. В этом отношении интересен анализ «света» у Пруста, произведенный М. Мамардашвили в его лекциях. В них отмечается, что французское слово *le monde* имеет несколько значений: «мир», «свет», «светское общество». И весь этот спектр присутствует в романе. Советский философ видит в прустовском тексте (как и в дантовской комедии) мотив самопреодоления и самосозидания посредством выхода к свету (*le monde*) из собственной экзистенциальной тьмы. Но для начала необходимо увидеть вещи «первым светом», т.е. в беспрецедентном фокусе. Дело усложняется тем, что в обществе (*le monde*) всегда присутствуют препятствия для этого действия – привычка, вторая природа, мешающая рассмотреть первую. Она диктует, что полагается чувствовать и как полагается поступать, как общаться. Эти модели поведения обнаруживают себя наиболее полно в образе прустовского салона. Реальный повседневный мир для романиста есть мир сокрытия реальности, большей, чем та, в которой мы существуем инертно. Светское общество живет по законам привычки и обмана – этот «готовый мир» удобен для тех, кто из страха променял действие на надежду. Таким образом, Мамардашвили выделяет у Пруста два источника света – *приватный* (истинный) и ослепляющий, скрывающий от нас истину, свет *общественный*. Нечто подобное в свое время провозгласил М. Хайдеггер²⁰. Огромная работа по самосозиданию или второму рождению, проделанная Прустом в романе, предваряет его опыт социальной жизни. Того, что составляло нерв работы Арндт.

Французские салоны, описанные романистом, – «образцовые объекты для исследования роли евреев в нееврейском обществе»²¹. Негативная погруженность в общество М. Пруста закончилась тем, что эта среда извергла его из себя. Салон сделал возможным уход автора в безмолвное и необщительное одиночество, в котором он и исчез на время работы над романом. Писатель символизирует для Х. Арндт нового индивида, воля которого направлена против социального насилия. «Когда Пруст почувствовал потребность в *arologia pro vita sua* и подверг пересмотру свою собственную жизнь, проведенную в аристократических кругах, то осуществил при этом анализ общества как такового»,²² – читаем мы в «Между пороком и преступлением».

Но если у Арндт Пруст был вынужден покинуть общество насильно, то, например, Р. Рорти настаивает на том, что писатели/философы самостоятельно принимали решение о подобной экстрадиции, так как для публичного пространства в лучшем случае они бесполезны, а в худшем (особенно Хайдеггер) – опасны. Он видит бессмысленным объединение сферы саморазвития (приватное) и чувства общности (публичное). Злободневные вопросы, поднятые Прустом в романе, Рорти расценивал лишь как один из художественных приемов, целью которого было создание «локального

¹⁸ Арндт была убеждена, что общеевропейский предрассудок, утверждавший априорную преступность евреев, стал результатом первичного искажения рук самих евреев, считавших то же самое врожденной добродетелью.

¹⁹ Арндт Х. Истоки тоталитаризма. С. 140.

²⁰ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 167–170.

²¹ Арндт Х. Истоки тоталитаризма. С. 134.

²² Там же. С. 87.

колорита»²³. Но именно эта совокупность особенностей имела значение для политических исследований Арендт. Заявление ее подруги М. Маккарти, что «Западная литература – это зеркало на потолке публичного дома»²⁴, характеризует во многом обращение Арендт с литературными произведениями. Более того, ее выбор падал всегда лишь на интенционально близких ей писателей. Так, рассуждения Пруста о том, что «поэтически увидеть значит увидеть так, как есть на самом деле. Или увидеть философски. Здесь термины «философия» и «поэзия» совпадают»²⁵, вероятно, импонировали Арендт.

То, что отталкивало от Пруста издателей вроде Андре Жида («Для меня Вы всегда были... снобом, светским любителем, как нельзя более неприемлемым для нашего журнала»²⁶), привлекло Ханну Арендт²⁷. Знания и умения этого члена богатой светской семьи, вся жизнь которого прошла в пределах своего класса, были для нее неоценимы. Несмотря на терапевтический характер романа «В поисках утраченного времени», каким он видится многим, его автор был непосредственным свидетелем Первой мировой войны и дела Дрейфуса. Этот опыт, конечно, во многом определял размышления романиста, согласно которым никакая внешняя сила не может решить специфические проблемы, стоящие перед обществом в настоящем, без активного вмешательства самих современников.

От романа-документа к роману-рассказыванию

Художественная литература, философия и политическая теория сформировали тот «узел», который мы называем интеллектуальным наследием Х. Арендт²⁸. Одной из ярчайших книг последнего десятилетия в области арендтоведения стала «Le musée imaginaire d'Hannah Arendt» (2011) Бернис Леве²⁹. Основной тезис автора состоит в том, что тесное и частое взаимодействие Арендт с литературными и художественными источниками оказало непосредственное влияние на возникновение ключевых концептов ее философии (натальность, политика, театр и др.) и логику ее мысли в целом. В этой новаторской работе открывается большое поле для исследования, заполнить которое одной книге было не под силу. Например, Леве лишь поверхностно затрагивает фигуру Марселя Пруста, одну из центральных среди эстетических предпочтений философа. Его повествовательный подход к реальности принципиально неотделим от опыта двадцатого века, а значит, был необычайно ценен для Арендт.

²³ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 135.

²⁴ Arendt H., McCarthy M. Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975. N.Y., 1995. P. 87.

²⁵ Мамардашвили М. Лекции о Прусте. С. 191.

²⁶ Пруст М. У Германтов. СПб., 2017. С. 517.

²⁷ Критический взгляд на необоснованно привилегированное положение романа «В поисках утраченного времени» в арендтовской аргументации «Истоков тоталитаризма» представлен в статье Жюльет Осин и Франсуа Россе см.: Hassine J., Rosset F. The Dreyfus Affair in the Work of Marcel Proust: A Critique of Hannah Arendt and Julia Kristeva // Shofar. 1996. Vol. 14. No. 3. P. 107–124.

²⁸ Начиная с работы о «Дуинских элегиях» Р.М. Рильке (1930 г.) и заканчивая «Жизнью ума» (1975 г.).

²⁹ Levet B. Le musée imaginaire d'Hannah Arendt. Paris, 2011.

Работа с литературными источниками питала ее философскую мысль на протяжении более чем сорока лет (1930–1970 гг.)³⁰. В этой связи эссе о Прусте представляет интерес в силу намеченного им пересмотра Арендт роли такого литературного жанра, как роман. Долгое время философ обращалась к таким писателям, как Ф. Кафка, М. Пруст, Р. Киплинг и др., поскольку считала их произведения источниками, способными пролить свет на причины и сущность катастроф, свидетельницей которых Арендт была сама. Главное, чего она сумела добиться с их помощью, – примириться с произошедшим. Как справедливо отметила С. Бенхабиб в своем эссе, Арендт сама была рассказчицей, «рассказчицей истории о тоталитаризме»³¹. Подобно Прусту, начавшему свою историю задолго до момента его рождения, Арендт отправной точкой для своего повествования делает XVIII в. Для обоих авторов рассказывание было своего рода терапией, направленной на самосозидание, самоспасение и новое рождение (натальность).

По мере вчитывания в текст Пруста взгляд Арендт перемещается с интересовавших ее изначально зарисовок буржуазного общества начала прошлого века на то, что есть форма и содержание «В поисках утраченного времени», – воспоминание. Эта исключительная особенность прустовского романа привлекала внимание на протяжении столетия филологов, психологов и философов. «Madeleine de Proust» («мадленка Пруста») – устойчивое выражение, которое французы употребляют, когда хотят сказать, что какая-либо вещь, аромат или вкус возвратили человека в определенный момент его жизни. Память³² как ментальный орган прошлого – необходимая предпосылка рассказывания. В своей последней работе Арендт напишет, что «человеческая память, хранящая в себе различные повествования, переживает и раскаяние, и разрушение»³³. Что ценно для философа, так это то, что М. Прусту в качестве одинокого судящего зрителя удалось зафиксировать в своем романе публичный смысл политического и социального антисемитизма. А так как извлекаемые из памяти истории в процессе рассказывания делаются публичными и формируют пространство совместного бытия, рассказчику удастся объединить свою ментальную способность (память) с политическим действием. Так, помимо своей основной функции (документа эпохи), текст Пруста становится специфической детерминантой и основанием мысли Х. Арендт относительно онтологической ценности рассказывания.

Окончание работы над «Истоками тоталитаризма» ознаменовало закрытие Арендт своего гештальта. Но, разобравшись с катастрофой, оставившей

³⁰ Нарративный подход к анализу текстов Х. Арендт впервые был применен Ю. Кристевой. В работе последней особый интерес представляет акцент на интересующих Арендт писательских «наррафемах» – нарративных единицах, в которых в метафорической форме находит выражение рассказ очевидца-современника о его эпохе (см.: *Kristeva J. Hannah Arendt: Life Is a Narrative. Canada, 2000*). Семью годами ранее французская исследовательница публикует не менее примечательную работу о М. Прусте и его чувстве времени. В ней Кристева, подобно Арендт, рисует образ романиста-мудреца, соизмеряющего в себе пронизательное знание социального мира, с которым он был vis-à-vis, с глубокой потребностью в обогащении внутренней жизни с помощью времени (см.: *Kristeva J. Proust and the sense of time. N.Y., 1993*).

³¹ *Benhabib S. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative // Social Research. 1990. Vol. 57. No. 1. P. 182.*

³² См. о «непроизвольной памяти» М. Пруста у В. Беньямина: *Benjamin W. Selected Writings. Vol. 2. Part 1: 1927–1930. Cambridge (Mass.), 2005. P. 237–248.*

³³ *Арендт Х. Жизнь ума. С. 425.*

след в ее судьбе, и придя в себя, она обнаружила перед собой очередную проблему, брешь – результат Второй мировой войны. Общий Мир утрачен, его целостность нарушена, а ранее скрепляющие его элементы вроде традиции, морали, ценностей – девальвированы. Арендт мучили вопросы: что может вернуть общую почву под ногами ее современникам? Как заново соткать ткань общечеловеческого бытия? Наступает пик научно-исследовательской активности философа, одна за другой выходят ее ставшие классическими книги «Vita activa, или о Деятельной жизни», «О революции», «Жизнь ума» и др. Все они содержат ее рассуждения о художественной литературе, но уже не как документе, выполняющем функцию объяснения-примирения, а как о рассказывании истории, возможности заново создать необходимые для совместного существования людей онтологические корни.

Первой книгой этого нового периода стала «Vita activa, или о деятельной жизни» (1958 г.). Главу «Поступок», посвященную венцу арендтовской иерархии деятельной жизни (труд – созидание – поступок), открывает, как часто бывает у Арендт, тщательно подобранный и смыслонасыщенный эпиграф: «Любое горе переносимо, если включить его в историю или рассказать историю о нем»³⁴. Эти строки принадлежат Исаак Динесен (псевдоним новеллистки Карен Бликсен). Выбор цитаты для главы, в которой только-только утверждается главенство поступка и слова, отражает направленность мысли Арендт, дух ее интеллектуального поиска. Спустя десятилетие (1968 г.) она напишет рецензию на книгу об Исаак Динесен, в которой найдет выражение собственный взгляд мыслительницы на творчество датской писательницы, прежде всего, на ее умение рассказывать истории. Из рецензии становится ясно, что рассуждения новеллистки о рассказывании историй как смирении и примирении с жизнью, об историях и их связях с миром и пр. – это то, на что направлена интенция самой Арендт. Именно от писательницы она восприняла истину, что хранить верность истории – значит хранить верность самой жизни. Более обстоятельно «философию рассказывания»³⁵ датской писательницы Арендт станет развивать в своих поздних работах, пока же мы видим красноречивый эпиграф.

Возвращаясь к работе «Vita activa, или о деятельной жизни», стоит отметить, что постулирование в ней главенства поступка и слова в человеческой деятельности происходит через обращение Арендт к поэзии, преимущественно древнегреческой. Ее творцам она вменяет осознание «самостоятельной значимости и потенциального величия»³⁶ слова. В данной работе мыслитель формулирует ряд политических функций поэзии, которые имплицитно свидетельствуют о ее философских корнях. Первая функция – аристотелевский катарсис, «очищение или избавление от всех эмоций, которые мешают людям действовать»³⁷. Вторая – задача научить «принимать вещи такими, какими они есть»³⁸. Именно подобная «правдивость» запускает способность суждения. Следуя за И. Кантом, Арендт утверждает, что поэты обладают способностью воспринимать вещи «просто»: до того, как те станут рассматриваться в качестве объектов в познавательном смысле. Иными словами,

³⁴ Арендт Х. Vita Activa. С. 217.

³⁵ Арендт Х. Люди в темные времена. С. 124.

³⁶ Арендт Х. Vita Activa. С. 202.

³⁷ Там же. С. 207.

³⁸ Там же. С. 211.

поэты способны взаимодействовать с еще пока необъективированными явлениями. Данным умением, по Канту, должны обладать все люди, а не только поэты: «мы зрители и в то же время авторы нашего существования»³⁹. В этом пункте Арндт расходится с ним, так как различает действующее лицо и рассказчика, действующего и созерцающего: не сам актер изнутри опознает и рассказывает свою историю, а определенный сторонний рассказчик, в действии не участвовавший⁴⁰. Поэтому способностью суждения у Арндт наделяются только служители музыки. Последняя политическая функция поэта, выделенная Х. Арндт, – рассказывание историй⁴¹. Она подчеркивает равнозначность эллинских поэтов и историографов: и тем, и другим удалось запечатлеть в вечности своих смертных героев. С помощью образотворчества поэты воплощают наличествующие истории в повествовании, сохранившись в памяти, те делаются частью Мира.

Спустя пять лет, наблюдая за выступлениями в зале суда по делу А. Эйхмана (1963 г.), Ханна Арндт замечает, что есть люди, которые обладают качествами достойного рассказчика, не будучи поэтами. Для этого, полагает она, требуется чистая душа, незамутненное сознание и благородное сердце. Она противопоставляет поразившего ее своим повествованием узника лагеря Зинделя Гриншпане Аббе Ковнеру, «поэту и писателю»⁴², чье красноречие не подразумевало содержательности.

Писатели, поэты, а шире – рассказчики, обладают способностью видеть очами ума, превращать внешние ощущения «в объект своего внутреннего чувства, сжимать и конденсировать многообразие чувственно-данного»⁴³, иначе говоря, схватывать то «целое, что придает смысл частному»⁴⁴. Именно это умение привлекало ее в таких авторах, как Исак Динесен, Рэндалл Джаррелл, Вальдемар Гуриан, Франц Кафка, портреты которых составили сборники текстов «Люди в темные времена» (1973 г.) и «Скрытая традиция». В них Арндт ставит задачу «перед поэтом (в самом широком смысле слова) и перед историком (в самом конкретном смысле слова) запустить процесс рассказывания и вовлечь в этот процесс нас»⁴⁵.

Ее заявление, что роман – всецело современная форма искусства, скорее указание на его исключительную ценность для XX в., нежели трюизм в духе литературоведческих замечаний о зарождении или апогее жанра. Разорванную ткань межчеловеческих отношений (общий Мир) – следствие Второй мировой войны и сопутствующих ей событий – возможно восстановить путем рассказывания историй. Повествование, одетое в образные одежды (романы, мифы, сказки), в качестве антропологической потребности формирования нашей жизни становится неотделимо от опыта двадцатого века. Рассказывание историй де-приватизирует внутреннюю жизнь индивида, выводит ее в публичное пространство, где она может быть воспринята другими людьми, сделать их сопричастными этой истории. Не менее важно для Арндт, что писатели причастны тому, что «появляется и с течением

³⁹ Kant I. *Opus postumum*. Cambridge, 1993. P. 184.

⁴⁰ Арндт Х. Лекции по политической философии И. Канта. СПб., 2012. С. 121.

⁴¹ См.: Арндт Х. *Vita Activa*. С. 248.

⁴² Х. Арндт нарочито закавычила эти два наименования.

⁴³ Арндт Х. Лекции по политической философии И. Канта. С. 121.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Арндт Х. *Люди в темные времена*. С. 32.

времени уходит из видимости мира»⁴⁶, но благодаря им остается в его (мира) памяти. Рассказывание историй – это источник, «откуда сам человеческий мир черпает себе смысл, в свою очередь проясняющий и озаряющий смыслообразностью всю человеческую практику»⁴⁷. Только в этом важнейшем поле способны пока действовать лишь немногие, и в их авангарде – художники.

Изучение древнегреческого языка с ранних лет развило в Ханне Арендт поэтическую чуткость, которая ко времени обучения у М. Хайдеггера достигла определенных высот. В процессе расширения собственных дружеских и профессиональных контактов (В. Беньямин) она открыла для себя роман, работа с которым дала ей возможность расширить теоретико-методологические горизонты. Если вначале роман ассоциировался у Арендт с *конкурирующим с действительностью* чтивом (за счет моделирования предельно авантюрных и экзотических сюжетов, которые можно переживать, не покидая уютные рамки буржуазного комфорта), то к 1950-м гг. она уже рассмотрела в нем истоки социальных наук и психологии, в силу присущих роману описаний конфликтов между обществом и индивидом. Подобная трактовка жанра полезна Х. Арендт при постулировании оппозиции «общество–политика», рефреном звучащей в ее работах. В этом отношении писатели вроде Ф.М. Достоевского и М. Пруста – надежные «союзники» Арендт. В отличие от поэзии, чья двухтысячелетняя традиция была равно притягательна для Арендт, она работала лишь с романистами-современниками, что, в свою очередь, согласуется с ее методологическим императивом – заниматься осмыслением чего-либо исходя из собственного опыта. Ее переписка с Мэри Маккарти свидетельствует, что Х. Арендт различает роман-исследование и роман-историю. Например, комментируя рецензию подруги на «Архипелаг ГУЛАГ», Арендт замечает, что эта книга – скорее, анализ, нежели рассказ⁴⁸. Для нее же ценна сама история «как она есть». Интересующие ее события философ рассматривала с помощью «писательских глаз», а ее работа с художественными текстами (даже Ф. Кафки (sic!)) отличалась буквальностью понимания и деметафоризацией. Репортеры, историки и литераторы – таковы, по мысли Арендт, проводники исторической правды.

Поэзия, которая со времен античной Греции прочно связана с рассказыванием историй, роман, выступления в суде – все это составляющие концепта *storytelling*, который для Х. Арендт имеет онтологическую и познавательную ценность. Рассказывание историй – это залог жизни в Мире, поддерживаемом традицией; но их продукт (в данном случае роман «В поисках утраченного времени») – это также документ эпохи, который в руках мыслителя способен даровать понимание и примирение с действительностью.

* * *

XX в. апеллировал к литературе, к претворенному в ней опыту столетия, и первым «образцовым документом по делу века», к которому обратились философы, был роман «В поисках утраченного времени». Он открывает

⁴⁶ Арендт Х. Люди в темные времена. С. 131.

⁴⁷ Арендт Х. Vita Activa. С. 400.

⁴⁸ Arendt H., McCarthy M. Between Friends. P. 323.

XX в. и вводит новый язык, нового человека, новый мир. М. Пруст задумывал собственный роман как произведение, которым читатель мог бы воспользоваться для решения собственных проблем. «Не мыслить, а давать мыслить» – этот девиз М. Пруста сделал его творение открытым произведением. Отсюда и широкий спектр смыслов, которые его комментаторы сумели извлечь, как для исследования социальных предпосылок тоталитаризма (Х. Арендт), так и построения либеральной утопии (Р. Рорти).

Апелляция Х. Арендт к тексту «В поисках утраченного времени» в рамках ее работы по концептуализации тоталитаризма произошла вследствие ее близких контактов с В. Беньямином, переводчиком и комментатором Пруста, и потребности в «документе», давшем возможность разобраться в социальных предпосылках так называемого «окончательного решения еврейского вопроса». Ее теория рассказывания историй, как основания человеческого пребывания в мире, развивалась в диалоге с рядом писателей (Ф. Кафка, М. Пруст, Гомер), работы которых воплощали особый тип рассказывания историй. Роман «В поисках утраченного времени» вместе с поэмами Гомера и новеллами Исак Динесен послужил пищей для размышлений Арендт относительно данного предмета. «Истоки тоталитаризма» – это сумма рассказов самой Арендт и ее со-рассказчиков (Пруста, Киплинга, Золя и др.). В этой работе художественная литература одновременно раскрывается и как документ эпохи, и как пример онтологической силы повествования. Сам Марсель Пруст – это не только зарисовщик салонного общества, но и воплощение пограничного, «между пороком и преступлением», положения еврея в начале XX в. Трагедия, развернувшаяся в романе, – это прежде всего процесс познания. «Герой становится знающим, заново переживая содеянное им теперь уже в форме страдания, претерпевания содеянного, когда взаимосвязь поступков впервые превращается в событие, в значимую ценность»⁴⁹. Арендт говорит, что сюжеты становятся подлинными событиями, когда они заново пережиты, обращены вспять, *познающей памятью* или *memoire involante*, той памятью, которой Пруст обязан написанием своего романа.

Хайдеггер писал, что «свидетельствующее бытие причастности к существу в целом совершается в качестве истории (als Geschichte). Но чтобы история стала возможна, человеку дан язык»⁵⁰. Марсель Пруст, будучи центральной фигурой иронической культуры («высокой культуры») XX в., создал роман, ставший новым словарем для всего модерна. Пруст показал Арендт, что, рассказывая историю на новом языке, индивид способен найти причины своего индивидуального бытия. А всякое рассказывание истории (будь то роман «В поисках утраченного времени», мемуары или выступление в зале суда), в свою очередь, – это выход индивида за пределы приватного в общее пространство *памяти* как части *Мира*.

Список литературы

Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Пер. с англ. и нем. В.В. Бибихина. СПб.: Алетея, 2000. 437 с.

⁴⁹ Арендт Х. Жизнь ума. С. 270.

⁵⁰ Хайдеггер М. О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Трагль. С. 11.

- Арендт Х. Жизнь ума / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Наука, 2013. 517 с.
- Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой и др. М.: ЦентрКом, 1996. 671 с.
- Арендт Х. Лекции по политической философии И. Канта / Пер. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука, 2012. 303 с.
- Арендт Х. Люди в темные времена / Пер. с англ. Г. Дашевского. М.: Московская школа политических исследований, 2003. 311 с.
- Арендт Х. Опыты понимания 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм / Пер. с англ. Е. Бондал, А. Васильева, А. Григорьев. М: Ин-т им. Гайдара, 2018. 707 с.
- Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 52–295.
- Аристотель. Поэтика / Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспаров и М.М. Позднев. М.: Рипол-Классик, 2017. 224 с.
- Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995. 332 с.
- Пруст М. У Германтов / Пер. с фр. Н. Любимого. СПб.: Пальмира, 2017. 670 с.
- Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.
- Хайдеггер М. Ницше. Т. 1 / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006. 604 с.
- Хайдеггер М. О поэтах и поэзии: Гельдерлин. Рильке. Трагль / Пер. с нем. Н. Болдырева. М.: Водолей, 2017. 240 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихин. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Arendt H. Rahel Varhagen. The life of Jewish woman. N.Y.: Harcourt, Brace and Jovanovich, 1974. 236 p.
- Arendt H. The Formidable Dr. Robinson: A Reply // *The New Yorker*. 1966. January 20. P 26–30.
- Arendt H. Walter Benjamin: 1892–1940 // *The New Yorker*. 1968. October 11. P. 65–98.
- Arendt H., McCarthy M. Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975. N.Y.: Harcourt Brace, 1995. 412 p.
- Benhabib S. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative // *Social Research*. 1990. Vol. 57. No. 1. P. 167–196.
- Benjamin W. Selected Writings. Vol. 2. Part 1: 1927–1930. Cambridge (Mass.): The Belknap Press, 2005. 870 p.
- Benjamin W. The Illuminations. N.Y.: Schockenbooks, 1968. 278 p.
- Hassine J. The Dreyfus Affair in the Work of Marcel Proust: A Critique of Hannah Arendt and Julia Kristeva // *Shofar*. 1996. Vol. 14. No. 3. P. 107–124.
- Kant I. Opus postumum / Trans. by E. Förster and M. Rosen. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 303 p.
- Kristeva J. Hannah Arendt: Life Is a Narrative. Canada: University of Toronto Press, 2000. 100 p.
- Kristeva J. Proust and the sense of time / Trans. by S. Bann. N.Y.: Columbia University Press, 1993. 103 p.
- Levet B. Le musée imaginaire d’Hannah Arendt. Paris: Stock, 2011. 322 p.

Hannah Arendt and Marcel Proust: from the novel-document to storytelling*

Anna O. Kucherova

Belgorod State National Research University. 85 Pobedy Str., Belgorod, 308015, Russian Federation; e-mail: kucherovaa94@gmail.com

The paper focuses on Hannah Arendt’s essay “Between vice and crime”, in which Arendt explores the process of stigmatization of Jews in salons at the turn of the XXth century.

* The article uses the data obtained during the author’s participation in the Program of internship for staff and doctoral students of Russian universities and scientific organizations at the School of Philosophy, HSE University.

For this purpose, Arendt uses the novel “In search of lost time” by Marcel Proust as a document of the era. This essay elucidates the methodological impact of the novel in resolving the socio-political problems it describes. The author shows that the *magnum opus* of the famous French writer had a significant, foundational influence on H. Arendt’s thought. In particular, the article reconstructs her dialogue with M. Proust, the result of which was Arendt’s expansion of the potential of fiction. Since then, the novel has not been limited to its instrumental character. It acquires the ontological significance of storytelling. The paper shows the logic of Hannah Arendt’s disclosure of the novel’s capabilities through her interpretation of “In Search of Lost Time”. The author also identifies the factors that influenced this logic. The proposed perspective on fiction as the source of H. Arendt’s thought allows the author to reveal the origins of Arendt’s innovative philosophical ideas (storytelling, in particular) characterized by a literary component.

Keywords: novel, antisemitism, society, storytelling, Hannah Arendt, Marcel Proust, Walter Benjamin

For citation: Kucherova, A.O. “Khanna Arendt i Marsel’ Prust: ot romana-dokumenta k rasskazyvaniyu istorii” [Hannah Arendt and Marcel Proust: from the novel-document to storytelling], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 36–51. (In Russian)

References

- Arendt, H. *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism], trans. by I.V. Borisova et al. Moscow: TsentrKom Publ., 1996. 671 pp. (In Russian)
- Arendt, H. *Lyudi v temnye vremena* [Men in Dark Times], trans. by G. Dashevskii. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy Publ., 2003. 311 pp. (In Russian)
- Arendt, H. *Opyty ponimaniya 1930–1954. Stanovlenie, izgnanie i totalitarizm* [Essays in understanding 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism], trans. by E. Bondal, A. Vasileva and A. Grigorev. Moscow: Institut im. Gaidara Publ., 2018. 707 pp. (In Russian)
- Arendt, H. *Rahel Varnhagen. The life of Jewish woman*. New York: Harcourt, Brace and Jovanovich, 1974. 236 pp.
- Arendt, H. “The Formidable Dr. Robinson: A Reply”, *The New Yorker*, 1966, January 20, pp. 26–30.
- Arendt, H. *Vita Activa, ili O deyatel’noi zhizni* [The human Condition], trans by V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)
- Arendt, H. *Zhizn’ uma* [The Life of Mind], trans. by A.V. Govorunov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2013. 517 pp. (In Russian)
- Arendt, H. *Leksii po politicheskoi filosofii I. Kanta* [Lectures on Kant’s political philosophy], trans. by A. Glukhov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2012. 303 pp. (In Russian)
- Arendt, H. “Walter Benjamin: 1892–1940”, *The New Yorker*, 1968, October 11, pp. 65–98.
- Arendt, H. & McCarthy, M. *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975*. New York: Harcourt Brace, 1995. 412 pp.
- Aristotle. *Nikomahova etika* [Nicomachean Ethics], trans by N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1983, pp. 52–295. (In Russian)
- Aristotle. *Poetika* [Poetics], trans. by M.L. Gasparov and M.M. Pozdnev. Moscow: Ripol-Klassik Publ., 2017. 224 pp. (In Russian)
- Benhabib, S. “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, *Social Research*, 1990, Vol. 57, No. 1, pp. 167–196.
- Benjamin, W. *Selected Writings*, Vol. 2, Part 2: 1927–1930. Cambridge, Mass.: The Belknap Press, 2005. 870 pp.
- Benjamin, W. *The Illuminations*. New York: Schockenbooks, 1968. 278 pp.
- Hassine, J. “The Dreyfus Affair in the Work of Marcel Proust: A Critique of Hannah Arendt and Julia Kristeva”, *Shofar*, 1996, Vol. 14, No. 3, pp. 107–124.
- Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. by V.V. Bibihin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)

- Heidegger, M. *Nietzsche*, Vol. 1, trans. by A.P. Shurbeleva. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2006. 604 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *O poetakh i poezii: Gel'derlin. Ril'ke. Trakl'* [About poets and poetry: Hölderlin. Rilke. Trakl], trans. by N. Boldyreva. Moscow: Vodolei Publ., 2017. 240 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Opus postumum*, trans. by E. Förster and M. Rosen. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 303 pp.
- Kristeva, J. *Hannah Arendt: Life Is a Narrative*. Canada: University of Toronto Press, 2000. 100 pp.
- Kristeva, J. *Proust and the sense of time*, trans. by S. Bann. New York: Columbia University Press, 1993. 103 pp.
- Levet, B. *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt*. Paris: Stock, 2011. 322 pp.
- Mamardashvili, M. *Lektsii o Pruste (psikhologicheskaya topologiya puti)* [Lectures about Proust (psychological topology of the path)]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1995. 332 pp. (In Russian)
- Proust, M. *U Germantov* [The Guermantes Way], trans. by N. Lyubimov. St. Petersburg: Pal'mira Publ., 2017. 670 pp. (In Russian)
- Rorty, R. *Sluchainost', ironiya i solidarnost'* [Contingency, Irony and Solidarity], trans. by I. Khestanova and R. Khestanov. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., 1996. 282 pp. (In Russian)

А.С. Дриккер, О.А. Коваль

ГОРИЗОНТЫ ПАМЯТИ: ВОСПОМИНАНИЯ ДЕТСТВА КАК ОПЫТ ОБРАЗНОГО ПОСТИЖЕНИЯ ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ ВАЛЬТЕРА БЕНЬЯМИНА*

Дриккер Александр Самойлович – доктор культурологических наук, профессор. Институт философии СПбГУ. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: asdrikker@mail.ru

Коваль Оксана Анатольевна – кандидат философских наук. Русская христианская гуманитарная академия (РХГА). Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15; e-mail: ox.koval@gmail.com

В статье намечаются контуры философской теории времени Вальтера Беньямина, легшей в основу его концепции истории, которая составляет известную альтернативу существующим моделям. Особенность подхода немецкого мыслителя к пониманию времени заключается в использовании уникального метода, опирающегося не на абстрактные категории и линейные схемы философско-исторического дискурса, а на художественные образы. Образ позволяет Беньямину, с одной стороны, запечатлеть приметы эпохи, не уловимые для понятийного аппарата исторической науки, а с другой – производит сильное впечатление на читателя, требуя от него эмоциональной включенности в текст. Книга «Берлинское детство на рубеже веков», зачастую относимая к жанру поэтической прозы, становится реализацией отвлеченных рассуждений Беньямина. Ее нарочитая необязательность, фрагментарность, метафоричность призваны продемонстрировать иной способ переживания настоящего момента – когда знаки будущего явственно проступают в осколках прошлого. Сплавление всех трех темпоральных модусов в мгновении «сей-час» (Jetztzeit), трудно артикулируемое на языке рациональной метафизики, получает свое зримое воплощение в аллегориях «Берлинского детства». Его избранные эпизоды, детально разбираемые в статье, фиксируют каждое из трех временных измерений в режиме актуального «сейчас»: фрагмент «Выдра» символизирует прошлое, «Лоджии» – будущее, «Чулок» – настоящее. Обычно не фигурирующие в философских размышлениях детские воспоминания служат здесь незаменимым источником рождения образов: в содержательном плане – поставляя чувственный материал из личного опыта, в формальном плане – подсказывая сам синтезирующий принцип, поскольку ребенок более чувствителен к единству вымысла и реальности. Вспоминающее

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, грант № 19–011–00371 А «Парадигмальные “заблуждения” и их влияние на культуру и общество».

письмо Беньямина, увиденное в таком ракурсе, оказывается сознательно осуществляемой стратегией поэтически мыслить мир, время, историю.

Ключевые слова: Вальтер Беньямин, время, память, образ, художественная литература и философия, история

Для цитирования: Дриккер А.С., Коваль О.А. Горизонты памяти: воспоминания детства как опыт образного постижения времени в философии Вальтера Беньямина // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 52–67.

У меня экзамен
в университете забвения, и теперь
Я – с пустыми руками, как рубашка
на бельевой веревке.

Тумас Транстрёмер. Мадригал

Зыбкая почва детских воспоминаний едва ли может служить надежным ориентиром в деле выстраивания философских теорий, занятых осмыслением истории. Возможно, потому, что по сей день силен просвещенческий дух, скомпрометировавший детство как пору незрелости и приравнявший его к прочим маргинальным формам неразумия. Возможно, потому, что детский взгляд на мир воспринимается как фантазийный способ освоения действительности, где факты не отличимы от вымысла. Или потому, что предельно индивидуальные переживания собственного детства в принципе противятся выражению в общих категориях. Однако не исключено, что такая неполноценность свидетельств человеческой памяти, ее фиктивность и фрагментарность окажутся той самой оптикой, которая позволит лучше рассмотреть наше время в его дискретности и нестабильности.

«Берлинское детство на рубеже веков» задумывалось Вальтером Беньямином не столько как рассказ о взрослении, сколько как «фотоальбом», где каждый отдельный снимок сохраняет энергию живого мгновения. Выдержка длиной более чем в 30 лет¹ наделяет эти снимки размытым шлейфом ауры, которая предполагает парадоксальное совмещение актуального присутствия и временной дистанции. Сам принцип фотомонтажа, переносимый философом в пространство слов, позволяет наилучшим образом проиллюстрировать понимание Беньямином природы истории. Каждый миг, будучи подвержен безотлагательному рассеиванию, способен обнаружить свою глубину и неповторимость в момент приостановки, когда в предельной концентрации времени стирается разница между прошлым и будущим. Такое по-детски замороженное погружение в настоящее побуждает ценить свое здесь-и-сейчас, от хрупкости и мимолетности которого зависит ход исторических процессов. В качестве альтернативы господствующим представлениям об истории Беньямин выдвигает концепцию, где случайному и персональному отводится ведущая роль: именно из него, по мнению мыслителя, кристаллизуется всеобщее и глобальное. Подобный подход, в котором поэтический образ теснит привычный понятийный инструментарий, превращает память детства в структурообразующий элемент иного типа философии истории.

¹ Первая версия текста датируется 1932 г., последняя – 1938-м, а пора детства Беньямина приходится на конец XIX в.

I

Книгу Вальтера Беньямина сложно отнести к разряду мемуаров – она вообще с трудом поддается какому бы то ни было жанровому определению. Тридцать хронологически не связанных друг с другом фрагментов, где лирический голос рассказчика тонет в шуме времени и гуле города, образуют своего рода мозаику, сложить которую предлагается читателю. Неустойчивость задуманной конструкции подтверждает и то обстоятельство, что сам автор постоянно менял взаиморасположение глав, переставляя их местами в поисках идеального порядка и до блеска оттачивая язык и стиль повествования². С другой стороны, бесконечное перекраивание композиции наводит на мысль о принципиальной незавершенности беньяминовского предприятия, легитимирующего множественность перепрочтений и взывающего к личностному участию. Тогда, вместо того чтобы явить взору картину чужого, далекого прошлого, собираемый пазл скорее открывает образ нашего собственного будущего³.

Для Беньямина как для философа, предпочитающего избегать прямых и однозначных путей, дорога в будущее, действительно, лежит через территорию прошлого. Поскольку он убежден в катастрофическом исходе истории, в нем крепнет желание не приблизить, а отдалить, намеренно оттянуть миг окончательной гибели мира. Согласно принятой Беньямином космологии, крушение мира произошло в те незапамятные времена, когда случилось изгнание человека из рая. Целостность и гармония были утеряны безвозвратно. Именно оттуда ведет свое начало история, понимаемая как замедленное разворачивание рокового события, при котором обречен бесконечно воспроизводиться один и тот же апокалиптический сюжет. В противовес истертой метафоре времени как течения реки, чей бурлящий поток сдерживается надежными берегами, Беньямин аллегорически выражает динамизм истории в образе засасывающего в свою воронку водоворота или всеокрушающего вихря. Такой вихрь рождает иллюзию единства той или иной эпохи: создавая видимость некоторой упорядоченности, безостановочное кружение осколков разбитой райской идиллии удерживается вместе только благодаря мощной центробежной силе, в своем истоке пребывающей безмятежной, подобно глазу бури – точке покоя внутри хаотического вращения. Этот эпицентр бури, который символизирует у Беньямина «праисторию», сопровождает дальнейшее движение мира на всем его пути⁴.

Когда одна эпоха сменяет другую, речь идет не о содержательных преобразованиях, а исключительно о формальных, поскольку каждый период времени, по Беньямину, это лишь очередная констелляция имеющихся осколков,

² На сегодняшний день обнаружено изрядное количество черновиков и корректур «Берлинского детства»; специалисты различают три основных его редакции, которые подготовил Беньямин, причем существуют они в нескольких собственноручно сделанных им копиях. Все материалы опубликованы отдельным изданием и снабжены комментарием, см.: *Benjamin W. Berliner Chronik / Berliner Kindheit um neunzehnhundert: in 2 Bdn.* Berlin, 2019.

³ Петер Сонди в статье «Надежда в минувшем» называет подход Беньямина в противоположность прустовскому «поисками утраченного будущего»: *Szondi P. Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin // Szondi P. Satz und Gegensatz: sechs Essays.* Frankfurt a/M., 1976. S. 90–91.

⁴ См. об этом подробнее: *Агамбен Д. Водовороты // Агамбен Д. Костер и рассказ.* М., 2015. С. 75; *Єрмоленко В. Оповідач і філософ: Вальтер Беньямін та його час.* Київ, 2011. С. 53–70.

новое уравнение с исходными данными. Оставшиеся не востребуемыми фрагменты прежней действительности, теряя способность участвовать в очередном хороводе времени, осыпаются грудой обломков. Ныне им место на свалке истории. Однако для Беньямина эти руины прошлого образуют культурный слой, где важен каждый обрывок, клочок, деталь. Как античная статуя, лишенная тех или иных частей тела, в своей зримой ущербности приоткрывает некую исходную безупречность, фокусируя взгляд на собственной красоте, пусть и в модусе утраты, так беньяминовские кусочки минувшего, которые он называет «торсами», впервые позволяют прикоснуться к тому, чего больше нет, в его непреходящем значении. Регистр отсутствия превращает некогда типичное в уникальное, придает ему новую законченность – завершенность в самом себе. Пока крупницы бытия кружились в вихре истории, их нельзя было оценить по достоинству: под воздействием магнитного поля хроноса, не отличимые друг от друга, они обеспечивали монолитность конкретной эпохи. Теперь же, рассматриваемые по отдельности, они становятся полновесными носителями смысла, представляющими от лица прошлого перед судом настоящего. Еще не сложившись в новое «созвездие» и сохраняя свою фрагментарную природу, эти осколки выполняют роль материальных медиумов, что запускают и осуществляют работу памяти.

Деятельное отношение к тому, что кануло в Лету, Беньямин сравнивает с поисками сокровищ:

Тот, кто стремится приблизиться к своему погребенному прошлому, должен вести себя как кладоискатель. Это определяет тон и манеру [Haltung] подлинных воспоминаний. Им не следует бояться снова и снова приходить к одному и тому же материалу, разбрасывать его, как разбрасывают землю, переворачивать его, как переворачивают почву. Ибо материал только залежь, пласт, из которого лишь наиболее дотошное исследование извлекает то, что составляет скрытые в недрах истинные сокровища: образы, вырванные из всех прежних контекстов и стоящие, подобно драгоценным обломкам или торсам в галерее коллекционера, в покоях нашего позднего понимания⁵.

Память у Беньямина из хранилища индивидуальных и коллективных воспоминаний конвертируется в разумную способность, отодвигая рассудочность на периферию человеческой жизни: «Язык безошибочно обозначил [bedeutet], что память [Gedächtnis] не инструмент для изучения прошлого, а его подмостки. Она – среда прожитого, как земля – среда, в которой погребены мертвые города»⁶. Немецкое слово Gedächtnis этимологически связано с причастием gedacht, производным от глагола denken, мыслить. «Возникшее в памяти», как подсказывает язык, – это то, что было подумано, «помысленное». Платоновская формула «Знание есть припоминание» вполне могла бы репрезентировать неписаную теорию памяти Беньямина. Правда, с одним принципиальным отличием: если интеллектуальная парадигма древнегреческого мудреца предусматривает аскетическое восхождение души к чистой созерцательности, к миру идей, то беньяминовская мнемотическая техника ориентирована на производство образов, возникающих

⁵ Беньямин В. Берлинская хроника // Павлов Е. Шок памяти. Автобиографическая поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Манделштама. М., 2014. С. 183.

⁶ Там же. С. 182–183.

при обращении фантазии к самым обыденным вещам. Такое художественно-символическое применение ума у Бенямина, как пишет Зигрид Вайгель,

...имеет свой собственный познавательный и историко-теоретический статус, поскольку способ мышления и письма – по ту сторону противопоставления формы и содержания – сходится для него в чем-то третьем: в образе. <...> Образ, по Бенямину, не отображение и не представление, а констелляция гетерономных и гетерогенных подобий, где фигуры мысли связываются с фигурами действительности. Образы поэтому – не предмет, но сама матрица его теоретизирования⁷.

Известное отторжение Бенямина академической средой во многом связано с практикуемым им способом философствовать, опираясь не на понятия, а на образы⁸. В основании его новаторской манеры поэтического мышления лежит память как парадоксальный опыт, сочетающий в себе динамичность чувства, предельно обостренного в отношении окружающего мира, и спонтанность рефлексии, придающей форму мириадам наслаивающихся друг на друга впечатлений. Продуктивная способность воображения Канта, соединявшая рецептивность чувственности и активность рассудка и тем самым удерживавшая от распада феноменальный мир сознания, подменяется у Бенямина образностью памяти, которая также нацелена на сохранение единства универсума, но ввиду его исторической расколотости старается повторить его изначальную целостность игрой своих бесконечных отражений.

II

Мышление как припоминание оперирует образами и поэтому имеет мало общего с ретроспективным выяснением отдаленной причины происходящего здесь и сейчас. Возникновение образа сигнализирует о том, что в привычном линейном беге времени случился некоторый сбой, неожиданный темпоральный разрыв. Но о чем свидетельствует такое внезапное появление образа? Повседневный режим существования и тот автоматизм, с которым мы воспринимаем последовательно сменяющие друг друга мгновения, заслоняют сам момент перехода, который для Бенямина представляет собой едва ли не магический топос, где совершается сущностная трансформация, мистерия, в ходе которой нечто вдруг оборачивается своим иным: прошлое – будущим, скрытое – явным, возможность – действительностью, природа – историей. Образ как раз и запечатлевает эту загадочную метаморфозу, это отклонение времени, оттеняющее глубину и дискретность каждого мига. Работа воспоминания – не планомерное разматывание в обратном направлении ленты собственной жизни, но неожиданное озарение, вспышка понимания, контрастной склейкой монтирующая давнее событие с сегодняшним днем:

⁷ Weigel S. Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise. Frankfurt a/M., 1997. S. 15–16.

⁸ Бенямин использует даже особое понятие – «мыслеобразы» (Denkbilder), которое совмещает в единой эпистемологической конструкции художественные и понятийные компоненты, взаимно подпитывающие и ограничивающие друг друга. Подробнее об этом см. монографию Бриты Ляйфельд: *Leifeld B. Das Denkbild bei Walter Benjamin: Die unsagbare Moderne als denkbares Bild.* Frankfurt a/M. u. a., 2000.

Дело не в том, что прошлое бросает свой свет на настоящее или настоящее – на прошлое, нет, образ – это то, в чем некогда бывшее вдруг встречается с моментом “сейчас”, молниеносно складываясь в определенную constellation. Иными словами, образ есть приостановленная диалектика. Ибо если отношение настоящего к прошлому является всецело временным, непрерывным, то отношение некогда бывшего к “сейчас” – диалектично: это не течение, а образ [,] на манер скачка⁹.

Диалектика Бенямина, в отличие от гегелевской, стремится не снять имеющиеся противоречия, а скорее сохранить их, приведя в некое странное равновесие, одновременно утверждающее автономность и соотношенность противоположностей. Инерция исторического движения, возведенного Гегелем в статус абсолюта, мешает ухватить природу времени, которое, сменяя одни разногласия, тут же на их месте порождает другие и в бесконечной спирали своего развертывания обрекает все предшествующее на погружение в забвение. Поэтому мысль, по Бенямину, должна стать противодействующей истории силой, направленной в сторону ее истока – к праистории, и память здесь выступает естественной стихией подобного способа мыслить. В принципе, история, имитирующая поступь времени и выстраивающаяся как связный нарратив, грешит условностью, поскольку искусственно прокладывает причинно-следственные связи там, где их нет и не может быть. Однако историография, которую предлагает Бенямин, идет вразрез не только с гегелевской схемой и позитивистской идеей эволюционного развития, но и с теориями, интериоризирующими время и акцентирующими его субъективное измерение, будь то философия жизни, феноменология или экзистенциально-герменевтические проекты. Мессианский пафос беняминовских прозрений сближает их с древними религиозными представлениями, которые в силу несформировавшегося категориального аппарата тоже использовали символы и образы. Нарочитая архаичность такого мышления позволяет избежать ловушек устоявшихся понятийных разграничений и общепринятых дихотомий, проводящих демаркационную линию между субъектом и объектом, формой и содержанием, внутренним и внешним, фиктивным и реальным. Занимавшая воображение Бенямина тема перехода, особенно в плане исторической событийности, вызывает к образной парадигме осмысления мира, поскольку образ более пригоден для того, чтобы ухватить случайную конфигурацию, в которую вступают фрагменты разных временных измерений. Владимир Ермоленко пишет по этому поводу:

В “диалектическом образе” логически противоречивое и несоединимое – архаика и модерн, сновидение и реальность, прошлое и будущее – ментально соединяются, чтобы в следующее мгновение снова оказаться разорванными и поглощенными смерчем истории. Так история становится искрами Абсолюта, пролетающими перед глазами, а память выступает сотериологической практикой, что спасает забытые и отвергнутые вещи и имена¹⁰.

Познание времени, чья дисперсная природа остается неуловимой, для Бенямина скорее возможно путем обживания пространства памяти, нежели методом абстрактного моделирования. Заслуга немецкого философа – не только в том, что он реабилитировал образ в его художественной мощи,

⁹ Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. 5/1: Passagen-Werk. Frankfurt a/M., 1982. S. 576–577.

¹⁰ Ермоленко В. Оповідач і філософ. С. 87.

но и в том, что он раскрыл его когнитивный потенциал и показал на примере собственного детства, как функционирует память. Лирическая книга Беньямина, где сквозь личные воспоминания просвечивают механизмы коллективной памяти, рисуя картину переломной эпохи, устраняет и еще одну невидимую границу: между теорией и практикой сбывающегося под покровительством Мнемозины мышления.

III

В своей последней работе «О понятии истории» Беньямин фиксирует внимание на латентном присутствии в настоящем прошлого, которое тем не менее остается недоступным для аналитической рефлексии ввиду быстротечности времени, отесняющего минувшее как уже неактуальное в сферу забвения: «Подлинный образ прошлого проскальзывает мимо. Прошлое только и можно запечатлеть как видение, вспыхивающее лишь на мгновение, когда оно оказывается познанным, и никогда больше не возвращающееся»¹¹. Иллюстрацией этого необычного гносеологического метода Беньямина может служить эпизод из «Берлинского детства» под названием «Выдра». Речь в нем идет о переживаниях ребенка в зоологическом саду. Расположенный на самых задворках зоопарка вольер с выдрой как пограничная зона, которая целиком не принадлежит ни городу, ни природному царству, превращается под пером Беньямина в «пророческую окраину», где у человека, еще сохраняющего остатки древней миметической способности распознавать нечувственные подобию¹², может неожиданно открыться дар провидения. «В таких местах кажется, что все предстоящее нам на самом деле уже в прошлом»¹³.

Бассейн, где обитала выдра, был обнесен оградой, прутья которой становились дополнительным барьером между юрким животным и мальчиком, замороженно глядявающимся в черноту скрывающих вод. Главный центр притяжения этого особого, множасьегося мирка составлял грот, который должен был выполнять роль домика выдры и в котором, однако, ее невозможно было застать. Зверь лишь время от времени выныривал на поверхность, маня своей безмерной таинственностью подстерегающего его малыша. Оттого долгое ожидание наделило в воображении ребенка небольшое каменное сооружение сакральными характеристиками места культового поклонения. Привычный, «взрослый» порядок вещей переворачивается здесь с ног на голову, и уже не огромный мир за пределами зоопарка оказывается тем необъятным целым, что вмещает в себя в качестве микроскопической

¹¹ Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 239.

¹² Идею миметического сродства, соединяющего между собой вещи не однопорядковые, а напротив, максимально удаленные друг от друга, Беньямин наиболее подробно излагает в двух версиях одной и той же работы – «Учении о подобию» и «О миметической способности», написанных – что немаловажно – тогда же, когда появилась первая редакция «Берлинского детства». Согласно мыслителю, это уникальное качество, которым некогда обладало человечество, умевшее, к примеру, в расположении небесных созвездий угадывать рисунок индивидуальной судьбы, у детей выражается в таланте естественным образом вписывать окружающий мир в декорации сказочной реальности.

¹³ Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. М.; Екатеринбург, 2012. С. 54.

части берлинский зоологический сад со всеми его запущенными уголками, а цистерна с дождевой водой, в тайном средоточии которой вершится великое космическое действо:

... всегда, когда я вглядывался в темную воду, мне думалось, что дождь бежит во все сточные люки города лишь затем, чтобы достичь вот этого бассейна и обеспечить водой его зверька. Ведь обитал здесь зверек избалованный – грот, пустой и сырой, был не приютом его, а храмом¹⁴.

Желание ребенка во что бы то ни стало увидеть выдру, обитающую в непроглядных недрах колодца, вдохновляет его мысленно перенестись в этот заколдованный подводный край и, достигнув порога святилища, самому стать объектом своей страсти. Так работает у Бенямина механизм миметического перевоплощения, позволяющий – путем преодоления бесчисленного количества порогов – обрести ускользающую идентичность со всем окружающим. Вода – ключевой момент этого эпизода, переводящий повествование из режима буквального прочтения в регистр символического значения. Водная стихия трактуется как аллегория времени: обладая волшебной силой затягивать в свои глубины, она одновременно открывает и диахроническое¹⁵ измерение памяти, которое, пробуждая забытые переживания, вытаскивает на поверхность знаки прошлого. Аня Лемке, комментируя данный эпизод, отмечает:

Все атрибуты указывают на выдру... как на геральдического зверя воспоминания. Место его пребывания – “непостижимая глубина”, откуда произвольные воспоминания черпают свои образы, полностью совладать с которыми автобиографическое письмо не в силах. Взгляд сквозь “крепкие прутья” ограды удастся задержать на животном, прежде чем оно опять погрузится в воду, лишь на мгновение. То, что при этом глубина предстает ребенку в образе “цистерны”, связывает эту фигуру с лабиринтной структурой города как пространства памяти, и само пространство текста явственно проступает как сотканное из невидимых субтекстов. На языке воды пережитые эпизоды вливаются в это магическое место, где глубина пространства соединена с глубиной времени...¹⁶

С помощью едва ли не танцевальной цепочки шагов, осуществляемых в податливой фактуре текста, Бенямин виртуозно выстраивает в языке сложную систему незаметных переходов, влекущих читателя вслед за рассказчиком пройти путь от непосредственности детского любопытства – через опыт ожидания, через восторг от дождя, своей ритмичностью одновременно и успокаивающего, и зовущего к игре, через внутреннее ощущение причастности к громадности всего происходящего – до обретения особой привилегии быть гостем в доме божества:

Священным животным дождевой воды – вот кем была выдра. Но зародилась ли она в сточных дождевых или еще каких-то водах либо только живет благодаря дождевым потокам и ручейкам? Это оставалось для меня загадкой. Зверек всегда был чем-то чрезвычайно занят, как будто в той бездне иначе нельзя. Но я мог бы долгими сладостными днями простаивать, прижавшись

¹⁴ Бенямин В. Берлинское детство на рубеже веков. С. 54.

¹⁵ Помимо сосюрковского смысла, вкладываемого в это слово, хотелось бы подчеркнуть и его исходную греческую семантику: в переводе оно означает некое пронизывающее, сквозное движение – «через время».

¹⁶ Lemke A. Gedächtnisräume des Selbst: Walter Benjamins «Berliner Kindheit um neunzehnhundert». Würzburg, 2005. S. 150.

лбом к прутьям ограды, и все равно не нагляделся бы на него вдоволь. А он и тут выказывал свое тайное родство с дождем. Долгий сладостный день никогда не бывал для меня более долгим и сладостным, чем тогда, когда дождь своим частым – или редким – гребешком медленно разбирал его на пряди часов и минут. Послушно, как девочка, день подставлял голову под серую расческу дождя. А я смотрел ненасытным взором. Я ждал. Нет, не когда он перестанет. Ждал, когда дождь зашумит еще сильнее, еще бурливей. Я слышал, как барабанит он по стеклу, как изливается из водосточных труб и журчащими потоками мчится в желоба. Добрый дождь с головой укрывал меня. Он баюкал меня песней о моем будущем – так напевают колыбельную над детской кроваткой. И я не сомневался, что под дождем растешь. Глядя дома в мутное оконное стекло, я чувствовал себя гостем в домике выдры¹⁷.

Бег времени, то убыстряющийся, то почти замирающий, предстает здесь в образе дождя, который, возможно, именно в силу своей рассеивающей природы способен связать вместе все темпоральные модусы: олицетворяемое выдрой прошлое, внезапно всплывающее из глубины бездонной памяти, настоящее – истекающий день, расчесываемый гребенкой дождя, и будущее, предугадываемое в песне падающих капель:

Дождь вызывает опыт времени особого качества; его монотонность делает время бесконечным – оно утрачивает свой характер линейного течения и скрещивается с пространством. Пока идет дождь, ребенок не движется во времени вперед, но неподвижно стоит в самом времени, собирающемся вокруг него. Время не проходит, а создает полноту¹⁸.

С одной стороны, метафора дождя включает в себя привычное восприятие времени как текущего в определенном направлении потока. С другой – она позволяет сместить фокус с бросающейся в глаза динамичности времени на его постоянство, однообразие, вечное возвращение того же самого. Находясь внутри дождя, ребенок ощущает статичность времени, схватываемую взрослым в качестве застывшего мгновения разве что в молниеносных вспышках диалектического образа. Эта неподвижность, накапливающая в себе возможность любого движения, предполагает переход в пространственное расширение, своего рода прыжок – из хроноса в топос.

IV

Если во фрагменте «Выдра» Беньямин раскрывает суть времени в горизонте прошлого, то эпизод «Лоджии» можно рассматривать в качестве темпоральной аллегии будущего. В 1938 г., когда мыслитель снова обращается к своему проекту о детстве, он переставляет эту часть текста на первое место, отводя ей роль своеобразного предуведомления. «Лоджии», как признается Беньямин в письме Герхарду Шолему от 31 июля 1933 г. (сразу после написания упомянутой новеллы), «содержат наиболее точный портрет меня самого, который мне довелось создать»¹⁹. Голос автора, на протяжении всей книги прячущегося за изменчивыми масками взрослого, что силится воскресить мир своего детства, и ребенка, который выглядит слишком отягощенным грузом прожитых лет, звучит здесь максимально откровенно. Об-

¹⁷ Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. С. 54–55.

¹⁸ Stüssi A. Erinnerung an die Zukunft: Walter Benjamins «Berliner Kindheit um neunzehnhundert». Göttingen, 1977. S. 199.

¹⁹ Benjamin W. Briefe: in 2 Bdn. Bd. 2: 1929–1940. Frankfurt a/M., 1978. S. 589.

раз колыбели, эмблематичным выражением которой служит лоджия, хранит в свернутом виде еще только предстоящий жизненный опыт Беньямина, и потому будущее в избранном им жанре вспоминающего письма – это будущее в прошедшем²⁰. И само расположение лоджии – не совсем квартира, но и еще не улица – свидетельствует о все том же пограничном состоянии, в котором обретается лирическое Я:

Ничто не питало мои воспоминания столь щедро, как вид дворов, где была среди темноватых лоджий одна, летом затененная маркизами, ставшая колыбелью, в которую уложил меня, своего нового жителя, Берлин. Должно быть, кариатиды, поддерживавшие лоджию, что находилась над нашим этажом, ненадолго покинули свои места, чтобы спеть песню над моей колыбелью; и пусть в той песне почти не упоминалось о том, что ожидало меня в будущем, зато были в ней слова, навсегда сохранившие для меня пьянящий воздух наших дворов²¹.

Начиная рассказ с колыбельной, Беньямин берет за точку отсчета момент, который никакая память удержать не в силах – когда сам он был новорожденным. Мастерски используя в качестве музыкального сопровождения этой песни акустические эффекты: доносящиеся с улицы звуки выбиваемых ковров, постукивание колес проезжающих мимо электричек, шорох шелестящей листвы, скрежет захлопываемых ставен²², – автор воссоздает окружающую младенца атмосферу как будто бы из перспективы бессознательного детского восприятия. Однако убаюкивающие мотивы напевает ему не мать, а сам Берлин, который и становится его главным воспитателем. Лоджия превращается в соразмерную большому городу колыбель, куда неудержимо вторгаются звуки нового, индустриального века. Первый осмысленный взгляд, который ребенок бросает вовне, направлен во двор, только населяют его скорее не реальные лица (их пребывание ощущается лишь по косвенным признакам), а та или иная пора года или дня: весна и лето, утро и вечер, в чертах которых рассказчик опознает живых существ. В центре двора (подобием вольера с выдрой) выступает загадочная выемка для растущего деревца, которое словно бы прорывает брусчатку, – островок природы в море урбанистической цивилизации:

Больше всего меня занимал во дворе клочок земли, где росло дерево. Незамощенный, он был придавлен круглой чугунной решеткой. Под ее толстыми прутьями чернела голая земля. Мне казалось, неспроста приложена на землю эта решетка; иногда я задумывался о том, что же происходит там, в черной ямине, откуда выкарабкалось дерево²³.

²⁰ Сонди также обращает внимание на необычность временных конструкций в «Берлинском детстве», правда, применительно не только к фрагменту «Лоджии»: «Время Беньямина – не прошедшее, а будущее прошлого во всей его парадоксальности: бытие будущим и одновременно прошлым» (*Szondi P. Hoffnung im Vergangenen. S. 89*).

²¹ Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. С. 11.

²² Особое значение звуковому фону «Берлинского детства» придает Манфред Шнайдер, см.: *Schneider M. Die erkaltete Herzensschrift: Der autobiografische Text im 20. Jahrhundert. München; Wien, 1986. S. 105–150*. Правда, не только звуки, но и запахи, вкусовые и тактильные ощущения, цвета выходят в книге Беньямина на первый план; весь тот чувствительный универсум, который, казалось бы, не поддается непосредственной вербальной передаче, становится здесь материальной субстанцией воспоминания, питая текст живой энергией подлинного чувства.

²³ Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. С. 12.

Влекущий мальчика подземный мир, населенный пугающими хтоническими силами, оказывается тем притягательнее, чем больше он замечает сдерживающих барьеров, препятствий, заграждений. Но сколько бы взрослое сознание не стремилось удержать эту полнящуюся опасностями terra incognita в строго отведенных ей границах, она все же находит способ просочиться наружу, заявить о себе. Наблюдая такие же решетки, прикрывающие корни деревьев вблизи стоянки извозчиков, мальчик приветствует выбравшихся на поверхность обитателей преисподней как старых знакомых, мысленно продолжая – через незримые подземные переходы – расширять сферу собственного жизненного пространства.

Возвращение повествования «домой», внутрь уютной лоджии²⁴, кажется возвращением из дальних странствий, ощущение чего усиливает и экзотический антураж – изгнанные из квартиры ненужные вещи: кадка с пальмой, диковинная статуэтка, китайская ваза, которые чудятся ребенку заморскими трофеями. Прекрасно зная, что их родина – не чужеземные города, силой воображения он наделяет их сверхъестественными качествами, ведь на лоджии, где отвергнутые взрослыми предметы попадают в полную власть мальчика, царят совсем другие законы, сродни тем, что отличают искусство. (Ребенок ли подает автору идею о том, что спасти вещь можно, лишь вырвав ее из контекста действительности, или это Беньямин, разрабатывая философию истории, наделяет свое детское alter ego мессианской прозорливостью – вопрос остается открытым.) Сохраненные реликвии, создавая подходящие декорации для игр, мечтаний и фантазий, здесь, на этой «пророческой окраине», совсем не выглядят анахронизмами; напротив, они как-то странным образом подчиняют время себе:

Время старилось в этих сумрачных покоях, открытых со стороны двора. И потому, когда я поздним утром, выйдя на лоджию, лицом к лицу сталкивался с временем, оно уже так давно было поздним утром, что казалось, здесь оно более полно отвечает своей сути, чем в любом другом месте. На лоджии мне никогда не удавалось дождаться этого часа – всякий раз он уже дожидался меня. Когда же я наконец подстерегал его, оказывалось, что позднее утро давно настало и даже как будто успело выйти из моды²⁵.

Опережающее само себя время маркирует свойство будущего обываться в настоящем. Беньямин позволяет грядущему сгуститься в мистическом пространстве лоджии до такой степени, что дни утрачивают свою текучесть и застывают в форме вечно длящегося лета. Не покидая его пределов, ребенок вдруг оказывается подростком, страстно вслушивающимся в строки Шекспира. Привычный порядок нарратива, где последовательная смена одного периода года другим используется для переноса описываемых событий в иные хронологические координаты, нарушается; время замыкается, обретая полноту и законченность. Оно у Беньямина не преходящее, а протяженное. Слияние времени с пространством, ухватить которое не удастся силами одного лишь человеческого рассудка, осуществляется при посредничестве

²⁴ Первоначальное движение из квартиры во двор, а потом в обратном направлении – на лоджию, символизирует совмещение непересекающихся векторов человеческого существования: детства как этапа жизни, не поддающегося концептуализации иначе, чем в статусе взрослого, и зрелости как поры, лишенной возможности чуда, подстерегающего ребенка на каждом шагу. Детство у Беньямина – точка, откуда ты смотришь вовне; не время, куда ты можешь вернуться, а место, с которого открывается широкая панорама неведомого мира.

²⁵ Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. С. 13.

божественной инстанции. В детстве, когда барьеры трансцендентного пере-шагиваются с легкостью, соседство божества воспринимается вполне есте-ственно:

На лоджии живет Берлин – сам бог этого города. И здесь он чувствует себя столь полновластным хозяином, что рядом с ним не может очутиться что-либо мимолетное. Под защитой этого божества место и время обрета-ют самих себя и примираются друг с другом. Они покоятся здесь подле ног берлинского бога. А ребенок, который когда-то входил в их союз, чув-ствует себя на своей лоджии, окруженный этой троицей, словно в заранее сооруженном для него мавзолее²⁶.

Неожиданное появление в финале этой идиллической картины детства образа гробницы отсылает не столько к моменту того настоящего, когда текст пишется Беньямином (что подчеркивается сменой глагольных форм), сколько к последним рубежам будущего – к смерти. Трансформация колыбе-ли в мавзолей не таит, однако, в себе чего-то угрожающего, поскольку, как и над детской кроваткой, над ним склоняется и его хранит *genius loci*, Бер-лин. Пробуждение, еще одно переходное состояние, которое Беньямин мыс-лит как преддверие, как возможность нового начала, рифмует между собой сон младенца и вечный сон – первую и последнюю вехи на отрезке челове-ческой жизни.

V

Метафорическому изображению настоящего, которое противится запечатлению ввиду отсутствия дистанции между происходящим и моментом его осмысления, трудно отыскать эквивалент в пестрой палитре «Берлин-ского детства». Наиболее соразмерным представляется в данном случае эпизод «Чулок», на что намекает и предельно лаконичный объем текста (одна страница), и ограниченное пространство, в котором разыгрывается его сюжет (комод). Этот фрагмент выделился в отдельную главу не сразу. Изначально он входил в новеллу «Шкафы», описывающую все соответству-ющие предметы мебели в доме. И первая фраза, где сообщается, что комод – единственный шкаф, который открывался без усилий, еще хранит следы прежнего контекста. Но она может быть прочитана и как образное выраже-ние настоящего, которое, в отличие от прошлого и будущего, не обременено закрытыми замками и не требует длинных подготовительных ходов. Конечно, для рассказчика и актуальный миг чреват возможностью приключения; собственно, так он и расценивает свои частые вылазки в комод, где, скры-тые от беглых взглядов, его поджидают престранные сокровища – его соб-ственные чулки. Сложенные определенным образом, они имеют вид кошель-ка, и игра, которую затевает мальчик, состоит в том, чтобы его выпотрошить: «Я не знал большего удовольствия, чем то, какое испытывал, просунув паль-цы в самую глубину свернутой пары чулок. Я искал там не тепла. Запу-стив руку в такой кошель, я захватывал “начинку” – она-то и влекла меня в укромную глубину»²⁷.

²⁶ Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. С. 14.

²⁷ Там же. С. 71.

Эротичность этой картины, отмечаемая многими комментаторами, тоже свидетельствует в пользу трактовки данного эпизода как аллегории настоящего. Ибо те переживания, которые воскрешает в себе рассказчик, сродни чувственному наслаждению, испытываемому здесь и сейчас. В режиме воспоминания физическое удовольствие, как правило, теряет свою интенсивность, будучи опосредовано дискурсивной формой нарратива. Беньямину же удается передать чистоту наслаждения, прибегая к такого рода описанию, которое, вовлекая читателя в иллюзию телесного соприсутствия, невольно делает его если и не участником происходящего, то по крайней мере его соглядатаем. Но в кульминации рассказа автор вдруг меняет направление своего повествования, и незамысловатая детская игра внезапно обретает многозначное измерение притчи:

Я все больше вытаскивал “начинку” наружу, пока не случилось ошеломляющее событие: “начинка” – вот она, передо мной, а кошелек, в котором она находилась, нет! Сколько раз ни повторял я этот опыт, все было мало. Он показывал мне, что форма и содержание, покров и сокрытое суть едины. Он учил меня извлекать правду из поэзии столь же бережно, как детская ручонка вытаскивает чулок из его кошелька²⁸.

Уравнивание привычных антагонизмов фиксирует модус описываемого настоящего как специфического мгновения, в котором сплавляются все темпоральные категории и которое окружено ореолом мессианского свершения. Переизобретенный Беньямином философский термин *Jetztzeit* (сейчас-время) призван в буквальном смысле увековечить это мгновение – остановить длящуюся секунду, растянув ее на века. Так скоротечный миг получает бесконечную глубину, соединяясь системой незримых переходов напрямую с вечностью. Оттого у Беньямина каждый момент потенциально способен стать «маленькой калиткой», в которую может войти Мессия²⁹. Тезисы «О понятии истории» заканчиваются фразой, объясняющей особенность этого уникального настоящего, в котором содержится вся история. Подобно чулку, разворачиваемому ребенком, она теряет свою тайну, хранимую в свернутом «кошельке» мгновения: «Актуальное настоящее (*Jetztzeit*), резюмирующее, как модель мессианского времени, чудовищной силы сокращением историю всего человечества, до точки совпадает с той фигурой, которую выписывает в универсуме история человечества»³⁰.

* * *

Бережное отношение Беньямина к прошлому, направленное на то, чтобы спасти от забвения вышедшие из моды вещи, тексты, эпохи, вызвано не только его персональной любовью к давно минувшему и незначительному, но и острой необходимостью понять свое время, обреченное без следа раствориться в будущем, которое торопится его сменить. Образы «Берлинского детства» – послания в бутылке, которые того, кто ее открыл, делают сопричастным магии истинной природы времени и учат читать знаки грядущего в собственном настоящем. Как сказано в другом тексте Беньямина, «день

²⁸ Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. С. 71.

²⁹ Беньямин В. О понятии истории. С. 250.

³⁰ Там же. С. 249.

каждое утро лежит на нашей кровати, словно свежая сорочка; эта несравненно тонкая, несравненно плотная ткань чистого пророчества сидит на нас как влитая. Счастье следующих двадцати четырех часов зависит от того, сумеем ли мы подхватить ее при пробуждении»³¹.

Список литературы

- Агамбен Д. Водовороты / Пер. с ит. Э. Саттарова // Агамбен Д. Костер и рассказ. М.: Изд-во Грюндриссе, 2015. С. 73–78.
- Беньямин В. Берлинская хроника / Пер. с нем. Е. Павлова // Павлов Е. Шок памяти. Автобиографическая поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Манделштама. 2-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 165–208.
- Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков / Пер. с нем. Г.В. Снежинской. М.: Ад Маргинем Пресс; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2012. 144 с.
- Беньямин В. О понятии истории / Пер. с нем. С. Ромашко // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 237–253.
- Беньямин В. Улица с односторонним движением / Пер. с нем. под ред. И. Болдырева. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. 128 с.
- Єрмоленко В. Оповідач і філософ: Вальтер Беньямін та його час. Київ: Критика, 2011. 280 с.
- Benjamin W. Berliner Chronik / Berliner Kindheit um neunzehnhundert: in 2 Bdn. / Hrsg. von B. Lindner und N. Werner. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Benjamin W. Briefe: in 2 Bdn. Bd. 2: 1929–1940. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1978. S. 485–884.
- Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. 5/1: Passagen-Werk. 2. Aufl. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1982. 654 S.
- Leifeld B. Das Denkbild bei Walter Benjamin: Die unsagbare Moderne als denkbare Bild. Frankfurt a/M. u. a.: Peter Lang, 2000. 294 S.
- Lemke A. Gedächtnisräume des Selbst: Walter Benjamins «Berliner Kindheit um neunzehnhundert». Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. 170 S.
- Schneider M. Die erkaltete Herzesschrift: Der autobiografische Text im 20. Jahrhundert. München; Wien: Carl Hanser Verlag, 1986. 293 S.
- Stüssi A. Erinnerung an die Zukunft: Walter Benjamins «Berliner Kindheit um neunzehnhundert». Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 282 S.
- Szondi P. Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin // Szondi P. Satz und Gegensatz: sechs Essays. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1976. S. 79–97.
- Weigel S. Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise. Frankfurt a/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997. 282 S.

³¹ Беньямин В. Улица с односторонним движением. М., 2012. С. 103.

Horizons of memory: childhood memories as an experience of figurative comprehension of time in the philosophy of Walter Benjamin*

Alexander S. Drikker

Saint-Petersburg State University, Institute of Philosophy. 5 Mendeleevskaya Liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: asdrikker@mail.ru

Oxana A. Koval

Russian Christian Humanitarian Academy (RHGA). 15 Fontanka River Embankment Str., St. Petersburg, 191011, Russian Federation; e-mail: ox.koval@gmail.com

The article outlines Walter Benjamin's philosophical theory of time, which formed the basis of his conception of history. It is a famous alternative to a number of existing models. Benjamin's approach to understanding time is characterized by a unique methodology. It is based on artistic images and not on abstract categories and linear patterns of a philosophical and historical discourse. On the one hand, such images allow Benjamin to capture the characteristic properties of a concrete time, which are often difficult for historical science to grasp, and on the other hand, they make a strong impression on the reader because they require an emotional involvement in the text. The book "Berlin childhood around 1900", often attributed to the genre of a poetic prose, is a visual representation of Benjamin's philosophical ideas. The fragmentary style of narration and its metaphorical nature are intended to demonstrate a different way of experiencing the present moment – when the signs of the future clearly appear in the fragments of the past. The fusion of all three temporal modes in an instant he calls "Jetztzeit" (just now), which is difficult to articulate in the language of rational metaphysics, is embodied in the allegories of "Berlin childhood". Selected fragments of this work are analyzed in the present paper. They capture each of the three time dimensions in the current "now" mode: the fragment "The otter" symbolizes the past, "Loggias" symbolizes the future and "The sock" symbolizes the present. Childhood memories, which do not usually appear in philosophical reflections, serve as a source of the birth of images: on the one hand, they supply sensual material from personal experience, on the other hand, they suggest a synthesizing principle, because a child is more sensitive to the unity of fiction and reality. Benjamin's "memorial letter", seen from this angle, turns out to be a strategy to think poetically about the world, time, and history.

Keywords: Walter Benjamin, time, memory, image, literature and philosophy, history

For citation: Drikker, A.S., Koval, O.A. "Gorizonty pamyati: vospominaniya detstva kak opyt obraznogo postizheniya vremeni v filosofii Val'tera Ben'yamina" [Horizons of memory: childhood memories as an experience of figurative comprehension of time in the philosophy of Walter Benjamin], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 52–67. (In Russian)

References

- Agamben, G. "Vodovoroty" [Whirlpools], trans. by E. Sattarov, in: G. Agamben, *Koster I rasskaz* [Bonfire and the story]. Moscow: Grjundrisse Publ., 2015, pp. 73–78. (In Russian)
- Benjamin, W. *Berliner Chronik / Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, 2 Bde., hrsg. von B. Lindner und N. Werner. Berlin: Suhrkamp, 2019.

* The paper is written with financial support from the Russian Foundation for Fundamental Research (RFFI), Project No. 19–011–00371 A, "Paradigmatic delusions and their influence on culture and society".

- Benjamin, W. "Berlinskaja hronika" [Berlin Chronicle], trans. by E. Pavlov, in: E. Pavlov, *Shok pamjati. Avtobiograficheskaia pojetika Val'tera Ben'jamina i Osipa Mandel'shtama* [Memory Shock: An Autobiographical Poetics of Walter Benjamin and Ossip Mandelstam]. Moscow: New Literary Observer Publ., 2014, pp. 165–208. (In Russian)
- Benjamin, W. *Berlinskoe detstvo na rubezhe vekov* [Berlin Childhood around 1900], trans. by G. Snezhinskaya. Moscow: Ad Marginem Press; Moscow, Ekaterinburg: Kabinetnyj uchenyj Publ., 2012. 144 pp. (In Russian)
- Benjamin, W. *Briefe*, in 2 Bdn., Bd. 2: 1929–1940. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, S. 485–884.
- Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, Bd. 5/1: Passagen-Werk, 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. 654 S.
- Benjamin, W. "O ponjatii istorii" [On the Concept of History], trans. by S. Romashko, in: W. Benjamin, *Uchenie o podobii. Mediajesteticheskie proizvedeniia. Sb. Statej* [Doctrine of the Similar. Media Aesthetic Works]. Moscow: RGGU Publ., 2012, pp. 237–253. (In Russian)
- Benjamin, W. *Ulica s odnostoronnim dvizheniem* [One Way Street], trans. from German, ed. by I. Boldyrev. Moscow: Ad Marginem Press, 2012. 128 pp. (In Russian)
- Leifeld, B. *Das Denkbild bei Walter Benjamin: Die unsagbare Moderne als denkbare Bild*. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 2000. 294 S.
- Lemke, A. *Gedächtnisräume des Selbst: Walter Benjamins 'Berliner Kindheit um neunzehnhundert'*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. 170 S.
- Schneider, M. *Die erkaltete Herzensschrift: Der autobiografische Text im 20. Jahrhundert*. München; Wien: Carl Hanser Verlag, 1986. 293 S.
- Stüssi, A. *Erinnerung an die Zukunft: Walter Benjamins 'Berliner Kindheit um neunzehnhundert'*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 282 S.
- Szondi, P. "Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin", in: P. Szondi, *Satz und Gegensatz: sechs Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, S. 79–97.
- Weigel, S. *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997. 282 S.
- Yermolenko, V. *Opovidach i filosof: Val'ter Ben'jamin ta jogo chas* [Storyteller and Philosopher: Walter Benjamin and His Age]. Kïv: Kritika Publ., 2011. 280 pp. (In Ukrainian)

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

О.А. Жукова

ТВОРЧЕСТВО ЧААДАЕВА И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА *

Жукова Ольга Анатольевна – доктор философских наук, профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: logoscultura@yandex.ru

П.Я. Чаадаев (1794–1856) является ключевой фигурой русской философии. Его опыт теоретизирования о предметах высшего порядка – Боге, человеке, познании, истории, религии – по-прежнему представляет собой историко-философскую *проблему*, не позволяющую до конца разгадать тайну творчества мыслителя, обладающую плотностью культурного мифа. С нашей точки зрения, «чаадаевский вопрос» в истории русской мысли – это не только вопрос о том, *что* сказал автор «Философических писем», экспликация его идей в чистом виде. Это вопрос о сложившемся *дискурсе о Чаадаеве*, а также о восприятии и понимании его авторского слова в контексте российской интеллектуальной и политической культуры. Приблизиться к пониманию глубинных мотивов мысли Чаадаева попытались философы Серебряного века. «Проблема Чаадаева» дала русским интеллектуалам мощный творческий импульс, побудив их задавать вопросы о России, ее истории и идентичности (культурной, цивилизационной, политической).

Ключевые слова: Чаадаев, философия российской истории, католицизм, православие, патриотизм, Серебряный век, русская революция

Для цитирования: Жукова О.А. Творчество Чаадаева и его интерпретация в интеллектуальной культуре Серебряного века // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 68–83.

Есть ли чаадаевская традиция в российской интеллектуальной истории?

В центре философских рассуждений П.Я. Чаадаева находится Россия, исторический опыт которой он рассматривает в метафизической перспективе, пытаясь понять роль, отведенную ей Творцом в судьбе человечества¹.

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

¹ На первичности религиозной интуиции в историософских рассуждениях Чаадаева настаивал историк русской мысли В.В. Зеньковский. См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 168.

Принято считать, что чаадаевская трактовка национальной истории, противопоставляющая культурной истории Запада Россию, «отклоняющуюся» от этого образца, «незаконнорожденную», без преемственного наследования идей² и потому выпадающую из логики всемирного развития, дает начало русскому радикальному западничеству, формирует его идеологическую программу и снабжает его сторонников сильным моральным аргументом против позиции власти, поддерживающей официальную идеологию патриотизма³.

Однако в строгом смысле слова даже среди западников у Чаадаева нет прямых последователей, рассуждавших о России как о субъекте, по существу, несостоявшемся в мировой истории. Ни Герцена, ни Тургенева, ни Вл. Соловьева, «болевших» Россией и адресовавших своей великой, но сложной по устройству и истории родине немало критических, подчас горьких строк, нельзя назвать учениками или идейными наследниками «басманного философа». Для них не существует чаадаевской проблемы «нетости» России – метафизической или исторической⁴, которая в части самой постановки вопроса вызвала резкое неприятие даже среди друзей и собеседников философа, найдя равный по силе интеллектуальный ответ в пушкинской защите национальной истории, в признании ее значения для судьбы Европы и всего христианского мира⁵. В этом смысле Чаадаев в истории отечественной мысли действительно одинок.

Но можно посмотреть и несколько иначе на вопрос чаадаевского наследия. По нашему мнению, парадокс Чаадаева как философа заключается в том, что, предлагая значимый авторский опыт толкования российской истории, он, на первый взгляд, не создает историософской традиции, развиваемой учениками или последователями, однако опытом жизни и перипетиями своей судьбы во многом определяет *модус мыслительной практики* в России и характер экзистенциального выбора, который приходится совершать творческой личности, вступающей во взаимодействие с властью и обществом, что формирует своеобразную традицию оппозиционных отношений между свободным философом (философствующим писателем) и главенствующим идеологическим и политическим порядком бытия.

Огромное воздействие на судьбу Чаадаева-мыслителя оказала история его друзей-декабристов, поделившая в России, по словам А.В. Тырковой, власть и общество на «мы и они»⁶. Для самого Чаадаева психологический перелом произойдет после возвращения из-за границы в 1826 г. Во время путешествия произошло знакомство Чаадаева с культурным миром Европы. Он был под большим впечатлением от религиозной практики католической Италии, самостоятельности Церкви как духовного и политического института⁷, что во многом объясняет интерес и симпатии философа к католицизму.

² Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 327.

³ См.: Проект официального опровержения статьи Чаадаева // П.Я. Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 1998. С. 73.

⁴ Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 329–330. См. также: Валицкий А. Философия права русского либерализма. М., 2012. С. 28.

⁵ Письмо Пушкина Чаадаеву, 19 октября 1836 г. // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. М., 1979. С. 464–466.

⁶ Наследие Ариадны Владимировны Тырковой: Дневники. Письма. М., 2012. С. 1064.

⁷ См.: Кара-Мурза А.А. Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825). М., 2019. С. 34–36.

Во Флоренции Чаадаев встретился с английским священником-методистом Чарльзом Куком. Это общение произвело духовный переворот в будущем авторе «Философических писем» и побудило отставного русского офицера к самостоятельному поиску ответов на философские вопросы⁸.

Чаадаев, вернувшийся в Россию на фоне набиравшего обороты политического «дела декабристов» и последовавшей за этим реакции, окажется в одиночестве и как будто добровольно уйдет в интеллектуальный затвор. Публикация «Философического письма» в «Телескопе» Н.И. Надеждина (1836) произведет впечатление на всю мыслящую Россию; власть же применит к философу технику репрессивной медицины как оружия для подавления инакомыслия⁹. Чаадаев станет персонажем новой культурно-политической драмы – произойдет рождение исторического мифа, что позволит Осипу Манделъштаму сказать предельно точно: «След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, – такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли он проведен по стеклу?»¹⁰

Подвергнутый остракизму со стороны власти за свои философские суждения, Чаадаев будет знаковой фигурой для русских интеллектуалов либерального толка, в судьбе которых, подобно Чаадаеву, встанет выбор между привязанностью к родине и оценкой возможных политических последствий жизни в Империи. Если Герцен, спасая себя, принял радикальное решение и покинул Россию навсегда, Тургенев выбрал судьбу свободного художника и добровольную эмиграцию, то многие русские мыслители Серебряного века – изгнанники и жертвы политической и идеологической «выбраковки» со стороны победивших в революции и гражданской войне большевиков – даже этого относительного выбора были уже лишены.

Символично, что философы-эмигранты, оказавшиеся волею судьбы, как Чаадаев, в глубоком и непреодолимом противоречии с правящим режимом и порождаемым им властным дискурсом, наследуют этот тип идейного конфликта с властью через Владимира Соловьева, стоящего у истоков интеллектуальной культуры Серебряного века. Как и Чаадаев, возвращавшийся в период раскручивающегося маховика расправы над декабристами и понимавший наверняка, что, как друг декабристов, он может быть обвинен в заговоре и привлечен по делу, Соловьев, уехавший в конце 1880-х во Францию, боялся возвращаться, но все же вернулся.

Причиной тревоги была его книга «L'Idée russe», изданная на французском языке. По мнению философа, она могла стать серьезным препятствием для возвращения на родину. В августе 1888 г. в письме к М.М. Стасюлевичу, редактору «Вестника Европы», Соловьев сообщал из Парижа: «Еще не знаю, когда вернусь в Россию. В Августе вероятно, а в Октябре – почти наверняка. Пишу: почти, потому, что некоторые добрые друзья пугают, что моя Idee russe заградит мне дорогу в отечество»¹¹. Соловьев был почти уверен, что дорога в российские столицы ему закрыта, высказывая серьезные опасения о попадании в репрессируемую категорию «политических»: «Из Петербурга приходят угрожающие известия. Я с своей стороны принял решение

⁸ Кара-Мурза А.А. Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825). С. 21.

⁹ Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1986. С. 129. О следственном деле Чаадаева см.: Осовцов С. Выступление и наказание // Нева. 1997. № 1. С. 187–208.

¹⁰ Манделъштам О.Э. Петр Чаадаев // П.Я. Чаадаев: Pro et contra. С. 401.

¹¹ М.М. Стасюлевич и его современники в их переписке: в 5 т. Т. 5. СПб., 1913. С. 342.

во всяком случае возвратиться в Россию, но, по-видимому, не в Петербург и не в Москву, а куда-нибудь подальше. Не желаю преувеличивать и придавать делу без надобности трагический оборот. Но кажется мне не миновать на этот раз почетного конвоя. – Отсюда еду в Загреб, потом в Краков, а там – под сень самодержавия»¹².

Эту «выпрямляющую» руку самодержавия, цензурировавшую и назидательно редактировавшую мыслителей и писателей в России, Соловьев ощутил на себе еще в 1886 г., когда готовил к выходу первый том своей работы о теократии и статью «Грехи России». Он почувствовал, что, подняв вопрос о церкви в синодальной России с ее казенным устройством духовной жизни, навлекает на себя политические последствия и решил их переждать во Франции: «В то время как духовная цензура терзает невиннейший первый том моей “теократии”, светская цензура... прищемила, по-видимому, статью “Грехи России”, посланную в “Новости” по просьбе редакции этой газеты... Я вообще готов ко всему худшему и с помощью добрых людей, сильных во французском языке, собираюсь превратиться до поры до времени во французского писателя. Нужда всему научит», – писал в октябре 1886 г. к Стасюлевичу Соловьев¹³.

Философ практически осуществил свой эмигрантский план «укрытия» от «зловредного триумвирата», насаждавшего, по его мнению, псевдо «национальную политику»¹⁴. Своими главными идейными оппонентами Соловьев называет «лжецерковника П.» (К.П. Победоносцева), «лже-государственного человека Т.» (гр. Д. Толстого) и «лжепророка К.» (М.Н. Каткова)¹⁵. Через два года во Франции для Соловьева стало окончательно понятно, что задаваемые им сложные политико-философские и религиозно-церковные вопросы, как и предлагаемые варианты решений, находящиеся в плоскости свободного интеллектуального поиска, со стороны провластной партии охранителей встречают открытое противодействие, лишаящее его творческие идеи адекватной историко-культурной оценки и переводящие дискуссию на сугубо политико-идеологический уровень.

Собственно, эта ситуация, заложником которой в конце XIX в. оказался свободный философ Соловьев, была полвека ранее проиграна в судьбе Чаадаева. Справедливо говорить, что опыт Чаадаева выделяется в отечественной интеллектуальной истории как определяющий ее направление прецедент. С одной стороны, он моделирует способ жизни русских мыслителей и писателей в пространстве национальной культуры с ее характерным набором нерешенных вопросов о политических и личностных свободах и проблемой взаимодействия между властью и обществом, с другой стороны, порождает *мысль о России*, рецепция которой сама становится значимым фактом национального самопознания, складываясь в своеобразную *традицию понимания и интерпретации чаадаевского творчества*.

Эта интенция ярко заявляет о себе в эпоху Серебряного века, симптоматично обозначая поворот к метафизическим вопросам, сформулированным в творчестве Вл. Соловьева. На волне возросшего интереса к религиозной метафизике идеалистические построения Чаадаева становятся интересны

¹² М.М. Стасюлевич и его современники в их переписке: в 5 т. Т. 5. С. 342.

¹³ Там же. С. 336.

¹⁴ Там же. С. 336–337.

¹⁵ Там же.

русским интеллектуалам, а его прозападнические и католические симпатии сквозь призму соловьевской проблематики христианского либерализма и всемирной теократии оказываются частью идейной борьбы между неославянофилами и неозападниками¹⁶.

Неслучайно, своим «новым открытием Чаадаева» Серебряный век обязан изданию сочинений и писем философа, осуществленному М.О. Гершензоном¹⁷, составителем знаменитого сборника «Вехи», одним из ключевых авторов русского религиозно-философского ренессанса. Определить горизонт понимания этого историко-философского и культурного феномена – встречу Чаадаева с новой генерацией отечественных интеллектуалов, наследующих историософский вопрос уже в соловьевской постановке проблемы национального и универсального, увидеть способ их вчитывания в труды Чаадаева и характер артикуляции темы России в рамках различных оценок творчества философа, – наша задача и сквозной сюжет статьи, которые не должны заслонять в то же время проблему понимания и толкования идей Чаадаева его современниками, поскольку след этого спора о Чаадаеве сам стал предметом обсуждения авторов Серебряного века.

Стоит, с нашей точки зрения, посмотреть на парадоксальную мысль Чаадаева¹⁸, ориентируясь в своем прочтении не только на то, *что* он сказал, но *как* он был понят и истолкован сочувствующими и оппонентами особенно в тот период, когда вопрос о соотношении религиозной и светской формы культуры, церкви и российского государства стал определяющим для большого числа русских мыслителей, писателей, религиозных и общественных деятелей¹⁹. Характерно, что в контексте дискуссий начала XX в. о путях развития России Ф.А. Степун назовет Чаадаева трагическим философом, который первым поставил вопрос об ее историческом бытии. В статье 1912 г. «Логос» Степун признает обвинения Чаадаева в адрес России «безумными и безусловно неправильными», но подчеркнет, что сам «факт одиночества и безумия этого большого мыслителя как в своем отечестве, так и в Европе, есть глубочайшая истина об историческом лике и об исторической роли России»²⁰. Позже философ вступит в полемику с Г.П. Федотовым, считающим, что Чаадаева можно называть первым русским интеллигентом, поскольку он берет на себя смелость оппонировать власти по вопросам отношения России и Европы и жертвенно борется «за превращение монархии в правовое государство»²¹. Но в одном Степун и Федотов будут едины, признавая Чаадаева первым среди интеллектуалов, кто вменил себе задачу понимать Россию, и сделал это понимание своим моральным долгом.

Именно из опыта понимания русской истории и культуры усилием разума, который рационализирует и демифологизирует как исторические

¹⁶ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала «Логос» // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 82.

¹⁷ Чаадаев П.Я. Сочинения и письма: в 2 т. М., 1913–1914.

¹⁸ См.: Каменский З.А. Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 16–17.

¹⁹ См.: Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.: Материалы Всероссийской конференции. СПб., 2006.

²⁰ Цит. по: Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. Избранные сочинения. М.; СПб., 2017. С. 342.

²¹ Там же. С. 108, 280.

события, так и порождаемые ими смыслы²², возникает философская мысль в России со всей специфичностью ее тем и центрированностью на нравственно-религиозной проблематике человека и истории²³. Чаадаев подчеркнул противоречия, существующие в восприятии русской жизни, противопоставив обыденному знанию о стране и эмоциональной привязанности к ней знание, не гарантированное авторитетом традиции и обремененное критической рефлексией – *пониманием*. За что и был подвергнут наказанию. В этой историко-философской оптике, продолжая дискурс о Чаадаеве, заданный авторами Серебряного века, необходимо, как представляется, посмотреть на главные вопросы, адресованные мыслителем русскому обществу, его пониманию самого себя и собственной культурной истории.

Истинная и ложная любовь к Отечеству: дилемма Чаадаева

Главный тезис «Философических писем» – что история провиденциальна, а идеи транслируются «поверх» мыслителей²⁴, – ставит вопрос о специфике чаадаевского идеализма с его прочитываемыми мотивами платонизма, немецкого трансцендентализма, христианского провиденциализма, которые, по-видимому, в первую очередь и привлекали представителей интеллектуальной культуры Серебряного века, попытавшихся синтезировать традиции философского идеализма и идеи восточного христианства²⁵.

Осуществляя критику национальной истории, проверяя мысль о России вопросом об истине, Чаадаев оставляет за собой главную привилегию – искреннюю любовь к своему Отечеству²⁶, хотя и утверждает, что «Не через родину, а через истину ведет путь на небо»²⁷. Проблема заключается в том, чем считать философско-историческую концепцию Чаадаева – ошибочным опытом постижения собственной истории, следствием ее незнания и непонимания или критической и пророческой, по определению Д.С. Мережковского, формой существования русской литературы, развивающей внутри себя философский дискурс²⁸. В первом случае обвинения в адрес гиперкритической позиции Чаадаева будут верны, во втором случае, его своего рода *негативная* философия российской истории окажется формой религиозно-философского гнозиса, тематизированного теологическими концептами начала и конца, т.е. методологически близкого теологии истории и телеологии культуры. Здесь стоит также принять во внимание замечание М.М. Стасюлевича, адресата писем Вл. Соловьева, предостерегающего: «...философствуя в истории, мы не столько являемся судьями прошлого, сколько

²² См.: Велижев М.Б. Язык и контекст в русской интеллектуальной истории: первое «Философическое письмо» Чаадаева // Новое литературное обозрение. 2015. Т. 135. № 5. С. 73.

²³ Жукова О.А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М., 2017. С. 16.

²⁴ Чаадаев П.Я. Философические письма // Литературное наследство. № 22–24. М., 1935. С. 53, 46.

²⁵ Жукова О.А. Философия русской культуры. С. 10–11.

²⁶ См. объяснение Чаадаевым своей позиции в письме к Ю.Ф. Самарину (1846): Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. М., 1991. С. 196–197.

²⁷ Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 523–524.

²⁸ Мережковский Д.С. Живая литература и мертвые критики // Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 382.

подготавливаем материалы для суда над нашим собственным интеллектуальным развитием и над нашей нравственной зрелостью»²⁹.

Это методологическое и этическое требование Стасюлевича в высшей степени справедливо для историсофских построений Чаадаева, который, с одной стороны, в первых «Философических письмах» выступает генеральным прокурором российской истории, а с другой, нуждается в апологии своего способа философствования и адвокатировании вынесенных им критических оценок и суждений. Если в таком контексте смотреть на наследие Чаадаева, так ли прав Герцен, считавший, что критический взгляд Чаадаева на отечественную историю был не чем иным, как «мрачным голосом», выносившим приговор России³⁰, что ставило под сомнение искренность патриотических чувств философа? Ведь драма Чаадаева только подтверждала для Герцена интеллектуальный и моральный разрыв между критической историсофией мыслителя и православно-государственническим патриотизмом в первые десять лет после 1825 г., отмеченных открытым гонением «всякой мысли»³¹.

Между тем в «Апологии сумасшедшего», пытаясь сгладить скандальный эффект «Письма» и его последствия для своей жизни, Чаадаев специально говорит о том, что этот читанный многими до публикации текст никогда не вызывал «чьих бы то ни было нареканий, не исключая даже и самых страстных патриотов», а свою апологию Запада, его превосходства, он называет старым тезисом, который повторяется им, возможно, «с некоторой теплотой и, быть может, и с преувеличением»³². Стараясь защитить себя, Чаадаев в этом фрагменте не упоминает известную полемику с Пушкиным, который чаадаевский парадоксальный тезис о внеисторичности России, исключенности ее из общего движения народов по пути цивилизации и культуры серьезно критикует и по существу полностью опровергает³³. Оппонируя Чаадаеву, Пушкин доказывает величие и ценность истории Отечества, спасшего христианскую культуру Европы от варварства степи и своим мученическим подвигом давшего право на «энергичное развитие католической Европы»³⁴. Пушкин соглашается только с одним, что в отсутствии общественного мнения, в атмосфере «циничного презрения к человеческой мысли и достоинству» голос Чаадаева был голосом в их защиту³⁵.

Чаадаев воистину сделался жертвой сложившегося порядка, о котором пишет Пушкин. После Манифеста об учреждении Верховного уголовного суда над декабристами, подписанного Николаем I 1 (13) июня 1826 г., концепция «русского пути» получила поддержку государства, фактически стала его официальной идеологией. В сочинениях М. Погодина и С. Шевырева молодая цивилизация России противопоставлялась гниющей цивилизации Запада. В «Русских ночах» В.Ф. Одоевский, считая, что девятнадцатый век

²⁹ Стасюлевич М.М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб., 1866. С. 506.

³⁰ Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 129.

³¹ Герцен А.И. Былое и думы. М., 2003. С. 291.

³² Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 536.

³³ Письмо Пушкина Чаадаеву, 6 июля 1931 г. // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. Т. 10. С. 283.

³⁴ Письмо Пушкина Чаадаеву, 19 октября 1836 г. // Там же. С. 464–466.

³⁵ Там же.

принадлежит России, восклицал «Запад гибнет!»³⁶ и уповал на то, что «все должны оживить мы!»³⁷ Чаадаев, по существу, будет оппонировать как официальной концепции «русского пути», так и романтизированному тезису Одоевского, развивая тему всеобщего и особенного, универсального и национального в историческом процессе. Он сформулирует жесткое требование рассматривать национальную историю с философской точки зрения. Отсутствие философского взгляда на собственный опыт, по его мнению, приводит к «странным фантазиям», «ретроспективным утопиям», к мечтам «о невозможном будущем, которые волнуют теперь наши патриотические умы»³⁸.

Отсылка к ретроспективной утопии в тексте Чаадаева – это скрытая полемика с формирующейся славянофильской идеологией. Однако специфичность подхода Чаадаева дала возможность П.Б. Струве определить его позицию как «третью силу», находящуюся между славянофилами и западниками³⁹. Как считают И.Н. Ионов и В.М. Хачатурян, Чаадаев создал оригинальную историософскую схему, разработав подход к анализу локальной цивилизации как целостной структуры, в которой Россия и Европа рассматривались в контексте мировой истории⁴⁰. Если посмотреть на способ выделения Чаадаевым России из логики общего развития – ее «неприсутствия» в социокультурной динамике христианской цивилизации в нормативной, согласно мыслителю, западной версии⁴¹, то славянофилы окажутся едва ли не идущими по пути Чаадаева – авторами, продолжившими развивать идею локальной культурной истории⁴². И в этом еще одна парадоксальная сторона его «западничества».

Чаадаев сквозь призму оценок авторов Серебряного века

Чаадаев, по-видимому, желал создать оригинальную систему философии на манер немецких авторов и выразить в ней свой религиозный идеал «христианского философа», которым себя считал. «Я, благодарение Богу, не богослов и не законник, а просто христианский философ», – сообщает Чаадаев о себе⁴³. Определяя интеллектуальный профиль Чаадаева, Ф.А. Степун выделит три составляющие тайны его философского опыта – мистицизм⁴⁴, рационализм и скрытый общественный темперамент: «Прирожденный мистик

³⁶ Одоевский В.Ф. Русские ночи. М., 2002. С. 377.

³⁷ Там же. С. 380.

³⁸ Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. С. 531.

³⁹ Струве П.Б. С.П. Шевырев и западные внушения и источники теории афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе // Записки Русского научного института в Белграде. 1940. Вып. 16–17. С. 204.

⁴⁰ Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизации от античности до конца XIX века. СПб., 2002. С. 199.

⁴¹ В этом контексте важна оценка Чаадаевым цивилизаторской роли Петра I. Подробнее см.: McNally R. Chaadaev's Evaluation of Peter the Great // Slavic Review. 1964. No. 23 (1). P. 31–44.

⁴² Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизации от античности до конца XIX века. С. 199.

⁴³ Чаадаев П.Я. Сочинения и письма: в 2 т. Т. 1. С. 236.

⁴⁴ На мистическом характере интеллектуального опыта Чаадаева настаивал Гершензон в своей книге, посвященной жизни и творчеству философа. См.: Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908.

по своей глубочайшей человеческой сущности, общественник – по своему темпераменту и своим интересам русского гвардейца накануне декабрьских событий и выраженный рационалист по форме своего философского творчества, – он объединил все эти три начала в своем религиозно-философском идеале идеального католичества, проповеди которого он посвятил всю свою своеобразную, внешне почти праздную, а изнутри такую трудную и значительную жизнь»⁴⁵.

Степун, указывая на католичество как религиозно-философский идеал Чаадаева, скорее, некритически транслирует устоявшуюся точку зрения на характер его творчества и тип религиозности. Однако для защитника самобытной русской философии В.Ф. Эрн, как и для историографа В.В. Зеньковского, «католичество» Чаадаева, категорически не признаваемое самим мыслителем, не является фактором, исключаящим его из общего ландшафта национальной философии, в центре устремлений которой находится православно толкуемый Логос и христианский гнозис. Рассуждая о специфике русского типа философствования, Эрн выделяет в нем принцип нераздельности формы и содержания, конкретности, вследствие чего считает, что «блестящая, яркая мысль Чаадаева осуществляет себя в философии истории (русской и всемирной) и молчит о другом»⁴⁶.

Эрн укажет еще на одну важную черту русской философской традиции – преемственность *топики* Чаадаева в построениях русских мыслителей, подчеркивая общую модальность их разговора, даже в том случае, если прямой отсылки к текстам обнаружить не удастся. По словам Эрн, «Соловьев совсем не знал Чаадаева и почти слово в слово писал то же, что писал Чаадаев... Кто станет изучать русскую мысль, того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не стовариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого»⁴⁷. В этом контексте Зеньковский еще раз подчеркнет парадоксальность положения Чаадаева в русской мысли, отмеченную нами ранее. По мнению Зеньковского, вся значительность построений Чаадаева для русской философии состоит в том, что «целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева, хотя его решения этих тем имели сравнительно мало сторонников»⁴⁸.

Для большинства представителей русской мысли конца XIX – первой половины XX в., по существу, начавших заново открывать Чаадаева после публикации 1906 г.⁴⁹, когда был снят запрет на издание его сочинений, сложилось представление о мыслителе преимущественно как философе истории, исповедующем радикальное западничество, причем в католической версии⁵⁰. И все же Степун в рецензии на гершензоновское издание попытается поставить вопрос, почему считая католичество магистральным путем развития христианской цивилизации, относясь с большой долей скептицизма

⁴⁵ Степун Ф.А. Большевик и христианская экзистенция. С. 596.

⁴⁶ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. С. 86.

⁴⁷ Там же. С. 98.

⁴⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 184.

⁴⁹ См.: Чаадаев П.Я. Философические письма. Казань, 1906.

⁵⁰ Так, в своих лекциях о русской истории (1918) А.А. Корнилов определенно выскажет мысль, что в «Западной Европе и именно в католицизме Чаадаев увидел мощного и верного хранителя начал христианства и христианской цивилизации». См.: Корнилов А.А. Курс истории России XIX в. Лекция XIII. М., 1918. С. 57.

к культуuroобразующей роли православия в России, Чаадаев сохраняет верность родной конфессии. Показательно, что в письме 1835 г. к А.И. Тургеневу Чаадаев активно возражал своему собеседнику, назвавшему его «католиком»⁵¹. На это расхождение собственно философских представлений и вероисповедных принципов и укажет Степун, подчеркивая, что «“католик” Чаадаев ни сам никогда не переходил в католичество, ни от России не требовал такого перехода»⁵². Ответ на это «почему» Степун адресует новому поколению исследователей, понимая в этом главную проблему философского опыта Чаадаева.

Отчасти, ответ можно обнаружить уже у Вл. Соловьева. Речь идет об отношении Соловьева к католичеству. Как и Чаадаев, Соловьев, испытывая интерес к католицизму, видел в нем мощный фактор организации социальной, культурной и политической структуры Европы. Но если для Чаадаева католицизм был проводником Европы во всемирную историю, успешно справившимся со своей провиденциальной и культурной задачей христианизации, то Соловьев, скорее, приподнимал значение католической церкви, противопоставляя ее духовную и институциональную независимость огосударствленному православию. Автор теократического проекта исходил из тактических целей, рассматривая католицизм как средство борьбы с записным российским клерикализмом и политической ортодоксией. В переписке со Стасюлевым он прямо касается этого вопроса: «Катков повторял тысячу раз, что основное преимущество и жизненная суть России состоит в отсутствии самостоятельной религиозной власти, чем обеспечивается абсолютное единовластие государства. *De facto* он был прав, но не было бы полезно доказать, что это единовластие государства *de jure*, с христианской точки зрения, есть узурпация? Для меня это вопрос религиозного убеждения, но я думаю, что это могло бы быть практически полезно и для всех»⁵³.

Становится понятным, в чем основное расхождение Соловьева с одним из спикеров «зловредного триумvirата» Катковым. Катков считал отсутствие самостоятельной религиозной власти в России благом, а Соловьев – проблемой и злом. Это во многом объясняет и тактический союз религиозного философа Соловьева с политиками-либералами христианского толка, к которым принадлежал и западник М. Стасюлевич, и либеральный славянофил И. Аксаков. Поэтому определяющей в рецепции Чаадаева для авторов Серебряного века, наследников Соловьева, является не западническая идентичность автора «Философических писем», а религиозно-философская – *христианская*. Именно позицию христианского философа, наиболее значимую для его последователей, Владимир Соловьев противопоставит «клерикальному лагерю» Каткова-Победоносцева-гр. Д. Толстого, ясно сформулировав ее в письме от 25 августа 1888 г. к Стасюлевику: «Ярая ненависть к католичеству наших домашних *клерикалов* должна бы мне казаться внушать нашим либералам (к которым я и себя причисляю на практической почве) противоположное чувство. Я одинаково не согласен как с теми, которые видят в папстве *цель* человечества (иезуиты), так и с теми, которые не хотят видеть в нем *необходимого средства*»⁵⁴.

⁵¹ Чаадаев П.Я. Сочинения и письма: в 2 т. Т. 1. С. 189.

⁵² Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. С. 597.

⁵³ М.М. Стасюлевич и его современники в их переписке. Т. 5. С. 343.

⁵⁴ Там же. С. 343.

Христианский либерал Соловьев, развивающий в тактических целях борьбу католический «проект», в этом смысле наследует Чаадаеву, его опыту христианского мыслителя и культурной интуиции. Среди же внутренних оппонентов прокатолических симпатий Чаадаева самым сильным окажется Н.В. Гоголь. На это обращает внимание Зеньковский, подчеркивающий, что «как бы отвечая Чаадаеву, Гоголь пишет: “Говорят, что церковь наша безжизненна, но это ложь, потому что Церковь наша есть жизнь”»⁵⁵. К вопросу о духовных основах национальной жизни и роли церкви в ней, волновавшему Чаадаева, Гоголя и Соловьева, вновь обратятся ведущие авторы Серебряного века.

Для многих из них, оказавшихся в эмиграции после Октября 1917, необходимость понимания причин революции, сокрушившей государственность и культуру исторической России, станет отправной точкой философско-исторической аналитики, возвращающей к вопросу Чаадаева: как возможно любить свое отечество, не поступаясь соображениями высшего религиозного и философского порядка – любовью к истине? В этом контексте следует обратить особое внимание на рецепцию русской общественной мысли и ее важнейших философско-исторических концепций, осуществленную С.Н. Булгаковым. Поставленный Чаадаевым вопрос об отношении России к культурно-историческому Западу Булгаков рассматривает как архетипический для национального самосознания, делая его критерием определения истинного и ложного патриотизма.

Выявляя традиционный западнический дискурс в русской философии в связи с анализом мирозерцания Герцена, Булгаков дает показательную трактовку основной философско-исторической идеи чаадаевского первого письма. Булгаков указывает на Чаадаева как мыслителя, точка зрения которого заключалась в том, что «можно просто отрицать за русским народом всякие культурные способности, считать самое его существование какой-то печальной ошибкой природы»⁵⁶. Подчеркивая уникальность чаадаевского гиперкритицизма в русской мысли, Булгаков формулирует мнение, что эта точка зрения со всей решительностью «только однажды была высказана в русской литературе, только однажды была измерена вся глубина отчаяния этого воззрения, именно Чаадаевым в его “Философических письмах”»⁵⁷. Однако Булгаков признает значительность влияния философа на отечественную интеллектуальную традицию, считая, что все русское крайнее западничество носит «чаадаевский привкус»⁵⁸.

Но более важно другое. Если в статье 1902 г., посвященной Герцену, Булгаков считает, что Чаадаев выражает заблуждение крайнего западничества, то в диалогах «На пиру богов», созданных в драматический 1918 г., он своим прежним взглядам оппонирует. В третьем диалоге, начинающемся с констатации катастрофы – гибели России⁵⁹, в речь Дипломата, участника дискуссии, он вкладывает мысль о том, что «ближе всего к истине по вопросу о русском народе стоял все-таки Чаадаев, имевший смелость признать

⁵⁵ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 2005. С. 219.

⁵⁶ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 120.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 588.

всю нашу нищету и убожество сравнительно с народами запада»⁶⁰. Используя позицию Дипломата для развенчания славянофильских иллюзий и убежденности записных сторонников «народобожнической» религии в патриотизме и национализме русского народа, который на поверку не выходит за пределы «своей избы и деревни», Булгаков резюмирует, что Чаадаев «в неподкупной правдивости национального самоанализа был поистине велик»⁶¹.

Переживая трагические события революции, стараясь понять причину политического успеха большевиков, Булгаков в духе веховской традиции продолжает развенчивать интеллигентский миф о русском народе. Как можно понять Булгакова, истоки этого мифа восходят как к славянофильской, так и революционно-народнической идеологиям. Обе эти доктрины содержат элементы утопии – национально-религиозной в славянофильском учении и социальной – в революционном народничестве. В интерпретации Булгакова, обе идеологии оказываются проигравшими перед лицом реальных вызовов для российской государственности и национальной культуры. Война с Германией и большевистский переворот являются исторической проверкой на подлинность русской интеллигенции, преемственной носительницы этих идей. И в этот тяжелый для России момент критическая философия истории Чаадаева становится своеобразной метафорой трагедии русской интеллигенции, *переворачивающей* само понятие патриотизма и национального чувства.

Дискутанты словно бы оказываются на стороне Чаадаева и его приговора национальной истории. Парадокс истории заключается в том, что нигилизм русской интеллигенции, который ставят ей в вину участники дискуссии, несет в себе родовые черты *негативной философии истории* Чаадаева с ее гиперкритикой национально-исторического опыта, задающей ориентиры, как для радикального западничества, так и для славянофильства, рационально-философской и религиозно-метафизической инверсией идеи самобытничества которого предстает чаадаевская концепция. Выделяя русскую культурную историю из общемирового процесса, начертанного Провидением, как ошибку, Чаадаев начинает следовать грамматической логике исключения из правил, это правило только подтверждающей. О такой историософии «исключительности» весьма точно говорит Дипломат, указывая, что даже у Чаадаева «приходится отвлекаться от славянофильства навыворот, в последствии перешедшего и в прямое»⁶².

Таким образом, логика парадокса, обнаруживаемая Чаадаевым как структурный и одновременно динамический принцип российской истории, в постановке проблемы исключительности России, ее роли во всемирной истории оказывается близка архаизирующей консервативно-романтической концепции славянофилов, по сути, приватизировавших вместе с официальными государственными кругами патриотический дискурс, а амбивалентность любви к истине и любви к родине снимается в представлении Чаадаева о миссии России, которая, по его убеждению, «призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе»⁶³.

⁶⁰ Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги. С. 591.

⁶¹ Там же. С. 591.

⁶² Там же. С. 591.

⁶³ Чаадаев П.Я. Письмо к А.И. Тургеневу (1835) // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. С. 92.

Этот профетизм чаадаевской мысли, по точному замечанию Д.С. Мережковского, «если и был оборван с бытием России, то с ним же будет и восстановлен»⁶⁴. Прогноз-предсказание Мережковского еще раз подтверждает тезис о том, что русские авторы, пережившие трагедию крушения России, остались в экзистенциальной парадигме Чаадаева, проверяя своей жизнью, что есть любовь к истине и любовь к родине, возвращаясь, тем самым, к чаадаевской теме судьбы России в ее метафизической и исторической перспективе.

Список литературы

- Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 752 с.
- Валицкий А. Философия права русского либерализма / Пер. с англ. О.Р. Пазухина, С.Л. Чижиков, О.В. Овчинникова. М.: Мысль, 2012. 567 с.
- Велижев М.Б. Язык и контекст в русской интеллектуальной истории: первое «Философическое письмо» Чаадаева // Новое литературное обозрение. 2015. Т. 135. № 5. С. 71–87.
- Герцен А.И. Былое и думы. М.: Захаров, 2003. 988 с.
- Гершензон А.И. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1986.
- Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1908. 321 с.
- Жукова О.А. Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М.: Согласие, 2017. 624 с.
- Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л.: Эго, 1991. 280 с.
- Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 2005. 368 с.
- Империя и религия. К 100-летию Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг.: Материалы Всероссийской конференции / Ред. А.В. Карпов, А.И. Тахинцев. СПб.: Алетейя, 2006. 280 с.
- Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизации от античности до конца XIX века. СПб.: Алетейя, 2002. 384 с.
- Кара-Мурза А.А. Итальянское путешествие Петра Чаадаева (1824–1825). М.: Аквилон, 2019. 112 с.
- Корнилов А.А. Курс истории России XIX в. Лекция XIII. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1918. 331 с.
- М.М. Стасюлевич и его современники в их переписке: в 5 т. / Под ред. и с предисл. М.К. Лемке. Т. 5. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1913. 525 с.
- Наследие Ариадны Владимировны Тырковой: Дневники. Письма / Сост. Н.И. Канищева. М.: РОССПЭН, 2012. 1111 с.
- Одоевский В.Ф. Русские ночи. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2002. 496 с.
- Осовцов С. Выступление и наказание // Нева. 1997. № 1. С. 187–208.
- П.Я. Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей / Сост. А.А. Ермичев, А.А. Златопольская. СПб.: РХГИ, 1998. 874 с.
- Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. М.: Наука, 1979. 711 с.
- Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. Т. 2. / Сост. В.М. Пискунов. М.: Искусство, 1994. 684 с.
- Стасюлевич М.М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб.: Тип. Ф.С. Сущинского, 1866. 512 с.
- Степун Ф.А. Большевизм и христианская экзистенция. Избранные сочинения. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 896 с.

⁶⁴ Мережковский Д.С. О мудром жале // Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. Т. 2. С. 382.

- Струве П.Б. С.П. Шевырев и западные внушения и источники теории афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе // Записки Русского научного института в Белграде. 1940. Вып. 16–17. С. 201–263.
- Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. / Отв. ред. З.А. Каменский. М.: Наука, 1991.
- Чаадаев П.Я. Сочинения и письма: в 2 т. / Под ред. М.О. Гершензона. М.: Путь, 1913–1914.
- Чаадаев П.Я. Философические письма / Под ред. В.Н. Ивановского. Казань: Тип. Д.Н. Гран, 1906. 99 с.
- Чаадаев П.Я. Философические письма // Литературное наследство. № 22–24. М.: Жур.-газ. объединение, 1935. С. 1–78.
- Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.
- McNally R. Chaadaev's Evaluation of Peter the Great // *Slavic Review*. 1964. No. 23 (1). P. 31–44.

Chaadaev's work and its interpretation in the intellectual culture of the Silver Age*

Olga A. Zhukova

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: logoscultura@yandex.ru

Peter Y. Chaadaev (1794–1856) is a key figure of Russian philosophy. His experience of theorizing about subjects of the highest order – God, man, knowledge, history, and religion – is still a historical and philosophical problem that does not allow us to fully understand the mystery of Chaadaev's creativity, which has the thickness of a cultural myth. From our point of view, the Chaadaev theme in the history Russian thought is not only the question of what the author of the *Philosophical Letters* said, in other words, it is not about the explication of his ideas. In our opinion, this is rather a question about the existing discourse about Chaadaev as well as about the perception and understanding of his texts in the context of Russian intellectual and political culture. Philosophers of the Silver Age tried to get close to understanding the deep motives of Chaadaev's thought. "Chaadaev's problem" provided Russian intellectuals with a powerful creative impulse prompting them to ask questions about Russia, its history as well as its cultural, civilizational, and political identity.

Keywords: Chaadaev, philosophy of Russian history, Catholicism, Orthodoxy, patriotism, Silver Age, Russian revolution

For citation: Zhukova, O.A. "Tvorchestvo Chaadaeva i ego interpretaciya v intellektual'noj kul'ture Serebryanogo veka" [Chaadaev's work and its interpretation in the intellectual culture of the Silver Age], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 68–83. (In Russian)

References

- Bulgakov, S.N. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993. 752 pp. (In Russian)
- Chaadaev, P.Y. *Filosoficheskie pis'ma* [Philosophical letters], ed. by V.N. Ivanovsky. Kazan: D.N. Gran Publ., 1906. 99 pp. (In Russian)
- Chaadaev, P.Y. "Filosoficheskie pis'ma" [Philosophical letters], *Literaturnoe nasledstvo*, № 22–24. Moscow: Zhur.-gaz. Ob'edinenie Publ., 1935, pp. 1–78. (In Russian)

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University.

- Chaadaev, P.Y. *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma* [Complete works and selected letters], 2 Vols., ed. by Z.A. Kamenskij. Moscow: Nauka Publ., 1991. (In Russian)
- Chaadaev, P.Y. *Sochineniya i pis'ma* [Works and letters of P.Y. Chaadaev], 2 Vols., ed. by M.O. Gershenzon. Moscow: Put' Publ., 1913–1914. (In Russian)
- Ermichev, A.A. & Zlatopolskaya, A.A. (eds.) *P.Y. Chaadaev: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Petra Chaadaeva v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej* [P.Y. Chaadaev: Pro et contra. Personality and creativity of Peter Chaadaev in the assessment of Russian thinkers and researchers]. St. Petersburg: RHGI Publ., 1998. 874 pp. (In Russian)
- Ern, V.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ., 1991. 576 pp. (In Russian)
- Gercen, A.I. *Byloe i dumy* [Past and Thoughts]. Moscow: Zaharov Publ., 2003. 988 pp. (In Russian)
- Gercen, A.I. *Sochineniya* [Works], 2 Vols. Moscow: Mysl' Publ., 1986. (In Russian)
- Gershenzon, M.O. *P.Y. Chaadaev. Zhizn' i myshlenie* [P.Y. Chaadaev. Life and thinking]. St. Petersburg: Tipografiya Stasyulevicha, 908. 321 pp. (In Russian)
- Ionov, I.N. & Hachaturyan, V.M. *Teoriya civilizacii ot antichnosti do konca XIX veka* [Theory of civilization from Antiquity to the end of the XIX century]. St. Petersburg: Aletejya Publ., 2002. 384 pp. (In Russian)
- Kanishcheva, N.I. (ed.) *Nasledie Ariadny Vladimirovny Tyrkovo: Dnevnik. Pis'ma* [The Legacy of Ariadna Vladimirovna Tyrkova: Diaries. Letters]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012. 1111 pp. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. *Ital'yanskoe puteshestvie Petra Chaadaeva (1824–1825)* [The Italian journey of Peter Chaadaev (1824–1825)]. Moscow: Aquilon Publ., 2019. 112 pp. (In Russian)
- Karpov, A.V. & Tachintsev, A.I. (eds.) *Imperiya i religiya. K 100-letiyu Peterburgskikh religiozno-filosofskikh sobranii 1901–1903 gg.* [Empire and religion. The 100th anniversary of the St. Petersburg religious-philosophical meetings of 1901–1903: Materials of all-Russian conference]. St. Petersburg: Aletejya Publ., 2006. 280 pp. (In Russian)
- Kornilov, A.A. *Kurs istorii Rossii XIX v. Lekciya XIII* [Course of history of Russia of the XIX century. Lecture XIII]. Moscow: M. and S. Sabashnikov Publ., 1918. 331 pp. (In Russian)
- Lemke, M.K. (ed.) *M.M. Stasyulevich i ego sovremenniki v ih perepiske* [M.M. Stasyulevich and his contemporaries in their correspondence], Vol. 5. St. Petersburg: M. Stasyulevich Publ., 1913. 525 pp. (In Russian)
- McNally, R. “Chaadaev’s Evaluation of Peter the Great”, *Slavic Review*, 1964, No. 23 (1), pp. 31–44.
- Odoevskij, V.F. *Russkie nochi* [Russian nights]. Moscow: TERRA – Knizhnyj klub Publ., 2002. 496 pp. (In Russian)
- Osovcov, S. “Vystuplenie i nakazanie” [Performance and punishment], *Neva*, 1997, No. 1, pp. 187–208. (In Russian)
- Piskunov, V.M. (ed.) *Russkaya ideya v krugu pisatelej i myslitelej russkogo zarubezh'ya* [Russian idea in the circle of writers and thinkers of the Russian abroad], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1994. 684 pp. (In Russian)
- Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete works], Vol. 10. Moscow: Nauka Publ., 1979. 711 pp. (In Russian)
- Stasyulevich, M.M. *Opyt istoricheskogo obzora glavnyh sistem filosofii istorii* [Experience of the historical review of the main systems of philosophy of history]. St. Petersburg: F.S. Sushchinsky Publ., 1866. 512 pp. (In Russian)
- Stepun, F.A. *Bol'shevizm i hristianskaya ekzistenciya. Izbrannye sochineniya* [Bolshevism and Christian existence. Selected works]. Moscow; St. Petersburg; Center for humanitarian initiatives Publ., 2017. 896 pp. (In Russian)
- Struve, P.B. “S.P. Shevryev i zapadnye vnusheniya i istochniki teorii aforizma o ‘gnilom’ ili ‘gniyushchem’ Zapade” [Shevryev and Western suggestions and sources of the theory of aphorism about the ‘rotten’ or ‘rotting’ West], *Zapiski Russkogo nauchnogo instituta v Belgrade*, 1940, Issue 16–17, pp. 201–263. (In Russian)
- Velizhev, M.B. “Yazyk i kontekst v russkoj intellektual'noj istorii: pervoe ‘Filosoficheskoe pis'mo’ Chaadaeva” [Language and context in Russian intellectual history: Chaadaev’s first ‘Philosophical Letter’], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2015, Vol. 135, No. 5, pp. 71–87. (In Russian)

- Walicki, A. *Filosofiya prava russkogo liberalizma* [Legal Philosophies of Russian Liberalism], trans. by O.R. Pazukhina, S.L. Chizhikov and O.V. Ovchinnikova. Moscow: Mysl' Publ., 2012. 567 pp. (In Russian)
- Zen'kovskij, V.V. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian philosophy], Vol. 1, Pt. 2. Leningrad: Ego Publ., 1991. 280 pp. (In Russian)
- Zen'kovskij, V.V. *Russkie mysliteli i Evropa* [Russian thinkers and Europe]. Moscow: Respublika Publ., 2005. 368 pp. (In Russian)
- Zhukova, O.A. *Filosofiya russkoj kul'tury. Metafizicheskaya perspektiva cheloveka i istorii* [Philosophy of Russian culture. Metaphysical perspective of man and history]. Moscow: Soglasie Publ., 2017. 624 pp. (In Russian)

Е.В. Бессчетнова

Е.Н. ТРУБЕЦКОЙ И ЕГО СПОР О ТЕОКРАТИИ С ВЛ.С. СОЛОВЬЕВЫМ*

Бессчетнова Елена Валерьевна – кандидат философских наук, преподаватель школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: ebesschetnova@hse.ru

В статье рассматривается рецепция Е.Н. Трубецким теократического проекта Вл.С. Соловьева, представлены точки сближения и расхождения двух русских религиозных мыслителей по вопросу о характере и возможных путях христианского единства. Философы были близкими друзьями, и Трубецкой в своих текстах, посвященных Соловьеву, неоднократно подчеркивал влияние его идей на свои собственные философские построения. Но все же Трубецкой воспринял их критически, готовил ответ Соловьеву несколько лет, сначала в магистерской диссертации «Мирозерцание Бл. Августина», затем в докторской диссертации, и наконец, в фундаментальном исследовании «Мирозерцание Вл.С. Соловьева». Именно в этой работе представлены ключевые аргументы Трубецкого против проекта «свободной теократии» Соловьева. В статье отмечается, что Трубецкой, разделяя взгляд Соловьева о необходимости церковного единства, не принимал предложенные им практические варианты его достижения. Трубецкой спорил с Соловьевым 1880-х годов, противопоставляя его идеи данного периода поздним идеям философа, подчеркивая, что ключевой работой Соловьева все-таки являются «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». В статье подчеркивается, что тема теократии становится принципиальной для Трубецкого: через анализ проекта «свободной теократии», погружение в исторический контекст становления теократической идеи в западной традиции, поиск материалов о теократическом периоде Соловьева в Ватикане Трубецкой сформулировал свою принципиальную позицию о взаимоотношении церкви и государства и о необходимости их разделения.

Ключевые слова: свободная теократия, свобода, государство и церковь, первенство Римского понтифика, Православная церковь, Римско-католическая церковь, христианское единство

Для цитирования: *Бессчетнова Е.В.* Е.Н. Трубецкой и его спор о теократии с Вл.С. Соловьевым // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 84–96.

* Статья подготовлена в рамках исследования с привлечением средств гранта Президента Российской Федерации МК-3702.2019.6 «Экуменистические проекты русских мыслителей второй половины XIX в. – начала XX в.». Соглашение № 075–15–2019–1164 от 31.05.2019 г.

Е.Н. Трубецкой был одним из ближайших друзей Вл.С. Соловьева и неоднократно подчеркивал свою идейную близость его религиозно-философским взглядам, продолжая до конца дней придерживаться философии всеединства. Но все же точнее говорить о том, что идеи Соловьева стали для Трубецкого отправной точкой его самостоятельного философствования. В сущности, Трубецкой принимал только идеи последних лет творчества философа (теоретическая философия, эстетика, поэзия, «Три разговора»). Об этом очень точно написал С.М. Соловьев, отметив, что «жизнь Соловьева рисуется Трубецким как история заблуждений: его философия первого и среднего периода целиком относится к Шеллингу, его теократические замечания квалифицируются как “искушение”»¹, ранее об этом же писал Л.М. Лопатин: «в исследовании князя Трубецкого сплелись две совсем разнородные темы: изложение взглядов Соловьева и обоснование собственного мирозерцания автора в непрерывном споре с Соловьевым»².

При анализе ключевых работ Трубецкого о Соловьеве (статей «Владимир Соловьев и его дело», «К вопросу о мировоззрении В.С. Соловьева (по поводу статьи Л.М. Лопатина)» и «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания», а также работы «Мирозерцание Вл.С. Соловьева») становится понятным, что он подвергает критике две ключевые идеи – идею Софии и Рима, а также раскрывает принципиальное значение для своих воззрений понятия свободы. Тема свободы и свободного выбора между добром и злом для Трубецкого чрезвычайно важна. Он полагал, что все зависит от того, какой выбор делает человек: он сам выбирает направление своего движения, и он сам несет ответственность. Н.А. Бердяев отмечал, что критика Трубецким философии Соловьева «направлена на выправление всяких следов пантеистического сознания, всяких остатков учения о субстанциальной божественности здешнего мира»³. На это же указывал А.Ф. Лосев, отмечая, что «по Е.Н. Трубецкому, Вл. Соловьев мыслит Бога слишком натуралистически, поскольку у него божественные идеи целиком воплощаются в мире»⁴. Сам Трубецкой очень точно свою позицию изложил в контексте спора с Л.М. Лопатиным⁵: «центральное место в учении Соловьева занимает то самое, что служит центром всего христианского вероучения. В его глазах вся умственная жизнь, а, следовательно, и философия, должна быть прежде всего жизнью во Христе. И этот же основной принцип учения Соловьева, принимаемый мною всецело, служит для меня критерием для различения живого от мертвого в учении Соловьева. Согласно с этим мое заключение так резюмирует смысл моей книги: <...> живое зерно заключается в утверждении Богочеловечества, как начала и конца мирового

¹ *Соловьев С.М.* Жизнь и Творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 27.

² *Лопатин Л.М.* Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119. С. 376.

³ *Бердяев Н.А.* О земном и небесном утопизме // Русская мысль. 1913. № 9. С. 46.

⁴ *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 543.

⁵ Л.М. Лопатин опубликовал в 1913 г. в «Вопросах философии и психологии» полемическую статью «Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой», в которой разбиралась позиция Е.Н. Трубецкого, представленная в «Мирозерцании Вл.С. Соловьева» и критикующая пантеистические тенденции в философии Соловьева. Лопатин видел лишь их косвенные следы, пришедшие в мысль Соловьева из немецкого идеализма, не упоминая значительное влияние Спинозы на взгляды Соловьева. В статье представлены две различные интерпретации Лопатина и Трубецкого понятий «субстанция» и «явление».

процесса: его мертвая скорлупа выражается в ряде утопий, которые так или иначе сводятся к ложной идеализации земного»⁶.

В действительности, для Трубецкого недостаточное внимание Соловьева к понятию свободы как основе человеческого действия – источника не только добра, но и зла – стало причиной игнорирования им реальной силы зла в первые два (славянофильский и теократический) периода творчества. Л. Венцлер подчеркивал, что в это время Соловьев выражал свое неверие в зло как реальную и неистощимую силу⁷, он не верил в тьму как противоположную добру силу, уравнивающую Божественный свет. В этом Трубецкой также видел причину утопических мечтаний Соловьева и не принимал практические идеи своего друга по вопросу о взаимодействии церкви и государства, утверждая, что идеалы Соловьева рушатся при элементарном столкновении с исторической реальностью.

Соловьев и Трубецкой познакомились поздней осенью 1886 г. В этот период Соловьев готовил к изданию первый том «Истории и будущности теократии». Он вернулся из Хорватии, где познакомился и близко подружился с представителями Римско-католической церкви и поборниками церковного единства: еп. Штроссмайером, каноником Франьо Рачки, о. Чезаре Тондини де Кваренги. Вспоминая о своем знакомстве с Соловьевым, Трубецкой в 1915 г. отметил: «Отношение Соловьева к папству – вот что было для меня безусловно неприемлемо. Его понимание соединения церквей как простого акта подчинения восточной церкви апостольскому престолу вызывало с моей стороны горячий протест. Рассуждать таким образом, по-моему, значило – отрицать самую религиозную особенность православия; выходило так, что ее отделение от латинства было простым актом неповиновения, не вызванным никакими религиозными мотивами»⁸. С момента знакомства с Соловьевым Трубецкой начал активно заниматься изучением истории папства. Он изменил свою исследовательскую повестку и посвятил свою научную деятельность исследованию исторического контекста становления «латинской» теократии.

В 1892 г. им подготовлена и защищена магистерская диссертация «Миросозерцание Блаженного Августина». С одной стороны, целью данной работы было определение места наследия Блаженного Августина в истории философии, но с другой стороны, как справедливо отметил в своем исследовании П.В. Ходзинский, Трубецкой стремился прояснить значение именно «латинской идеи». Философ, по сути, пытался определить для себя универсальное содержание основ западной христианской традиции, чтобы проследить логику проекта Соловьева.

В этом контексте нельзя не согласиться с П.В. Ходзинским, что в работе Трубецкого неслучайна «параллель между внутренней эволюцией Бл. Августина так, как она представлена в диссертации, и аналогичным путем В.С. Соловьева, как раз в конце 80-х гг. переживавшего увлечение католичеством и идеей соединения Церквей»⁹.

⁶ Трубецкой Е.Н. В.С. Соловьев и Л.М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 124. С. 530.

⁷ Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg; München, 1978. S. 89.

⁸ Трубецкой Е.Н. Знакомство с Соловьевым // Трубецкой Е.Н. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 143.

⁹ Ходзинский П.В. Миросозерцание Е.Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Миросозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 12.

В 1897 г., продолжив свои исследования, Трубецкой защитил докторскую диссертацию «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. Идея Божеского царства у Григория VII и публицистов – его современников». В данной работе он рассматривает исторические условия папской политики, которая утверждает Римско-католическую церковь в качестве универсального общенародного центра западного христианства. Предметом исследования стала история борьбы двух политических сил в Средневековой Европе, или, говоря словами самого Трубецкого, двух «партий»: папской и императорской: гвельфов и гибеллинов. Философ подчеркивает, что для западного сознания это две непримиримые силы, конфликт между которыми мог быть преодолен только в случае признания верховной власти либо папы, либо императора. В таком контексте не может быть и речи о симфонии властей и создании «свободной теократии», чаемой Соловьевым. И.И. Евлампиев считает, что книга Трубецкого направлена на доказательство выводов «о радикальных недостатках и ошибках католического (августиновского) учения о церкви и ее задачах в мире, которые были итогом чисто теоритических положений первого труда»¹⁰. Но при этом докторская диссертация точно также была и ответом Соловьеву. В ней Трубецкой сформулировал свою позицию по вопросу об отношении церкви и государства и показал, какими путями в истории западной церкви достигалось христианское единство. Об этом он гораздо позже писал в своем письме от 24 января 1911 г. М.К. Морозовой из Рима: «Странное дело, я еду в Рим, а ты читаешь моего “Григория”, т.е. – не думая о том, что и для чего ты делаешь, – совершаешь неожиданно для себя такую же поездку в Рим – окунаешься в те же переживания, которые отталкивают меня от католицизма. Совершилось это совершенно нечаянно; и доказательство тому то, что смысл “Григория” только теперь тебе стал ясен. Только теперь ты увидела в нем то “мое”, что отделяет меня и от Соловьева и от католицизма, т.е. почувствовала верным твоим чутьем, что это подготовительная работа, коей смысл и разгадка в теперешней моей работе о Соловьеве. Так оно и было на самом деле. Ведь этот “Григорий” был зачат в борьбе против Соловьева; это попытка, удавшаяся мне только теперь, – отмежеваться от него. Следовательно это не мое “хорошее, среднее”, а мое, но недоделанное, недосказанное»¹¹.

Интересен тот факт, что Соловьев откликнулся на работу своего друга. А.А. Носов подробно разобрал критическую рецензию философа в статье «История и судьба “Миросозерцания Вл.С. Соловьева”». Итак, основной аргумент Соловьева звучал следующим образом: «применительно к эпохе Средневековья говорить о каком-то общественном идеале попросту невозможно: всепоглощающее ощущение стоящего у дверей Страшного суда и конца мира, близкого разрушения всего земного порядка вещей делали бессмысленными все рассуждения и заботы о сколько-нибудь перспективном обществе и государстве»¹².

¹⁰ *Евлампиев И.И.* Проблема соединения земного и божественного в философском творчестве Е.Н. Трубецкого // Евгений Николаевич Трубецкой. М., 2014. С. 5.

¹¹ Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 323–324.

¹² *Носов А.А.* История и судьба «Миросозерцания Вл. Соловьева» // Евгений Николаевич Трубецкой. М., 2014. С. 85.

Трубецкой в свою очередь на критику Соловьева ответил уже после его смерти в своем фундаментальном исследовании «Мирозозерцание Вл.С. Соловьева». В нем Трубецкой критикует знаменитый проект «свободной теократии» Соловьева, пытаясь не просто указать на противоречия, но в какой-то степени их преодолеть¹³. Большинство исследователей, в частности М.В. Максимов и А.А. Носов, сходятся на том, что в своей работе Трубецкой показывает свое «неприятие соловьевской идеи теократии как Божественного царства, уставляемого на земле в результате тех или иных социальных преобразований»¹⁴. В «Мирозозерцании...» Трубецкой подробно анализирует славянофильские истоки религиозных и церковных воззрений Соловьева, показывая, что он и А.С. Хомяков «в своих мечтах о мессианской задаче России вдохновились одними и теми же историческими образами»¹⁵. Эта же общность идей, по мнению Трубецкого, стала основой совместной работы Соловьева и И.С. Аксакова в рамках публикации в газете «Русь» статей из цикла «Великий спор и христианская политика». Но при этом стоит отметить, что именно в этом цикле назревает перемена во взглядах Соловьева и формируется основа критики национальной идеи славянофилов. В последней, седьмой статье «Общее основание для соединения Церквей» он приходит к своему основному тезису о том, что «церковная схизма – это величайший грех исторического христианства, который должен быть преодолен через восстановление целостности Вселенской церкви, воссоединении двух равноправных ее частей католичества и православия и в этом заключается спасение и историческая задача России»¹⁶.

Трубецкой не отрицал задачу соединения церквей и даже подчеркивал, что «она вытекает из самой сущности славянофильского идеала»¹⁷, но все же критиковал соловьевское определение православия только как созерцательно-начала. Он отметил в главе «Перелом в церковных воззрениях Соловьева и разрыв со старым славянофильством»: «Восточная церковь не только не отрицает действительности божественного начала в человеке, но как раз наоборот, эта действительность – для нее центр тяжести всей религиозной жизни <...>. Различие между Востоком и Западом – вовсе не в том, что на Востоке христианство только созерцательно, а на Западе – действительно, а в том, что в обеих половинах христианства действительность Божеского начала в человеке понимается различно»¹⁸. Получается, что с одной стороны, Трубецкой критиковал практические положения Соловьева, не принимая главенствующую наряду с Россией роль Рима в восстановлении церковного единства¹⁹. С другой стороны, корень его критики гораздо глубже. Принимая религиозно-философские аргументы Соловьева о необходимости церковного единства, Трубецкой не разделял его убеждения 1880-х гг., что внешнее соединение церквей

¹³ Стоит отметить, что Трубецкой познакомился с работой Соловьева «История и будущность Теократии» только после ее публикации в 4 томе Полного Собрания Сочинений Соловьева, подготовленном Э.Л. Радловым. «Россия и Вселенская Церковь» была прочитана Трубецким на французском языке в 1909 г. См. об этом: *Носов А.А.* История и судьба «Мирозозерцания Вл. Соловьева». С. 86.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Трубецкой Е.Н.* Мирозозерцание Вл.С. Соловьева: в 2 т. Т. I. М., 1995. С. 430.

¹⁶ *Соловьев Вл.С.* Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4. СПб., 1914. С. 114.

¹⁷ *Трубецкой Е.Н.* Мирозозерцание Вл.С. Соловьева. С. 448.

¹⁸ Там же. С. 462.

¹⁹ Там же. С. 521.

возможно, так как «существует только на поверхности и не касается самой внутренней сущности церковной жизни»²⁰. Данный тезис вполне верен. Соловьев, обозначая возможные основания чаемого соединения церквей, отметил в своей знаменитой записке «*Quelques Considerations sur la reunion des eglises: letter a son excellence Monseigneur J.G. Strossmayer*» (1886), что Восточная церковь никогда не определяла и не представляла свой Символ веры в противоречие католической истине. Вера христиан Восточной церкви такая же, как и христиан, принадлежащих к Римско-католической церкви, за исключением неведения о «некоторых доктринальных определениях, сделанных на Западе после разделения и связанных, главным образом, с естественной истинной и атрибутами высшей власти»²¹. Все, что выходит за рамки этого, может быть рассмотрено только как частное учение конкретной богословской школы.

Но что касается собственных взглядов Трубецкого о возможных путях церковного единства, то он, в свою очередь не без влияния поздних работ Соловьева и в частности «Краткой повести об Антихристе»²², полагал, что для этого необходимо мистическое взаимное проникновение двух мировых религиозных начал и их синтез. Философ отмечал: «один Христос мог быть совершенным человеком, т.е. зараз – совершенным и в пассивных восприятиях Божества, и в деятельном осуществлении в мире. А человечество этого идеала доселе не вместило и не осуществило. Одни были только пассивны и ушли на Афон, потому что не были в силах в миру побороть свои злые страсти; другие – были деятельны в мире, но поплатились способностью мистически воспринимать и переживать Божественное; и мирское для них закрыло горнее. Это православные и католики. Мир разделился пополам из-за неспособности вместить в себя совершенство Христово»²³. Именно это убеждение определило логику изложения основных аспектов теократического проекта Соловьева и их критику в «Мирозерцании...».

К написанию соответствующих глав Трубецкой тщательно готовился. Будучи в поездке по Италии, он не мог миновать Рим, чтобы, с одной стороны, собрать материалы о католических контактах Соловьева, а с другой стороны, напрямую соприкоснуться с миром западного христианства. В Риме были написаны основные главы «Мирозерцания...», посвященные теократии Соловьева, в частности главы «Славянофильство первоначальных церковных воззрений Соловьева», «Перелом в церковных воззрениях Соловьева и разрыв со старым славянофильством» и «Вселенское и русское в теократической идее Соловьева». Трубецкой писал Морозовой 12 января 1911 г.: «У меня тут сильные переживания – как-то вдруг и Рим и работа о Соловьеве сошлись в одно, и не случайно. Пишу я как раз про соединение церквей и папизм Соловьева и все вспоминаю, что он не был в Риме.

²⁰ Соловьев В.С. Владимир Святой и христианское государство и ответ на корреспонденцию из Кракова. С прил. отрывка из письма еп. Штроссмайера кардиналу Рамполле и предисл. Е.Н. Трубецкого. М., 1913. С. 6.

²¹ Соловьев Вл.С. Письма: в 4 т. Т. 1. СПб., 1908. С. 189.

²² В «Краткой Повести об Антихристе» Соловьев отказывается от идеи торжества земной теократии, показывая, что свободное единство в истории невозможно, всемирное единство будет достигнуто посредством внешней принудительной силы. Соединение Церквей становится религиозно-мистической тайной и совершается после завершения истории в ином порядке бытия.

²³ Взыскующие града. С. 350.

А между тем какое откровение Рим о католицизме, как тут каждый камень вопиет о его духе»²⁴.

Философ, как это следует из других римских писем к Морозовой, надеялся найти в Ватикане знаменитую промеморию Соловьева о соединении церквей и письмо епископа Штроссмайера от апреля 1888 г. кардиналу Марьяно Рамполла – статс-секретарю Ватикана. Именно в этом письме была озвучена просьба организовать аудиенцию Соловьева с папой Львом XIII. Трубецкой лично познакомился с кардиналом Рамполла, а также с богословом, историком церкви, модернистом Аурелио Пальмьери²⁵. Об этом он написал в письме к Морозовой от 24 января 1911 г.: «Сейчас много новых впечатлений. Знакомства с Рамполлой и с Пальмьери! Первое много не дало само по себе, а дало много ценных указаний и справок. Я открыл четыре французских статьи Соловьева, неизвестных в России и очень важных²⁶. Вскоре их найду. Уверен, что получу в руки и мемуар Соловьева о соединении церквей, переданный через Рамполлу Льву XIII. Рамполла указал мне, как это сделать. Приобретаю ход в Ватиканскую библиотеку»²⁷.

Поиски Трубецкого увенчались успехом лишь частично, промеморию ему найти не удалось²⁸, но он получил копии французских статей и письма еп. Штроссмайера: «Вчера получил копию с той части письма Штроссмайера к Рамполле²⁹, где говорится о Соловьеве; очень интересный неизданный документ. Соловьев ожидался в 1888 г. в Риме, где должен был получить апостольское утверждение и благословение на дело католической проповеди

²⁴ Взыскующие града. С. 320.

²⁵ Аурелио Пальмьери перевел на итальянский язык «Духовные основы жизни» Вл. Соловьева и опубликовал несколько статей о Соловьеве: *Palmieri A. La crisi della filosofia occidentale secondo Vladimir Soloviev // Rivista di filosofia neoscolastica*. 1918. No. 10. P. 381–391; *Idem. Wladimir Soloviev e la sua opera apologetica // La civiltà Cattolica*. 1912. Vol. 1. No. 63. P. 169–182; *Idem. Vladimir Soloviev and his theories on the religious dissension between the East and the West // The Catholic University Bulletin*. 1914. No. 20. P. 505–522; *Idem. Vladimiro Soloviev l'apostolo dell'Unione delle chiese in Russia alla luce di nuovi documenti // Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*. 1909. Vol. 50. Fasc. 198. P. 153–170.

²⁶ Имеются ввиду статьи, опубликованные впервые в католическом периодическом издании *L'Univers* при поддержке Евгения Тавернье «Владимир Святой и христианское государство» (4, 11 и 19 августа 1888), «Ответ на корреспонденцию из Кракова» (22 сент. 1888). В России они были опубликованы в издательстве «Путь» в 1913 г. отдельной брошюрой с предисловием Е.Н. Трубецкого и приложением выдержки из письма еп. Штроссмайера к кардиналу Рамполла (апрель 1888 г.) с просьбой организовать аудиенцию Соловьева с папой Львом XIII. См.: *Соловьев В.С. Владимир Святой и христианское государство и ответ на корреспонденцию из Кракова. С прил. отрывка из письма еп. Штроссмайера кардиналу Рамполле и предисл. Е.Н. Трубецкого. М., 1913.*

²⁷ Взыскующие града. С. 349.

²⁸ Он написал Морозовой 2 февраля 1911 г. «Мемуар Соловьева там не числится вовсе»; Трубецкой свой поиск вел в фондах Апостольской Библиотеки Ватикана, промемория Соловьева хранится в Историческом Архиве отдела по взаимодействию со странами государственного секретариата Ватикана (Фонд *Affari ecclesiastici straordinari*). Она была перенаправлена 16 октября 1886 г. Серафино Ваннутелли (нунцием Святого Престола в Вене) вместе с копией сопроводительного письма от 12 октября 1886 г., направленного ему еп. Штроссмайером в адрес статс-секретаря Святого Престола Лодовико Якобини: ASRS, AA.EE.SS, AUSTRIA-UNGHERIA II Pos.554 fasc.250 ff. 42–49.

²⁹ Настоящее письмо отмечено в архивном каталоге Государственного секретариата Ватикана (материалы Апостольского Архива Ватикана) как «Solowieff raccomand. V. Bosnia e Sirmio V», но точный архивный шифр отсутствует.

в России (в действительности не явился)»³⁰; «Копии со статей Соловьева в Универс для меня снимаются»³¹.

Статьи «Святой Владимир и христианское государство» и «Ответ на корреспонденцию из Кракова» были опубликованы в переводе Г.А. Рачинского в издательстве «Путь» в 1913 г. вместе с выдержками из письма еп. Штрессмайера кардиналу Рамполла. В своем предисловии Трубецкой поднимает вопрос о присоединении Соловьева к католичеству и не допускает даже самую возможность перехода, так как, по его мнению, такой шаг противоречит самой идее философа и нарушает его принципиальную установку на свободу религиозного чувства. Трубецкой отметил, что в 1880-х гг. Соловьев считал себя пророком соединения церквей и именно поэтому не мог единолично перейти в католичество, так как это было бы равнозначно отказу от его религиозно-мистического призвания. Но при этом Трубецкой допустил, что фактический переход мог потребовать от Соловьева папа Лев XIII при личной встрече, и это требование Римского первосвященника, а также знакомство с действительной внутренней жизнью Святого Престола могли стать причиной сомнений философа. Именно поэтому, уверен Трубецкой, Соловьев и воздержался от поездки в Рим в конце весны 1888 г.: «Какой-то внутренний голос, быть может и не вполне перешедший в сознание, заставил его предпочесть свободу своего пророческого служения Церкви непогрешимому решению преемника св. Петра»³².

Действительно, большинство биографов и исследователей наследия Соловьева сходятся на том, что поездка в Рим не состоялась. Но существует один любопытный факт, который может помочь по-новому взглянуть на интригу вокруг католических инициатив Соловьева. В Историческом архиве Конгрегации доктрины веры (Священной Канцелярии) Святого Престола сохранились документы, свидетельствующие о подготовке специальных инструкций. Согласно данным материалам, Соловьеву предоставлялась возможность присоединиться к Римско-католической церкви тайно, так как на то были веские причины, заключающиеся в крайнем недовольстве взглядами Соловьева со стороны Российского правительства³³. На документах стоит пометка, что запрос Священной Канцелярии на подготовку инструкций был сделан в устной форме и поступил из Государственного секретариата Ватикана с благословения Льва XIII. Материалы датированы 23 мая 1888 г., т.е. вполне совпадают с планируемой датой визита Соловьева в Рим. При этом необходимо отметить, что документы, подтверждающие фактическое согласие Соловьева принять данные условия³⁴, в Архиве отсутствуют. На данный

³⁰ Взыскующие града. С. 353.

³¹ Там же. С. 350.

³² Соловьев В.С. Владимир Святой и христианское государство. С. 9.

³³ Archivio Storico della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF) 1888 N66 *Rerum Varium Russia – Polonia Sulla Conversazione del Sig. Valdimmiro Solowieff*. Alto funzionario della Russia il quale per gravissime ragioni domandava di poter dissimulare la Sua conversione al cattolicesimo. f. n/n.

³⁴ Проект инструкции состоял из 7 пунктов, среди которых был в том числе запрет исповедаться, причащаться и получать благословение от священников «схизматиков», но он мог воздержаться от посещения католических церквей в случае угрозы его безопасности. Кроме того, предполагалось, что Соловьев примет стандартную формулу вхождения в общение с Римско-католической церковью в XIX в., которая предусматривала акт отречения (abjuratio) от ересей и заблуждений других вероисповеданий. См.: ACDF 1888 N66 *Rerum Varium Russia – Polonia Sulla Conversazione del Sig. Valdimmiro Solowieff*. ff. n/n.

момент также не удалось найти и соответствующие документы среди материалов секции Государственного секретариата Апостольского Архива Ватикана. Единственным источником можно считать публикацию в 1920 г. статьи Мишеля д'Эрбиньи «Vladimir Soloviev deviant-il catholique?» в *Revue du clergé français*, в которой он цитирует два письма кардинала Рамполла от 29 июня 1911 и 22 августа 1912. Рамполла писал д'Эрбиньи, что Соловьев умер католиком, будучи принятым в лоно Римско-католической церкви согласно правилам, установленным для него папой Львом XIII. Трубецкой очевидно об этих документах не знал, и кардинал Рамполла на них ему не указал³⁵.

В свою очередь, Трубецкой был убежден, что переход его друга в католичество не просто не состоялся, но и был в принципе не возможен. Он продолжил свою линию рассуждений о том, что Соловьев был укоренен в православной традиции, и отметил, что об этом свидетельствует статья «Ответ на корреспонденцию из Кракова». По мнению Трубецкого, она опровергает миф о Соловьеве как горячем апологете католицизма, так как в данной статье мыслитель предстает как «защитник православия против ультрамонтанских нападок»³⁶. Трубецкой подчеркивает, что «приверженность его (Соловьева. – Е.Б.) к Восточной церкви спасла его духовную свободу и избавила от опасности облатинения. Несмотря на исходящие от государственной власти стеснения свободы устного и печатного слова, свободное пророчество Соловьева все-таки оказалось в Церкви православной»³⁷. В данном отрывке гораздо больше выражена позиция не Соловьева, а самого Трубецкого, уверенного, что свобода религиозного чувства и действительное мистическое единство возможны только в лоне Православной церкви.

Трубецкой писал Морозовой в письме от 24 января 1911 г. из Рима о настроениях в Ватикане: «Здесь – ужасающая католическая реакция; папа – простоватый попик³⁸, знающий один только свой венецианский диоцез и воображающий себя свыше вдохновенным орудием Бога; в результате – ужасающий гнет и удушение всякой живой мысли <...> Панический страх перед модернизмом»³⁹.

В этой позиции содержится корень еще одного расхождения Трубецкого с Соловьевым. А.Ф. Лосев отмечал, что основные претензии Трубецкого направлены не сколько к идее Рима как центра христианского человечества и признанию первенства Римского Первосвященника, а к самой основе

³⁵ В 1911 г. кардинал Рамполла являлся Секретарем Верховной Священной Конгрегации Священной Канцелярии (Конгрегации доктрины веры) и по должности не мог разгласить данную информацию.

³⁶ Соловьев В.С. Владимир Святой и христианское государство. С. 9.

³⁷ Там же. С. 11.

³⁸ Речь идет о папе Пии X. Пий X в сентябре 1907 г. опубликовал свою энциклику *Pascendi dominici gregis*, адресатом которой были сторонники модернизации, которых он обвинял в глупом увлечении идеями и практиками, подразумевающими демократизацию церковного управления, его децентрализацию и формирование рациональной теологии, тем самым противоречащими принципам Церкви. Понтифик назвал модернизм синтезом еретических идей и предупредил, что их приверженцы будут найдены не только среди врагов Церкви, но и среди ее духовенства. Программа Пия X была сформулирована в тезисе «Восстановить все во Христе», то есть программы восстановления «Церковной Империи», что подразумевало укрепление влияния Римско-католической церкви в жизни европейского общества.

³⁹ Взыскующие града. С. 341.

проекта Соловьева – к термину «свободная теократия». Лосев отметил, что Трубецкой задает два принципиальных вопроса: «Если теократии все подчинено, то о какой же свободе личности или общества можно говорить? Если в обществе установится полная свобода, то для чего же тогда нужна будет теократия, то есть религиозная власть?»⁴⁰. Отсюда устойчивое мнение Трубецкого, что теократия Соловьева – это искушение, что он просмотрел реальность и не увидел фактическое положение дел в Римско-католической церкви. Трубецкой, проведя свое собственное историко-философское исследование, был убежден в том, что для католической общественно-политической мысли идея теократии была фундаментальна, но при этом, по мнению Трубецкого, главная историческая ошибка Римско-католической церкви заключалась в том, что она пошла по пути превращения в государство. Соловьев же проповедовал обратный путь постепенного вращивания государства в истину церкви. Для Трубецкого это и было утопической мечтой философа. Историческая реальность говорила о невозможности данного пути. Сам Трубецкой выступал за разделение церкви и государства, делая акцент на том, что церковь – это, прежде всего, таинственный мистический дом Божий, а не власть. Он писал в письме к Морозовой: «Он (Соловьев. – Е.Б.) считает государство частью тела Христова и требует, чтобы оно походило на церковь! Если довести мысль до конца, то получится нечто ужасное: такое государство должно исключать из себя иноверцев; нельзя же от неверующих мусульман и иных не католиков требовать, чтобы они занимались осуществлением католической теократии»⁴¹.

С.М. Соловьев обозначил принципиальную разницу между двумя философами следующим образом: «Трубецкой был умеренный либерал, протестантизированный православный. Соловьев совмещал в себе две крайности: строгий католический догматизм и почти революционный пафос “пророка”. Трубецкой был типичный, устойчивый представитель либерального православия. Соловьев метался между станами “безбожников” и Ватикана и, утверждая непогрешимость римского первосвященника, писал статьи в защиту Чернышевского»⁴².

Очевидно, что Трубецкой в «Мирозерцании...» упорно противопоставляет последний период творчества Соловьева периоду 1880-х гг., который рассматривается как искушение мыслителя⁴³. Это искушение, по мнению Трубецкого, было преодолено Соловьевым в его последней работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900). В 1890-е гг. главной задачей Соловьева становится проработка более фундаментального основания теоритического идеала в рамках метафизики всеединства, что одновременно совпало с крушением его практических идей. Соловьев пришел к выводу, что «свободная теократия» – это призрачный идеал, который так и останется светлой мечтой. Необходимость государства остается, но оно уже необходимо как внешняя сила борьбы со злом. И в этом убеждении Соловьев и Трубецкой совпали.

⁴⁰ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 188.

⁴¹ Взыскующие града. С. 349.

⁴² Соловьев С.М. Жизнь и Творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 325.

⁴³ Во многом это обусловлено еще тем фактом, что дружба и общение философов пришлись на 90-е гг.

Архивные источники

- Archivio Storico della Segreteria di Stato – Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), Affari ecclesiastici straordinari (AA.EE.SS), AUSTRIA-UNGHERIA II Pos.554 fasc.250 ff. 42–49.
- Archivio Storico della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF) 1888 N66 Rerum Varium Russia – Polonia Sulla Conversazione del Sig. Valdimiro Solowieff. Alto funzionario della Russia il quale per gravissime ragioni domandava di poter dissimulare la Sua conversione al cattolicesimo. f. n/n.

Список литературы

- Бердяев Н.А.* О земном и небесном утопизме // Русская мысль. 1913. № 9. С. 46–54.
- Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В.И. Кейдан. М.: Языки славянской культуры, 1997. 755 с.
- Евлампиев И.И.* Проблема соединения земного и божественного в философском творчестве Е.Н. Трубецкого // Евгений Николаевич Трубецкой / Под ред. С.М. Половинкина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 10–58.
- Лопатин Л.М.* Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119. С. 339–374.
- Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
- Носов А.А.* История и судьба «Миросозерцания Вл. Соловьева» // Евгений Николаевич Трубецкой / Под ред. С.М. Половинкина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 75–114.
- Соловьев Вл.С.* Владимир Святой и христианское государство и ответ на корреспонденцию из Кракова. С прил. отрывка из письма еп. Штроссмайера кардиналу Рамполле и предисл. Е.Н. Трубецкого / Пер. с фр. Г.А. Рачинского. М.: Путь, 1913. 51 с.
- Соловьев Вл.С.* Письма: в 4 т. Т. 1. СПб.: Просвещение, 1908. 283 с.
- Соловьев Вл.С.* Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4. СПб.: Просвещение, 1914. 658 с.
- Соловьев С.М.* Жизнь и Творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. 443 с.
- Трубецкой Е.Н.* В.С. Соловьев и Л.М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. Кн. 124. М.: 1914. С. 527–579.
- Трубецкой Е.Н.* Знакомство с Соловьевым // Трубецкой Е.Н. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск: Водолей, 2000. С. 143–146.
- Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.С. Соловьева: в 2 т. Т. I. М.: Медиум, 1995. 604 с.
- Ходзинский П.В.* Миросозерцание Е.Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Миросозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 11–25.
- Palmieri A.* La crisi della filosofia occidentale secondo Vladimir Soloviev // Rivista di filosofia neoscolastica. 1918. No. 10. P. 381–391.
- Palmieri A.* Vladimir Soloviev and his theories on the religious dissension between the East and the West // The Catholic University Bulletin. 1914. No. 20. P. 505–522.
- Palmieri A.* Vladimiro Soloviev l’apostolo dell’uione delle chiese in Russia alla luce di nuovi documenti // Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie. 1909. Vol. 50. Fasc. 198. P. 153–170.
- Palmieri A.* Wladimir Soloviev e la sua opera apologetica // La civiltà Cattolica. 1912. Vol. 1. No. 63. P. 169–182.
- Wenzler L.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov’ev. Freiburg; München: Alber, 1978. 463 S.

E.N. Trubetskoy and his dispute about theocracy with V.I.S. Solovyov⁴⁴

Elena V. Besschetnova

National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnikskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: ebesschetnova@hse.ru

The paper examines E.N. Trubetskoy's reception of V.I.S. Solovyov's theocratic project. In addition, the author establishes the points of convergence and divergence of the two Russian religious thinkers on the nature and the possible ways of Christian unity. The two philosophers were close friends and in his texts devoted to Solovyov Trubetskoy repeatedly emphasized the influence of his friend's ideas on his own philosophical constructions. Nevertheless, Trubetskoy took those ideas critically. To prepare his answer to Solovyov's arguments Trubetskoy need the years between the time of his master's thesis "The world outlook of Saint Augustine" until the time of his doctoral dissertation. "The world outlook of V.I.S. Solovyov" became one of his fundamental works. It is in this work that Trubetskoy's key arguments against Solovyov's "free theocracy" project are presented. The author shows that despite adopting Solovyov's views on Christian unity Trubetskoy did not accept the ways by which Solovyov proposed to achieve it. Trubetskoy argues with the Solovyov of the 1880s, contrasting Solovyov's ideas of that period with his later ideas and emphasizing that Solovyov's key work on the topic was "War, Progress and the End of World History, Including a Short Tale of the Antichrist". The paper also emphasizes that theocracy becomes one of the principal topics for Trubetskoy. In the process of analyzing Solovyov's project of a "free theocracy" and studying the historical context in which the theocratic idea had been formed in the Western tradition Trubetskoy formulates his principled views on the relationship between the church and the state and justifies the need for their separation.

Keywords: free theocracy, Christian unity, the Holy See, ecumenism, state and church, freedom

For citation: Besschetnova, E.V. "E.N. Trubetskoi i ego spor o teokratii s V.I.S. Solov'yevym" [E.N. Trubetskoy and his dispute about theocracy with V.I.S. Solovyov], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 84–96. (In Russian)

Archival sources

Archivio Storico della Segreteria di Stato – Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), Affari ecclesiastici straordinari (AA.EE.SS), AUSTRIA-UNGHERIA II Pos.554 fasc.250 ff. 42–49.
Archivio Storico della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF) 1888 N66 Rerum Varium Russia – Polonia Sulla Conversazione del Sig. Valdimmiro Solowieff. Alto funzionario della Russia il quale per gravissime ragioni domandava di poter dissimulare la Sua conversione al cattolicesimo. f. n/n.

References

Berdyayev, N.A. "O zemnom i nebesnom utopizme" [On earthly and heavenly utopianism], *Russkaya mysl'*, 1913, No. 9, pp. 46–54. (In Russian)

⁴⁴ This article is part of the study "Ecumenical Projects of Russian Thinkers in the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries", financed by the Russian Federation President's Grant MK-3702.2019.6 (Agreement no. 075–1520191164 of 31 May 2019).

- Evlampiev, I.I. "Problema soedineniya zemnogo i bozhestvennogo v filosofskom tvorchestve E.N. Trubetskogo" [The problem of combining the earthly and the divine in the philosophical creativity of E.N. Trubetskoy], *Eugenie Nikolaevich Trubetskoy*, ed. by S.M. Polovinkin and T.G. Shchedrina Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ., 2014, pp. 10–58. (In Russian)
- Keidan, V.I. (ed.) *Vzyskuyushchie grada. Khronika chastnoi zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh* [Demanding hail. Chronicle of the private life of Russian religious philosophers in letters and diaries]. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 1997. 755 pp. (In Russian)
- Khodzinskii, P.V. "Mirosozertsanie E.N. Trubetskogo po ego magisterskoi dissertatsii 'Mirosozertsanie blazhennogo Avgustina'" [Worldview of E.N. Trubetskoy according to his master's thesis 'The World View of Blessed Augustine'], *Vestnik PSTGU: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2018, No. 77, pp. 11–25. (In Russian)
- Lopatin, L.M. "Vl.S. Solov'ev i knyaz' E.N. Trubetskoi" [Vladimir Soloviev and pr. Eugenie Trubetskoy], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1913, Vol. 119, pp. 339–374. (In Russian)
- Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremena* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Progress Publ., 1990. 720 pp. (In Russian)
- Nosov, A.A. "Istoriya i sud'ba 'Mirosozertsaniya Vl. Solov'eva'" [History and fate 'Worldview of Vl. Solovyova'], *Eugenie Nikolaevich Trubetskoy*, ed. by S.M. Polovinkin and T.G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ., 2014, pp. 75–114. (In Russian)
- Palmieri, A. "La crisi della filosofia occidentale secondo Vladimir Soloviev", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1918, No. 10, pp. 381–391.
- Palmieri, A. "Vladimir Soloviev and his theories on the religious dissension between the East and the West", *The Catholic University Bulletin*, 1914, No. 20, pp. 505–522.
- Palmieri, A. "Vladimiro Soloviev l'apostolo dell'uione delle chiese in Russia alla luce di nuovi documenti", *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, 1909, No. 50, Fasc. 198, pp. 153–170.
- Palmieri, A. "Wladimir Soloviev e la sua opera apogetic", *La civiltà Cattolica*, 1912, Vol. 1, No. 63, pp. 169–182.
- Soloviev, S.M. *Zhizn' i Tvorcheskaya evolyutsiya Vladimira Solov'eva* [Life and Creative evolution of Vladimir Solovyov]. Brussels: Zhizn' s Bogom Publ., 1977. 443 pp. (In Russian)
- Soloviev, V.S. *Pis'ma* [Letters], Vol. 1. St. Petersburg: Prosveshchenie Publ., 1908. 283 pp. (In Russian)
- Soloviev, V.S. *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 4. St. Petersburg: Prosveshchenie Publ., 1914. 658 pp. (In Russian)
- Soloviev, V.S. *Vladimir Svyatoi i khristianskoe gosudarstvo i otvet na korrespondentsiyu iz Krakova: c pril. otryvka iz pis'ma ep. Shtrossmaiera kardinalu Rampolle i predisl. E.N. Trubetskogo* [St. Vladimir and the Christian state and the response to correspondence from Krakow with article of Eugenie Trubetskoy], trans. from French by G.A. Rachinskiy. Moscow: Put' Publ., 1913. 51 pp. (In Russian)
- Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva* [Worldview of Vladimir Solovyov], Vol. 1. Moscow: Medium Publ., 1995. 604 pp. (In Russian)
- Trubetskoy, E.N. "V.S. Solov'ev i L.M. Lopatin" [Vladimir Solovyov and Lopatin], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1914, Issue 124, pp. 527–579. (In Russian)
- Trubetskoy, E.N. "Znakomstvo s Solov'evym" [Acquaintance with Solovyov], in: E.N. Trubetskoy, *Iz proshlogo: Vospominaniya. Iz putevykh zametok bezhentsa* [From the past: Memories; from the diary of refugee]. Tomsk: Vodolei Publ., 2000, pp. 143–146. (In Russian)
- Wenzler, L. *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*. Freiburg; München: Alber, 1978. 463 S.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

И.Д. Джохадзе

НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»: БРЭНДОМ О ГЕГЕЛЕ

Джохадзе Игорь Давидович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: joe99@mail.ru

Американский философ Роберт Брэндом в своих комментариях к «Феноменологии духа» пытается реактуализировать Гегеля, связать его спекулятивную диалектику с лингвистической философией и прагматизмом XX в., с идеями Г. Фреге, Л. Витгенштейна и У. Селларса. В центре его внимания – тема борьбы за признание. Под «обоюдным» и «симметричным» признанием как *terminus ad quem* социальной коммуникации Брэндом понимает взаимное подтверждение нормативных статусов индивидов, являющихся равноправными участниками коллективной «игры в обмен доводами». Перспективу достижения этого состояния философ связывает с преодолением субъективистского отчуждения и волюнтаризма, характерных для эпохи модерна. При этом он смешивает два термина, используемых Гегелем в «Феноменологии духа»: *Entfremdung* («отчуждение») и *Entäußerung* («овнешнение»). Акцентируя внимание на негативной стороне *Entfremdung*, Брэндом упускает значение *Entäußerung* (опредмечивания), которое, по Э. Ильенкову, «входит в самое определение “духа”» и не может быть снято никакой интеллектуальной революцией.

Ключевые слова: Феноменология духа, признание, отчуждение, модерн, самосознание, доверие, Гегель, Брэндом

Для цитирования: Джохадзе И.Д. Новое прочтение «Феноменологии духа»: Брэндом о Гегеле // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 97–112.

Одной из любопытных тенденций в развитии современной англо-американской философии является возрождение интереса к Гегелю – мыслителю, которого аналитические философы второй половины XX в. старались обходить стороной. Отчасти эта тенденция последних десятилетий связана с нарастающей критикой логического эмпиризма и антиисторизма внутри аналитической традиции, отчасти – с усилившимся влиянием континентальной философии (П. Рикёр, А. Хоннет, С. Жижек)¹. Исследования питтсбургских

¹ Дополнительный импульс аналитическому гегелеведению в 2000–2010-е гг. придали работы немецких исследователей П. Штекелер-Вайтхофера, А. Коха, М. Габриэля, С. Рёдья, Р. Йегги и др. См., например: *Stekeler-Weithofer P. Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung. Paderborn, 1992; Gabriel M.*

гегельянцев (У. Селларса и др.), а также профессиональных историков западной философии и культуры² способствовали «реабилитации Гегеля, который не только уже более не запрещен, но даже и рекомендуем»³.

Профессор Питтсбургского университета Роберт Брэндом, ученик Р. Рорти и У. Селларса, пользуется репутацией ведущего «аналитического гегельянца» в США. Его перу принадлежит нескольких десятков статей по истории философской мысли XVIII–XX вв. – немецкому идеализму, британскому эмпиризму, феноменологии и герменевтике. Ставя своей задачей «раскрыть историческую преемственность в развитии западноевропейской философии Нового времени и англо-американской аналитической традиции», Брэндом пытается в этих работах взглянуть на классиков (Спинозу, Лейбница, Канта, Гегеля) «через семантические очки»⁴. Результатом многолетних усилий по освоению и реактуализации наследия Гегеля стала его книга комментариев к «Феноменологии духа», увидевшая свет в 2019 г.⁵

Уже на первых страницах этой масштабной работы (одно лишь ее Заключение могло бы составить отдельную книгу) автор предупреждает, что его «критическое»⁶ прочтение Гегеля является анахронистским по духу и в ряде аспектов кардинально расходится с традиционной интерпретацией немецкого классика. Задача Брэндома – «осовременить» «Феноменологию духа», связать ее с лингвистической философией и прагматизмом XX в. В частности, в гегелевской аргументации против наивного эмпиризма и сенсуализма (гл. «Чувственная достоверность...» раздела «Сознание») он обнаруживает истоки селларовской критики мифа о данном. «Оба философа [Гегель и Селларс – *И.Д.*] придерживаются семантического холизма. Различные концептуальные содержания, доказывают они, связаны между собой, “опосредованы”, и понимание одного невозможно без понимания многих других содержаний»⁷. Оба мыслителя – антифундаменталисты и историцисты, разрабатывающие «лингвистическую, социальную теорию знания»⁸.

Проблема идентичности, одна из центральных тем современной социальной психологии, почти сразу выходит у Брэндома на первый план (она рассматривается в связи с обсуждением диалектики господина и раба). Для человека как самосознающего социального существа быть собой – значить *идентифицировать* себя с кем-то или чем-то. Брэндом говорит о «метонимической» корреляции: субъект связывает свой самообраз с определенными «элементами» опыта, или, в терминологии нормативной прагматики, обязательствами (которые приобретают символическое значение). Подлинность «экзистенциальной идентификации»⁹ предполагает решимость субъекта

Transcendental Ontology: Essays on German Idealism. L., 2011; Koch A.F. Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik. Tübingen, 2014.

² См.: Pinkard T. Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason. Cambridge, 1994; Pippin R. Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life. Cambridge, 2008; Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Cambridge, 2007.

³ Рокмор Т. Гегель и границы аналитического гегельянства // Вопросы философии. 2002. № 7. С. 84.

⁴ Brandom R. Between Saying and Doing. Oxford, 2008. P. 232.

⁵ Brandom R. A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's «Phenomenology». Cambridge, 2019.

⁶ Ibid. P. 8.

⁷ Ibid. P. 22.

⁸ Brandom R. A Study Guide // Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge, 1997. P. 150.

⁹ Brandom R. A Spirit of Trust. P. 328.

отстаивать свое право на свободное самоопределение, вплоть до готовности рисковать жизнью в борьбе за признание его самости (Selbst) другими субъектами. Желание такого признания (Anerkennung) и активность, им порожаемая, обнаруживают «человеческое в человеке»: «Самосознание есть в себе и для себя потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя для некоторого другого [самосознания], т.е. оно есть только как нечто признанное. <...> Анализ понятия этого духовного единства в его удвоении представляет собой для нас движение *признавания*»¹⁰. Бытие субъекта в себе, переводит Брэндом с гегелевского спекулятивного языка на язык аналитического прагматизма, – это его нормативные статусы, а бытие для себя – нормативные диспозиции (attitudes). «Быть субъектом определенных нормативных статусов и диспозиций означает быть признанным в качестве такового другими субъектами»¹¹. В интересующем признании самость перестает существовать как отдельный (Einzelne) всего лишь биологический организм и возвышается до *индивидуального* существования (понимаемого как синтез единичного и всеобщего).

Таким образом, положительный самообраз субъекта нуждается в общественном подтверждении и закреплении. Не-признание (Mißachtung) ведет к нарушению идентичности¹². «Самосознание есть для самосознания. <...> [Д]ух, эта абсолютная субстанция, ...в совершенной свободе и самостоятельности своей противоположности, т.е. различных для себя сущих самосознаний, есть единство их: “я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”»¹³. В толковании Брэндома, абсолютной субстанцией, *Духом* феноменологии Гегеля является «сумма самосознаний» взаимодействующих в социальном пространстве индивидуальностей – «рекогнитивное сообщество» нормативных субъектов, связанных узами признавания (the recognitive community of recognizing-and-recognized individual normative subjects)¹⁴. Это сообщество равных, каждый из членов которого признает других и, в свою очередь, признаем другими. Для полноценной социальной и дискурсивной коммуникации необходимо, чтобы рекогнитивное отношение («движение признавания») было взаимным (*gegenseitig*) и «симметричным»¹⁵.

Феноменальное самосознание (phenomenal self-consciousness) ошибочно принимает свое представление о реальности – бытие вещей для сознания – за реальность *an sich*, в-себе-бытие вещей. Ему противостоит другое самосознание со своим представлением о реальности. «...[В]ыступает индивид против индивида. *Непосредственно* выступая таким образом, они существуют друг для друга в модусе обыкновенных предметов; они суть *самостоятельные* формы сознания, погруженные в *бытие жизни*»¹⁶. Сознющий себя субъект становится *объектом* для другого субъекта в этом «противостоянии самосознаний». Желая, чтобы все существующее (*в себе*) соответствовало его представлениям о реальности (бытию вещей *для сознания*), субъект вступает в борьбу – не на жизнь, а на смерть – с противостоящим

¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 2006. С. 99.

¹¹ Brandom R. A Spirit of Trust. P. 283.

¹² См. об этом: Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, 1995. P. 131–139.

¹³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 98–99.

¹⁴ Brandom R. A Spirit of Trust. P. 284.

¹⁵ Ibid. P. 247.

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 101.

ему субъектом, движимым аналогичным желанием. Это борьба, главная цель которой – подчинение себе другого, превращение его из субъекта в «обыкновенный предмет», объект. Необходимо, чтобы этот другой *в себе* был тем, кем он является для первого сознания, и чтобы желания первого сделались его собственными желаниями, цели – его целями, мысли – его мыслями. «Погруженный в бытие жизни» субъект, борющийся за одностороннее признание в качестве суверена, *экзистенциально идентифицирует* себя с этим привилегированным модусом существования в естественном (а значит, как ему мнится, законном) стремлении покорить другого, подчинить его волю своей¹⁷. Тот и другой, следовательно, представляют «два противоположных вида сознания: сознание самостоятельное (*selbständige*), для которого для-себя-бытие есть сущность, другое – несамостоятельное (*unselbständige*), для которого жизнь или бытие для некоторого другого есть сущность; первое – *господин*, второе – *раб*»¹⁸.

Борьба за признание – главный сюжет «Феноменологи духа», в интерпретации Брэндома, альфа и омега всей философии раннего Гегеля. Гносеологическое движение самосознания (от чувственной достоверности к разуму) американский философ связывает с историей социо-этико-политической эмансипации европейского человека. С антропогенного, раскрывающего подлинно человеческую реальность «желания желанного другого» эта история начинается – и заканчивается диалектическим снятием противостояния воина-господина и труженика-раба, господства и рабства. Во взаимном признании завершается путь саморазвития духа.

Тем, кто хотя бы в общих чертах знаком с «континентальным» гегелевизмом XX в., данная схема интерпретации вряд ли покажется необычной (удивляет, скорее, другое: в своих комментариях Брэндом ни разу не упоминает А. Кожева, Ж. Валя, Ю. Хабермаса или А. Хоннета). Интерес представляет содержательное наполнение этой рациональной схемы.

Субъект, одержавший победу в борьбе за признание, становится господином, «хозяином положения». Но его автономия не абсолютна, признание недействительно. *В себе* он не тот, кем является для себя (каким себя представляет)¹⁹. Ведь раб, признавший его безусловное превосходство, не признан достойным судить о достоинстве. В этом несоответствии – корень проблемы, изначально неразрешимой для господина как *господина*: он не может уважать себя, не уважая другого, того, кто его уважает, но кого сам он уважать не готов²⁰. Господство – экзистенциальный тупик.

Раб служит своему господину, заботясь о том, чтобы «грубое сопротивление объективной реальности»²¹, которое приходится преодолевать человеку в практической жизни, оставалось им никогда не замеченным, не испытанным. Раб отгораживает его от природы. Наслаждаясь плодами чужого труда, господин постепенно впадает в зависимость от раба – производителя вещей, которые он потребляет. Его отношение к миру *опосредовано* мышлением

¹⁷ См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 330–334.

¹⁸ *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 103. На этой первоначальной стадии отношение господина и раба «выступает как отношение... асимметрическое, при котором зависимость раба является мерой независимости господина» (*Loewenberg J. Hegel's Phenomenology*. La Salle, 1965. P. 87).

¹⁹ См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 336–339.

²⁰ *Ibid.* P. 342.

²¹ *Ibid.* P. 346.

и деятельностью другого. Этот другой лучше, чем господин, разбирается в «сути дела»: он отвечает за «репрезентациональное измерение концептуального содержания» и может судить о том, насколько представления господина отвечают критерию объективности. Чтобы оградить себя от ошибок и неприятностей, господин должен верить рабу, руководствоваться не своим, а его суждением, т.е. *признавать* его. Фактически, он становится эпистемологическим рабом раба, а раб – господином господина.

Обсуждение гегелевских «формообразований» духа Брэндом начинается со стоицизма и скептицизма, причем некоторые из гештальтов («человек добродетели», «прекрасная душа», «предписывающий законы разум», «рефлектирующий дух») он пропускает как несущественные. Стоицизм (для которого «лишь мышление вообще есть сущность, форма как таковая», «покинувшая самостоятельность вещей»²²) и скептицизм (отвергающий возможность познания транссубъективной реальности и тем самым «уничтожающий бытие *многообразно определенного мира*»²³) отрицают, каждый по-своему, факт зависимости сознания от вещей и других сознаний. Стоик не знает ограничений, накладываемых на мышление реальностью, скептик же заранее объявляет недостоверным всякое претендующее на истинность высказывание: мы не только *можем*, говорит он, но и *должны* быть готовы к опровержению любого дискурсивного обязательства, принимаемого (кем-то) или приписываемого (кому-то), вне зависимости от его содержания, степени обоснованности или этиологии. Таким образом, и стоик и скептик фактически отвергают идею о том, что бытие вещей для сознания должно соответствовать (be answerable to) бытию вещей в себе, что бы ни понималось под соответствием²⁴.

Сказанное здесь относится, разумеется, и к *практическим* обязательствам, принимаемым/приписываемым субъектами индивидуального/коллективного опыта. «Внешние» факторы – в-себе-бытие вещей – существенно обуславливают не только мышление, но и поведение человека. Когда эти факторы не учитываются индивидом или учитываются недостаточно, последствия его деятельности расходятся с целями, которые им преследовались. Индивидуальное самосознание в своем практическом опыте, т.е. в жизнедеятельности, в которой должна обретаться истина бытия человека, по выражению Гегеля, становится для себя «скорее загадкой»²⁵. Как разгадать ее?

Действование, рассуждает Гегель, есть «чистая форма процесса перевода из состояния *невидимости* в *состояние видимости*», и то содержание, которое «выносится на дневной свет», есть действование *в себе*²⁶. «Невидимо» намерение действующего лица, «видимо» совершенное им, результат. Первоначальное намерение индивида (цель, которую он преследует) субъективно, т.е. существует *для* сознания; результат – объективен. Не субъективная цель, подчеркивает Брэндом основную идею Гегеля, а объективное достижение, не замышляемое и осуществляемое действие (Handlung), а действие *осуществленное* (Tat) является «истинным бытием» человека:

²² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 108.

²³ Там же. С. 109.

²⁴ См.: Brandom R. A Spirit of Trust. P. 358–361.

²⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 195.

²⁶ Там же. С. 210.

«индивид... не может знать, что *есть он*, пока он действованием не претворил себя в действительность»²⁷.

Действие осуществленное, «перемещенное во внешнее бытие», включает, таким образом, следствия, не входившие в «умысел» (*Vorsatz*) индивида²⁸. Эти следствия, однако, не могут не приниматься в расчет, – во всяком случае, теми, кого они затрагивают практически, а также «аудиторией»²⁹. Действуя, субъект «выставляет себя публично»³⁰; его индивидуальное начинание, собственный интерес и поступки становятся «делом всех»³¹. Сознание, для которого индивид открывается в произведении (*Werke*), «есть не особенное, а *всеобщее* сознание»³² – *сообщество*, в терминологии Брэндома. «Члены сообщества, к которому я, как действующее лицо, принадлежу, вправе оценивать мои действия и их результаты. Различие между целью, которую я преследовал, и полученным результатом, между тем, что мое действие есть для меня, и тем, что оно есть в себе, принимает форму различия между тем, что оно для меня, и тем, что оно для других»³³. Как и в случае с пропозициями³⁴, объективное содержание наших действий не сводится к содержанию обязательств (будь то обязательства когнитивные или практические), *принимаемых* субъектом познания или агентом; существенное (с точки зрения Брэндома – определяющее) значение имеет *приписывание* обязательств действующему лицу аудиторией. Только сообщая, публично раскрывается, в интерпретации американского прагматиста, истина совершенного единичного действия, которое, в его завершенности, объективной проявленности и «признанности»³⁵, понимается Гегелем как «всеобщее» дело, «действие всех и каждого»³⁶.

Несет ли субъект, совершивший действие, ответственность (моральную и иную) за последствия этого действия, предвидеть которые он в состоянии не был? Обязан ли человек в своей практической деятельности, в социально-коммуникативном взаимодействии с другими людьми руководствоваться нормативными принципами и правилами, не им установленными? Ответы на эти вопросы, по мнению Брэндома, определяют водораздел между традиционным (или *домодернистским*) и современным (*модернистским*) культурными типами, между гегелевским «нравственным» (*sittlich*) и «моральным» (*moralisch*) императивами. Человек домодерна принимает законы как «повеления Бога»; в его представлении, нормы – социальные практики, обычаи, традиции, нравы – существуют от века, как существуют моря, леса и поля. Что заповедано свыше, завещано предками, не подлежит пересмотру («*так заведено, и точка*»³⁷). Модерн разрушает эту «объективистскую» и наивную, в понимании современного человека, этическую концепцию.

²⁷ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 212.

²⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 162.

²⁹ Brandom R. A Spirit of Trust. P. 393.

³⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 222.

³¹ Там же. С. 223.

³² Там же. С. 215.

³³ Brandom R. A Spirit of Trust. P. 394.

³⁴ См. об этом: Джахадзе И.Д. Аналитический прагматизм Роберта Брэндома. М., 2015. С. 28–32.

³⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 343.

³⁶ Там же. С. 223.

³⁷ Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 366.

На смену ей приходит проторелятивистское представление о нормативных статусах как создаваемых и целиком обусловленных нашим выбором, диспозицией: *the attitude-dependence of normative statuses*³⁸. Принципом «нового мира» становится субъективность³⁹, а следствием его внедрения в жизнь – отчуждение (*Entfremdung*). Под «отчуждением» Гегель, согласно Брэндому, понимает не что иное, как релятивизацию нравственного сознания человека модерна. Субъект, мнящий себя господином, «хозяином положения», забывает, что нормы, им учреждаемые, несмотря на то, что они *создаются*, а не *находятся*, имеют универсальную обязывающую силу, вменияют определенный образ мыслей и действий, и это вменение распространяется на всех членов сообщества, в том числе самого учредителя. Отчуждение связано с идеей господства как исключительного права субъекта волюнтаристски (диспозитивно) учреждать нормативные статусы. Напротив, домодернистский нормативный режим утверждает приоритет существующих статусов (деонтического социального *статус-кво*) над диспозициями (совершаемым субъектом выбором): *the status-dependence of normative attitudes*⁴⁰.

Отличительная черта модернистского понимания нормативности – акцент на *намерениях* и практических установках субъекта, его диспозициях к поведению, и непринятие во внимание непредвиденных или случайных последствий поступка, за которые действующее лицо, как считается, не может нести ответственности. Воля, говорит Гегель, вправе «признавать в своем *деянии* (*Handlung*) лишь то своим *поступком* (*Tat*) и нести *вину* лишь за то, что ей известно о предпосылках ее цели, что содержалось в ее *умысле* (*Vorsatz*). Деяние может быть *вменено* лишь как *вина воли*; это – *право знания*»⁴¹. Модернистская аксиома гласит: *приписывание* кому бы то ни было нормативного статуса (обязательства) невозможно без *признания* данного статуса самим субъектом, добровольного принятия им обязательства с вытекающей персональной ответственностью за дальнейшие действия. «Я – только то, что есть в отношении к моей свободе, и деяние – вина моей воли лишь постольку, поскольку я об этом знаю»⁴². Эдип, не знавший, что убивает отца, не подлежит, вследствие этого незнания, обвинению в отцеубийстве. Однако в древних законодательствах, отмечает Гегель, почти не придавалось значения субъективному вменению (*Zurechnung*). «Героическое самосознание (как в античных трагедиях, в “Эдипе” и др.) еще не перешло от своей основательности (*Gediegenheit*) к рефлексированию различия между *деянием* и *поступком*, внешним происшествием и умыслом..., а принимает вину во всем объеме деяния»⁴³. Такое понимание нормативности отличает самосознание индивида как социализированного субъекта на домодернистской стадии Духа («в прежние времена»⁴⁴, как расплывчато выражается Гегель). Модерн «раскалывает» правовое сознание, вводя различие *Handlung* и *Tat*, намерения и результата. «Однако эта форма сознания, с точки зрения Гегеля, является *отчужденной*, ущербной формой. Ведь индивидуальное самосознание человека модерна не мыслит себя как создателя

³⁸ *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 30.*

³⁹ См.: *Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 314.*

⁴⁰ *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 273.*

⁴¹ *Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 161.*

⁴² Там же. С. 162.

⁴³ Там же. С. 163.

⁴⁴ *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 4.*

и одновременно продукта, творца и творения нормативности»⁴⁵, не видит того, что диспозитивные установки принятия и приписывания статусов в условиях честной «игры в обмен доводами», т.е. в правовом и свободном обществе, должны быть «уравновешены»⁴⁶. Постмодернистское преодоление отчуждения – здесь Брэндом впервые употребляет этот термин, нагруженный всевозможными коннотациями (в данном случае только вводными в заблуждение), – предполагает реактуализацию на новом уровне развития правового сознания и культуры героического характера с его «пластичностью»⁴⁷ и нравственным максимализмом (безусловным согласием на вменение объективной вины и ответственности за совершаемые деяния «во всем их объеме»), но при сохранении прагматических интуиций модерна – в особенности, понимания роли субъекта как *производителя* нормативности⁴⁸. Модерн – не пункт назначения, а только остановка в пути, средняя фаза процесса, за которой последует третья и заключительная фаза. Новая «структурная трансформация духа» положит начало постмодернистской эпохе «абсолютного знания». Человек эпохи, предшествующей модерну, находит социальные нормы готовыми (found, not made); ему остается лишь *применять* эти нормы. Человек нового времени, «просвещенный» субъект эпохи модерна, имеет диаметрально противоположное представление о нормативном (статусах): не находятся, а создаются (made, not found). Постмодернистская революция снимает это противоречие: находятся и создаются (found and made). Важнейшей теоретической интуицией постмодерна, поясняет Брэндом, является осознание «равнозначальности» субъективного и объективного. «Субстанция, – констатирует Гегель, – есть точно так же... *произведение*, которое создается действием всех и каждого»⁴⁹. Критика субъектцентризма Фихте и Канта, содержащаяся в «Феноменологии духа», направлена и против модернистской идеологии, ставящей во главу угла автономного индивида. Не в одиночном изолированном существовании, а во взаимодействии с другими людьми, утверждает Гегель, обретает человек действительную «самостоятельность» (die Selbständigkeit) и свободу, становится в-себе-и-для-себя сущим Я.

Следующий важный момент в комментариях Брэндома – анализ гегелевского различения двух «отношений сознания», или «метадиспозиций», как выражается американский философ, – *благородного* (edelmütig) и *низменного* (niederträchtig). Они отражают различное понимание связи, существующей между нормативными статусами (практическими и когнитивными обязательствами) и диспозициями (принятием и приписыванием статусов). Благородное сознание утверждает приоритет статутарной морали над диспозициями, коллективного права над частными интересами, требует прямого и непрекословного исполнения долга, подчинения воли разуму. «Оно ведет себя негативно по отношению к своим собственным целям, своему особенному содержанию и наличному бытию и позволяет им исчезнуть. Оно есть героизм *служения* – *добродетель*, которая жертвует единичным бытием для всеобщего»⁵⁰. Низменное сознание, напротив, принимает в расчет лишь

⁴⁵ *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 454.*

⁴⁶ *Ibid. P. 290.*

⁴⁷ *Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 3. М., 1971. С. 593.*

⁴⁸ См.: *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 454–455.*

⁴⁹ *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 234.*

⁵⁰ Там же. С. 270.

субъективные диспозиции – единичное и случайное, заслоняющее всеобщее. *Niederträchtigkeit* является выражением индивидуалистической ограниченности и «неприкаянности» человека модерна, его рассудочности и отчужденности⁵¹. Исходя из своего узкоутилитарного представления о морали, низменное сознание интерпретирует всякое действие, удовлетворяющее «требованиям долга», как целиком обусловленное идиосинкразическим интересом или расчетом. «Оно... переносит поступок во “внутреннее” и объясняет его из... отличного от [самого поступка] *намерения* и корыстного мотива... Для лакея нет героя; но не потому, что последний не герой, а потому, что тот – лакей, с которым герой имеет дело не как герой, а как человек, который ест, пьет, одевается, [т.е.] вообще имеет с ним дело со стороны единичности потребностей и представлений. Таким образом, для обсуждения нет такого поступка, в котором оно не могло бы противопоставить единичную сторону индивидуальности общей стороне поступка и не могло бы по отношению к совершающему поступку сыграть роль лакея моральности»⁵².

Брэндом следующим образом интерпретирует сказанное Гегелем. «Великодушный» (*edelmütig*) наблюдатель описывает события и поступки, кем-то совершенные, в их «субстанциальности», т.е. со стороны «соответствия действий требованиям долга», а не со стороны «единичности потребностей и представлений» действующего лица или группы лиц. Он признает в герое *героя*, отказываясь разыгрывать по отношению к нему партию «лакея моральности». «Малодушный» (*niederträchtig*) интерпретатор, напротив, ищет и непременно находит в поступках героя лишь «особенное» (жажду славы, корысть, проявления темперамента и т.д.)⁵³. Критик религиозного духа, резонер Просвещения, играет по отношению к вере такую же точно роль «лакея моральности». Просвещение утверждает, что абсолютная сущность веры «есть сущность *ее* сознания как некоторой самости»; сущность веры, иными словами, «порождена сознанием»⁵⁴, *диспозицией* верующего. Это – справедливая, но *односторонняя*, следовательно, до некоторой степени искажающая интерпретация. Просвещение «изолирует чистый момент *действия* и высказывает о *в-себе*[-бытии] веры, что оно есть *лишь* нечто *порожденное* сознанием»⁵⁵, *лишь* осуществление желаемого и продукт wishful thinking. Но в том-то и дело, что *в-себе*[-бытие] веры как «духа общины» не сводится к выражению субъективных потребностей психологического порядка; религиозная вера имеет свое объективное – нормативно-этическое и духовное – измерение. Принимать во внимание этот момент – значит судить *позитивно*, с благорасположением и доверием.

Впрочем, первый шаг к установлению подлинного взаимного понимания, уважения и доверия между индивидами как членами общины и хранителями традиции совершается, по мнению Брэндома, не интерпретатором-оценщиком («обсуждающим сознанием»), а *деятелем* – интерпретируемым и оцениваемым субъектом, который, полностью отдавая себе отчет в собственной ограниченности и идиосинкратичности, т.е. случайности диспозиций, *признает* (confesses) свое «недостойство». Такое признание (confession,

⁵¹ См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 548.

⁵² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 357–358.

⁵³ См.: *Brandom R. A Spirit of Trust*. P. 575.

⁵⁴ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 305.

⁵⁵ Там же.

Geständnis) является выражением позитивного отношения индивида к критике в его адрес со стороны *niederträchtig*-интерпретатора – критике, которую он принимает как заслуженную⁵⁶. Субъект соглашается с тем, что его представления о реальности – бытие вещей для его сознания – не совпадают (во всем объеме и в точности, как ему хотелось бы) с объективной реальностью, вещами в себе. Он понимает, что его жизненный опыт («единичная сторона индивидуальности»), сложившиеся привычки и практические потребности, интересы и диспозиции накладывают отпечаток на его образ мыслей и само восприятие окружающей действительности. В структуре всякого субъективного опыта, когнитивного и практического, имеется, говорит Брандом, определенный зазор: между смыслом и референтом, пониманием (conception) и понятием (concept), феноменальной и ноуменальной реальностью, а также – с практической стороны – между намерениями, преследуемыми субъектом, и результатами его целенаправленных действий. Признающий свое заблуждение индивид (the confessor), принимая вердикт «обсуждающего сознания», как бы протягивает руку оппоненту, у которого ищет взаимного понимания и признания (recognition)⁵⁷. Этот жест «не есть унижение, смирение, уничтожение перед другим сознанием»⁵⁸, отмечает Гегель. Интерпретируемый и оцениваемый субъект вправе рассчитывать на взаимность со стороны интерпретатора и оценщика. «Совершающее поступки сознание... ожидает, что это другое сознание... ответит на его речь, провозгласит в ней свое равенство, и что так настанет признающее наличное бытие»⁵⁹. Однако для обсуждающего сознания, интерпретатора, признать это равенство (тождественность двух сознаний, каждое из которых по своему ограничено) – значит *уступить* другому, отказаться от своего превосходства. «Малодушный» интерпретатор к этому не готов. «[Н]а то, что зло признается: “я – зло”, не следует ответа, в котором было бы такое же признание. В указанном обсуждении это не имелось в виду; напротив! [Обсуждающее сознание] отталкивает от себя эту общность и является жестокосердным, существуя для себя и отвергая неразрывную связь с другим»⁶⁰. Необходимым условием взаимного понимания и признания (recognition) собеседниками друг друга является взаимное же признание (confession) *каждым* собственной ограниченности. От ошибок и поражений не застрахован никто. В критикуемом (и признающем свое заблуждение) критикующий «должен узнать себя самого»⁶¹. «Сокрушение жестокого сердца и его возвышение до всеобщности есть то же движение, которое было выражено в признававшемся сознании»⁶². Примечая диспозитивную обусловленность собственных верований и представлений, преодолевая наивную убежденность в своей исключительной правоте, интерпретатор трансцендирует «единичное» и случайное, чтобы обрести себя во всеобщем; признавая свою ограниченность, он *снимает* ее.

⁵⁶ См.: *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 592.*

⁵⁷ См.: *Ibid. P. 593–594.*

⁵⁸ *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 358.*

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 595.*

⁶² *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 359.*

Достигается ли этим «истинное, а именно обладающее самосознанием... уравнивание»⁶³ сторон, состояние «абсолютности духа»? Еще нет, полагает Брэндом. Собеседники все еще остаются в плену диспозитивного *Niederträchtigkeit*: каждый играет в отношении каждого роль «лакея моральности». «Отчуждение не устраняется, а лишь умножается, распространяясь на всех»⁶⁴. Простого признания (*confession*) ограниченности возможностей индивида, пытающегося постичь природу вещей, описывающего реальность и совершающего поступки, недостаточно для решения этой задачи. Требуется нечто большее, а именно проявление каждым участником разговора *благого расположения* к собеседнику, великодушия (*Edelmütigkeit*), – готовность понять и *простить* оппоненту его заблуждения. Это прощение (*Verzeihung*), даруемое одним сознанием другому, пишет Гегель, означает «отказ от себя, от своей *недействительной* сущности» на пути к достоверному самопознанию, а «слово примирения есть *налично сущий* дух, созерцающий чистое знание себя самого как *всеобщей* сущности в противоположном себе... – взаимное признание, которое есть *абсолютный дух*»⁶⁵.

Гегелевское *Verzeihung* толкуется Брэндомом как особого рода признание – такое, которое осуществляется в режиме *припоминания* (*Erinnerung*): “recognition as recollection is forgiveness”⁶⁶. Простить оппонента – значит рационально реконструировать весь ход его мысли и последовательность поступков так, чтобы можно было представить его «случайное» заблуждение или неправильное решение как закономерное («придать случайности форму необходимости»⁶⁷). Это возможно, если ошибка предшественника или собеседника будет осмыслена и «оправдана» как момент в движении мысли к «прояснению для сознания в-себе[бытия] вещей»⁶⁸, как «эпизод» интеллектуальной истории и традиции. Прощение является способом такого оправдания заблуждений и *примирения* предшественника с последователем, автора с критиком, субъекта высказывания с интерпретатором. «Раны духа» тогда «заживают, не оставляя рубцов; действие... воспринимается духом обратно в себя, и сторона единичности, наличествующая в нем – будет ли она намерением или лично сущей негативностью... – непосредственно исчезает»⁶⁹. Ошибки и заблуждения («налично сущая негативность») воспринимаются «совершившим поступки сознанием» как то, что стало возможным вследствие ограниченности его представлений и ложности диспозиций («единичности» индивидуального сознания), *признаются* им и *прощаются* сознанием «постигающим», т.е. интерпретатором: духовные раны врачуются backward и «заживают, не оставляя рубцов»⁷⁰. Однако признание (*confession*), так же как признание (*recognition*), должно быть взаимным. Интерпретатор, в свою очередь, признается *в своей* ограниченности и неспристрастности, в гипотетической неспособности оценить объективно достигнутое предшественником, предложить такую рациональную

⁶³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 359.

⁶⁴ Brandom R. A Spirit of Trust. P. 596.

⁶⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 360.

⁶⁶ Brandom R. A Spirit of Trust. P. 638.

⁶⁷ Ibid. P. 660.

⁶⁸ Ibid. P. 429.

⁶⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 359–360.

⁷⁰ См.: Brandom R. A Spirit of Trust. P. 600–601.

реконструкцию, которая учитывала бы все положительные аспекты его деяния как «момента целого»⁷¹. Ввиду данного обстоятельства, он наперед запрашивает прощения у аудитории, понимая, что тот, кому доведется интерпретировать его собственную интерпретацию, едва ли откажет себе в удовольствии сыграть роль «лакея моральности» по отношению к нему, предшественнику, и будет по-своему прав. «Каждый прощающий заслуживает прощения»⁷².

Автора и его критика, игрока и арбитра, оцениваемого и оценивающего связывает *доверие*. В свободной и честной игре в обмен доводами каждый участник, придерживающийся установленных правил, однако по опыту знающий, что их соблюдение не гарантирует от ошибок (т.е. неверных ходов), вправе рассчитывать на снисхождение и «признание в форме прощения»⁷³. Доверие – жизненный нерв и фундамент здорового общества, основа основ социальной коммуникации. «*Собственная достоверность* того, кому я доверяю (*vertraue*), есть для меня *достоверность* меня самого; я узнаю в нем мое для-меня-бытие благодаря тому, что он признает его и оно для него – цель и сущность»⁷⁴. Здесь, поясняет Брэндом, Гегель подводит читателя к ответу на главный вопрос, который ставит его феноменология, понимаемая как «наука об опыте человеческого сознания»: что есть абсолютный дух? Это – «*взаимное признание*»⁷⁵, или, как указывает он в другом месте, «единство различных для себя сущих самосознаний»: «“я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”»⁷⁶.

Трудно сказать, чего больше в комментариях Брэндона – философии автора (его нормативного прагматизма, холизма, критики «мифа» о непосредственно данном и т.д.) или истории философии (феноменологии Гегеля). Брэндом умело использует наследие классика для представления собственной философской концепции, перескакивая через целые главы и разделы гегелевского текста, оставляя без разъяснений многие противоречивые моменты и сглаживая углы (800-страничные комментарии обрываются на параграфе о «прощении», и важнейшие в книге Гегеля разделы «Религия» и «Абсолютное знание» остаются нерассмотренными). При этом Брэндом попросту игнорирует обширную исследовательскую литературу о Гегеле последних нескольких десятилетий, как европейскую, так и американскую. «Его настоящие собеседники – Кант, Фреге, Витгенштейн, Селларс, Дэвидсон и дюжина представителей аналитической философии XX в., но среди них нет профессиональных гегелеведов»⁷⁷, – недоумевает Т. Пинкард.

Хотя тема борьбы за признание находится в центре внимания Брэндона, понятие “*gegenseitige Anerkennung*” во всем его философском объеме остается у него не раскрытым. Под «обоюдным» и «симметричным» признанием американский философ понимает, прежде всего, механизм взаимного подтверждения нормативных статусов индивидов, являющихся социальными

⁷¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 360.

⁷² Brandom R. A Spirit of Trust. P. 607.

⁷³ Ibid. P. 621.

⁷⁴ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 295.

⁷⁵ Там же. С. 360.

⁷⁶ Там же. С. 99.

⁷⁷ Pinkard T. «A Spirit of Trust: A Reading of Hegel’s “Phenomenology”» by Robert Brandom // Mind. 2020. Vol. 129. No. 515. P. 990.

интерагентами, и достижения некоего «интерпретативного равновесия»⁷⁸. Механизм этот, согласно Брэндому, универсален и одинаков для всех ситуаций и форм межличностного взаимодействия. У Гегеля не так. Он намечает последовательность отношений признания: *любовь* (семья), *право* (гражданское общество), *нравственность* (государство), – отношений, в которых принцип взаимности *Anerkennung* все более и более полно раскрывается. Сначала в семье, затем в обществе и, наконец, в государстве реализуются притязания индивидов на автономию и уважение их человеческого достоинства, ранее не имевшие социального подтверждения. Таким образом, признание *по Гегелю* – не антропологическая константа, а продукт социально-исторического развития⁷⁹.

В самом конце книги⁸⁰ Брэндом ставит важный для нормативного прагматизма вопрос о границах этически допустимого в поведении индивидов, связанных узами взаимного признания: вправе ли человек, совершивший поступок, идущий вразрез с представлениями сообщества о рационально оправданном и моральном, рассчитывать на «великодушное» (*edelmütig*) отношение к себе? Фактически этот вопрос остается у Брэндома нерешенным. Философ лишь констатирует, что *всякое* действие и высказывание гипотетически может, следовательно, должно быть прощено. Однако, как не без основания замечает один из критиков Брэндома⁸¹, в определенных жизненных ситуациях настаивать на «великодушной» интерпретации – значит препятствовать адекватному пониманию и оценке совершенного действия, оставлять его, в сущности, необъясненным. Ложные представления о поступках других людей или незнание их действительных целей чреваты нежелательными последствиями для тех, кого они напрямую затрагивают. *Великодушие*, как его понимает Брэндом, неотличимо от *благодущия* квиетистского толка: подрывая иммунитет этического (*sittlich*) сообщества, оно делает его беззащитным перед угрозой, которую несут действия индивидов или групп, *несовместимые* с великодушием⁸². Если следовать рекомендациям философа, то агрессивную ксенофобию и шовинизм можно «великодушно» интерпретировать как проявление патристических чувств, лживую пропаганду в масс-медиа – как объективную профессиональную журналистику, сексизм – как защиту семейных ценностей и т.д. Такое благорасположение и «доверие» дают заведомо искаженную, не соответствующую действительности картину социальной реальности. Они исключают возможность критики неприемлемых с точки зрения этического сообщества действий и, следовательно, вменения ответственности за их совершение. Великодушие, выражающееся в противоплении деянию, несовместимому с великодушием, *само несовместимо с великодушием*.

Перспективу осуществления «постмодернистской утопии» Брэндом связывает с преодолением субъективистского отчуждения, характерного для эпохи модерна. При этом он смешивает два термина, используемые Гегелем

⁷⁸ *Brandom R. Making It Explicit. Cambridge, 1994. P. 185.*

⁷⁹ Подробнее об этом см.: *Honneth A. The Struggle for Recognition. P. 92–130.*

⁸⁰ *Brandom R. A Spirit of Trust. P. 744–748.*

⁸¹ См.: *Knappik F. Brandom on Postmodern Ethical Life: Moral and Political Problems // Reading Brandom: On «A Spirit of Trust». L., 2020. P. 190–197.*

⁸² *Ibid. P. 195–196.*

в «Феноменологии духа»: Entfremdung (“alienation” в переводе А. Миллера⁸³, «отчуждение» в переводе Г. Шпета) и Entäußerung (“externalization” у Миллера, «отрешение» у Шпета). В главе «Отчужденный от себя дух» Гегель, в частности, пишет: «...действие и становление, благодаря которым субстанция становится действительной, есть отчуждение (Entfremdung) личности, ибо самость, имеющая непосредственно, т.е. без отчуждения, значение в себе и для себя, лишена субстанции и есть игра... стихий; ее субстанция, следовательно, есть само ее отрешение (Entäußerung), а отрешение есть субстанция или духовные силы, упорядочивающиеся в некоторый мир и благодаря этому сохраняющиеся»⁸⁴. Овнешнение, или опредмечивание (Entäußerung), понимается Гегелем как диалектический момент самопознания духа, связанный с процессом объективации. Овнешняясь, дух «утверждает себя как предмет (setzt es sich als Gegenstand)»⁸⁵. Язык, право, культура, богатство, институциональная власть – различные формы такой объективации. Когда субъект не узнает себя в зеркале объективности и «предметности» (Gegenständlichkeit), он испытывает потребность в снятии подавляющего его, негативного отчуждения (Entfremdung). Акцентируя внимание на негативной стороне отчуждения и говоря о необходимости его преодоления, Брэндоном упускает значение Entäußerung, отрешения/овнешнения, которое, по замечанию Э. Ильенкова, «входит в самое определение “духа”»⁸⁶ и не может быть снято никакой революцией, хотя бы и постмодернистской.

Историко-философские опыты Брэндома, при всей основательности и скрупулезности проведенного им анализа, едва ли способствуют лучшему пониманию гегелевской системы. Скорее, Гегель помогает нам лучше понять и осмыслить идеи Брэндома, для современной аудитории не менее «неудобоваримого»⁸⁷ автора, чем его немецкий предшественник для аудитории начала XIX в. Исследователи творчества питтсбургского мыслителя найдут в «Феноменологии духа» именно то, без чего адекватная реконструкция и оценка его нормативного прагматизма, множеством нитей связанного с европейским идеализмом, герменевтикой и экзистенциальной философией, попросту невозможны. За это мы все – и «великодушный» интерпретатор книги, и его читатели, и критики, нынешние и будущие, – должны быть благодарны Гегелю.

Список литературы

- Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия / Пер. с нем. П.П. Гайденоко // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 285–385.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. СПб.: Наука, 2006. 443 с.
- Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера, М.И. Левиной. М.: Мысль, 1990. 526 с.
- Гегель Г.В.Ф. Эстетика / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера и др. Т. 3. М.: Искусство, 1971. 624 с.
- Джохадзе И.Д. Аналитический прагматизм Роберта Брэндома. М.: ИФРАН, 2015. 132 с.

⁸³ Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. Oxford, 1977.

⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 261.

⁸⁵ Там же. С. 422.

⁸⁶ Ильенков Э.В. Гегель и «отчуждение» // Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 145.

⁸⁷ «Неудобоваримым писателем» называл Гегеля Поппер (Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 41).

- Ильенков Э.В. *Философия и культура*. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
- Поппер К. *Открытое общество и его враги*. Т. 2 / Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. М.: Культурная инициатива, 1992. 525 с.
- Рокмор Т. Гегель и границы аналитического гегельянства / Пер. с англ. Д.Г. Лахути // *Вопросы философии*. 2002. № 7. С. 80–90.
- Brandom R. *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 741 p.
- Brandom R. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's «Phenomenology»*. Cambridge: Harvard University Press, 2019. 836 p.
- Brandom R. *A Study Guide* // Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 119–181.
- Brandom R. *Between Saying and Doing*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 251 p.
- Gabriel M. *Transcendental Ontology: Essays on German Idealism*. L.: Continuum, 2011. 208 p.
- Hegel G.W.F. *Phenomenology of Spirit* / Trans. by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977. 595 p.
- Honneth A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 1995. 215 p.
- Knappik F. *Brandom on Postmodern Ethical Life: Moral and Political Problems* // *Reading Brandom: On «A Spirit of Trust»* / Ed. by G. Bouché. L.: Routledge, 2020. P. 184–197.
- Koch A.F. *Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 327 S.
- Loewenberg J. *Hegel's Phenomenology*. La Salle: Open Court, 1965. 377 p.
- Pinkard T. «A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's "Phenomenology"» by Robert Brandom // *Mind*. 2020. Vol. 129. No. 515. P. 990–999.
- Pinkard T. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 451 p.
- Pippin R. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 308 p.
- Redding P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 252 p.
- Stekeler-Weithofer P. *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Schöningh, 1992. 446 S.

A new Reading of “The Phenomenology of Spirit”: Brandom on Hegel

Igor D. Dzhokhadze

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: joe99@mail.ru

Robert Brandom in his recently published commentaries to “The Phenomenology of Spirit” tries to re-actualize Hegel’s legacy, linking his speculative dialectics to the twentieth-century linguistic philosophy and pragmatism, with the ideas of G. Frege, L. Wittgenstein, and W. Sellars. His principal focus is on the issue of “the struggle for recognition”. In terms of “mutual” and “symmetric” recognition as a *terminus ad quem* of social communication, Brandom interprets the reciprocal confirmation of the normative statuses of individual subjects acting as equal participants in a collective “game of giving and asking for reasons”. This state of mutual recognition, Brandom maintains, can be achieved through overcoming the subjectivist alienation and egotism characteristic of the modernity. The author argues that in his discussion of this issue the American philosopher confuses two key concepts used by Hegel in “The Phenomenology of Spirit”: *Entfremdung* (“alienation”) and *Entäußerung* (“externalization”). The author claims that by emphasizing the negative side of *Entfremdung*, Brandom overlooks the meaning of *Entäußerung* (objectification), which, according to E. Ilyenkov, “is essential to the very definition of ‘Spirit’”.

Keywords: Phenomenology of Spirit, recognition, alienation, modernity, self-consciousness, trust, Hegel, Brandom

For citation: Dzhokhadze, I.D. “Novoe prochtenie «Fenomenologii dukha»: Brendom o Gegele” [A new reading of “The Phenomenology of Spirit”: Brandom on Hegel], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 97–112. (In Russian)

References

- Brandom, R. *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 741 pp.
- Brandom, R. “A Study Guide”, in: W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997, pp. 119–181.
- Brandom, R. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel’s ‘Phenomenology’*. Cambridge: Harvard University Press, 2019. 836 pp.
- Brandom, R. *Between Saying and Doing*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 251 pp.
- Dzhokhadze, I.D. *Analiticheskii pragmatizm Roberta Brendoma* [Robert Brandom’s Analytical Pragmatism]. Moscow: IPh RAS Publ., 2015. 132 pp. (In Russian)
- Gabriel, M. *Transcendental Ontology: Essays on German Idealism*. London: Continuum, 2011. 208 pp.
- Hegel, G.W.F. “Ienskaya real’naya filosofiya” [Jena Real Philosophy], trans. by P.P. Gaidenko, in: G.W.F. Hegel, *Raboty raznykh let* [Works of different years], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1970, pp. 285–385. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Estetika* [Aesthetics], trans. by B.G. Stolpner et al., Vol. 3. Moscow: Iskusstvo Publ., 1971. 624 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit], trans. by G.G. Shpet. St. Petersburg: Nauka Publ., 2006. 443 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Filosofiya prava* [Philosophy of Right], trans. by B.G. Stolpner and M.I. Levina. Moscow: Mysl’ Publ., 1990. 526 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*, trans. by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977. 595 pp.
- Honneth, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 1995. 215 pp.
- Ilenkov, E.V. *Filosofiya i kul’tura* [Philosophy and Culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 464 pp. (In Russian)
- Knappik, F. “Brandom on Postmodern Ethical Life: Moral and Political Problems”, *Reading Brandom: On ‘A Spirit of Trust’*, ed. by G. Bouché. London: Routledge, 2020, pp. 184–197.
- Koch, A.F. *Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 327 S.
- Loewenberg, J. *Hegel’s Phenomenology*. La Salle: Open Court, 1965. 377 pp.
- Pinkard, T. “‘A Spirit of Trust: A Reading of Hegel’s Phenomenology’ by Robert Brandom”, *Mind*, 2020, Vol. 129, No. 515, pp. 990–999.
- Pinkard, T. *Hegel’s Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 451 pp.
- Pippin, R. *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 308 pp.
- Popper, K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi* [The Open Society and Its Enemies], Vol. 2, trans. by V.N. Sadovskogii. Moscow: Kul’turnaya initsiativa Publ., 1992. 528 pp. (In Russian)
- Redding, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 252 pp.
- Rokmor, T. “Gegel i granitsy analiticheskogo gegel’yanstva” [Hegel and the Limits of Analytical Hegelianism], trans. by D.G. Lakhuti, *Voprosy filosofii*, 2002, No. 7, pp. 80–90. (In Russian)
- Stekeler-Weithofer, P. *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Schöningh, 1992. 446 S.

Р.В. Савинов

У ИСТОКОВ НЕОСХОЛАСТИЧЕСКОЙ ТРАКТОВКИ КАНТИАНСТВА: ОТ Ч. БАЛЬДИНОТТИ ДО Й. КЛЕЙТГЕНА

Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук. Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины. Российская Федерация, 196084, г. Санкт-Петербург, ул. Черниговская, д. 5; e-mail: savrodion@yandex.ru

В статье рассматриваются первые опыты интерпретации и критики кантовского учения о познании со стороны неосхоластических мыслителей 1 половины XIX в. Показано, что переход от конфессиональной полемики, не имевшей отношения к философской интерпретации, к изложению и анализу принципов кантовской гносеологии связан с именем Ч. Бальдинотти, который предложил в своем трактате «*Tentaminum metaphysicorum*» (1817) понимание кантианства как радикального скептицизма. Вместе с тем он оставил не раскрытыми вопросы, к какому типу традиционных концепций относится критицизм и как он может быть описан на языке схоластики. Первая проблема решалась итальянским мыслителем Г. Сансеверино, который пытался соотнести кантианство с известными из истории философии моделями, оппозиционными схоластике. Вторая проблема стала предметом размышлений Ж. Бальмеса и Й. Клейтгена, которые наметили границы компромисса между схоластикой и кантианством, попытавшись представить критицизм в категориях томизма и показать возможные точки пересечения между этими учениями. В результате этих усилий становится ясно, что механическое перенесение решений, разработанных в средневековой схоластике, на проблемы новоевропейской философии не является успешной полемической стратегией: требовалась актуализация схоластической философии в новоевропейском контексте, что было осуществлено впоследствии М. Либераторе и следовавшими за ним неотомистами.

Ключевые слова: схоластика, неосхоластика, неотомизм, кантианство, критицизм, теория познания, *philosophia perennis*

Для цитирования: Савинов Р.В. У истоков неосхоластической трактовки кантианства: от Ч. Бальдинотти до Й. Клейтгена // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 113–128.

Отношение неосхоластики к современным ей конкурирующим философским учениям представляет значительный интерес для исследователя интеллектуальной культуры XIX в., хотя сама постановка вопроса о восприятии и рецепции в неосхоластике философии XIX в. может показаться странной.

С одной стороны, схоластика этого периода понимала себя как «*philosophia regennis*», возвышающаяся над «ошибками» неортодоксальных направлений и верований: где же мог возникнуть в ней интерес к этим «заблуждениям»? С другой стороны, по видимости, маргинальное (замкнутое внутри католического сообщества, постоянно подвергаемого натиску секуляризма) течение, сознательно культивирующее «досовременную» модель мышления, вряд ли могло найти заинтересованных оппонентов, которые бы следили за своими католическими диспутантами.

На стороне этой точки зрения – авторитет Э. Жильсона, вспоминая о годах учения так: «Следует сказать несколько слов о том, чем была схоластика, преподносившаяся ученикам Большой Семинарии. Ее убожество не имело ничего общего с совершенством подлинной схоластики <...> Я не очень хорошо помню, какие чувства вызвала тогда у меня эта книга, скорее всего, полную растерянность¹ <...> С разделением на главы в традиции скорее уж Вольфа, чем Аристотеля и св. Фомы, этот учебник всем другим философским системам противопоставлял ясный и простой отказ принимать их во внимание. Не то чтобы С. Рейнштадлер вообще отказывался их упоминать или был неспособен в них разобраться, отнюдь нет; его изложение системы Канта было удовлетворительным ровно настолько, насколько это позволяла книга такого рода. Тем не менее напрасно стали бы мы искать хотя бы след усилий, необходимых для того, чтобы понять происхождение кантианства и его смысл. Главная задача для С. Рейнштадлера заключалась в том, чтобы показать “ошибочность” философии Канта»².

Вместе с тем тексты красноречиво говорят о другом. Так, кантовский критицизм довольно рано попал в поле внимания католических авторов, которые, в меру принятых ими философских координат, идентифицировали критицизм как своеобразный проект разрешения конфликта между эмпиризмом и рационализмом, с одной стороны, и идеализмом и материализмом, с другой. В академических работах, изданных между 1790 и 1820 гг. имеется определенное количество упоминаний о Канте, чаще всего в контексте того «скандала в философии», что произвело его учение о познании³. Впоследствии именно кантианство становится тем оппонентом, что никогда не исчезает из вида схоластов, которые в разных контекстах и с разными акцентами настойчиво обращаются к наследию кенигсбергского мыслителя – настолько, что ряд таких авторов, как Й. Клейтген, Ж. Бальмес, М. Либерадоре, А. Фарж, П. Вале, Т. Пеш, К. Пиа и др. излагают в составе своих фундаментальных работ неотомизм как ответ на поставленные в кантовской философии вопросы, прилагая немало усилий, чтобы «понять происхождение кантианства и его смысл», а также обосновать в свете его критики собственную позицию. Можно сказать, что полемика с Кантом стала одним из наиболее мощных стимулов к развитию неосхоластики, а именно ее эпистемологии, причем критика кантианства не мешала также рецепции ряда его положений, что стимулировало пересмотр существенных позиций внутри самой неосхоластики, вплоть до формирования в 1 пол. XX в. некоего

¹ Речь идет об одном из самых распространенных руководств по неосхоластической философии – выдержавшее до десяти изданий «*Elementa philosophiae scholasticae*» немецкого томиста С. Рейнштадлера (1864–1935).

² Жильсон Э. Философ и теология. М., 1994. С. 41.

³ См.: Kant und der Katholizismus: Ausstellungskatalog. Wiesbaden, 2005.

синтетического учения, получившего название «трансцендентального то-мизма» в творчестве Ж. Марешаля⁴.

Это определяет необходимость изучения для понимания развития неосхоластики и неотомизма тех дискуссий, что вели их представители. Анализ критики кантианства продемонстрирует взгляд неосхоластики на трансцендентализм и его ответ на вопрос о познании. Отношение неосхоластических мыслителей к Канту образует цепь последовательно развивавшихся трактовок, поддерживая связь этой традиции с современностью. Поскольку базовые принципы этой полемики были заложены в сер. XIX в., следует рассмотреть первые опыты критики кантианства, представленные такими авторами, как Ч. Бальдинотти, Г. Сансеверино, Ж. Бальмес и Й. Клейтген. С одной стороны, эти опыты отличают такие свойства, как фрагментарность и искусственность тех взаимосвязей, с помощью которых авторы стремятся уяснить истоки и направления развития критицизма, однако, с другой стороны, нельзя не отметить присущую некоторым из них открытость, которая позволяет усвоить и актуализировать некоторые аспекты кантовского учения, что позже, в развитом неотомизме кон. XIX и нач. XX в. будет уже невозможно.

1. Искушение скептицизмом: Ч. Бальдинотти

Одним из первых на кантовскую философию отреагировал Б. Штаттлер из ордена иезуитов. Уже в 1788 г. он издал пространную (в 3-х томах) работу «Анти-Кант» (*Anti-Kant*), а позже несколько отдельных дополнений к ней, в которых характеризовал кантианство как атеистическое и нефилософское явление в силу обнаруживаемых у Канта отступлений от традиционной трактовки логических законов⁵.

Другой иезуит Якоб Антон Цаллингер издает в 1799 г. двухтомное изложение кантовских гносеологии и этики. Давая во Введении к своему трактату предельно уничижительную характеристику кантовского учения, далее Цаллингер предлагает относительно нейтральное изложение содержания Первой критики. Указание на критику кантианства содержится в заключении к первому тому: кроме осуждения новизны подхода Канта к проблеме познания, его терминологии и переосмысления логических законов, Цаллингер отмечает, что выводы, предлагаемые критицизмом, сложно вывести за пределы математического естествознания и приложить к экспериментальным наукам, где «вопрос не об идеях, а о реальности данных, включаемых в суждение»⁶.

Примечательно, что центральным моментом кантовской концепции Цаллингер считает критику доказательств бытия Божия в трансцендентальной

⁴ Примечательную симметрию этому вниманию к кантианству образует не менее решительное противостояние неосхоластики учению А. Бергсона, опровержению учения которого посвящают свои усилия А. Фарж, К. Пиа, Р. Гарригу-Лагранж. Соотв., решительная критика на первом этапе контактов с бергсонизмом сменяется частичной рецепцией в учениях Э. Жильсона или Ж. Маритена.

⁵ См.: *Schaefer R.* True and False Enlightenment: German Scholars and the Discourse of Catholicism in the Nineteenth Century // *Catholic Historical Review*. 2011. No. 97 (1). P. 32–33.

⁶ *Zallinger zum Thurm J.A.* Disquisitiones philosophiae Kantianae. Lib. 1. Augustae Vindellicorum, 1799. P. 421.

диалектике: здесь, по его мнению, узловой момент кантовской концепции реальности. Отметив, что в составе доказательств, которые критикует Кант, он допускает смешение содержаний, специфичных для философии и для теологии, автор замечает: отказав разуму в полноценной способности познания, Кант заранее предрешил многие ответы, лишив их этим объективности⁷. Источником же затруднений, с которыми столкнулся Кант, Цаллингер считает неадекватное понятие бытия, которое имплицитно применяется Кантом для решения вопроса о существовании мира, Бога и их постижимости. Альтернативную модель Цаллингер видит в онтологии Фр. Суареса, понятие сущего у которого он противопоставляет кантовской трактовке⁸. Завершается книга пространной цитатой из решений V Латеранского собора (1512–1514) против учения о двойственной истине.

Один из первых философских толкователей кантианства – Ч. Бальдинотти, издавший свой курс философии в 1817 г., уделил в нем достаточно большой раздел анализу кантовских сочинений⁹. Значение его интерпретации состоит в том, что он одним из первых признал значимость критицизма как оппонента схоластике, с другой же стороны, предпринял его философскую, а не конфессиональную критику. Особенностью его изложения является стремление показать внутреннюю связность кантовского учения, тогда как его предшественники, напротив, всячески подчеркивали его противоречивость и путаность. Вместе с тем не все содержание концепции Первой критики удается передать Бальдинотти, к примеру, полностью упущенным оказалось понятие трансцендентального субъекта: схоласт понимает субъективность исключительно эмпирически, используя для передачи понятия «Я» латинское «*Haecceitas*»¹⁰, рассматривая субъективность как исключительно индивидуальное явление. Сложный для Канта вопрос о связи законов опыта и законов природы Бальдинотти упрощает, описывая эту связь как субъективный фактор («законы природы, законы Универсума, которые управляют феноменами, суть, наоборот, законы, которые определяет естественное устройство нашего интеллекта») ¹¹. Апелляцию Канта к практическому основанию Бальдинотти отклоняет как противоречащую исходной посылке критического проекта: она не попадает в поле трансцендентального исследования в силу своей эмпирической природы¹².

Главные аргументы Бальдинотти касаются двух основных вопросов, к которым впоследствии будут обращаться и прочие критики Канта: во-первых, оправдан ли сам проект критики познания? во-вторых, каков топос, в котором происходит акт познания?

На первый вопрос о возможности самого проекта критицизма ответ Бальдинотти дает отрицательный: «[§ 913.] ...Данная проблема противоречит сама себе: в то время, как он [Кант] желает спрашивать и исследовать возможность познания, он уже положил доказанным факт интеллектуального познания, а прежде него – его возможность. Ведь разве можно как-то иначе, без познания, спрашивать и исследовать вопрос о его возможности? Ничто не может его опровергнуть, ибо если его нет, то это доказывает, что

⁷ *Zallinger zum Thurm J.A. Disquisitiones philosophiae Kantianae. Lib. 1. P. 345–346, 348–349.*

⁸ *Ibid. P. 371–377.*

⁹ *Baldinotti C. Tentaminum metaphysicorum libri tres. Patavii, 1817. P. 379–400.*

¹⁰ *Ibid. P. 391 (§ 906).*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid. P. 395 (§ 919).*

его возможность не доказуема. Мы переходим от одного познания к другому, но из возможности познания проистекает путь, по которому мы продвигаемся. Стало быть, возможность познания предшествует всякому знанию, и нельзя установить такого знания, от которого бы мы начали продвигаться. [§ 914.] Значит, возможность познания не может исследоваться и открываться априорно. Тот, кто берется за это дело, сам убеждается в его ничтожности, не только потому, что не может найти его априорно, но и из-за того, что сам доказывает противоречивость этого, не давая доказательства такой возможности. Априорно установить его очевидность – не значит доказать такую возможность, ибо возможность не должна включать никакого противоречия. Установить требуется *фактически* и апостериорно. Всякий открывает в себе начало познания, не требующее доказательства, всякий познает себя познающим, в чем нельзя сомневаться. Ответ дается самим вопросом, и только для того, кто [об этом] думает, он может быть решен: есть то, что и так может быть»¹³.

Исходный момент анализа познания – установление безусловной данности, из которой возможно непротиворечиво вывести типы познавательных отношений, исходной очевидности, фундированной на самой себе. Для Бальдинотти, разделяющего этот подход с докантовской традицией, это факт *cogito*, который понимается как непосредственная очевидность познания как состояния¹⁴. Эта очевидность, однако, не ограничивается данностью какой-то одной способности познания, но равно относится как к чувственности, так и к мышлению. Именно поэтому очевидность как таковая недискурсивна: она не может состоять в каком-то особом акте познания, прямом или рефлексивном, но есть самое познание.

Значит, ошибкой Канта, согласно Бальдинотти, является отказ от позиционирования такой самоочевидной инстанции, внесение дискурсивного анализа в сферу недискурсивного. Анализ возможности чего-либо предполагает соблюдение принципа непротиворечия, что невозможно соблюсти в случае познания, ибо тогда следовало бы исследовать релевантность формулы: «познание одновременно не может быть и не быть», что очевидно бессмысленно, ибо может осуществляться лишь в контексте существования познания. Кроме того, вопрос о возможности познания потребовал бы критерия оценки для возможных решений, но всякий критерий проистекает из исходного факта очевидности и познания, так что обращение такого критерия на свой источник невозможно¹⁵. Фактически, отмечает Бальдинотти, Кант осуществил недопустимую редукцию познания, разъял его непосредственное содержание, в результате чего поставленные им вопросы оказались изначально без ответа.

Второй вопрос опирается на решение первого – если Кант исключил фактическое содержание знания, то у него осталась лишь простая конструкция, которая не может претендовать на то, чтобы отражать реальный характер познания. Истинным топосом познания, полагает Бальдинотти, в кантианстве является сам замкнутый в самом себе дух, который бесконечно переходит из одного состояния в другое.

¹³ *Baldinotti C. Tentaminum metaphysicorum libri tres. P. 393–394.*

¹⁴ *Ibid. P. 251–252.*

¹⁵ *Ibid. P. 253.*

Эта оценка Бальдиотти нам уже известна, здесь она получает итоговую формулировку: «[§ 915.] Итак, в построениях Канта нет ничего реального: все в них – видимость и феномены, нет ничего достоверного как такового. Материя по своему характеру связана с формой, формы – не от вещей и не в вещах, но в духе, взаимная связь форм и их связь с материей – также в духе. Из оной связи, единства, применения составляются элементы познания – понятия и чистые идеи, а понятия и идеи, очевидно, никак не связаны с вещью в себе (*obiecti scilicet in se*). [§ 916.] Но нет никакой связи и с субъектом. Ведь самое *сущее*, мыслящее некий объект, является феноменом (§ 906). Феноменальны его формы, феноменальна материя, феноменальны законы, посредством которых материя прилагается к формам, да и самое это приложение тоже феномен. Но Кант говорит, что законы, которыми все управляется, необходимы и неизменны. Что же это означает, если они суть феномены, если нет ничего, кроме видимости, если в феноменах все непрерывно изменяется?»¹⁶

Вывод Бальдиотти очевиден: позиция Канта не идентифицируема через систему отсылок к источнику знания в силу того, что знание оказывается у него оторвано от самого своего источника. «Что движет у Канта разум и заставляет полагать все эти материю, формы, категории, интеллектуальные законы, чувственную интуицию, чистые понятия, трансцендентальные идеи, связь, единство, соединение? Что в себе обнаруживает разум, утверждая материю и формы, и все прочее, совершенно убежав от всякой объективной реальности, не имея никаких внешних отношений?»¹⁷

Критика, предложенная Ч. Бальдиотти, во многом определила те задачи, которые решались последующими католическими интерпретаторами Канта: с одной стороны, требовалось определить, к какому типу учений относится критицизм, ибо от этого зависело то, какие ресурсы традиции будут задействованы, с другой стороны, требовалось определить, что в критицизме может быть истолковано через систему традиционных категорий (материи и формы, и т.д.), которые активно использует сам Кант. Решение первой задачи было предложено Г. Сансеверино, другая стала предметом размышлений Ж. Бальмеса и Й. Клейтгена.

2. Поиск топоса внутри традиции: Г. Сансеверино

Дальнейшее развитие философской критики кантовского учения, относящееся к 1840–1860-х гг., также, как и рассуждения Ч. Бальдиотти, отличается фрагментарностью и подчеркнутой апологетической интонацией: задача авторов состояла в том, прежде всего, чтобы отстоять классическое понимание познания, дезавуировав острие критицизма¹⁸.

Наиболее жесткую модель критики предложил Г. Сансеверино в своих «Основах христианской философии», где он особо подчеркивает противоречивость кантовского философского проекта. Примечательно, что Сансеверино

¹⁶ *Baldinotti C.* Tentaminum metaphysicorum libri tres. P. 394.

¹⁷ *Ibid.* P. 396, 399.

¹⁸ Ср.: *Mori M.* Realismus versus Transzendentalismus. Die Kant-Rezeption in Italien im 19. Jahrhundert // *Philosophia Transalpina. Deutsch-italienische Wechselwirkungen in der Philosophie der Moderne.* Freiburg, 2016. S. 124–150.

выстраивает весьма эклектичное здание «*philosophia christiana*», где одновременно и в рамках одного и того же решения соседствуют, как освященные временем авторитеты, Бонавентура, Альберт Великий, Фома Аквинат, Генрих Гентский, Дунс Скот и У. Оккам, поэтому едва ли возможно рассматривать Сансеверино как последовательного неотомиста. Его подход, напротив, заставляет вспомнить об эклектизме В. Кузена: постулируется определенный набор проблем, выраженных с помощью специфического языка, внутри которого существует принятый традицией спектр решений, объединяемых способом репрезентации. Поэтому данный автор столкнулся с проблемой перевода и адаптации новоевропейских философских концепций (от Декарта и Ф. Бэкона до Гегеля и В. Кузена) к схоластической системе координат и перевода их на язык средневековой мысли. Ведь для того, чтобы задействовать критический потенциал традиции и силу ее аргументов, необходимо выявить те проблемы, на которые традиция дала ответ, и прямо соотнести их с критикуемыми концепциями.

К примеру, довольно подробно останавливаясь на учении о трансцендентальном «Я» (или духе) в учении Фихте и Гегеля, Сансеверино трактует его как «доктрину об абсолютной активности интеллекта». Она рассматривается им как психологическое учение, которое противоречит модели «потенции-акта» в аристотелевской психологии, что позволяет автору перейти к разворачиванию традиционного учения о действующем и пассивном интеллекте, и отождествить позицию Гегеля и Фихте с позицией тех схоластов, что отрицали значение *intellectus patiens*. Учение Фихте и Гегеля, далее, отводится ссылкой на описание акта познания согласно Дунсу Скоту, но тот в своих замечаниях критиковал Генриха Гентского и его учение о чистой иллюминации – так позиция немецкой классической философии перерождается в средневековую августианианскую модель, при том что проблема остается той же: опровержение суждения, что «душа является единственным источником своих познавательных актов».

В результате Сансеверино делает следующий вывод: «Одним словом, если дух (*anima*) является единственным началом своих познавательных актов, то объект, что таким актом познается, не будет относиться к тому или иному роду в понятии сущего, но будет неопределенным сущим. А такое неопределенное сущее, будучи конкретным, должно быть именно тем, что включает в себе всякое определение, что и предполагает пантеизм; а если оно абстрактно и субъективно, то это нигилизм <...> субъективное же начало называется “чистое я”, или “абсолют”, или “Абсолютная идея”, которая равно является и субъектом, и объектом – их полным единством. Значит, доктрина, против которой мы выступаем, состоит в пантеизме»¹⁹. Особому рассмотрению и опровержению подвергается теория безличного (абсолютного) разума В. Кузена, которая является реминисценцией гегелевского Абсолютного духа: в понимании Сансеверино для идентификации этой концепции потребовалось соотнести ее с учением Аверроэса об отделенном разуме, благодаря чему, с одной стороны, неосхоласту удается задействовать всю традиционную критику этой концепции от Альберта Великого до Суареса, с другой стороны, дезавуировать оригинальность новоевропейской философии по сравнению со схоластикой²⁰.

¹⁹ *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. II. Neapoli, 1868. P. 763–764.*

Однако с Кантом провести такую прямолинейную идентификацию не удается, поэтому замечания к тезисам критицизма разбросаны по различным фрагментам курса Сансеверино, и лишь раз кантианство выступает как специфическое направление – в «идеалогии», учении об образовании понятий, где под титулом «трансцендентализма» дается общий очерк трактовки абстрагирования из Первой критики²¹. Также можно выделить три крупных блока возражений, которые Сансеверино высказывает в отношении некоторых тезисов Канта.

1) Не упоминая Канта прямо, Сансеверино в обзоре методов философского рассуждения выделяет эмпирический и идеалистический: если первый настаивает на полной рецептивности интеллекта, то второй, напротив, постулирует некоторые содержания, независимые от опыта и не нуждающиеся в эмпирической верификации (т.е. в соотношении с экстраментальной реальностью). Согласно Сансеверино, это доказывает не их большую достоверность, но, напротив, недостаточность, поскольку эти пустые понятия (вроде врожденных идей) не указывают на свои корреляты, тем самым создавая иллюзию своего существования. «Значит, идеалистический метод не может нам дать объективного знания вещей»²². Принимая трактовку кантовского учения как скептицизма, Сансеверино мог иметь в виду здесь и его, поскольку кантовское ограничение познания он понимает как утверждение о непознаваемости мира как такового, что делает невозможным ответ на вопрос о том, возможно ли познание как таковое. Гносеологический априоризм он также трактует метафизически, отмечая, что пустота априорных форм является пустотой ничто, которое также нельзя познать²³.

Также, рассматривая структуру мыслительной способности, Сансеверино вводит кантовское различие рассудка и разума внутрь томистского выделения разума и интеллекта («ratio» и «intellectus»). Вслед за Фомой, который отрицал их реальное различие, усматривая лишь две стороны одной познавательной способности (STh. I^a q. 79 a. 8)²⁴, Сансеверино также утверждает, что они едины, однако отождествляет их с кантовскими рассудком и разумом. «Различие же состоит в способе, которым интеллект и разум познают истину: интеллект непосредственно или интуитивно, разум же опосредованно или дискурсивно познает истину»²⁵. Аналогично Сансеверино подходит и к различию разума спекулятивного и практического, искусственно накладывая томистскую модель на кантовскую²⁶.

²⁰ *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. II. P. 570, 607. Аргументы см.: Ibid. P. 570–573 (указаны Августин, Фома, Бонавентура и Скот).*

²¹ В одном случае Сансеверино сопоставляет учение Канта с картезианством, в другом – указывает, что оно стало основой, на которой выросла концепция «чистого Я». Особо стоит проблема категорий, одна из самых дискуссионных тем в околосантовской литературе: заметив, что учение о категориях должно соотноситься с учением о сущем, и указав на отсутствие у Канта понятия сущего в приемлемом для развертывания критики смысле, Сансеверино просто уклоняется от обсуждения этой проблематики. См.: *Sanseverino G. Elementa philosophiae christianae cum antiquae et nova comparatae. Vol. II. Neapoli, 1864. P. 5–7.*

²² *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. I. Neapoli, 1868. P. 64.*

²³ *Ibid. P. 228–229.*

²⁴ См.: *Фома Аквинский. Учение о душе. СПб., 2004. С. 306–308.*

²⁵ *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. I. P. 128–129.*

²⁶ *Ibid. P. 130.*

2) Итак, Сансеверино не удается отождествить кантовское учение с каким-то схоластическим прецедентом, в то же время он определяет положение Канта как промежуточное между

(а) концепциями, настаивающими на полной *пассивности* познания, которое возникает

(а1) или из чистой чувственной рецептивности (Локк и Кондильяк),

(а2) или из некоего сверхъестественного вливания знания в душу, которая становится лишь обладательницей некоего содержания (Платон, Декарт и Джоберти), и

(б) концепциями, которые настаивают на абсолютной *активности* духа, самостоятельно создающего свои объекты и автономно их познающего (Фихте, Шеллинг, Гегель, Розмини).

С одной стороны, Кант признает, что в основе знания лежит пассивное (чувственное) начало, без которого знание будет лишено содержания, тем самым создавая реалистическую основу для своего учения, что сближает его с позицией (а1)²⁷, однако, он признает возможность внутреннего, основанного на категориальном синтезе, конструирования объектов познания, что сближает его с позицией (а2), хотя и с известным ограничением, ибо «дух (*anima*) обладает в себе объектами своего познания, из чего следует, что естественно такой объект не может быть предобразован, но требует действия самой интеллектуальной силы души»²⁸. Поэтому учение Канта является не решением проблемы интеллектуального познания, а предпосылкой для новой эскалации антиреализма в позиции (б). Таким образом, кантовская доктрина рассматривается Сансеверино как концептуально не полноценная, содержащая в себе моменты из противоположных, противоречащих себе построений, лишенная целостности между двух крайних позиций²⁹.

3) Поэтому возражения к тезисам трансцендентализма, прежде всего, имеют в виду учение Фихте о создании интеллектом своих собственных объектов, вместе с тем источником этого учения Сансеверино считает Канта, замечания к которому сводятся к следующим положениям³⁰:

а) «Формы, которые Кант считает внутренне присущими интеллекту, заключают в себе противоречие, которое разрушает доктрину об априорном характере синтетических суждений человеческого ума», поскольку перечисленные Кантом типы категорий внутри себя заключают противоположные позиции, между которыми не может быть перехода. Впрочем, и самих априорных синтетических суждений быть не может, ибо в синтетических суждениях связь между субъектом и предикатом устанавливается в связи с опытом, т.е. синтетические суждения могут быть лишь апостериорными.

²⁷ *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. II. P. 749–750.*

²⁸ *Ibid. P. 696.*

²⁹ Ср. сопоставление учения Канта с учениями Декарта и Фихте: *Ibid. P. 848–851.*

³⁰ Такое понимание кантианства как переходной формы между рядом крайних позиций было, вероятно, усвоено Г. Сансеверино под влиянием работ П. Галуппи, рассматривавшего Канта как негативный момент между эмпиризмом и рационализмом, хотя и признававшего значение «априорности» в смысле субъективной достоверности определенных онтологических категорий и отношений в духе шотландской школы, что смягчало возможные (сделанные Юмом) скептические выводы из эмпиризма Локка. См.: *Galluppi P. Lettres philosophiques: sur les vicissitudes de la philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu'à Kant. Paris, 1844. P. 337–343.*

б) «Душа не может быть единственной причиной познавательных актов», на это способен лишь Божественный Интеллект, утверждать же противное – значит впадать в пантеизм.

в) «Абсурдно считать, что душа познает вещь, которую сама же и произвела», ибо ведь иначе разум продуцировал бы вещь без ее познания и не обнаруживая себя ее продуцирующим, что, как отмечает Сансеверино, невозможно, ибо интеллект сначала познает вещь, затем продуцируя ее образ³¹.

Итак, критика, которой Сансеверино *ex professo* подвергает кантовскую философию, отражает фундаментальные черты, свойственные отношению неосхоластов данного периода к конкурирующим учениям: с одной стороны, это готовность рассмотреть и принять во внимание те проблемы, что выдвигаются оппонентами, с другой же стороны, стремление опереться на те возможности, что открывает для критики схоластическая традиция, а это закономерно приводит к поиску параллелей с теми учениями, которые критиковали средневековые схоласты, или к прямому отождествлению средневековых и нововременных концепций, т.е. использование анахронизма для обоснования апелляции к схоластическому наследию. Поскольку Сансеверино оказался одним из наиболее влиятельных представителей формирующейся неосхоластики, эти особенности были восприняты и теми мыслителями, что шли за ним. Наиболее значительную и развернутую критику философских импликаций кантианства из их числа дали два наиболее заметных представителя неосхоластики сер. XIX в.

3. В поисках границ компромисса: Ж. Бальмес и Й. Клейтген

Итак, Г. Сансеверино был вынужден зафиксировать, что кантианство представляет собой беспрецедентное с точки зрения схоластики явление, и его нельзя отвергнуть ссылкой на авторитет того или иного доктора – готового решения в руках схоластов не оказалось. Это вызывает своеобразную реакцию: поиск определенного компромисса с критицизмом, благодаря которому существование данной концепции оказалось бы объяснимым, а также прозрачным для схоластической критики. В то же время определяется доктринальная основа такого возможного синтеза – с сер. XIX в. на место схоластического эклектизма приходит томизм³². Этим усилиям посвятили свои работы Ж. Бальмес и Й. Клейтген.

а) Наиболее далеко на этом пути заходит Ж. Бальмес. Сопоставляя кантовскую теорию познания с аристотелевской, он предлагает рассматривать их как в значительной мере подобные как в том, что касается элементов познания (и Аристотель, и Кант признают значение чувственного и интеллектуального составляющих познания), так и в том, что относится к механизму познания (оба мыслителя описывают его как взаимодействие определенных уровней, способностей познания, так что знание возникает как результат их синтеза, опосредованного несколькими уровнями когнитивных образований). В итоге Бальмес утверждает, что кантовский критицизм вполне переводим

³¹ *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. I. P. 169–170.*

³² *McCool G. Nineteenth-century Scholasticism: The Search for an Unitary Method. 2nd ed. N.Y., 1996. P. 17–36.*

на язык схоластики, чему посвящает значительную часть IV кн. своего трактата «Фундаментальная философия» (*Filosofia fundamental*, 1846–1847).

Те вопросы, которые поставил Кант, и которые составляют славу этого мыслителя, в действительности уже продуманы и решены томистами, отмечает Бальмес. Он указывает, что новизна, которую вносит Кант, имела место уже у старых схоластов, «которые забыты и покрыты пылью в заброшенных библиотеках», именно у них можно встретить различие синтетических и аналитических суждений, принцип противоречия, связанный с условием времени (в частности, у Аквината), и Кант только более ясно сформулировал то, «что в школах выражалось недостаточно аккуратно»³³. Все ключевые позиции критицизма и современной теории познания – вопрос о физическом и идеальном порядке вещей (*orden de los fenomenos sensitivas e intelectual puro*) – нашли свое отражение в школьной концепции познания. Это позволяет почти полностью интегрировать содержание критицизма в схоластическую гносеологию, переписать ее на языке схоластики и выявить тот спектр ответов, который уже имеется в составе традиции³⁴.

Бальмес проводит ряд параллелей, трактуя позицию критицизма относительно связи чувственности и рациональности как взаимодействующих систем в контексте перипатетического учения о *species* и действующем разуме (*entendimiento agente*), осуществляющем опосредование между познанием интуитивным (непосредственным) и дискурсивным (опосредованным). Кантовский рассудок он трактует как такой действующий разум, осуществляющий интеллектуальный синтез, тогда как кантовский разум (формирующий трансцендентальные идеи) он относит к высшей способности, связывающей индивидуальную душу с универсальным разумом (*razón universal*)³⁵.

Таким образом, познание возникает из единства душевных сил. Но, в отличие от Канта, схоласты придавали этим концепциям объективное значение, а не только лишь субъективное. Ошибка Канта, его отступление от традиции (которая, как полагает Бальмес, была Канту известна³⁶) состоит именно в том, что он провел границы внутри единого процесса познания, истолковал его статично, лишив тем самым познание внутренней жизни и пути выхода за свои пределы. Из реалистической основы, заложенной схоластической эпистемологией, Кант делает уже антиреалистические выводы, отрицая за содержанием мышления, и, прежде всего, за метафизическими категориями, самостоятельное значение, статус особого «чистого интеллигибельного порядка вещей»³⁷. Исключая содержательное опосредование между духом и миром, а также чувственностью и мышлением, замыкая их в рамках априорности, Кант приходит к катастрофе, которую Бальмес называет «своего рода духовное самоубийство» (*una especie de suicidio del espíritu*)³⁸.

³³ *Balmes J. Obras Completas. T. II: Filosofia fundamental. Madrid, 1948. P. 118, 121.*

³⁴ *Ibid. P. 437–439, 451–452.*

³⁵ *Zaragüeta J. La philosophie de Jaime Balmès (1810–1848) // Revue néo-scholastique de philosophie. 1910. No. 68. P. 552–553.*

³⁶ Потому «автор не был плагиатором, он создавал свои собственные идеи, отличавшиеся от других. Но в действительности этот человек, воображавший, что он изобретает, только собирал давно известное» (*Balmes J. Obras Completas. T. II. P. 439*).

³⁷ *Ibid. P. 443, 455.*

³⁸ *Ibid. P. 442.*

Вместе с тем ошибка Канта приводит к еще большей катастрофе, раз-вернувшейся в учениях Фихте, Шеллинга и Гегеля: стремясь выйти из противоречий кантовского феноменализма, они придали человеческому разуму вовсе не свойственное ему значение абсолюта, который сам продуцирует из себя мир. От субъективизма европейская философия перешла к гиперреализму, в результате чего понимание сущности разума было вовсе утрачено. «Доктрина Канта не представляет собой столь потрясающей странности, не столь шокирующе ошибочна, как труды Фихте, Шеллинга и Гегеля, но она содержит семя величайшей странности и наиболее фатальных ошибок. Он совершил философскую революцию, которую некоторые опрометчиво признали прогрессом, но очевидно, что они не увидели имеющегося в нем скептицизма, наиболее опасного в развитых аналитических формах»³⁹.

б) Другую влиятельную интерпретацию Канта с позиций схоластики дал немецкий иезуит Й. Клейтген в своей работе «Философия старины» (*Philosophie der Vorzeit verteidigt*), получившей известность благодаря французскому переводу под названием «Изложение и защита схоластической философии». Исследование кантианства имеет для него не только философское, но и культурное, и апологетическое значение: он противопоставляет культуру новой Европы, преимущественно протестантской и светской, культуре Средних веков – эпохе католической и религиозной⁴⁰. Схоластика, таким образом, превращается у Клейтгена в культурный проект консервативного характера, и его обоснование становится невозможным без того, чтобы не сопоставить и противопоставить его интеллектуальной культуре Нового времени⁴¹.

Ближайшая его задача состояла в том, чтобы дать критику новых католических мыслителей – Г. Гюнтера, Г. Гермеса, де Бональда, но цель была в том, чтобы, показать: схоластическая философия просуществовала до XIX в. без изменений, что должно свидетельствовать о ее устойчивости и достоверности предпосылок⁴².

Поэтому построение Клейтгена также эклектично, как и у Г. Сансеверино: он одинаково ссылается на Фому Аквината и на Бонавентуру, на Ансельма и на Суареса, на томистов и оккамистов⁴³. Выполнение этой задачи у Клейтгена менее творческое, чем у Бальмеса, который достаточно свободно относится к авторитетам, находя, как мы видели, возможным сопоставлять и обнаруживать общее у Канта и св. Фомы. Однако Клейтген гораздо более строг в изложении схоластической точки зрения, также нельзя не заметить у него, как и у Бальмеса, стремления к адаптации технического языка средневековой философии к словоупотреблению Нового времени, в частности, готовности считать понятие «интенционального сущего» коррелятом понятия «идеального сущего»⁴⁴.

³⁹ *Balmes J. Obras Completas. T. II. P. 445–446.*

⁴⁰ *Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1. Paris, 1868. P. 11.*

⁴¹ См.: *Inglis J. Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy. Leiden; Köln; Boston, 1998. P. 67–69.*

⁴² *Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1. P. 13.*

⁴³ Что является характерной особенностью работ, написанных до 1879 г., не только концептуальных, как у Г. Сансеверино или Й. Клейтгена, но и исторических, как, например, «L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia» (2 ed. Napoli, 1873) С. Таламо, который рисует картину средневекового перипатетизма, не принимая в расчет орденских традиций и их различного отношения к Аристотелю.

⁴⁴ *Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1. P. 33.*

Его гносеология традиционна: собственным объектом интеллекта выступает сущее, познание его – это выявление «нематериального в вещах материальных и интеллигибельного в вещах чувственных»⁴⁵. Он замечает: «Схоластики, в целом, не брались судить о природе познаваемых вещей и о природе принципов познания, но, в основном, о познаваемости вещей и о природе интеллигенции»⁴⁶. Трактую активный разум сходным образом с Бальмесом, как функциональный посредник между чувственностью и интеллигенцией⁴⁷, Клейтген, однако, воздерживается от сопоставлений этого учения с новоевропейскими концепциями.

Впрочем, заметно, что кантовский феноменализм оказал ощутимое влияние на мысль Клейтгена: так, он признает, что как таковой недоступен нашему познанию даже субстрат материальных вещей и определяющий их формальный принцип: нам даны только феномены или акциденции, которые, хотя и репрезентируют некое сущее, которое схватывается первично и достоверно, однако дальше этого схватывания акт познания не идет, так что «мы не можем определить внутреннюю природу тел и не воспринимаем субстанцию непосредственно, но только ее феномены»⁴⁸. Аналогичная ситуация с познанием духовных субстанций (душ), на которые не переносятся характеристики тел, и наше познание их скорее отрицательное, формирующееся по принципу отличия одного от другого⁴⁹. И поскольку мы не можем определенно и отчетливо приписывать некоторые акциденции Богу (силу, мудрость и т.д.), то и Бог получается субстанцией без акциденций⁵⁰. Продолжая это направление рассуждений, Клейтген приходит к выводу о том, что эти затруднения связаны с конституцией самой познавательной способности, и это заставляет его отметить различие Кантом рассудка и разума. Клейтген, однако, признает, что соотнесение кантовских разума и рассудка с томистскими интеллектом (*intellectus*) и разумом (*ratio*) оказывается неадекватно, равно как и выделение разума в качестве особой способности.

Полномасштабная критика Канта разворачивается тогда, когда Клейтген подходит к проблеме реальности познания и отношения интеллекта с реальными вещами. Выдвинув тезис о том, что новая философия родилась из ошибок схоластики, он полагает, что критицизм Канта можно соотнести с номинализмом конца Средних веков по причине того, что оба они полагали первым объектом разума репрезентации субъективного опыта (перцепции и понятия), а не сущее как таковое⁵¹. Однако этот путь не выявляет специфики кантовского критицизма, поэтому Клейтген оставляет данный ход и обращается к деталям этого учения.

Канта можно поддержать в его критике сенсуализма, вслед за Бальмесом отмечает Клейтген, а также использовать для критики систем панлогизма, поскольку кантовское ограничение сферы опыта лишает глобальные идеалистические системы притязания на истинность утверждения, что

⁴⁵ Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1. P. 279.

⁴⁶ Ibid. P. 282.

⁴⁷ Ibid. P. 143. Действие пассивного или возможного разума Клейтген связывает с воображением (Ibid. P. 149).

⁴⁸ Ibid. P. 284.

⁴⁹ Ibid. P. 287.

⁵⁰ Ibid. P. 289.

⁵¹ Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 2. Paris, 1869. P. 123.

контингентные феномены, включая и разум, противостоящий в своей субъективности миру, могут служить выражением абсолютного бытия. Однако неприемлемым остается утверждение Канта о том, что акт познания определяется не познаваемым объектом, а внутренней конституцией познавательной способности (априорными формами)⁵². Так, если пространство и время лишь субъективны, то познать можно лишь то, что исходит от субъекта, так как остается не ясным, как внутреннее чувство будет упорядочивать внешнее аффицирование⁵³. Напротив, обозначая схоластическую теорию пространства и времени, Клейтген понимает их как границы вещей в определенном типе отношений друг с другом.

Таким образом, начальный этап интерпретации кантианства в неосхоластике был связан с поиском аналогий между известными схоластам средневековыми концепциями и критицизмом, а тем самым – и с дезавуированием оригинальности новоевропейской философии как таковой, которая выступала на фоне схоластической традиции как частный случай заблуждения. Этот подход в той или иной степени был характерен, как мы видели, для всех заметных интерпретаторов кантианства 1840–1860-гг.: и для Г. Сансеверино, и для Ж. Бальмеса, и для Й. Клейтгена. Различие состояло в том, что они по-разному проводили границу внутри этого герменевтического подхода: если Г. Сансеверино и Й. Клейтген стремились максимально ограничить сферу признания кантианства, то Ж. Бальмес, напротив, ее предельно расширял, проводя прямые параллели между гносеологией томизма и эпистемологической программой «Критики чистого разума». Возможность критики кантианской философии, таким образом, также ставилась в зависимость от того, в какой мере существующий внутри традиции набор аргументов окажется релевантным тем позициям, которые отвергались схоластами. Имелась и стратегия полного отрицания кантианства, если принималась трактовка Ч. Бальдиноtti, согласно которой это учение представляло собой скептицизм, не имеющий значения для теории познания, что также принималось многими неосхоластами в течение XIX в.

Именно неадекватность данного подхода, осознанная М. Либераторе – одним из крупнейших неотомистов середины XIX в., выдвинувшим программу возвращения к аутентичному учению Аквината, – стала, в свою очередь, основой и для более глубокого исторического и концептуального исследования основ кантианской философии, и для разработки новых аргументов, учитывающих не только наличествующие в традиции контрдоводы, но и развитие философии и науки в пост-кантовский период, что в значительной мере актуализировало неосхоластику и включило ее в широкое философское движение XIX–XX вв. наравне с другими современными направлениями мысли⁵⁴.

⁵² Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 2. P. 133.

⁵³ Ibid. P. 171.

⁵⁴ См.: *Henrici P. Matteo Liberatore und Joseph Kleutgen: Zwei Pioniere der Neuscholastik // Gregorianum. 2010. No. 91. P. 768–789.*

Список литературы

- Жильсон Э. Философ и теология / Пер. с фр. К. Демидова. М.: Гнозис, 1994. 192 с.
- Фома Аквинский. Учение о душе / Пер. с лат. К. Бандуровского, Г. Гейде. СПб.: Азбука-Классика, 2004. 480 с.
- Baldinotti C. Tentaminum metaphysicorum libri tres. Patavii: Typis seminarii, 1817. v, 402 p.
- Balmes J. Obras Completas. T. II: Filosofia fundamental. Madrid: Editorial Catolica, 1948. xxxii, 824 p.
- Galluppi P. Lettres philosophiques: sur les vicissitudes de la philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu'a Kant. Paris: Ladrangue, 1844. xii, 352 p.
- Henrici P. Matteo Liberatore und Joseph Kleutgen: Zwei Pioniere der Neuscholastik // Gregorianum. 2010. No. 91. P. 768–789.
- Inglis J. Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy. Leiden; Koln; Boston: Brill, 1998. xiv, 311 p.
- Kant und der Katholizismus: Ausstellungskatalog / Hrsg. von K.W. Littger. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2005. 166 S.
- Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1–2. Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1868–1869.
- McCool G. Nineteenth-century Scholasticism: The Search for an Unitary Method. 2nd ed. N.Y.: Fordham University Press, 1989. 248 p.
- Mori M. Realismus versus Transzendentalismus. Die Kant-Rezeption in Italien im 19. Jahrhundert // Philosophia Transalpina. Deutsch-italienische Wechselwirkungen in der Philosophie der Moderne / Hrsg. von Th. Buchheim, J. Noller. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016. S. 124–150.
- Sanseverino G. Elementa philosophiae christianae cum antiquae et nova comparatae. Vol. II. Neapoli: Officina bibliothecae catholicae, 1864. 521 p.
- Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. I–II. Neapoli: Manfredi, 1868.
- Schaefer R. True and False Enlightenment: German Scholars and the Discourse of Catholicism in the Nineteenth Century // Catholic Historical Review. 2011. No. 97 (1). P. 24–45.
- Talamo S. L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia. 2 ed. Napoli: Stamp. del Fibreno, 1873. xviii, 330 p.
- Zallinger zum Thurm J.A. Disquisitionum philosophiae Kantianae. Lib. 1. Augustae Vindelico-rum: Vieth & Riegeriana, 1799. xv, 431 p.
- Zaragüeta J. La philosophie de Jaime Balmès (1810–1848) // Revue néo-scholastique de philosophie. 1910. No. 68. P. 543–572.

At the origins of the neo-scholastic interpretation of kantianism: from C. Baldinotti to J. Kleutgen**Rodion V. Savinov**

The St. Petersburg State Academy of Veterinary Medicine. 5 Chernigovskaya Str., St. Petersburg, 196084, Russian Federation; e-mail: savrodion@yandex.ru

The article considers the first experience of interpretation and criticism of the Kantian doctrine of knowledge on the part of neo-scholastic thinkers in 1st half of the 19th century. It is shown that the transition from confessional polemics, which hadn't philosophical interpretation, to the presentation and analysis of Kantian epistemology in Cesare Baldinotti's treatise "Tentaminum metaphysicorum" (1817), when scholar takes an understanding of Kantianism as radical skepticism. At the same time, he left unanswered questions about what type of traditional concepts Kantianism refers, and how it can be described in the language of scholasticism. The first problem was solved by the Italian thinker Gaetano Sanseverino, who tried to correlate Kantianism with models traditionally

opposed to scholasticism (like averroism). The second problem was solved by Jaime Balmes and Joseph Kleutgen, who outlined the boundaries of the compromise between scholasticism and Kantianism, trying to describe Criticism in terms of Thomism and show possible intersection points between these doctrines. As a result of these efforts, it becomes clear that the mechanical transfer of solutions developed in medieval scholasticism to the problems of modern European philosophy is not a successful polemic strategy. It was necessary to update the scholastic philosophy in a modern European context, which was subsequently carried out by Matteo Liberatore and the Neo-Thomists who followed him.

Keywords: Scholasticism, Neo-Scholasticism, Neo-Thomism, Kantianism, Criticism, Theory of Knowledge, Philosophia Perennis

For citation: Savinov, R.V. “U istokov neoscholasticheskoi traktovki kantianstva: ot Ch. Bal’dinotti do I. Kleitgena” [At the origins of the neo-scholastic interpretation of kantianism: from C. Baldinotti to J. Kleutgen], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 113–128. (In Russian)

References

- Baldinotti, C. *Tentaminum metaphysicorum libri tres*. Patavii: Typis seminarii, 1817. v, 402 pp.
- Balmes, J. *Obras Completas*, T. II: *Filosofia fundamental*. Madrid: Editorial Catolica, 1948. xxxii, 824 pp.
- Galluppi, P. *Lettres philosophiques: sur les vicissitudes de la philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu’a Kant*. Paris: Ladrangue, 1844. xii, 352 pp.
- Gilson, E. *Filosof i teologiya* [The Philosopher and Theology], trans. by K. Demidov. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 192 pp. (In Russian)
- Henrici, P. “Matteo Liberatore und Joseph Kleutgen: Zwei Pioniere der Neuscholastik”, *Gregorianum*, 2010, No. 91, pp. 768–789.
- Inglis, J. *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*. Leiden; Koln; Boston: Brill, 1998. xiv, 311 pp.
- Kleutgen, J. *La philosophie scolastique, exposée et défendue*, T. 1–2. Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1868–1869.
- Littger, K.W. (Hrsg.) *Kant und der Katholizismus: Ausstellungskatalog*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2005. 166 S.
- McCool, G. *Nineteenth-century Scholasticism: The Search for an Unitary Method*, 2nd ed. New York: Fordham University Press, 1989. 248 pp.
- Mori, M. “Realismus versus Transzendentalismus. Die Kant-Rezeption in Italien im 19. Jahrhundert”, *Philosophia Transalpina. Deutsch-italienische Wechselwirkungen in der Philosophie der Moderne*, hrsg. von Th. Buchheim, J. Noller. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016, S. 124–150.
- Sanseverino, G. *Elementa philosophiae christianae cum antiquae et nova comparatae*, Vol. II. Neapoli: Officina bibliothecae catholicae, 1864. 521 pp.
- Sanseverino, G. *Philosophia Christiana, in compendium redacta*, Vol. I–II. Neapoli: Manfredi, 1868.
- Schaefer, R. “True and False Enlightenment: German Scholars and the Discourse of Catholicism in the Nineteenth Century”, *Catholic Historical Review*, 2011, No. 97 (1), pp. 24–45.
- Talamo, S. *L’Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia*, 2 ed. Napoli: Stamp. del Fibreno, 1873. xviii, 330 pp.
- Thomas Aquinas. *Uchenie o dushe* [Doctrine about Soul], trans. by K. Bandurovskii and M. Gejde. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2004. 480 pp. (In Russian)
- Zallinger zum Thurm, J.A. *Disquisitionum philosophiae Kantianae*, Lib. 1. Augustae Vindelico-rum: Vieth & Riegeriana, 1799. xv, 431 pp.
- Zaragüeta, J. “La philosophie de Jaime Balmès (1810–1848)”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1910, No. 68, pp. 543–572.

Н.В. Кода

ПУТИ ТРАНСФОРМАЦИИ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В «БЕСПОНЯТИЙНОМ ЯЗЫКЕ» ПОЗДНЕГО М. ХАЙДЕГГЕРА

Кода Надежда Викторовна – аспирантка кафедры Истории зарубежной философии. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: sokolova-nadya@rambler.ru

В статье предлагается анализ концепции «беспонятийного языка» в творчестве позднего Мартина Хайдеггера. Специфическая структура этого языка выступает одним из основных критических моментов поздних произведений философа и противопоставления Хайдеггера как автора «*Sein und Zeit*» Хайдеггеру периода «*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*». В статье разъясняется специфика структуры «беспонятийного языка», причины его создания и его роль в философии позднего Хайдеггера. Предпринята попытка выявить скрытую логику «беспонятийного языка» и те принципы, которыми она руководствуется. Поиск «логики “беспонятийного языка”» осуществляется через рассмотрение некоторых его аспектов: способа изложения мысли, особенностей стиля аргументации, метода образования терминов. Показано, какими путями Хайдеггер стремится преодолеть проблему так называемого «отказа» (*Versagen*) языка, возникшую после написания «*Sein und Zeit*». В поисках языка, соответствующего переходу к другому началу, формируются принципы герменевтической методологии «беспонятийного языка» позднего Хайдеггера: «принцип умышленной непонятности» терминов, «логика умолчания», прояснение терминов через их «внутреннюю форму», метод «вдумчивого использования языка» (*besinnliche Sprachgebrauch*). Анализ приводит к выводу, что глубинное изменение мышления, к которому стремился поздний Хайдеггер на пути к другому началу, невозможно без трансформации языка. В связи с тем, что существующее «метафизическое» мышление напрямую связано с понятийным языком, «беспонятийный язык» открывает путь для альтернативного, «другого» мышления.

Ключевые слова: Хайдеггер, бытие, язык, мышление другого начала, «беспонятийный язык», настроенность

Для цитирования: Кода Н.В. Пути трансформации метафизического мышления в «беспонятийном языке» позднего М. Хайдеггера // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 129–141.

«Поворот» в языке Мартина Хайдеггера

Позднего Хайдеггера нередко обвиняют в произвольности мышления и произвольном использовании языка. Своеобразная подача мысли позднего Хайдеггера у многих исследователей вызывает недоумение. Некоторые

считают, что поздний Хайдеггер возгордился своим предыдущим успехом «мэтра философии» и чрезвычайной популярностью, которую получила его работа «Бытие и время», и более не утруждал себя необходимостью как-либо обосновывать свои мысли. Другие полагают, что работая в своем лесном домике «в стол» и не стремясь к популярному распространению своих идей, Хайдеггер уже не пытался быть понятным для других, думая, что его наследие в полной мере будет понято только через 300 лет.

Это обвинение в произвольности мышления позднего Хайдеггера настолько масштабно, что распространился принцип разделения и противопоставления, вслед за В. Ричардсоном (что делил наследие Хайдеггера на «Хайдеггера I» и «Хайдеггера II»)¹, раннего Хайдеггера позднему, как едва ли не взаимоисключающих образцов философствования. Наследие раннего Хайдеггера при этом принимается философским сообществом, а позднего – отбрасывается как едва ли не эзотерические тексты, в которых отсутствует какая-либо внятная аргументация.

Есть и другая позиция, которая предлагает видеть проблематику позднего периода мыслителя как «углубление или развитие одного и того же вопроса, но совершаемое под другими титулами и императивами»². Сам Хайдеггер, как известно, высказывался за то, что между его ранним и поздним периодом нет разрыва и радикальной смены направления. «Хайдеггер II возможен только благодаря Хайдеггеру I, а Хайдеггер I уже включал Хайдеггера II»³.

Но правомочны ли обвинения Хайдеггера в произвольности? Действительно ли философствование позднего Хайдеггера так бесосновательно, как зачастую считают? Или же его философствование имеет собственный тип обоснования, не всегда распознаваемый при поверхностном прочтении его работ? Сам Хайдеггер отмечал различие между типом обоснования (аргументации), что был присущ «Бытию и времени», и тем типом обоснования, что присущ его поздним работам, довольно резко. Об этом можно судить исходя из истории, связанной с третьей частью первой книги «Бытие и время», которую так долго ждали его читатели. «Из конфиденциального разговора Хайдеггера с Ф.-В. фон Херманном мы узнаем, что этот третий раздел действительно был написан – во время работы над “*Sein und Zeit*” – но Хайдеггеру он не понравился, и вскоре тот его сжег»⁴. Сам Хайдеггер указывал на то, что «Бытие и время» часто неправильно понимали из-за отсутствия этого раздела, который должен был прояснить многие моменты. В этом разделе должен был произойти «поворот всего целого», отмечал Хайдеггер в «Письме о гуманизме»⁵.

D. Vallega-Neu в своей работе «Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction» указывает на то, что работа «Бытие и время» являлась двусмысленным произведением. Ведь Хайдеггер здесь стремился преодолеть метафизический способ размышления, будучи в плену у метафизического языка⁶. Американская исследовательница отмечает, что проблематичность

¹ Richardson W. Heidegger: Through Phenomenology to Thought. N.Y., 2003. P. 409.

² Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб., 2011. С. 19.

³ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 154.

⁴ Гронден Ж. Указ. соч. С. 30–31.

⁵ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 200.

⁶ Vallega-Neu D. Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction. Bloomington, 2003. P. 10.

работы «Бытие и время» заключается в том, что Хайдеггеру не удастся надлежащим образом сказать то, что он пытается осмыслить⁷. Нельзя, конечно, сказать, что работа «Бытие и время» полностью написана «языком метафизики». Исследователи неоднократно отмечали «революционное» значение этой книги⁸. Уже то, как Хайдеггер «возобновляет» вопрос о бытии, центральный вопрос этого произведения, выходит за рамки понятийного языка метафизического мышления. Как писал Х.-Г. Гадамер, слушателям Хайдеггера еще в 20-х гг. ход мысли и сам язык философа казались «прорывом в неизведанное»⁹. И тем не менее глубинным интенциям «Бытия и времени», действительно, как будто тесно в рамках этой систематической наукообразной работы. Проблема «отказа языка» волновала Хайдеггера и во время написания этого произведения. Когда в работе «Бытие и время» Хайдеггер пишет, хоть и используя при этом кавычки, что истина и бытие «имеется» или «существует»¹⁰, философ в некотором смысле вынужден противоречить собственной мысли, используя традиционные структуры языка.

Поздний Хайдеггер нередко называл «Бытие и время» «переходной работой», все еще не вырвавшейся из базовых путей вопрошания (Grundfragestellungen) метафизического способа мысли. Вполне понятно, что поздний Хайдеггер ищет путь преодоления проблемы «отказа (Versagen)» языка, как не соответствующего осмысляемому. Мыслитель считал, что именно в языке кроется возможность, как и невозможность, того, может нечто быть помыленным или нет.

С большой долей уверенности можно предположить, что третий раздел первой части «Бытия и времени» (как и, вероятно, второй том этой работы) не вышел в свет, поскольку то, что Хайдеггер собирался там изложить, не могло быть высказано при помощи языка и типа обоснования, присущих «Бытию и времени»¹¹. «Проблематичный раздел был изъят, потому что мысль отказала при попытке достаточным образом высказать этот поворот и не смогла идти дальше в опоре на язык метафизики»¹².

Важно обратить внимание на то, что Хайдеггер сжег именно тот текст, который наследовал, судя по всему, стилю аргументации и языку изложения «Бытия и времени», как не соответствующий содержанию сожженного текста, а не, например, «Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis», при том что язык этой работы может показаться критикам неясным и запутанным, а высказывания – безосновательными. Как видим, сам Хайдеггер считал тип обоснования и язык изложения, выработанный им после «Бытия и времени», настолько существенным, что готов был сжечь важнейший раздел своей работы как не соответствующий этому языку. Из чего можно сделать вывод, что новый язык Хайдеггер считал единственной формой выражения открытого им «другого» мышления.

Поэтому если исследователь Хайдеггера предпринимает попытку сведения проблематики его поздних произведений к общедоступной понятности, систематизации ее ради составления «словаря терминов» и внятной новой

⁷ Vallega-Neu D. Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction. P. 9.

⁸ Бопре Ж. Путь Хайдеггера // Бопре Ж. Диалоги с Хайдеггером: в 4 т. Т. 4. СПб., 2009. С. 151.

⁹ Gadamer H.-G. Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk. Tübingen, 1983. S. 61.

¹⁰ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 2: Sein und Zeit. Fr. a/M., 1977. S. 304, 419.

¹¹ Пёггелер О. Новые пути с Хайдеггером. СПб., 2019. С. 97.

¹² Хайдеггер М. Время и бытие. С. 200.

онтологии, у него чаще всего ничего не получается. Зачастую при «классификации» хайдеггеровской мысли теряется сама эта мысль. То же касается попыток «прояснения путем упрощения» и «понятийной расшифровки» языка позднего Хайдеггера. «В работе о Хайдеггере невозможен (неэффективен) обычный путь изложения: сначала дефиниция основных понятий, потом линейное развертывание “концепции”»¹³. Философский язык позднего Хайдеггера обладает специфической «сопротивляемостью», «непереводимостью» на понятийный язык. Вероятно, такой способ подачи был выбран Хайдеггером, помимо прочего, и для того, чтобы защитить высказываемое от метафизического толкования.

Поздний Хайдеггер неоднократно отмечал «принудительный характер» своего мышления. Тем не менее специфическая «не метафизическая строгость» языка и мышления позднего Хайдеггера нуждаются в прояснении.

В связи с чем целью данной статьи является прояснение той строгости, которую Хайдеггер противопоставляет метафизике, на примере трансформации языка мыслителя в поздний период его творчества. Задачами данного исследования выступает: выявление того, с чем связана трансформация языка в творчестве позднего Хайдеггера, выявление того, что противопоставляет Хайдеггер метафизической рассудочной логике, исследование принципов языка позднего Хайдеггера.

Привести к слову другое начало

Итак, мышлению «первого начала», под знаком которого существует вся европейская история, соответствует свой специфический тип обоснования, коренящийся в понятийном языке. Мышлению же «другого начала», поиском которого задается поздний Хайдеггер, соответствует совершенно другой тип обоснования. Другое начало мышления должно обладать не просто «другой формой», а должно быть «сущностно», принципиально «другим»¹⁴, началом здесь должно стать «собственно другое»¹⁵.

При этом Хайдеггер видит свое мышление как некую подготовку к мышлению «другого начала», разметку его пути. Поэтому он называет свое мышление также «переходным»¹⁶. В работе «Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis» он пишет о том, что эта работа все еще не может «завязать свободный узел истины бытия в нем самом»¹⁷. Философ стремится к тому, чтобы мысль происходила из самого мыслимого, чтобы осмысление соответствовало своему осмысляемому.

В «переходном мышлении» должно прийти к слову то, что осталось не спрошенным в первом начале. Хайдеггер считает, что привести нечто к слову – это сложнейшая задача, ведь если не найдется слова для мыслимого, оно ускользнет. «Только там, где найдено слово для вещи, вещь выступает

¹³ Мановас Я.Е. Настроение другого начала в работе Хайдеггера «Вклад в философию События» // Вопросы философии. 2019. № 10. С. 192.

¹⁴ Хайдеггер М. Вклады в дело философии // Ἐπιφάνεια. Журнал философских переводов. 2009. № 1 (1). С. 58.

¹⁵ Бибихин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 5.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 57.

вещью»¹⁸. По сути, все философствование позднего Хайдеггера можно назвать попыткой привести к слову другое начало.

Работа с помощью анализа или оперирование дефинициями ни к чему здесь не приведет, считал Хайдеггер. Как же можно привести к слову то, по отношению к чему нельзя использовать ни один привычный метод анализа? На что можно опираться, не имея ни в чем опоры?

Ответ Хайдеггера заключается в следующем: к слову может привести сам язык.

«Законодательная власть» языка

Если поздний Хайдеггер отрицает работу с текстом с помощью анализа и все известные нам способы рождения понятий, то какова логика возникновения его терминов? И, собственно, как вообще возможно создать термин без дефиниции? Для ответа на этот вопрос Хайдеггер предлагает обратиться к самому языку и проследить за тем, как вообще в нем возникает слово. Слово – это то, что предшествует понятию, то, с помощью чего уже только и можно создать какое-либо понятие. Есть некая «законодательная сила» в языке, которая правит в нем, которая много «глубже», чем понятийное мышление. В связи с этим Хайдеггер неоднократно указывает на органичность древнегреческого языка, которому присуще «до-философское понимание бытия»¹⁹.

То, что стоит у возникновения слова как такового, обладает намного большей принудительной силой, чем то, что стоит у возникновения понятия, считал Хайдеггер. Лингвист А. Потенба пишет: «употребление, враждующее с грамматикой и не осуждаемое на смерть только ради некоторой приносимой им пользы, оказывается единственной законодательной властью; но так как оно прихотливо и непостоянно, то можно думать, что в языке вовсе нет законов»²⁰. «Законодательная власть» языка незаметна и прихотлива. И тем не менее она незримо правит во всем, что вообще может быть сказано.

Обратимся к метафизическому мышлению: здесь ведь так же «главное понятие» – бытие – не является таковым, не имея четко заданных содержания и объема, что были бы выведены с помощью дефиниции. Исследователь Хайдеггера Криштоф Михальский отмечает следующее: «По самой своей сути бытие»²¹ не поддается определению, поскольку дефиниция означает определение с помощью *per genus proximum et differentiam specificam*. «Бытие» не позволяет вывести себя с помощью понятий более общих, ни

¹⁸ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 12: Unterwegs zur Sprache (1910/1976). Fr. a/M., 1985. S 154.

¹⁹ Minca B. Poiesis: Zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie. Würzburg, 2006. S. 55.

²⁰ Потенба А.А. Слово и миф. М., 1989. С. 18.

²¹ Из-за несовпадения перевода Хайдеггеровской терминологии в разных языках, переводчик работы К. Михальского переводит польское слово *bycie*, которым в польском представлено *Sein*, словом «бытие», в отличие от «бытия». Бытие и сущее (*Sein und Seiende*) в польской философии представлены как *bycie* и *byt*, и переводчик переводит их как «бытие» и «бытие», потому как слово «сущее», скорее, соответствует немецкому *Wesen*, а не *Seiende*. «Там, где у нас в переводе В.В. Бибихина – *бытие*, в польской терминологии – *bycie*, а где у нас сущее – поляки употребляют – *bycie*. Тогда как сущее (сущность – *istota*), будучи аналогом немецкого *Wesen*, стоит в другом понятийном ряду» (Твердислова Е. «Что значит быть» // Михальский К. Логика и время. Хайдеггер и современная философия. М., 2010. С. 12).

представить себя с помощью понятий более частных»²². И тем не менее это слово пронизывает метафизику, хоть и не имеет строгой, по всем правилам сформулированной дефиниции. Слово «бытие» превосходит «понятие бытие». «Мы понимаем «есть» и «быть», но без понятия – беспонятийно»²³.

Метафизический понятийный язык, считает Хайдеггер, забывает об истинной природе языка, «умерщвляет» его изначальную творящую силу, стараясь наложить на мир сеть понятий, где каждому слову строго отмерено его содержание и объем. В отличие от метафизического мышления предшествующей традиции, Хайдеггер видит свою цель в том, чтобы, напротив, вывести язык из понятийных границ. Поэтому, вопреки логическому требованию однозначности понятия, термины Хайдеггера стремятся к многозначности. Философ старается нащупать живой нерв изначального сотворения слова. Ведь «сущность языка обнаруживается изначалью не в логико-грамматическом суждении о сущем в мире»²⁴.

Однозначность понятий – не главное и не необходимое в языке. Понятие является «ограничением» слова, метафизическое мышление делает слова удобными и не вслушивается в то, что звучит в них самих. Хайдеггер считает, что это именно понятийный язык использует слова произвольно, потому что использует их исключительно для собственных целей. В связи с чем мыслитель видит свой подход к языку и мышлению как «путь погашения произвола мысли»²⁵.

При этом то, что делает Хайдеггер с языком, настолько непривычно, что «другая логика» этой «законодательной власти» языка для критиков выглядит как собственный произвол мыслителя потому, что:

1. Работы позднего Хайдеггера не обладают систематичностью и последовательной линией анализа.
2. Термины хайдеггеровского языка не имеют и не предполагают дефиниторных определений.
3. Термины Хайдеггера часто умышленно непонятны.

Попробуем разобраться в том, какую логику предлагают нам поздние произведения Хайдеггера взамен привычной рассудочной логики.

«Логика умолчания»

К строгости мышления другого начала и его языку очень сложно подступиться по нескольким причинам.

Во-первых, о мышлении «другого начала», которое является «другим» по отношению ко всему, что есть в первом начале, довольно сложно говорить в принципе. Возвращение к другому началу происходит, по замыслу Хайдеггера, не с возвращением к некому «очередному», но отличному от имеющегося, «началу», а через возвращение к «донаначальному», к тому открытому простору, из которого только и происходит какое-либо начало²⁶. «Другая

²² Михальский К. Логика и время. Хайдеггер и современная философия. М., 2010. С. 227.

²³ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 34: Vom Wesen den Wahrheit. Fr. a/M., 1988. S. 207.

²⁴ Blok V. Denken als Handlung. Heideggers Besinnung auf das Wesen des Menschen im Zeitalter des human enhancement // Heidegger und der Humanismus. München, 2017. S. 272.

²⁵ Youn J.-C. Heideggers Verwandlung des Denkens. Würzburg, 1995. S. 187.

²⁶ Хайдеггер М. Вклады в дело философии (продолжение) // Ἑρμηνεία. Журнал философских переводов. 2010. № 1 (2). С. 34–35.

логика» строгости другого начала является тем, что не является логикой в привычном понимании этого слова.

Во-вторых, «строгость» логики другого начала не является явной. В работах мыслителя нет такого места, где он прописал бы свод ее законов. Тем не менее она прослеживается во всех поздних произведениях философа. Хайдеггер пишет в соответствии со своим принципом, согласно которому глубина мыслимого мыслителя заключается в его невысказанном. То же самое можно сказать и про тип обоснования другого начала. Оно пронизывает произведения позднего Хайдеггера «неявно», будучи умышленно «невысказанным». В согласии с этой «логикой», то, что остается в произведениях Хайдеггера невысказанным, должно говорить «громче», чем все сказанное. Поэтому бытию может соответствовать только умолчание. Оно выступает своеобразной «логикой другого начала». «Умолчание имеет более высокие законы, чем любая логика»²⁷.

Fuge

В поздний период своего творчества Хайдеггер не пытался создать какой-либо систематической работы, наподобие «Бытия и времени»²⁸. «Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis» считается второй «главной» работой мыслителя, которая соответствует позднему периоду его творчества, но ее сложно назвать наукообразным систематическим трудом. Нередкий упрек в сторону этого произведения заключается в том, что Хайдеггер как будто постоянно пишет об одном и том же, при этом не проводя последовательной линии анализа при переходе от одной части к другой. Вместо последовательной причинно-следственной связи частей все фрагменты как будто происходят из одного истока, из одной мысли. Но является ли это недоработкой, или же, напротив, согласуется с «другой логикой», другим типом обоснования, проводимым мыслителем?

Хайдеггер называет устройство этого произведения фугой (Fuge). Здесь фрагменты «связаны между собой не столько последовательно-линейно, сколько принадлежностью к общему пространству»²⁹. Второе название этого произведения «Vom Ereignis» как раз и называет то, «от» чего стремился Хайдеггер вести здесь речь.

То, что устроено подобным образом, не является некой системой. «Фуга (Fuge) несопоставима с системой, даже если бы она осмыслялась как система самого духа»³⁰. «Здесь нет никакого постепенного “развития”. Тем более нет того отношения более позднего к более раннему, согласно которому в первом уже заключено второе»³¹.

Хайдеггер считает именно метафизическое, понятийное мышление, берущее за образец аналитики научный ход доказательства, костылями мысли. Ведь именно «понятийное мышление искажает восприятие “события”

²⁷ Хайдеггер М. Вклады в дело философии (продолжение). С. 53.

²⁸ Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997. С. 353.

²⁹ Мановас Я.Е. Указ. соч. С. 190.

³⁰ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 71: Das Ereignis. Fr. a/M., 2009. S. 143.

³¹ Хайдеггер М. Вклады в дело философии (продолжение). С. 57.

бытия»³². Для того чтобы мысль осуществлялась в полной мере, ее необходимо лишить костылей. Она должна каждый раз выплавляться заново из своего истока³³. Для метафизического мышления такой ход мысли является повторением того же самого, что не несет никакой новой информации, вследствие чего является бесполезным. Для Хайдеггера же повторение того же самого никогда не может быть «одинаковым», и каждый раз осуществляется заново.

Связь через «внутреннюю форму» терминов «беспонятийного языка»

Поздний Хайдеггер создает «беспонятийный язык», где термины не являются понятиями и не объясняются с помощью дефиниций. Само название «беспонятийный язык» вводит Е.В. Фалев³⁴, однако Хайдеггер дает для этого основания, потому как стремится «вырвать» язык из понятийной сети, которая выступает «обеднением слова»³⁵.

При этом беспонятийность нередко встречается в трудах Хайдеггера: беспонятийное мышление (*begriffloses Denken*)³⁶, беспонятийное восприятие (*begriffloses Vernehmen*)³⁷, беспонятийное понимание (*begrifflosen Verstehen*)³⁸, беспонятийный сказ (*begrifflosen Sagen*)³⁹, всегда указывая на особый, не метафизический путь мысли.

У исследователей позднего творчества философа нередко возникал вопрос о том, как вообще возможно понимать термины языка позднего Хайдеггера, у которых нет дефиниторных определений.

К пониманию терминологии Хайдеггера ведет непривычный путь. Термины философского языка мыслителя объясняются с помощью других терминов, таким образом, читатель заключается в некий круг, в некое поле смыслов. Вывести эти термины из этого поля смыслов, допустим, взяв отдельно какой-нибудь термин, и истолковать его классическим способом, с помощью дефиниторного определения, не представляется возможным. Эти термины «не могут быть развернуты вне того пространства, в котором они живут и дышат»⁴⁰.

Термин в этом языке дается «*беспредпосылочно*», в соответствии с теми возможностями, которые заложены в самой структуре слова»⁴¹. Что же за возможности заложены в структурах слов? Это корневое родство слов, родство их «внутренней формы». Здесь необходимо обратиться к «скрытым корням языка»⁴². В связи с этим интересна трансформация некоторых поня-

³² *Berücksichtigt W. Geleitwort // Elsässer M. Friedrich Schlegels Kritik am Ding. Hamburg, 1994. S. III.*

³³ *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Fr. a/M., 1989. S. 21.*

³⁴ *Фалев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб., 2008. С. 169.*

³⁵ *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 8: Was heisst Denken? Fr. a/M., 2002. S. 143.*

³⁶ *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 75: Zu Hölderlin. Fr. a/M., 2000. S. 77.*

³⁷ *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 34. S. 207.*

³⁸ *Ibid. S. 208.*

³⁹ *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 81: Gedachtes. Fr. a/M., 2007. S. 354.*

⁴⁰ *Мановас Я.Е. Указ. соч. С. 192.*

⁴¹ *Фалёв Е.В. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера. Дисс. ... доктора философ. наук. М., 2015. С. 221.*

⁴² *Херрманн Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. Минск, 2001. С. 18.*

тий в позднем творчестве мыслителя: например, *Dasein* «Бытия и времени» превращается в *Da-sein*. Во многих терминах Хайдеггер подчеркивает теперь корень таким образом, чтобы указать на корневую связь терминов.

Здесь и проявляет себя подлинная «законодательная сила языка», власть которой намного глубже какого-либо теоретического, или логического понятийного построения.

Термин «беспонятный язык», в отличие от понятия метафизики, не имеет объема и содержания в классическом смысле. Он движется, словно по горизонтالي, в круге однокоренных слов. И когда философ в «*Beiträge zur Philosophie*» ведет речь «*Vom Ereignis*», «от события», все термины его языка укладываются в единую «связанность», единую фугу (*Fuge*) мысли о нем.

Единство корней слов отражает некое родство смыслов между собой, что происходит, считает Хайдеггер, из единства бытийных структур.

Таким образом, «беспонятный язык» в философии позднего Хайдеггера, стремясь отражать корневые структуры самого языка, обладает собственной строгостью, проистекающей из изначальной «законодательной силы» языка как такового. Из силы, которая незаметна, но тем не менее наиболее существенна, считал философ.

Логика принципиальной непонятности терминов «беспонятного языка»

Многие исследователи позднего Хайдеггера отмечают, что он как будто умышленно стремился быть непонятным. Является ли умышленная непонятность философа оправданной? Является ли это возражение против непосредственной понятности прихотью философа, недоработкой философского языка или же обладает собственной логикой?

Во-первых, непонятность терминов хайдеггеровского языка противостоит «принципу понятности» языка метафизики. Язык метафизики стремится к максимальному и окончательному прояснению высказываемого, благодаря чему он просто не способен касаться некоторых вещей, которые устроены таким образом, что не могут быть вынесены «на поверхность» окончательной ясности. Понятийный язык метафизики соответствует истолкованию истины как «правильности», в то время как мышление другого начала понимает истину как «несокрытость», для сказывания которой необходим свой язык, полагал Хайдеггер. «Событие под названием ἀλήθεια, не отвергающее присущую ему λήθη (...) призывает к перемене в сказывании»⁴³. Сохранение непонимания в этом контексте оказывается сохранением «права истины на сокрытость».

Во-вторых, Хайдеггер ставил целью создание такого языка, который бы побуждал читателя к мышлению. Одной из значительнейших проблем метафизики он считал то, что с помощью понятийного языка «человек привык получать истины в “готовом” виде, то есть, “мертвыми”»⁴⁴. Показательно, что Хайдеггер не заменяет одну понятийную систему другой, своей собственной как «более истинной», ведь это было бы тем же растворением в понятийном языке. Цель беспонятного языка – не определить объем и содержание понятия более подходящим «пределом», а преодолеть саму

⁴³ Гронден Ж. Указ. соч. С. 49.

⁴⁴ Фалёв Е.В. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера. С. 222.

понятийность, распахнуть слово, открыть в нем совершенно другой слой. С помощью «беспонятийного языка» Хайдеггер стремится к созданию пространства «открытости» «места бытия». А сдержанность (*Verhaltenheit*), которая должна быть основным настроением (*Grundstimmung*) мыслителя другого начала, должна быть сдержанностью перед попытками понятийного «захвата» и «упорядочения» сущего.

В-третьих, эта непонятность оказывается определенным путем к тому, к чему не может вести «досужая понятливость». Непонятность поздней Хайдеггеровской философии – не просто неясность некоторых положений, которые можно при определенных условиях и должном усилии «понятийно прояснить». Эта непонятность является «говорящей непонятностью», указывающей на определенное положение вещей. У этой непонятности есть свое «о чем». В. Бибахин в работе «Грамматика поэзии» писал про Данте, что даже когда мы находимся в состоянии непонимания его произведений, «в нем всегда есть, что не понимать»⁴⁵. Так же всегда «есть, что не понимать» этой непонятности, что «прилаживается»⁴⁶ определенным образом к своему мыслимому. В «*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*» Хайдеггер пишет о том, что понятность помещает все «в круг прежнего представления», а «переходные» мыслители, к которым он причисляет также и себя, должны удерживать вопрошание и сказывание «в непонятном» для окружающей привычной понятливости. «Переходные» [мыслители] должны всегда помнить о том, что «любое упорство в стремлении к понятности в первую очередь недооценивает то, что всякое мышление бытия, любая философия, никаким образом не может быть подтверждена через “факты”, т.е. через сущее. Сведение к самопонятности – это самоубийство философии»⁴⁷.

Таким образом, беспонятийный язык предполагает сохранение, по мнению Хайдеггера, единственного возможного бережного отношения к тем вещам, перед которыми бессилён понятийный язык.

* * *

Таким образом, трансформация языка в поздних работах М. Хайдеггера связана с попыткой перейти от метафизического мышления к мышлению другого начала. «Беспонятийный язык», таким образом, противостоит «понятийному языку» метафизики. Исходя из этого, становится понятной своеобразная логика устройства этого «беспонятийного языка». Принцип умышленной непонятности терминов другого начала противостоит, таким образом, «принципу понятности» терминов понятийного языка. Определение через обращение к «внутренней форме» слова и корневой связанности слов противостоит дискурсивной дефиниции. Происхождение мысли каждый раз из своего истока (*Fuge*) противостоит систематической наукообразной аналитике метафизического мышления. Обращаясь к «самому языку» и «внутренней форме» слов, Хайдеггер стремится обнаружить то измерение языка, которое предшествует образованию понятий, тем самым «расчищая путь» к неметафизической мысли.

⁴⁵ Бибахин В.В. Грамматика поэзии. СПб., 2009. С. 300.

⁴⁶ Гронден Ж. Указ. соч. С. 40.

⁴⁷ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. S 435.

Список литературы

- Бибихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. 430 с.
- Бибихин В.В. Грамматика поэзии. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. 592 с.
- Бофре Ж. Диалоги с Хайдеггером: в 4 т. Т. 4 / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2009. 220 с.
- Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
- Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера / Пер. с фр. А.П. Шурбелёва. СПб.: Русский Мирь, 2011. 252 с.
- Мановас Я.Е. Настроение другого начала в работе Хайдеггера «Вклад в философию События» // Вопросы философии. 2019. № 10. С. 189–199.
- Михальский К. Логика и время. Хайдеггер и современная философия / Пер. с польск. Е. Твердисловой. М.: Территория будущего, 2010. 424 с.
- Пёггелер О. Новые пути с Хайдеггером / Пер с нем. А.В. Перцева и О.А. Матвейчева. СПб.: Владимир Даль, 2019. 638 с.
- Потебня А.А. Слово и миф. М.: Правда, 1989. 624 с.
- Фалёв Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008. 224 с.
- Фалёв Е.В. Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера. Дисс. ... доктора философ. наук. М.: Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2015. 339 с.
- Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Пер. с нем. Т.В. Васильевой, А.Л. Доброхотова, З.Н. Зайцевой и др. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
- Хайдеггер М. Вклады в дело философии / Пер. с нем. Э. Сагетдинов // 'Ερμηνεία. Журнал философских переводов. 2009. № 1 (1). С. 56–95.
- Хайдеггер М. Вклады в дело философии (продолжение) / Пер. с нем. Э. Сагетдинов // 'Ερμηνεία. Журнал философских переводов. 2010. № 1 (2). С. 34–71.
- Херрманн Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / Пер. с нем. И.Н. Инишева. Минск: Пропилеи, 2001. 168 с.
- Berücksichtigt W. Geleitwort // Elsässer M. Friedrich Schlegels Kritik am Ding. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994. S. I–IV.
- Blok V. Denken als Handlung. Heideggers Besinnung auf das Wesen des Menschen im Zeitalter des human enhancement // Heidegger und der Humanismus / Hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski. München: Karl Alber, 2017. S. 265–279.
- Gadamer H.-G. Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1983. 166 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 2: Sein und Zeit. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1977. 586 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 8: Was heisst Denken? Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 2002. 271 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 12: Unterwegs zur sprache (1910/1976). Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1985. 262 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 34: Vom Wesen den Wahrheit. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1988. 338 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Fr. a/M.: Vittorio Klosterman, 1989. 513 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 71: Das Ereignis. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 2009. 347 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 75: Zu Hölderlin. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 2000. 407 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 81: Gedachtes. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 2007. 360 S.
- Minca B. Poiesis: Zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006. 272 S.
- Richardson W. Heidegger: Through Phenomenology to Thought. N.Y.: Fordham University Press, 2003. 776 p.
- Vallega-Neu D. Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction. Bloomington: Indiana University Press, 2003. 136 p.
- Youm J.-C. Heideggers Verwandlung des Denkens. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995. 197 S.

Ways of transforming the metaphysical thinking in the “conceptless language” of the late M. Heidegger

Nadezhda V. Koda

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: sokolova-nadya@rambler.ru

The article provides an analysis of the concept of “conceptless language” in the works of the late Martin Heidegger. The formation of a “conceptless language” is one of the most mysterious phenomena in the philosophy of the thinker. The specific structure of this language is one of the main criticisms of the later works of the philosopher and the opposition of Heidegger as the author of “Sein und Zeit” to Heidegger of the period “Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis”. The article explains the specific structure of the “concept-free language”, the reasons for its creation and its role in the late Heidegger philosophy. An attempt is made to reveal the hidden logic of a “conceptless language” and the principles by which it is guided. The search for the logic of a “conceptless language” is carried out through consideration of some of its aspects: a way of expressing thoughts, features of the style of argumentation, and a method of forming terms. An analysis of these aspects shows how Heidegger seeks to overcome the problem of the so-called “refusal” (Versagen) of the language that arose after writing “Sein und Zeit”. In search of a language corresponding to the transition to a different beginning, the principles of the late Heidegger hermeneutic methodology are formed: the “principle of intentional incomprehensibility” of terms, “default logic”, clarification of terms through their “internal form”, method of “thoughtful use of language” (besinnliche Sprachgebrauch). The analysis leads to the conclusion that the profound change in thinking, which the late Heidegger sought on the way to another beginning, is impossible without the transformation of the language. Due to the fact that the existing “metaphysical” thinking is directly related to the conceptual language, a “non-conceptual language” opens the way for alternative thinking.

Keywords: Heidegger, being, language, thinking of a different beginning, “concept-free language”, mood

For citation: Koda, N.V. “Puti transformatsii metafizicheskogo myshleniya v ‘besponyatniom yazyke’ pozdnego M. Khaideggera” [Ways of transforming the metaphysical thinking in the “conceptless language” of the late M. Heidegger], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 129–141. (In Russian)

References

- Beaufret, J. *Dialogi s Khaideggerom* [Dialogues with Heidegger], Vol. 4, trans. by V.Yu. Bystrov. St. Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2009. 220 pp. (In Russian)
- Berücksichtigt, W. “Geleitwort”, in: M. Elsässer, *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, S. I–IV.
- Bibikhin, V.V. *Drugoe nachalo* [Another beginning]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003. 430 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V.V. *Grammatika poezii* [Grammar of poetry]. St. Petersburg: Ivan Limbakh Publ., 2009. 592 pp. (In Russian)
- Blok, V. “Denken als Handlung. Heideggers Besinnung auf das Wesen des Menschen im Zeitalter des human enhancement”, *Heidegger und der Humanismus*, hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski. München: Karl Alber, 2017, S. 265–279.
- Falev, E.V. *Germenevtika Martina Khaideggera* [Hermeneutics of Martin Heidegger]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2008. 224 pp. (In Russian)
- Falev, E.V. *Evolutsiya metoda v filosofii Martina Khaideggera* [The evolution of the philosophy of Martin Heidegger: a dissertation for the degree of Doctor of Philosophy], Diss.

- Moscow: Moskovskii gosudarstvennyi universitet im. M.V. Lomonosova Publ., 2015. 339 pp. (In Russian)
- Gadamer, H.-G. *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1983. 166 S.
- Gajdenko, P.P. *Proryv k transcendentnosti: Novaja ontologija XX veka* [Breakthrough to the transcendent: a new ontology of the twentieth century]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 495 pp. (In Russian)
- Grondin, J. *Povorot v myshlenii Martina Khaideggera* [A turn in the thinking of Martin Heidegger], trans. by A.P. Shurbelev. St. Petersburg: Russkii Mir Publ., 2011. 252 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 2: Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 586 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 8: Was heisst Denken? Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. 271 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 12: Unterwegs zur Sprache (1910/1976). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. 262 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 34: Vom Wesen den Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. 338 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989. 513 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 71: Das Ereignis. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009. 347 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 75: Zu Hölderlin. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. 407 S.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 81: Gedachtes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. 360 S.
- Heidegger, M. *Razgovor na proselochnoi doroge* [Talking on a country road], trans. by T.V. Vasileva, A.L. Dobrokhotov, Z.N. Zaitseva et al. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1991. 192 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches], trans. by V.V. Bibikhina. Moscow: Respublika Publ., 1993. 447 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. "Vklady v delo filosofii" [Contributions to Philosophy], trans. by E. Sagetdinov, *Ἐπιμνηα. Zhurnal filosofskikh perevodov*, 2009, No. 1 (1), pp. 56–95. (In Russian)
- Heidegger, M. "Vklady v delo filosofii (prodolzhenie)" [Contributions to Philosophy (continuation)], trans. by E. Sagetdinov, *Ἐπιμνηα. Zhurnal filosofskikh perevodov*, 2010, No. 1 (2), pp. 34–71. (In Russian)
- Herrmann, F.-W. von. *Fundamental'naja ontologija jazyka* [Fundamental ontology of language], trans. by I.N. Inishev. Minsk: Propilei Publ., 2001. 168 pp. (In Russian)
- Manovas, Ya.E. "Nastroenie drugogo nachala v rabote Heideggera 'Vklad v filosofiyu Sobytiya'" [The Other Beginning and Its Attunement in Heidegger's 'Contributions to Philosophy (From Enowning)'], *Voprosy filosofii*, 2019, No. 10, pp. 189–199. (In Russian)
- Michalski, K. *Logika i vremya. Heidegger i sovremennaya filosofiya* [Logic and time. Heidegger and modern philosophy], trans. by E. Tverdislova. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2010. 424 pp. (In Russian)
- Minca, B. *Poiesis: Zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006. 272 S.
- Pöggeler, O. *Novye puti s Hajdeggerom* [New paths with Heidegger], trans. by A.V. Percev and O.A. Matvejchev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2019. 638 pp. (In Russian)
- Potebnya, A.A. *Slovo i mif* [World und myth]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 624 pp. (In Russian)
- Richardson, W. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003. 776 pp.
- Vallega-Neu, D. *Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003. 136 pp.
- Youm, J.-C. *Heideggers Verwandlung des Denkens*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995. 197 S.

ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ

А.А. Крушинский

ИКОНИЧЕСКАЯ ПЕРФОРМАТИВНОСТЬ КИТАЙСКИХ МАНТИЧЕСКИХ ДИАГРАММ*

Крушинский Андрей Андреевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт Дальнего Востока РАН. Российская Федерация, 117997, г. Москва, Нахимовский пр-т, д. 32; e-mail: zvenigor@gmail.com

В статье прослеживаются и обсуждаются философски значимые следствия укорененности древнекитайской мысли в исходной изобразительности китайского иероглифического письма. Исследуется феномен перформативности применительно к китайскому материалу. В ходе проведенного исследования вводится принципиальное методологическое различие между перформативными *высказываниями* и перформативными *декларациями*. В свете предложенного различия обнаруживается ярко выраженная перформативная декларативность знаменитого конфуциевского концепта *чжэнмин* («выправление имен»). Этот малоизученный аспект «выправления имен» не следует путать с достаточно хорошо известным к настоящему времени перформативным *именованием*, стандартно подразумеваемым установкой на *чжэнмин*. Главным результатом введенных методологических дистинкций и проведенного экзегетического анализа является выявление невербального прообраза концепта *чжэнмин* в лице гексаграммы «Домашние». Парадигматический характер прообразности гексаграммной графики в отношении словесной формулировки, наделяющей перформативным статусом исходного зрительного образа вербальную экспликацию этого образа, позволил автору обобщить данное частное наблюдение до основополагающей итоговой гипотезы о *вторичности* перформативной действенности слова сравнительно с исходной перформативностью мантической диаграмматичности (образцово экземплифицируемой гексаграммами Ицзина).

Ключевые слова: диаграмматизация, перформативность, выправление имен, мантические диаграммы, ритуальный бронзовый треножник Дин, созерцание [гексаграммных] образов

Для цитирования: Крушинский А.А. Иконическая перформативность китайских мантических диаграмм // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 142–161.

* Статья написана на основе доклада «Иконическая перформативность», зачитанного на пленарном заседании научной конференции «XV Таврические философские чтения» (16.09.2019–19.09.2019) 16-го сентября 2019 г. в Новом Свете (Крым).

Введение

Признание главенства модуса перформативности в конфуцианском дискурсе (в частности, перформативности акта именованья в рамках инициированного Конфуцием «выправления имен» *чжэн мин* 正名) давно уже стало общим местом современного китаеведения¹. Напомню, что имеется в виду не просто конфуцианский запрет на банальное расхождение слова с делом², а буквальное понимание произнесения «правильного» слова как совершения отвечающего ему деяния, когда речь, будучи органической частью ритуализированного поведения, становится полноценным действием, подчас даже обретает высочайший статус сакрального ритуального акта³.

Но воодушевляющее открытие доселе неведомого деятельностного измерения у важнейшего пласта древнекитайского дискурса все же оставляет ощущение существенной недосказанности. Ведь при апелляции исключительно к такому общечеловеческому феномену, как перформативность речи или перформативность жеста, возникает опасность утери самого специфика древнекитайской мысли – ее укорененности в исходной изобразительности китайского иероглифического письма. Коль скоро задача выявления поразительного своеобразия культурного наследия китайской цивилизации не снята с повестки дня, то мы просто обязаны расширить стандартное понимание перформативной функции **языка** до перформативной функции **изображения**. Я убежден, что в Древнем Китае перформативная эффективность слова **вторична** по отношению к исконной действенности мантической диаграмматичности (образцово экземплифицируемой гексаграммами *Ицзина*): оно светит ее отраженным светом, как луна, сияющая отраженным светом солнца. Демонстрация этой неочевидной производности перформативности высказывания от иконической перформативности китайских мантических диаграмм является задачей данной статьи.

Перформативные высказывания

Характеристическим свойством перформативного высказывания выступает эффект **аутореферентности** – демиургическая способность языкового выражения самому создавать свой собственный референт: будь то сам факт или его априори – **возможность** факта. Решающим моментом здесь является совпадение произнесения слова с делом, творящим новую реальность или открывающим возможность ее создания. Самый известный пример подобного совпадения в первом из перечисленных выше смыслов – это знаменитое библейское «Той рече, и быша; Той повеле и создашеся!» (Пс. 32:9).

¹ См., напр.: *Фингаретт Г.* Конфуций: мирянин как святой // Конфуций. Я верю в древность. М., 1995. С. 300–374; *Hall D.L., Ames R.T.* Thinking Through Confucius. Albany, 1987; *Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. La Salle (Ill.), 1989. P. 18–30.

² «В древности не разбрасывались словами из-за боязни срама от своего неисполнения наговоренного» (Луной чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании] // Чжунцзы цзичэн [Собрание творений философов древности]. Т. 1. Пекин, 1988. С. 85).

³ См. подр.: *Семененко И.И.* Читателю Конфуция // Конфуций. Я верю в древность. М., 1995. С. 51–52.

Более приземленные случаи перформативных высказываний такого рода – это клятвы, присяги, завещания, обещания, извинения, приглашения, заключение сделки, объявление войны и т.п.

Перформативные декларации

Более интересна перформативность во втором из перечисленных выше смыслов, когда производимый высказанным словом эффект, не обладая конкретностью свершившегося факта, запечатлен неотменяемой значительностью произошедшего события. Назовем перформативные высказывания этого типа перформативными **декларациями**. Творимое словом дело в этом случае не имеет характера локализуемого в пространстве/времени и потому верифицируемого **факта**, о котором можно сказать, что он либо есть, либо его нет. Эффект, производимый перформативной декларацией, знаменует принципиально не поддающееся внешнему (по отношению к декларирующему) учету **событие**, которое в отличие от факта еще не **есть** (поскольку событие предворяет бытие), но только **происходит**, необратимо меняя при этом как минимум мир декларирующего⁴.

Образцовым случаем перформативной декларации является молитва. Так возгласение христианского «Символа веры» представляет собой парадигмальный пример такой декларации. Перформативность подобного рода деклараций заключаются в том, что та или иная ее актуализация (в виде литургического пения, декламации, или даже внутреннего проговаривания) есть не что иное как основополагающий символический жест – исповедание утверждаемых текстом кредо вероучительных догматов, – конституирующий декларирующего как христианина. Таким образом, акт перформативной декларации может стать важнейшим **поступком** в жизни человека, возвещающим рождение его новой идентичности.

Нетрудно заметить зыбкость границы между двумя означенными выше типами перформативности: продуцированием самого факта или только его возможности. Если, например, мы обратимся к мусульманскому «символу веры» («нет бога, кроме Бога, и Магомед пророк Его»), то произнося эту шахаду, человек тем самым (при определенных условиях) – наряду с перформативным декларированием – совершает ни много ни мало уже формальный акт своего обращения в ислам.

Но каков механизм функционирования христианского/мусульманского «символа веры» в качестве ритуальной формулы? В его основе – религиозная индоктринация, превращающая декламирующего сакральный текст в адепта той или иной религии. Ведь оба они являют собой своды краеугольных вероучительных положений (напр., основополагающих исламских догматов единобожия и посланнической миссии пророка Магомеда). Последние же с методологической точки зрения могут быть проинтерпретированы как разновидность **конститутивных** правил.

Напомню принципиальное различие между двумя фундаментальными типами правил: одни правила (регулятивные) регулируют формы поведения, которые уже существовали до них и независимо от них. Напр., правила

⁴ Современные трактовки концепта «событие» см., напр.: Жижек С. Событие. Философское путешествие по концепту. М., 2018.

этикета регулируют межличностные отношения, но эти отношения существуют независимо от правил этикета. Другие же правила (конститутивные) **конституируют** или **определяют** новые формы поведения. Шахматные правила, например, не просто регулируют игру в шахматы, но конституируют эту игру – **впервые создают саму возможность** такой деятельности, можно сказать, определяют ее. Ведь деятельность, называемая игрой в шахматы, как раз и состоит в осуществлении действий в соответствии с этими правилами, и, наоборот, – вне шахматной игры этих правил просто не существует.

Религиозная индоктринация (осуществляемая исповедованием «Символа веры»), увенчивающаяся формальным обращением в ту или иную конфессию (воцерковление), в предложенной выше перспективе идентификации соответствующей догматики как свода конститутивных правил, становится осознанным и единовременным актом интериоризации всей совокупности **определяемых** ими верований и отвечающих им форм поведения. Соответственно, воспроизведение в устном или письменном виде сакрального текста (фиксирующего те или иные конститутивные правила) в силу аутореферентности высказываний, образующих данный текст, само по себе уже является актом реанимации/воссоздания, соответственно, осуществления форм жизни, задаваемыми этими правилами (напр., практики «молитвенного делаения» в восточном христианстве).

Перформативная декларативность «выправления имен»

Заметим, что именно идейная и структурная близость конститутивных правил **определениям** сообщает этим правилам аналитическую форму, характерную для определений. Очень часто эта аналитичность внешне выглядит тавтологичностью («нет бога, кроме Бога»). В занимающем нас сейчас случае Китая особенно красноречива кажущаяся бессодержательность следующего прославленного ответа Конфуция на вопрос правителя царства Ци о способе государственного правления: «Правитель – правитель, а подданный – подданный, отец – отец, а сын – сын»⁵. Специфически перформативное измерение данной сентенции, никак не редуцируется к рутинно вычитываемой из нее прескриптивности⁶, обрекающей чеканную максиму на смиренное ожидание своего исполнения. На самом же деле уныло резонерская назидательность конфуциева тождесловия скрывает за собой **аутореферентность** данной декларации, эксплицитно расставляющей реперные точки всей системы социальных ролей.

Не следует смешивать экстраординарность конфуциевой перформативной **декларации** с будничностью перформативного **именования**⁷ (т.е., назначения/распределения социальных ролей) в рамках **уже существующего** института социальной иерархии, который только и обеспечивает действенность этого перформатива. Такой акт именованья оказывается частным случаем

⁵ «君君，臣臣，父父，子子 (Цзюнь цзюнь, чэнь чэнь, фу фу, цзы цзы)» (Луньюй чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании]. С. 271).

⁶ Когда процитированный пассаж читается следующим образом: «Правитель **должен быть** правителем, а подданный – подданным, отец **должен быть** отцом, а сын – сыном».

⁷ Представляющего собой перформативное высказывание, непосредственно творящее новую социальную реальность.

исполнения ритуала (*ли* 禮), и потому производимый им эффект вполне фактичен в отличие от событийных последствий перформативных деклараций. Поэтому перформативный эффект прокламирования китайским мудрецом своего политико-институционального кредо («необходимо выправить имена!» *би е чжэн мин ху* 必也正名乎)⁸ – это именно **событие**, учреждающее сам социальный **институт** правильного⁹ ролевого поведения посредством провозглашения соответствующего конститутивного правила¹⁰. *Циский* правитель, получивший исчерпывающий ответ на свой вопрос, похоже оценил (по крайней мере, на словах) всю значимость этого конститутивного правила: «Прекрасно! Поистине, если правитель не правит, подданный не [ведет себя как] подданный, отец не отцовствует, а сын не сыновствует, то тогда даже при наличии зерна удастся ли мне получить его в пищу?»¹¹.

В продолжение темы перформативной декларативности «выправления имен» напомним форму представления эталонной социальной алгоритмики «Великого учения» (*Дасюэ*), открывающего конфуцианское Четверокнижие: «В древности те, кто желал высветлить светлую добродетель в Поднебесной, сначала упорядочивали свое государство, те, кто желал упорядочить свое государство, сначала выравнивали свою семью, те, кто желал выровнять свою семью, сначала исправляли себя... когда сам исправен, тогда и семья выровнена; когда семья выровнена, тогда и государство упорядоченно; когда государство упорядоченно, тогда и Поднебесная умиротворена»¹².

Нетрудно заметить, что несмотря на весь свой проективно-конструктивный пафос, текст тем не менее имеет отчетливую форму **нарратива** – квазиисторического повествования о делах седой старины. Поэтому, принимая во внимание отмеченную ранее перепутанность перформативной декларативности¹³, чья действенность по определению не зависит ни от каких дополнительных действий, с обычным императивом, лишь провоцирующим на фактическое претворение в жизнь содержащегося в нем требования¹⁴, поостережемся сходу квалифицировать методологический статус этого программного текста исключительно как руководство к действию. Представляющие собой своего рода вариации на все ту же заявленную Конфуцием тему «выправления имен» опорные постулаты *Дасюэ* развивают и детализируют¹⁵ провозглашенные им правила учреждения социальности как таковой

⁸ Луньюй чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании]. С. 280.

⁹ В отсутствии этого института (т.е. «если имена неправильны»), «то и речи нехстати, а если речи нехстати, но и дела неблагоуспешны, если же дела неблагоуспешны, то ритуал и музыка не процветают; если ритуал и музыка не процветают, то казни и штрафы не применяются надлежащим образом; но если казни и штрафы не применяются надлежащим образом, то народ не знает, ни за что взяться, ни куда ступить...» (Там же. С. 283).

¹⁰ См. подр.: *Драгалина-Черная Е.Г.* Выправление имен: от грамматики к логике социально-го софтвера // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 4. С. 148–150.

¹¹ Луньюй чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании]. С. 271.

¹² Шисаньцзин чжужу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 2. Шанхай, 1935. С. 1673.

¹³ Результатом которой является возникновение **возможности** появления новой институциональной реальности: напр., институализация самой возможности **демаркации** правильного и неправильного социального взаимодействия на государственном («правитель – правитель...») и семейном («отец – отец...») уровнях.

¹⁴ В случае *чжэн мин* приведения в соответствие фактического положения дел нормативному наименованию этого положения дел.

¹⁵ «Правильность» прочитывается как различные формы приведения к норме («исправление», «упорядочивание», «выравнивание», «умиротворение»).

(демаркация¹⁶ правильного и неправильного социального взаимодействия): начиная с института семьи, определяемой внутрисемейной иерархией и кончая государственностью, формируемой «властной вертикалью» правителя и подданного. Вот почему смысловая ось «Великого учения» – это в первую очередь система перформативных деклараций, нюансирующих конститутивные правила конфуциева манифеста («Необходимо выправить имена!»).

Конфуций-переучредитель и гексаграммный прообраз *чжэнмин*

Однако здесь может закрасться законное сомнение в справедливости моего утверждения о том, что именно программная декларация, прозвучавшая в ответе величайшего китайского философа на животрепещущий вопрос об управлении государством, действительно положила начало учреждению (хотя бы и в событийном смысле появления **возможности**) социального института правильного ролевого поведения. Как-никак трудно усомниться в том, что задолго до конфуциевой декларации Древний Китай уже обладал достаточно развитой социальной структурой. Крайне любопытна в этом отношении каноническая версия возникновения института китайской социальности (к которой мы обратимся в заключительной части статьи).

Но тогда получается, что в случае конфуциевой прокламации установки на *чжэн мин*, мы имеем дело все же с **регулятивным** типом правил, регулирующим/корректирующим уже существующую независимо от них деятельность, но отнюдь не творящим ее? Разрешение этого недоумения содержится в следующей широкоизвестной и в некотором смысле исчерпывающей самоаттестации Конфуция: «Транслирую [традицию], а не создаю [новое], веря [в древность], люблю древность»¹⁷. Имеется в виду наследование и продолжение культурной традиции трех первых династий (*Ся, Шан и Чжоу*). Философ видит свою миссию в «возрождении древности *фузу* 復古», более конкретно, – в воссоздании *чжоуского* ритуала (*фули* 復禮). Преемственность предполагает повторимость, поэтому конфуциева словесная формулировка курса на «выправление имен» звучит своеобразным эхом – творческим повторением – исходно диаграмматического представления конститутивных правил (о чем пойдет речь ниже), учреждающих правильную социальность (того, что называется «правлением на основе ритуала» *ли чжи* 禮治). Иными словами, вербальная экспликация означает воссоздание-переучреждение некогда бывшего, но почти утраченного в лихолетье современной Конфуцию эпохи «Сражающихся царств» образцового социального устройства. Напоминание (но уже в словесной форме!) фундаментального правила, конституирующего «правление на основе ритуала», лишь возобновило движение по пути, некогда открытому совершенномудрыми правителями древности. Оно стало событием перезапуска процесса становления института социальности в ее конфуцианской редакции.

¹⁶ «Что делает человека человеком? Я утверждаю, что это [способность] к проведению различий... Хотя у животных и есть отцы и дети, но между ними нет отцовско-сыновьей привязанности, хотя у них и есть самки и самцы, но нет [должного] разделения на мужской пол и женский» (Сюньцзы цзицзе [Сюньцзы с собранием разъяснений] // Чжуцзы цзицэн [Собрание творений философов древности]. Т. 2. Пекин, 1988. С. 50).

¹⁷ «述而不作, 信而好古 (*Шу эр бу цзо, синь эр хао гу*)» (Луньюй чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании]. С. 134).

Как же выглядит изначально гексаграммное задание конститутивных правил «правления на основе ритуала»? Эти правила зашифрованы в графической структуре гексаграммы № 37 **Семья** (*Цзянжэнь* 家人 ☱) и вербализируются приписываемым китайской традицией Конфуцию каноническим комментарием к этой гексаграмме: «[Когда] отец – отец, сын – сын, старший брат – старший брат, младший брат – младший брат, супруг – супруг, супруга – супруга, тогда *дао* семьи правильно. Выправь семью, и Поднебесная достигнет стабильности»¹⁸. Как видим, с одной стороны, наблюдается дословное совпадение начальных слов этого комментария в семейной его части («отец – отец, а сын – сын») с текстом конфуциевой декларации. С другой стороны, заключительный вывод процитированного комментария (насчет производности стабильности государства от правильности семьи) представляет собой отчетливую параллель к заповедуемой «Великим учением» последовательности финальных шагов на пути к социальному раю.

С впечатляющей наглядностью гексаграмма **Семья** диаграмматизирует картину идеальных семейных отношений: образы внутрисемейной иерархии визуализируются пространственным взаиморасположением гексаграммных черт (непрерывная пятая черта представляет супруга, прерванная вторая черта изображает супругу) и пары триграмм (нижняя триграмма *Ли* ☱ обозначает среднюю дочь, а верхняя триграмма *Сюнь* ☶ – старшую). Супруг главенствует над супругой (ведь пятая черта располагается **над** второй чертой), а старшая из сестер – первенствует (поскольку она изображается **верхней** триграммой). Сыну в ицзиновском символизме отвечает третья (т.е. нечетная) гексаграммная позиция, и эту позицию в рассматриваемом случае занимает непрерывная, то есть тоже «нечетная» черта. Совпадение четности позиции с «четностью» занимающей ее черты изображает соответствие фактического поведения сына его семейному статусу.

Вербализация демиургического посыла, исходно ассоциируемого со зрительным образом (графическая структура **Семьи**), результирующая в словесность логико-методологической установки на «выправление имен», **сохраняет** перформативный статус исходного зрительного образа. Это наследование речевыми высказываниями / их письменной фиксацией перформативности изображения канонический комментарий к гексаграмме **Семья** ☱ поясняет образами самого двумерного гештальта, сочленяющего в единую картинку триграммы ветер ☱ и огонь ☶. «Ветер исходит из огня: [гексаграмма] **Семья** – у благородного мужа, благодаря этому, речи обладают основательностью (букв. – вещественностью), а поступки – постоянством»¹⁹.

Старейшее из имеющихся толкований этого комментария гласит: «ветер и огонь вручены друг другу, [так что они оба] обязаны опираться на [некую] вещь²⁰. Когда вещь велика, то и огонь велик, когда вещь мала, то и огонь мал. Речи благородного мужа обязательно должны детерминироваться его [социальным] статусом: если статус велик, то и речи [могут быть] значительными (букв. – великими), если же статус мал, то и речи [должны быть] незначительными (букв. – малыми). Если он не обладает соответствующим статусом, то

¹⁸ Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. Шанхай, 1935. С. 50.

¹⁹ Там же. С. 50.

²⁰ Гексаграмма **Семья** образована триграммами ☱ *Ли* (離) Огонь и ☶ *Сюнь* (巽) Ветер/Дерево. В системе взаимоотношений Пяти стихий (порядок их взаимопорождения) стихия огня производна от стихии дерева (дерево порождает огонь *му шэн хо* 木生火).

он не должен и заниматься планированием [государственной] политики. Вот почему «речи обладают основательностью»²¹. Если верить данному толкованию, то мы имеем здесь дело со спецификацией необходимого условия эффективности перформативных высказываний – ведь их успешность находится в прямой зависимости от полномочий произносящего его лица²².

Мантическая диаграмма – открытость силам грядущего

Рассмотренный ранее пример **диаграммного** задания конститутивных правил «правления на основе ритуала» посредством графической структуры гексаграммы **Семья** позволяет увидеть, как слепая в своей монотонности линейная пошаговость алгоритма (отец – отец, сын – сын и т.п.) обретает смысловую полноту только в горизонте дополнительного измерения – единства целостности гексаграммного гештальта.

Говоря о диаграммах, я имею в виду **мантические** диаграммы (разновидностью которых являются трещины на гадательных костях, равно как и гексаграммы *Ицзина*). Но что такое мантическая диаграмма? Это полученная в результате дивинации двумерная конфигурация линий, которая по определению потенциально заряжена значимостью, но при этом совокупность линий, не изображая что-то уже и заранее существующее, не может обладать раз и навсегда фиксированной областью референции. Обратим внимание на эту исходную **автономию** мантических диаграмм по отношению к подразумеваемому ими означаемому. Наблюдается своеобразная открытость диаграммы для **означаемого**: с одной стороны мантическая диаграмма мыслится как означающее (ведь задача дивинации – получение намеренно спровоцированного знамения), а с другой – она явным образом **предшествует** всякому выражаемому ей содержанию (соответственно, значению).

Действительно, внеличностное происхождение мантической диаграммы, т.е. очевидное отсутствие воплощенного в ней авторского замысла (если, конечно, проигнорировать освященную многотысячелетней традицией веру в авторство потусторонних сил), с самого начала освобождает черты или линии диаграммы от всякой предзаданной изобразительности. Отсюда возможность многоразличных нарративов *одновременно*, что свидетельствует об исходной ненарративности, более того, о нерепрезентативности мантической диаграммы.

В случае мантической диаграммы в качестве референта выступает не столько то или иное **сущее**, сколько еще только приближающаяся **событийность**, разными путями сбывающаяся (обретающая статус фактичности) в пространстве визуализированных диаграммной графикой фатальных детерминаций, являя собой, так сказать, **карту судьбы** (*чжао* 兆). В самом общем виде ее можно охарактеризовать как пространство игры, размеченное **линиями**, конфигурирующими соотношением **сил**; игровое (в теоретико-

²¹ Чжоу И цзицзе <Тан> Ли Динцзо [Чжоу И с собранием разъяснений Ли Динцзо] // Исюэ цзинхуа [Лучшее в изцинистике]. Т. 1. Пекин, 1995. С. 306–307.

²² В частности, становится понятным, почему только предварительное выполнение прописанных в цитированном выше каноническом комментарии к гексаграмме **Семья** (и подробно обсуждаемых в *Дасюэ*) условий правильного семейного устройства способно наделять добропорядочного главу семейства статусом, гарантирующим авторитетность – в том числе перформативный эффект – произносимым им речам.

игровом смысле) взаимодействие этих сил очерчивает контуры возможных экзистенциальных сценариев. Диаграмма, ощущаемая как пророчество, ниспосланное свыше откровение, намечающее «маршрут судьбы» вопрошающего, разворачивает перед его глазами горизонты новых жизненных или даже исторических возможностей, тем самым позволяя необычной возможности зримо проявиться.

Простейшим **примером** мантической диаграммы в нашем смысле являются трещины на гадательных костях.



Рис. 1. Трещины и надписи на гадательных костях²³

Подобная мантическая диаграмма очевидным образом не только **предшествует** всякому выражаемому ей содержанию (соответственно, значению), но сама ее **форма** влечет за собой отвечающее этой форме содержание. Связь мантической графики с продуцируемой ей панорамой будущего особенно рельефна в следующем классическом образчике древнекитайской скапулимантики²⁴: «стали гадать на панцире черепахи, на котором появилась большая поперечина (поперечная трещина. – А.К.) *бу чжи гуй, гуа чжао дэ да хэн* 卜之龜，卦兆得大橫»²⁵:

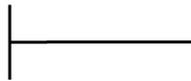


Рис. 2. Большая поперечина (*да хэн* 大橫)²⁶

После описания полученной в ходе гадания трещины (имеющей вид «большой поперечины») эта конфигурация, благодаря толкующему ее смысл скрибу-ши, обретает свое референциальное наполнение, непосредственно продиктованное очертанием ее правой части (т.е. видом простирающейся вправо горизонтали): «Толкование гласило: “большая поперечина *ган-ган*»²⁷.

²³ URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Shang_dynasty_inscribed_tortoise_plastron.jpg (дата обращения: 15.12.2020)

²⁴ См.: *Сыма Цянь*. Исторические записки (Шицзи). М.: 1975. С. 222–223, 452.

²⁵ *Сыма Цянь*. Шицзи. Сяо Вэнь бэньцзи ди ши [Исторические записки. Гл. 10: Основные записи о деяниях императора Сяо Вэня]. URL: <https://www.kekeshici.com> (дата обращения: 23.11.2020).

²⁶ См. эту реконструкцию у Е.Л. Шогнекси: *Shaughnessy E.L. The Origin of an Yijing Line Statement // Early China. 1995. No. 20. P. 228.*

²⁷ Согласно комментаторам дифтонг *ган-ган* 庚庚 (в современном чтении *гэн-гэн*), рифмующийся с идущими следом словами *ван* (王) и «воссиять» (*гуан* 光) (см.: *Сыма Цянь*. Исторические

Я стану небесным ваном. Так что правление сяского Ци (снова) воссияет»». *Чжань юэ: да хэн гэн-гэн, юй вэй тянь ван, ся ци и гуан* 占曰: “大橫庚庚, 余為天王, 夏啟以光”²⁸.

Согласно убедительной реконструкции Е. Шогнесси, правая горизонталь, будучи **протяженной** прямой линией, благодаря этому, интерпретировалась предсказателем как изображение непрерывности и протяженности линии законного престолонаследования дома Ся, к которому принадлежал заказчик данной мантической процедуры²⁹, вошедший в историю под титулом ханьского императора *Вэнь-ди* (180–157 до н.э.).

Уникальная событийная значимость упомянутого выше эпохального гадания ретроактивно определяется историческим величием инициированного этим событием (согласно «Историческим запискам») властвования Просвещенного императора. Китайская традиционная историография ретроспективно характеризует *Лю Хэна* как фактического спасителя династии, а его, как было принято считать, просвещенно-гуманное (отсюда и посмертное титулование *сяо вэнь хунди* 孝文皇帝) царствование – как образцово конфуцианское правление.

Гораздо более разработанную и софистичную практику мантической диаграмматизации демонстрирует гексаграммный символизм *Ицзина*.

Осознание смысла мантической диаграммы приверженцем гадательных практик приводит его к резкой смене гештальта, к радикальной перемене своего отношения к реальности. Благодаря изменению той перспективы, самой рамки, через которую эта реальность им воспринимается, наступает необратимый разрыв с до-событийной жизнью. Поскольку постсобытийный субъект уже не сможет быть прежним, то и его судьба непременно сложится иначе, чем это случилось бы без обращения к мантике. Именно в этом перформативность перцептивного схватывания образов возможного будущего при созерцании должным образом воспринимаемой (как карты судьбы!) мантической диаграммы.

Гексаграмма Треножник: творческая мощь пустоты

Эмблемой³⁰ мирозозидающего, революционно-деятельностного измерения гексаграммной образности, высвечивающей неоченимую роль пустоты как перводвигателя событийного творчества, выступает изображение ритуального бронзового треножника *Дин* (鼎):

записки (Шицзи). С. 452), мог представлять собой звукоподражание треску раскалывающегося черепащего панциря, что впоследствии на основе чисто фонетического созвучия с чтением иероглифа «продолжать» *гэн* 更 как раз и позволило перенести на этот дифтонг значение этого созвучного ему иероглифа *гэн*.

²⁸ *Сыма Цянь*. Шицзи. Сяо Вэнь бэньцзи ди ши [Исторические записки. Гл. 10: Основные записи о деяниях императора Сяо Вэня]. URL: <https://www.kekeshici.com> (дата обращения: 23.11.2020).

²⁹ Им был *Лю Хэн* 劉恆 – один из сыновей основателя ханьской династии *Лю Бан* (劉邦), на тот момент величавшийся титулом *Дай-вана* (代王).

³⁰ Заметим, что эмблема здесь вовсе не равнозначна символу: она никак не предполагает двух разноуровневых планов реальности (горнего и дольного). Если символическое толкование преодолевает чувственный образ, углубляя его до принципиально иного уровня реальности, то в случае эмблематизации все разворачивается в единой плоскости имманенции, при которой нет метафизического раздвоения-противопоставления двух уровней бытия (чувственного и умопостигаемого).



Рис. 3. Треножник *Дин* (鼎)³¹

Треножник, изображенный на Рис. 3, адресует к следующей гексаграмме:



Рис. 4. Гексаграмма **Треножник** *Дин* (鼎)

Согласно консенсусному мнению экзегетов, начальная прерванная черта гексаграммы **Треножник** изображает собой переднюю пару ножек треножного жертвенника, вторая, третья и четвертые непрерывные черты – его корпус, пятая прерванная черта – ушки треножника («пустотность» этой *иньской* черты призвана отобразить сквозное отверстие на этих ушках, позволяющее продевать сквозь них специальный шест для транспортировки ритуальных сосудов данного вида). Наконец, верхняя непрерывная черта трактуется как изображение именно такого шеста³².

Мироучреждающий пафос **Треножника**, объясняющий его эмблематичность, произведен от той акцентуации *открытости* и апологии *пустоты/отсутствия* (у 無) как совершенно **иного** по отношению ко всякому **сущему**, к которым сводится главное послание данной гексаграммы. Именно **пустотность** как самого сосуда, так и его ключевых составляющих (ушек треножника) знаменует как намеренный и кардинальный разрыв с тем, что уже наличествует, так и, самое главное, – неотменяемую предпосылку для прорыва в новую действительность, необходимое условие возникновения/создания нового.

Концептуализация этой принципиальной значимости пустотности посредством вереницы образов, продуцируемых графикой гексаграммы **Треножник**, следует двум магистральным сюжетным линиям – во-первых,

³¹ URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Liu_Ding.jpg (дата обращения: 15.12.2020).

³² Неверный перевод афоризма к этой черте у Ю.К. Шуцкого («у жертвенника яшмовая дужка»), усугубленный вдобавок его невятной «интерпретацией», свидетельствуют о полном непонимании переводчиком базового смысла фрагмента, во многом являющегося ключом к постижению смысловой направленности всей гексаграммы. См.: Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1993. С. 416.

парадоксальной, на первый взгляд, пользы опрокидывания-переворачивания жертвенного сосуда. Во-вторых, еще более удивительной важности сохранности просвета в ушках этого сосуда как условия *sine qua non* для обновления судьбы государства.

Начнем с переворачивания треножника как залога новизны. Прежде всего, чрезвычайно выразительна роль **начальной** черты, ведущий образ для которой, как уже говорилось выше – пара ножек ритуального треножника. Афоризм к этой черте гласит: «Начальная шестерка. Треножник перевернут вверх ногами. Благоприятствует устранению затора (*ни* 否). Наложницу берут ради сына от нее. Без [последующей] вины»³⁵. Основная идея этого афоризма: переворачивание-опустошение жертвенного сосуда есть самый быстрый способ избавления от его старого содержимого («устранение затора»), чтобы высвободить место для нового наполнения³⁴. «...Брать наложницу в качестве хозяйки опочивальни, также напоминая собой переворачивание треножника, является “заслуживающим обвинения проступком”»³⁵. Однако если у наложницы (вдруг) появится достойный сын, то его мать приобретет изначально несвойственное ей достоинство именно благодаря рожденному от нее сыну, и поэтому дело обойдется “без [последующей] вины”»³⁶.

Попутно осуществляется естественный переход от темы плодотворности намеренного опустошения сосуда к сюжету возникновения кардинальной новизны как результата хитроумной стратегии событийного творчества (предпочтения хитроумной наложницы законной супруге): «“Благоприятствование устранению затора” – для следования достойному»³⁷, где «достойное» (букв. «благородное», «высокоценное» *гуй* 貴) как раз и указывает на спланированное вторжение будущего: появление желанного наследника.

Резюмируем. Жертвенный сосуд, хотя и остался **прежним** жертвенным сосудом, тем не менее, будучи наполнен новым содержимым, обретает **новую** область применения. Наложница как была, так и осталась **тем же самым** человеком, но произведя на свет новую жизнь, она, благодаря этому, стяжала совершенно **новый** социальный статус. Наконец, если говорить

³⁵ Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 61.

³⁴ Согласно ортодоксальному комментарию *Ван Би* и субкомментария *Кун Инда*, интерпретирующих образ перевернутости сосуда в терминах пустоты/наполненности, «характеристика *ян* всегда знаменует собой наполненность, а характеристика *инь* – пустоту. Как известно, треножник представляет собой такую вещь, у которой низ наполнен, а верх пуст. Поскольку в нынешнем случае *инь* внизу (начальная шестерка располагается внизу треножника – т.е. располагает *инь* внизу, так что низ оказывается пустым, а верх наполненным, т.е. ножки треножника перевернуты), постольку гексаграмма **Треножник** изображает перевернутый треножник. Раз треножник перевернут, то и его ножки обращены вверх! <...> Брать наложницу в качестве хозяйки опочивальни (*шичжэу* 室主) также имеет смысл “переворачивания треножника”» (Там же).

³⁵ Так как конкубинка (букв. «побочная опочивальня» *цэши* 側室) – это отнюдь не законная супруга (букв. «правильная опочивальня» *чжэньши* 正室), то ее позиционирование в качестве законной жены, хотя и упраздняет ее низкий статус наложницы, но все же явно недостаточно для превращения ее в настоящую хозяйку опочивальни. Вот почему ситуация, при которой наложница в одночасье становится хозяйкой опочивальни, напоминает опрокинутый вверх ногами треножник с, казалось бы, неизбежной последующей «виной». См.: Там же.

³⁶ См.: Там же.

³⁷ Там же.

о самом главном, т.е. о государстве, то оно, не покидая своей **исконной** территории, с приходом новой династии – династийной «революции» (букв. «переменной судьбы» *гэмин* 革命, т.е. «смены небесного мандата» *тянь мин* 天命) – получает **новый** мощнейший импульс к дальнейшему развитию. Ясно, что во всех трех описанных выше случаях, прорыв в новую действительность требует предварительного устранения всех застарелых препон, препятствующих пришествию желанной новизны.

Но, пожалуй, наиболее неожиданно выглядит диковинная смысловая увязка, казалось бы, такой приземлено-технической подробности, как наличие/отсутствие штатного просвета на ушках треножника, с наиважнейшей темой обновления судьбы государства. Образ трипода *Дин* – это эмблема государственной власти. Основатель легендарной династии *Ся* (2070–1600 гг. до н.э.) император *Юй* после усмирения им вод потопа и разделения им же Поднебесной на девять областей отлил из бронзы девять жертвенных сосудов-триподов *Дин*, представлявшие эти девять областей. В качестве драгоценного сокровища девятирица триподов *Юя* переходила от династии *Ся* к династии *Шан*, а от *Шан* к *Чжоу*. Она кочевала из города в город вслед за сменой местоположения столицы по ходу того, как одна из перечисленных выше образцовых династий сменяла другую, таким образом, что туда, где располагались эти жертвенники, снисходил и небесный мандат, легитимизирующий правление соответствующей династии. Поэтому образ жертвенника (ассоциирующийся с девятирицей триподов) эмблематизировал **новую** судьбу (*дин чжэ синьмин чжи сянь* 鼎者新命之象³⁸) государства, соответственно, его перемещение конфигурировало географию этой судьбы. Такая дислокация или передислокация новой судьбы государственности маркирует роковой перелом эпох и представляет собой грандиозное творческое деяние великих основателей династий, вроде *Юя*, *Чэн Тана* (成汤 1670–1587 гг. до н.э.) и *Увана* (?–1043 гг. до н.э.), закладывающее основы новой государственности (*Ся*, *Шан-Инь* и *Чжоу*, соответственно).

Как видим, эталонные переломы династийных эпох (*Ся*, *Шан-Инь* и *Чжоу*) нерасторжимо связаны с путешествиями волшебной девятирицы триподов. Поэтому в конечном итоге вполне логично, хотя и немного неожиданно, что ключевым моментом сценария эпохального слома времен вдруг оказывается такая на первый взгляд сугубо техническая деталь, как нормальное функционирование **ушек** переносимого с места на место треножника. Указание на возможность подобного сбоя содержится в двух начальных фразах афоризма к третьей черте **Треножника**: «Девятка третья. Ушки треножника изменены. Его перемещения заблокированы»³⁹. Но такая стагнация (невозможность перемещений священного треножника) равнозначна консервации существующего порядка и потому ставит крест на возможности события-прорыва в историческое будущее. Отсюда фатальность коллизии (нарушение необходимой предпосылки их успешного взаимодействия) между взаимокоррелирующими третьей и верхней чертами. Как уже говорилось выше, верхняя непрерывная черта изображает специальный шест для транспортировки триподов данного вида. В то время как афоризм

³⁸ *Такасима Номидзо*. Ицзин хоцзе ходуань бабай ли [800 примеров свободного истолкования афоризмов Ицзина]. Пекин, 1997. С. 502.

³⁹ Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 61.

к третьей черте фиксирует утрату **пустотности** (ведь она непрерывна, так же как и верхняя черта!), блокирующей нормальное функционирование ушек треножника и тем самым напрочь лишаящее их какого-либо смысла⁴⁰.

Дао как окно возможностей

С помощью обсуждаемой гексаграммы получает понятийно-образное оформление идея открываемого мантической диаграммой окна возможностей. Если «маршрут судьбы», прочерчиваемый направленным вправо (в будущее!) лучом, изображенным на рис. 2, – это не более, чем экстраполяция на будущее уже наличествовавшего сущего (а именно, продолжения прерванной было линии законного престолонаследования дома Ся), то способ диаграмматического конструирования будущего, демонстрируемый гексаграммой **Треножник**, совершенно иной. Речь там идет вовсе не об актуализации некогда бывшего или о комбинировании уже наличного. Напротив, осмысливается стратегия бегства из тюрьмы наличного, способ ускользания от тирании настоящего посредством революционного **разрыва** с прошлым и настоящим. Вместо рутинного перекомбинирования наличных вещей, имеющих фактов и прочих данностей, на передний план выдвигается ничто-отсутствие (в виде пустоты) в качестве радикальнейшего лекарства от безраздельного засилья сущего.

Наиболее отрефлексированным представлением этого ничто в смысле пространства потенциальной событийности является концепция *дао* с центрирующим ее образом **пути/продвижения** по этому пути. Ведь то, что собственно и делает путь путем – это не что иное, как его **открытость движению**, т.е. опять-таки пустотность. Это характеристическое для *дао* свойство открытости материализуется в виде открытости ушек треножника (пятая черта⁴¹) для проникновения «яшмового шеста» (верхняя непрерывная черта, увенчивающая данную гексаграмму). Отсюда верховное главенство пятой черты над всей гексаграммой **Треножник** – в силу своей центральности и пустотности она прославляется как источник характеризующей всю данную гексаграмму «изначальной благовещности и проникновения/свершения» (*юаньцзи хэн 元吉, 亨*). *Дао* гексаграммы **Треножник**, согласно ортодоксальному комментарию, триумфально кульминирует (*Дин дао чжи чэн 鼎道之成*)⁴² обликом всеуспешного «яшмового шеста» для перемещения треножника – зримый образ идеального соответствия между достойным сановником и совершенномудрым государем (персонифицируемый выдающимися персонажами китайской истории).

⁴⁰ Прообразуя тезис *Лаоцзы* об отсутствии (небытии) как необходимой предпосылки пользы от наличного сущего.

⁴¹ «Пятая **шестерка**», а стало быть, *иньская*, т.е. пустотная черта, изображающая нормально функционирующие ушки трипода.

⁴² Шисаньцзин чжужу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 61.

Созерцание гексаграммных образов как отправная точка новаций

Гексаграмма **Треножник** примечательна еще в одном крайне существенном для нас отношении: ее текстовое обрамление обнажает, с одной стороны, событийную подоплеку гексаграммной образности⁴³, а с другой – напрямую именуется перформативный эффект, производимый самим актом ее созерцания. «[Созерцающая гексаграммный] образ события, узнаешь [способ введения/учреждения] нормативных установлений и института обрядности (букв. «инструментальности» *ци 器*)»⁴⁴.

Парадигмальный пример сотворения подобной институциональной новизны, благодаря узрению в гексаграммных образах (*гуасян 卦象*) конститутивных правил тех или иных социальных институтов, предоставляет нам китайская традиционная версия введения ряда важнейших культурных, институциональных и технических новаций, вроде создания письменности, изобретения орудий охоты и земледелия, введения института товарообмена и т.п.

Остановлюсь только на одном из таких гексаграммно индуцированных революционных нововведений. Согласно аутентичному (хотя и оспариваемому) свидетельству китайской традиционной историографии, отправным пунктом учреждения тотального социального порядка в Поднебесной стало не что иное, как созерцание двух заглавных гексаграмм *Ицзина Творчество* и *Восприимчивость* (по другой версии – отвечающих им триграмм *Творчество 㷀* и *Восприимчивость 㷁*).

Главными природными образами, ассоциируемыми с **Творчеством** и **Восприимчивостью**, являются образы высшего Неба и дольней Земли, соответственно. Поскольку считается, что данная парадигмальная оппозиция высокого и низкого эталонно представляет отношение субординации как таковое, то ее спроецированность на социум означает учреждение всей совокупности иерархических отношений в человеческом сообществе. Как же свершилось столь великое деяние? «*Хуанди, Яо и Шунь* облеклись в одежды, состоящие из верхней и нижней частей, и в Поднебесной наступил порядок. По-видимому, они взяли это из гексаграмм/триграмм **Творчество** и **Восприимчивость**»⁴⁵.

⁴³ Хотя для всех шестидесяти четырех гексаграмм имеет место «созерцание образов [с последующей] привязкой речений» (*гуаньсян сици 觀象系辭*), Гексаграмма *Дин* единственная из всех аттестуется каноническим комментарием именно как «образ». Причина такой исключительности усматривается комментаторской традицией вовсе не в ее внешнем «вещном» подобии форме ритуального трипода, а, напротив, в радикально отличной от всякой изобразительности графической эмблематизации его утилитарно-ритуальной функции – процесса приготовления пищи (варка жертвенного мяса). См.: Чжоу И цзицзе <Тан> Ли Динцзо [Чжоу И с собранием разъяснений Ли Динцзо]. С. 322.

⁴⁴ «*Сян ши чжи ци 象事知器*» – фрагмент канонического «Комментария привязанных речений» (Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 91), приведенный одним из авторитетнейших комментаторов *Ицзина* в пояснение эксклюзивности идентификации гексаграммы **Треножник** как «образа» (Чжоу И цзицзе <Тан> Ли Динцзо [Чжоу И с собранием разъяснений Ли Динцзо]. С. 322).

⁴⁵ Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 86–87.

Введение нарочито подчеркнутого различия между верхней и нижней частями своего одеяния явилось перформативным жестом, чудесным образом⁴⁶ сподвигнувшим всех обитателей Поднебесной на принятие единообразного дресс-кода. Но для нас сейчас важно то решающее обстоятельство, что сам этот неотразимый жест – это никак не начало социоустроительного творчества. Ведь он был бы абсолютно невозможен без предшествовавшего ему озарения, осенившего совершенномудрых при созерцании (*гуань* 觀) ими гексаграммных образов (*сян* 象)⁴⁷. В конце концов, именно полнота «знания» (*чжи* 知)⁴⁸ и ни что иное постулируется китайской традицией в качестве стартовой точки всей знаменитой последовательности ранжируемых по приоритетности шагов «Великого учения»: сначала предельное знание, трактуемое как расклассифицированность вещей, а уж потом все остальное – искренние помыслы, правильное сердце, самоисправление, выровненная семья и т.п.

Перформативный эффект созерцания образов

Раз упомянутые выше прорывные свершения совершенномудрых древности (согласно преданию) берут свое начало в созерцании гексаграммных образов, то следует приглядеться внимательнее к такому, с позиций современного человека, малосодержательному занятию как «созерцание образов» (не обязательно гексаграммных). Слово «созерцание» недвусмысленно указывает здесь на категориальную основу китайского представления о природе такого рода деятельности – одноименную гексаграмму № 20 (созерцание *гуань* 觀):



Рис. 5. Гексаграмма Созерцание

⁴⁶ Неудивительно, что это грандиозное – по своим последствиям, но уж никак не по приложенным усилиям – «деяние» канонизировано китайской традицией как один из ярчайших примеров эффективности недеяния (*увэй* 無為), а император *Шунь* – как его образцовое олицетворение. По авторитетному утверждению Конфуция, *Шуню* было достаточно «держась с достоинством, обратится лицом строго на Юг и ничего более» (Луньей чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании]. С. 334). «Держаться с достоинством» раскрывается восходящим к Шуцзину чэньюем как «облачение в церемониальное одеяние и принятие ритуальной позы» (Чжунхуа чэньюй дацзыдянь [Большой словарь крылатых выражений Китая]. Чаньчунь, 1986. С. 236).

⁴⁷ Почтенный статус, присвоенный китайской традицией этой столь плодотворной, по ее мнению, медитативной практике, привел к терминологизации обозначающего ее словосочетания – «созерцание [гексаграммных] образов (*гуань сян* 觀象)».

⁴⁸ В нашем случае – рождающегося в ходе созерцания гексаграммных образов. Как, например, об этой своеобразной перформативности простого созерцания гексаграммных образов говорится в следующем пояснении уже известного нам гексаграммного афоризма насчет «исхождения ветра из огня»: «Благородный муж, созерцая [гексаграммный] образ “ветра, исходящего из огня”, узнает, что [внешние] события происходят из внутреннего» (Чэн ши И чжуань [Комментарии к Ицзину господина Чэна] // Исюэ цзинхуа [Лучшее в ицзинистике]. Т. 1. Пекин, 1995. С. 642).

Уже сам облик этой диаграммы эмблематизирует благоговейное (снизу вверх) взирание людей (четыре прерванные черты) на предмет своего почтения (две непрерывные верхние черты). Такое вседушное преклонение предполагает беспрекословное⁴⁹ повиновение своему кумиру – отсюда прозреваемый в этой гексаграмме образ «ветра (☳), пронсящегося над землей (☷)»⁵⁰. Иными словами акт подобного созерцания по определению подразумевает делегирование созерцаемому объекту властных полномочий с автоматически вытекающей из подобного добровольного делегирования власти готовностью повиноваться (прежде всего, в виде миметического воспроизведения) обладателю этой власти.

Изначальная нацеленность на самоохотную покорность императиву зримого образа объясняет перформативный эффект одного лишь созерцания этого образа: «То, что представляет собой *дао* созерцания, – это не принуждение существ посредством системы наказаний, а преобразующее воздействие (*ганьхуа* 感化) на них с помощью созерцания»⁵¹.

Заключение

В заключение обратим внимание на открытость практики «созерцания образов» для двоякой интерпретации. С одной стороны, она может быть понята как разновидность **рецептивной** деятельности, когда созерцаемые образы как бы медиумически являются созерцателю посредством гексаграммных конфигураций. С другой стороны, «созерцание образов», напротив, может быть истолковано как проявление агентности и образчик креативной **продуктивности**. Соответственно, само возникновение созерцаемых образов во внезапном акте их перцептивного схватывания («узрения») оказывается тогда продуктом когнитивной активности созерцающего⁵². Поэтому в данном словосочетании акцент, вообще говоря, может быть поставлен по-разному: либо на рецептивном по своей природе созерцании, либо на навязанном этим созерцанием продуцировании образов.

Несомненное преобладание в акте созерцания первого из перечисленных компонентов – восприимчивости в отношении уже некоторым образом предзаданных визуальных образов⁵³ – как раз и заставляет меня говорить

⁴⁹ «Трава, клонящаяся долу под дуновением ветра» – стандартная китайская метафора полной покорности.

⁵⁰ «Комментарий больших образов гласит: ветер пронсится над землей – Созерцание...» (Шисаньцзин чжюшу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 36).

⁵¹ Ортодоксальное толкование на следующий фрагмент канонического комментария к гексаграмме **Созерцание**: «...нижестоящие созерцают, преобразуются» (*ся гуань эр хуа е 下觀而化也*) (Там же).

⁵² Эта смысловая амбивалентность «созерцания образов», по мнению ряда влиятельных комментаторов, нашла свое отражение в канонической трактовке этой и непосредственно предшествующей ей гексаграммы № 19 **Надзор** (*Линь* 臨) как попеременно, то «предоставляющих» (продуктивность), то «взыскующих» (рецептивность): «Смысл гексаграмм **Надзор** и **Созерцание**: то предоставляют, то взыскивают» (*Линь Гуань чжи и: хо юй, хо цю 臨觀之義, 或與或求*) (Там же. С. 96).

⁵³ Наблюдаемые метаморфозы сугубо природных объектов, воспринимаемые как знамения того, что еще только должно произойти, образуют сердцевину древнекитайского дискурса знамения: «Небо, вывешивая образы, являет тем самым благовещие или зловещие предзнаменования» (Там же. С. 82).

об **иконической** перформативности, отправной точкой для которой служит именно миг узрения созерцающим судьбоносного диаграмматического образа. Перформативный эффект заявляет о себе как экзистенциально значимое личностное событие, резко меняющее само восприятие мира и тем самым открывающее ранее неведомые горизонты (в первую очередь принося с собой свой собственный «горизонт понятности»).

Философски ценным результатом опознания **иконической** перформативности в качестве прасновы **вербальной** перформативности становится выявление в некотором смысле «имматериальности» китайского феномена иконической перформативности – свойственной ему дистанцированности от производящего его материального субстрата. В пользу такого вывода говорит, во-первых, минимализация всех внешних проявлений самого перформативного акта (акцентуация сосредоточенного бездействия⁵⁴), когда продуктивность процесса порождения устной/письменной речи при перформативном декларировании сменяется пассивной рецептивностью зрительного восприятия. Во-вторых, десубстанцируется – зависит между бытием и небытием – производимый созерцанием образов перформативный эффект. Такова уж его событийная природа: ведь речь идет о событии возникновения доселе еще небывалой возможности (напр., об открытии правил, конституирующих ту или иную институцию), которой еще только предстоит обрести отвечающей ей фактичность.

Список литературы

- Драгалина-Черная Е.Г. Выправление имен: от грамматики к логике социального софтвера // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 4. С. 147–157.
- Жижек С. Событие. Философское путешествие по концепту / Пер. с англ. Д.Я. Хамис. М.: РИПОЛ классик, 2018. 240 с.
- Семененко И.И. Читателю Конфуция // *Конфуций*. Я верю в древность. М.: Республика, 1995. С. 51–52.
- Сыма Цянь. Исторические записки (Шицзи) / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. М.: Наука, 1975. 579 с.
- Сыма Цянь. Шицзи. Сяо Вэнь бэньцзи ди ши [Исторические записки. Гл. 10: Основные записи о деяниях императора Сяо Вэня]. URL: <https://www.kekeshici.com> (дата обращения: 23.11.2020).
- Такасида Номидзо. Ицзин хоцзе ходуань бабай ли [800 примеров свободного истолкования афоризмов Ицзина] / Пер. на кит. Ван Чжибэнь. Пекин: Бэйцзин тушугуань чубаньшэ, 1997. 641 с.
- Фингаретт Г. Конфуций: мирянин как святой / Пер. с англ. И.И. Семененко // *Конфуций*. Я верю в древность. М.: Республика, 1995. С. 300–374.
- Чжоу И цзицзе <Тан> Ли Динцзо [Чжоу И с собранием разъяснений Ли Динцзо] // *Исюэ цзинхуа [Лучшее в ицзинистике]: в 3 т. / Под ред. Чжэн Ваньгэна. Т. 1. Пекин.: Бэйцзин чубаньшэ, 1995. С. 255–367.*
- Чжунхуа чэньюй дацзыдянь [Большой словарь крылатых выражений Китая]. Чаньчунь: Цзилинь вэньши чубаньшэ, 1986. 1960 с.

⁵⁴ Показателен выбор образа своеобразной «постановки на паузу» – заострении внимания на кульминационном моменте, разделяющем подготовительное ритуальное омовение рук/возлияние вина и собственно жертвоприношение («омовение/возлияние, но еще не жертвоприношение» (Там же. С. 36), в качестве главнейшей канонической характеристики гексаграммы **Созерцание**.

- Чжуцзы цзичэн [Собрание творений философов древности]: в 8 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988.
- Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1–2. Шанхай: Шицзе шуцзюй, 1935.
- Шуцзкий Ю.К. Китайская классическая «Книга Перемен». М.: Наука, 1993. 416 с.
- Graham A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle (Ill.): Open Court Publ., 1989. 502 p.
- Hall D.L., Ames R.T. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987. 393 p.
- Shaughnessy E.L. The Origin of an *Yijing* Line Statement // *Early China*. 1995. No. 20. P. 223–240.

The iconic performativity of Chinese mantic diagrams

Andrei A. Krushinskiy

Institute of the Far East, Russian Academy of Sciences. 32 Nakhimovsky Av., Moscow, 117997, Russian Federation; e-mail: zvenigor@gmail.com

The article traces and discusses the philosophically significant consequences of the rootedness of the ancient Chinese thought in the original iconicity of Chinese hieroglyphic writing. The phenomenon of performativity is investigated on the Chinese material. In the course of the study, a fundamental methodological difference between performative statements and performative declarations is introduced. In light of the proposed difference, a pronounced performative declarativeness of the famous Confucian concept of *zhengming* (“correcting of names”) is revealed. This rarely studied aspect of the “correcting of names” should not be confused with the currently well-known performative naming implied by the setting to *zhengming*. The main result of the proposed methodological distinctions and exegetical analysis is the identification of the non-verbal prototype of the concept of *zhengming* (the hexagram “Family”). The paradigmatic nature of the prototype of the hexagram graphics in relation to the verbal formulation, which endows the performative status of the original visual image with the verbal explication of this image, allows the author to generalize this particular observation to the fundamental final hypothesis according to which the performative effectiveness of the word is secondary in comparison with the initial performativity of the mantic diagrammatism.

Keywords: diagrammatization, performativity, correction of names, mantic diagrams, ritual bronze tripod Ding, contemplation of [hexagram] images

For citation: Krushinskiy, A.A. “Ikonicheskaya performativnost’ kitaiskikh manticheskikh diagramm” [The iconic performativity of Chinese mantic diagrams], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 142–161. (In Russian)

References

- Dragalina-Chernaya, E.G. “Vypravlenie imen: ot grammatiki k logike sotsialnogo softvera” [Rectification of names: from grammar to a logic of social software], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 4, pp. 147–157. (In Russian)
- Fingarette, H. “Konfucii: mirjanin kak svjatoi” [Confucius: The Secular as Sacred], trans. by I.I. Semenenko, in: *Confucius, Ja verju v drevnost’* [I believe in Antiquity]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 300–374. (In Russian)
- Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court Publ., 1989. 502 pp.
- Hall, D.L. & Ames, R.T. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987. 393 pp.

- Semenenko, I.I. “Chitatel’yu Konfutsiya” [To the reader of Confucius], in: *Confucius, Ja verju v drevnost’* [I believe in Antiquity]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 51–52. (In Russian)
- Shaughnessy, E.L. “The Origin of an *Yijing* Line Statement”, *Early China*, 1995, no. 20, pp. 223–240.
- Shchutskii, Yu.K. *Kitaiskaya klassicheskaya ‘Kniga Peremen’* [Chinese classic ‘Book of Changes’]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 416 pp. (In Russian)
- Shisanjing zhushu* [Thirteen Classics with commentaries and subcommentaries], 2 Vols. Shanghai: Shijie shuju Publ., 1935. (In Chinese)
- Sima Qian. “Xiao Wen Benji, Di shi” [Basic records of the deeds of Emperor Xiao Wen, Ch. 10], *Shi ji* [Historical notes], [<https://www.kekeshici.com>, accessed on 23.11.2020]. (In Chinese)
- Sima Qian. *Istoricheskie zapiski (Shi ji)* [Historical notes (Shi ji)], trans. by R.V. Vyatkin and V.S. Taskin. Moscow: Nauka Publ., 1975. 579 pp. (In Russian)
- Takasima, Nomidzo. *Yi jing huozhe huoduan babai li* [800 examples of free interpretation of the I Ching aphorisms], trans. by Wang Zhiben. Beijing: Beijing tushuguan chubanshe Publ., 1997. 641 pp. (In Chinese)
- Zhonghua chengyu da cidian* [Large dictionary of Chinese idioms]. Chanchun: Jilin wenshi chubanshe Publ., 1986. 1960 pp. (In Chinese)
- “Zhou Yi jize” [Zhou Yi with a collection of explanations], comp. by Li Dingzuo, in: *Yixue jinghua* [The best of I-Ching Studies], Vol. 1, ed. by Zheng Wangeng. Beijing: Beijing Publ., 1995, pp. 255–367. (In Chinese)
- Zhuzi jicheng* [Collected works of ancient Chinese philosophers], 8 Vols. Beijing: Zhonghua shuju Publ., 1988. (In Chinese)
- Zizek, S. *Sobytie: filosofskoe putestvie po kontseptu* [Event: A Philosophical Journey through a Concept], trans. by D.Ya. Khamis. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2018. 240 pp. (In Russian)

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

Э.В. Ильенков

<ЛЕКЦИЯ О СОЗНАНИИ>*

Майданский Андрей Дмитриевич – доктор философских наук, профессор. Белгородский государственный национальный исследовательский университет. Российская Федерация, 308015, г. Белгород, ул. Победы, д. 85; ассоциированный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: amaid@rambler.ru

В архиве советского философа-марксиста Э.В. Ильенкова сохранился набросок лекции о природе человеческого сознания – одной из тех, что читались им для философов старших курсов МГУ в 1953–1955 гг. Мысль Ильенкова идет вразрез с господствовавшей в тогдашней советской философии трактовкой сознания как функции мозга, «копирующего-фотографирующего» внешний мир через посредство органов чувств. Сознание формируется благодаря работе логических категорий, воплощающих в себе общественный разум, утверждает Ильенков. В Предисловии к публикации проводится параллель между критикой сенсуалистической модели сознания у Ильенкова и родоначальника «аналитической философии сознания» Уилфрида Селларса. Между «сырыми» чувственными восприятиями и человеческим сознанием оба философа помещают язык. Но если для Селларса язык есть творец сознания, то для Ильенкова язык – лишь инструмент рассудка, позволяющий выделить восприятия, значимые для других людей, и отсеивающий все прочее. Логическое строение языка задается категориями единичного и всеобщего, утверждения и отрицания, причины и следствия и т.д. С помощью категорий рассудка индивид преобразует чувственные впечатления в «факты сознания». Активное сосредоточение внимания на сходствах и различиях предметов чувств, на следовании одного восприятия за другим и т.п. являет собой первичный акт воли. Эта целенаправленность чувственного созерцания и отличает человека от животных, указывает Ильенков. Если язык образует первый «этаж» сознания, то высшим его «этажом» является логическое мышление, открывающее причинно-следственные связи вещей и законы природы. Содержания такого мышления не зависят от воли и сознания, они – объективно истинны.

Ключевые слова: сознание, чувственное восприятие, язык, воля, категории, рассудок, логическое мышление, Ильенков, Селларс

Для цитирования: *Ильенков Э.В.* <Лекция о сознании> / Публ., предисл. и примеч. А.Д. Майданского // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 162–172.

* Исследование выполнено за счет гранта РФФИ, проект № 20–011–00646а «Советская философия сознания 1950–80-х годов: концепции, гипотезы, споры».

У истоков культурно-исторической философии сознания¹

Перед нами – текст лекции времен работы Ильенкова на философском факультете МГУ (1953–1955). На это указывают характерные для учебного процесса обороты речи: «как вы помните», «известный вопрос, который мы с вами будем разбирать позже», – а также несвойственное Ильенкову пренебрежение литературной стороной дела (нам пришлось внести минимально требуемую стилистическую правку и убрать полдюжины «то есть», начавших абзацы). Весной 1955 г. Ильенков был отстранен от преподавания за «теоретические извращения марксистской философии», и ему уже больше не доводилось читать лекционные курсы.

Текст набран на машинке через минимальный интервал на пяти листах плохой серой бумаги. Первая страница отсутствует, и окончание, видимо, тоже. Это, предположительно, самая ранняя сохранившаяся работа Ильенкова о природе человеческого сознания. К ней примыкают две другие, более стройные и пространные работы 50-х на ту же тему, не увидевшие свет при жизни автора: рукопись, изданная под редакторским заглавием «Проблема предметности сознания»², и комментарий к гегелевской «Философии духа»³ (обе работы написаны не ранее 1956 г.).

При желании можно разглядеть в этом небольшом наброске *эмбрион новой советской философии сознания*. Ильенков открыто порывает с представлением, будто сознание возникает вследствие того, что мозг «копирует-фотографирует» внешний мир через посредство органов чувств. Рисуемый Ильенковым генезис сознания далеко расходится с диаматовской «теорией отражения» и «павловской психологией», но смыкается с «исторической психологией» Л.С. Выготского – в те годы еще запретной.

Тем временем на другом конце света У. Селларс, Х. Патнем и другие создают почву для «аналитической философии сознания»⁴. Как и Ильенков, они критикуют сенсуалистическую модель сознания, отправляющуюся от непосредственных, «сырых» ощущений. Но если, по Селларсу, процессы человеческого сознания обусловлены *структурами языка*⁵, то для Ильенкова и сами эти языковые структуры, и все сознание целиком – способ и результат работы *логических категорий*.

Лекция открывается констатацией того факта, что любой акт сознания структурирован логически – в нем так или иначе используются категории. Этим человеческое сознание и отличается от процессов восприятия у животных. В категориях кристаллизуется общественный разум, что и позволяет

¹ Предисловие А.Д. Майданского.

² Ильенков Э.В. Проблема предметности сознания // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга – диалог). М., 1997. С. 153–169.

³ Ильенков Э.В. Философия духа // Ильенков Э.В. От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960. М., 2017. С. 306–332.

⁴ Ричард Рорти назвал работу Селларса «Эмпиризм и философия сознания» (1956) «эпохальной». См.: Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. XIX («Предисловие к русскому изданию»).

⁵ «Любое сознание (awareness) видов, сходств, фактов и т.д., короче, всякое сознание абстрактных сущностей – более того, всякое сознание даже и единичных вещей – есть дело лингвистическое (a linguistic affair)... Так называемый непосредственный опыт имеет своей предпосылкой процесс освоения языка» (Sellars W. Empiricism and the philosophy of mind. Cambridge (Mass.), 1997. P. 63).

человеку смотреть на мир разумно, сознательно. Позади каждой логической категории стоит тысячелетний опыт познания мира, вся история развития человеческой мысли.

Старый философский эмпиризм, от Локка до Карнапа, понятия не имел о культурно-исторической, общественной природе сознания⁶. Сознание сводилось к «субъективному опыту», восприятию «от первого лица» (Маркс называл такой взгляд «робинзонадой»). Для этой философской традиции селларсовский «психологический номинализм» стал крупным шагом вперед – ведь язык имеет общественную природу. Язык представляется Селларсу «неким структурированным логическим пространством» (a structured logical space), а наше сознание есть способ ориентации в нем. В процессе овладения языком ребенок учится выделять и различать отдельные элементы этого пространства – «факты, особенности и сходства». Совершая подобные речевые акты, мы и обретаем сознание.

Для Ильенкова язык – не демиург сознания, а своеобразный фильтр, отсеивающий те чувственные восприятия, что не имеют культурной, специфически человеческой значимости. Сквозь ячейки языковой сети в сознательный опыт просачивается лишь такое содержание восприятия, которое может быть высказано для других и понято другим человеком. В результате такой фильтрации наши восприятия *осознаются*, превращаются в «факты сознания».

Овладевая языком, ребенок учится выделять, абстрагировать из массы чувственных впечатлений те, что имеют какую-то ценность для его жизнедеятельности в человеческом мире. Целенаправленная концентрация внимания на том или ином общественно значимом предмете восприятия является первичным актом *воли*, утверждает Ильенков. Эта способность и отличает человека от животных. Наименование предметов, выражение чувственного впечатления в слове также есть культурный сознательно-волевой акт.

Логическое строение языковой сети задается категориями рассудка: единичное и всеобщее, утверждение и отрицание, тождество и различие, причина и следствие и т.д. Ильенков не открыл здесь Америку. О том же писал еще Гегель в «Феноменологии духа». «Всеобщее есть истина чувственной достоверности, а язык выражает только *это истинное*»⁷. Слово возводит единичные данные созерцания в «чувственную всеобщность» (*sinnliche Allgemeinheit*); тем самым дух вступает в «царство рассудка» (*Reich des Verstandes*)⁸.

В природных чувствах такой всеобщности нет, поэтому напрасны все старания сенсуалистов вывести из ощущений всеобщие понятия, идеи. Как показал Юм, из льющегося в индивидуальную душу потока «перцепций» можно вывести в лучшем случае «привычку» (*habit, custom*), или, говоря более современным языком, «условный рефлекс».

Высший «этаж» сознания, по Ильенкову, образует *логическое мышление*. Его содержания объективны, независимы от воли и сознания людей: таковы причинно-следственные связи вещей и законы природы. Спиноза называл это познанием Природы «под формой вечности». Вечные сущности

⁶ Хотя мало кто честно, как Джон Сёрл, признавался: «Я покамест не знаю, ...как исследовать структуру социальной компоненты индивидуального сознания» (*Searle J.R. The rediscovery of the mind. L., 1992. P. 90*).

⁷ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 56.

⁸ Там же. С. 70.

вещей не даны нам в форме созерцания. «Законы движения небесных тел не начертаны на небе» (Гегель). Но в ходе познания законов астрономии человеческое сознание может и должно опираться на данные чувственного созерцания. Посему перед сознанием встает трудная задача: как отобрать из всего многообразия восприятий те, в которых яснее всего «просвечивает» искомая природа, истина вещей? В этом месте, на вопросе о «начале науки» лекция Ильенкова обрывается.

Э.В. Ильенков

<ЛЕКЦИЯ О СОЗНАНИИ>

Ленин отмечает против вышеприведенных положений из гегелевской истории философии, что, по сути дела, то же самое, хотя и популярнее, чем Гегель, повторял Энгельс, обращаясь к естествоиспытателям, погрязшим в эмпиризме⁹.

Это значит, иными словами, что даже в простом пересказывании наблюдаемых фактов, в самом элементарном акте сознания, человек, хочет того или не хочет, уже пользуется категориями мышления, которые даны вместе с речью, т.е. вместе с сознанием.

Это значит, что осознать чувственные данные можно только в формах тех или иных категорий. Человеческое сознание, в любой его форме и на любой ступени – чувственной или рациональной, все равно пользуется категориями. Человеческое чувственное познание, то есть осознаваемая чувственность, с самого начала есть осознание в формах категорий.

А что это значит?

Это значит, что индивид, поскольку он начинает осознавать окружающий мир, то есть начинает впервые существовать как субъект познавательной деятельности, уже имеет перед собою две действительности – чувственно данные факты и словесно-речевую ткань общественного сознания.

Задача, которую он при этом вынужден решать, такова: ему нужно привести сознание к соответствию с предметом, данным в созерцании.

Предмет, данный в созерцании, для него представляет ту модель, с которой ему нужно снять копию, пользуясь при этом формами речи и категориями, в ней заключенными. Эту деятельность индивид совершает уже в самом простом пересказывании того, что он увидел, другому такому же индивиду. То есть в данном случае индивид как бы приводит чужое сознание к соответствию с той моделью, которая другому индивиду непосредственно не дана.

⁹ По всей видимости, выше у Ильенкова приводилось следующее место из «Философских тетрадей»: «Очень верно и важно – именно это повторял популярнее Энгельс, когда писал, что естествоиспытатели должны знать, что итоги естествознания суть понятия, а искусство оперировать с понятиями не прирождено, а есть результат 2000-летнего развития естествознания и философии» (Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 29: Философские тетради. М., 1969. С. 236). Здесь Ленин пересказывает концовку Предисловия Энгельса ко второму изданию «Анти-Дюринга» (см.: Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20. М., 1961. С. 14).

Обработывая, изменяя чужое сознание (другое индивидуальное сознание), приводя его к соответствию с предметом, который этому другому сознанию чувственно не дан, я тем самым обрабатываю свое собственное сознание, то есть впервые создаю его как человеческое сознание.

В пересказывании того, что я вижу, другому индивиду, который этого не видит, я как бы заставляю его видеть моими глазами. Но одновременно я сам начинаю впервые видеть по-человечески.

Иными словами, я начинаю сознательно выделять в многообразии чувственных впечатлений лишь то, что может и должно быть передано другому сознанию, то, что представляет собою интерес не только для меня, не только сугубо личностный интерес и значение, но одновременно и для всех взаимоотносящихся со мною индивидов.

Я начинаю активно выбирать в акте созерцания лишь то, что способно превратиться в факт общественного сознания, лишь то, что имеет значение для познания мира общественным человеком, в том числе и мною, как общественно определенным индивидом.

Уже в форме речи общественное сознание завязывает первую сеть категорий, сквозь которую в сферу человеческого, то есть общественного, сознания проскальзывает, как сквозь фильтр, лишь такое содержание моих личностных впечатлений, которое не зависит от индивидуальной воли и сознания.

Поэтому-то категории рассудка, которыми индивид начинает оперировать вместе с речью, и оказываются теми всеобщими категориями, которые, обеспечивая однозначность взаимопонимания между людьми, одновременно оказываются категориями, в которых личностное созерцание обрабатывается индивидуальным сознанием.

Пользование речью, словом, дает, вернее создает возможность индивиду выделять из всего многообразия впечатлений, которые на него оказывают предметы окружающего мира, лишь то, что не зависит от случайностей моего единичного отношения к единичному же предмету, а позволяет активно сосредоточивать свое внимание на тех сторонах предмета, на тех явлениях, которые имеют значение для жизнедеятельности всех взаимодействующих со мною индивидов.

Язык, речь, таким образом, оказываются той первой сетью, сквозь которую в сферу человеческого сознания активно вбирается в акте индивидуального восприятия лишь такое содержание впечатлений, которое не зависит ни от капризов, ни от желаний, ни от индивидуальных склонностей.

Язык, речь, слово фиксируют, как известно, лишь общее, лишь одинаковое, лишь повторяющееся в целом ряде, роде, классе предметов, явлений. И индивид, пользующийся языком, начинает уже в самом акте индивидуального созерцания вести себя как активный субъект, то есть он начинает активно сосредоточивать свое внимание на тех сторонах явлений, которые существенны для всех взаимодействующих со мною индивидов, лишь на тех сторонах явлений, которые так или иначе важны для жизнедеятельности общественного человека.

Человек начинает сознательно, целенаправленно сосредоточивать свое внимание на тождестве предметов между собою, на их различиях и т.д., то есть начинает проделывать вполне сознательно те операции, которые животное проделывает вполне бессознательно в форме условно-рефлекторной деятельности.

Человек начинает активно осознавать чувственные образы, начинает активно превращать в чувственные данные далеко не все те раздражения, которые сетчатка его глаза получает от окружающего мира, а только те раздражения органов его чувств, которые могут и должны приниматься во внимание с точки зрения общественных целей, потребностей.

Именно потому, что с появлением речи материальные потребности, вызревающие в общественном организме, начинают осознаваться человеком в форме сознательной цели деятельности – и не выступают уже, как у животного, в виде безотчетной инстинктообразной потребности, потребности чисто физиологического порядка, – человек и в акте чувственного познания начинает вести себя как целесообразно действующий субъект.

Он начинает активно выбирать из всего многообразия показаний органов чувств лишь такие, которые имеют какое-то отношение к цели деятельности его в качестве общественного человека. Он превращает в чувственные данные одни показания органов чувств и опускает другие, как не имеющие никакого отношения к делу.

Сама деятельность чувственного воспринимания начинает совершаться как активная, целенаправленная деятельность. И орудиями, средствами этой деятельности становятся различные формы общественного сознания, и прежде всего – речь вместе с содержащимися в ней рассудочными категориями.

Это значит, что человек начинает активно сосредотачивать свое внимание на чувственно данных сходствах, на чувственно данных различиях, на фактах повторяемости следования одних чувственно данных явлений за другими и т.д. То есть акт абстрагирования он начинает совершать целенаправленно, в то время как животное в акте абстрагирования (в акте выработки условного рефлекса) повинуетя исключительно физиологической потребности.

Здесь важно отметить следующее. Специфика человеческого чувственного восприятия заключается в том, что человек активно, сознательно, целенаправленно фиксирует свое внимание на одних чувственных впечатлениях и столь же активно отвлекается, как от несущественных, от других показаний органов чувств.

Иными словами, в самом акте чувственного восприятия уже присутствуют сознание и воля. Ибо сосредоточение внимания на чем-либо есть не что иное, как акт воли.

При этом в акте осознания воля выступает как сознательно направляемая воля, и в этом ее отличие от инстинктов и условных рефлексов, определяющих поведение животного.

Это обстоятельство – активность, целенаправленность акта чувственного созерцания у человека – всегда всемерно подчеркивалась немецкими идеалистами и особенно резко Гегелем. Он подчеркивает, что человек в самом акте чувственного воспринимания ведет себя как активный субъект, то есть вполне сознательно допускает одним показаниям органов чувств запечатлеваться в сознании, а другим – не допускает, активно отвлекается от них, не принимает во внимание, не берет их в качестве чувственных данных.

Так что у человека – и именно благодаря речи и общественной практике – самое превращение показаний органов чувств, как чисто физиологических явлений, в факты познания, в то, что называется чувственными данными, уже есть акт деятельности сознательной воли.

Последняя определяется, как показал диалектический материализм, потребностями общественно-исторической материальной практики, а не природой духа, как это изображал Гегель.

Иными словами, в самом акте чувственного восприятия человек ведет себя вполне сознательно. Это значит, что он сознательно руководствуется в акте чувственного познания теми общими требованиями, которые зафиксированы в речи, в форме содержащихся в ней рассудочных категорий, таких как тождество, различие, причинность и т.д.

Если мы в философии рассматриваем чувственную ступень познания, то мы должны иметь в виду, что мы рассматриваем человеческую чувственность, которая как таковая уже в самой своей основе по существу определяется потребностями материальной жизни общества, выражаемыми в виде, в форме *цели*, которую индивид сознательно преследует в самом акте чувственного воспринимания, в акте превращения факта раздражения органов чувств в факт сознания, в *чувственное данное*.

(Так, например, звездное небо над головой питекантропа отражалось по всем законам оптики и физиологии в мозгу этого питекантропа. Но имело ли это обстоятельство хоть какое-нибудь отношение к процессу познания питекантропом окружающего мира? То есть, имело ли это физиологическое обстоятельство значение чувственных данных? Разумеется, нет. Зато значение чувственных данных для него имели другие физиологические раздражения органов чувств, а именно, чувственные впечатления от тех предметов природы, которые имели непосредственное значение для жизнедеятельности питекантропа.)

Поэтому, когда говорится о чувственных данных, как первой, непосредственной ступени познания, отражения, то не было бы ничего ошибочнее, нежели считать, что вопрос о чувственной ступени познания может быть рассмотрен сам по себе, независимо от той цели, которую человек преследует в познании, независимо от анализа логической деятельности сознания.

Когда Гегель говорит, что с чувственностью как таковой теория познания дела иметь не может и что теория познания совпадает по самому своему существу, с самого начала с *логикой*, то в этом имеется весьма законный методологический резон. А именно, если я рассматриваю работу чувственности как таковую, я отвлекаюсь от того обстоятельства, что чувственность человека, в отличие от чувственности животного, имеет характер активной, целенаправленной деятельности – деятельности, с самого же первого шага совершающейся под контролем *сознания*. То есть я отвлекаюсь от того фундаментального факта, что сознание человека активно выбирает одни показания органов чувств и не обращает ровно никакого внимания на другие.

Иными словами, не от чувственности как таковой зависит, приобретают те или иные показания органов чувств значение чувственных данных, которые усваиваются сознанием или проскальзывают мимо сознания, оставаясь только физиологическими раздражениями органов чувств, и не усваиваются сознанием, не принимаются им во внимание как данные, имеющие значение для выработки правильного представления о предмете.

Сам факт избирательности, присутствующей с самого начала в акте чувственного восприятия, не может быть объяснен из самой по себе взятой чувственности. Он из другого источника, нежели физиология органов чувств, проистекает. А именно – из общественно-исторической природы человека как субъекта познания. Эта общественная природа субъекта имеет

свою реальность не в виде физиологического аппарата, а в виде форм и законов общественного сознания, одной из элементарных форм которого является хотя бы речь с заключенными в ней категориями рассудочной деятельности.

Еще ярче это обстоятельство выступит во всем его значении, когда мы обратимся к рассмотрению мышления, как высшей познавательной способности человека, как высшей формы развития сознания.

Если речь с рассудочными категориями представляет собою как бы ту первую сеть, сквозь которую из индивидуального созерцания проскальзывает лишь такое его содержание, которое не зависит от индивида, и если индивид, пользующийся речью и рассудочными категориями, активно выбирает из всей массы показаний органов чувств лишь такие, которые могут быть сообщены в форме речи другому индивиду и тем самым могут сделаться фактом, общественно значимым фактом общественного сознания, то в форме категорий логики человек уже сознательно завязывает следующую сеть категорий, сквозь которую из индивидуального созерцания может проскальзывать лишь такое содержание, которое является специфичным для логического мышления, – такое содержание индивидуальных впечатлений, которое не зависит от всего человечества в целом, и вообще от какого бы то ни было субъекта.

Если логическое мышление понять как особую деятельность сознания, специфичной целью которой оказывается выработка объективной истины, то есть вычленения лишь такого содержания в сознании, которое не зависит ни от человека, ни от человечества, то проблема чувственности выступит здесь совсем по-иному. С самого начала логический процесс будет выявлять в чувственных данных лишь такое содержание, которое не зависит ни от человека, ни от человечества.

*Мышление, логический процесс, с самого начала есть целесообразная деятельность сознания, духовная деятельность, специальной целью которой является достижение объективной истины, как такого своего собственного содержания, которое не зависит ни от воли, ни от сознания человека и человечества*¹⁰.

В мышлении, если его рассматривать как высшую форму сознания, в максимально резкой форме выступает активный, целенаправленный характер сознания человека вообще. Поэтому – поскольку, как вы помните, анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны, – анализ мышления дает возможность объективно понять и менее развитые формы сознания.

Что мышление, или логический процесс, есть целенаправленная деятельность, отдающая себе отчет в каждом шаге своего собственного движения, соразмеряющая каждый шаг этого движения с целью, которой оно стремится достигнуть, это, по-видимому, доказывать не приходится. Достаточно указать на то, чем мы с вами сейчас занимаемся, и как мы при этом поступаем.

Мы пытаемся путем целого ряда действий мышления выработать себе представление о том, каким предмет является сам по себе, независимо как от нашей с вами воли и сознания, так и от сознания любого автора книги по этому вопросу, – независимо от того, как его осознает Каммари или Тугаринов¹¹, Аристотель, Локк или Гегель.

¹⁰ В рукописи этот абзац выделен отбивкой и окантован значками «+» и «=».

¹¹ В 50-е гг. В.П. Тугаринов был деканом философского факультета ЛГУ, а М.Д. Каммари – главным редактором «Вопросов философии». Упоминание этих имен в одном ряду

Если бы мы имели у классиков марксизма развернутое решение вопроса, то мы бы, конечно, вправе были бы посчитать, что оно правильно, объективно освещает предмет. Но у классиков марксизма, как известно, имеются только отрывочные отдельные замечания по этому поводу, которые – именно потому, что они не развернуты систематически, – и толкуются вкривь и вкось, превращаются в звенья какой-то иной системы представлений.

Истину же невозможно усвоить иначе, как в виде системы представлений систематически развернутого понимания.

Мы, таким образом, стоим перед задачей следующего рода. Предмет находится перед нами. Это в общем и целом процесс объективного познания мира человеческим сознанием. Мы сразу же оказываемся перед затруднением: какие непосредственно данные нам факты, связанные с процессом объективного познания, нам придется принимать во внимание в качестве данных, имеющих отношение к делу?

Ведь очевидно, что от невыясненности именно этого пункта сразу же начинаются всевозможные разногласия. Тут нельзя сказать, что нужно принимать во внимание все факты, имеющие какое-либо отношение к процессу исследования мира человеком. Ибо отношение к этому процессу имеет и тот факт, что человек есть высокоразвитое в биологическом отношении существо, и тот факт, что ощущение связано с деятельностью нервных клеток, и так далее и тому подобное. И именно на этом основании в теорию познания некоторые наши авторы впихивают всю чисто физиологическую проблематику, всю психологическую проблематику и т.д. и т.п.

С этой трудностью сразу сталкивается любая наука. То есть сразу же, с первого шага исследования мы оказываемся перед необходимостью определить, какие из чувственно данных фактов имеют отношение к делу, а какие – не имеют и не могут учитываться при выработке научных обобщений, выводов.

Это – известный вопрос о начале науки, который мы с вами будем разбирать позже, как вопрос, относящийся уже к самому содержанию теории познания, совпадающей с логикой.

Как тут нам поступить в данном случае? Если спросить эмпирика об этом, то он начнет разглагольствовать приблизительно в таком тоне: надо-де исследовать чувственно данные факты. Очень хорошо. В данном случае эмпирик прав. Но с этим советом нам буквально нечего делать далее. Ибо с самого начала встанет вопрос о том, чтобы из всего многообразия фактов выбрать лишь такие, которые действительно имеют органическое, внутреннее отношение в предмету, который нас в данном случае интересует. А на этот счет эмпирик не скажет уже ничего вразумительного.

Мы, таким образом, сразу же оказываемся перед старинной трудностью. Мы ставим перед собой цель – достигнуть объективного познания предмета. Мы хотим с самого же первого шага сознательно, целенаправленно приводить свои представления к соответствию с предметом.

Этот процесс целенаправленного приведения сознания к соответствию с предметом очень легко себе представить, когда речь идет о простом пересказывании, копировании предмета, который находится в созерцании. Тогда

с великими философами – конечно, просто насмешка. Малограмотные, но очень воинствующие материалисты имели манеру свысока смотреть на «идеалистов» и «метафизиков» прошлого.

мы поступаем как художник, ставящий и модель, и ее изображение перед собою и переносящий черты модели на бумагу.

Но логическое мышление, и в этом-то вся трудность, старается привести сознание к соответствию с моделью, которая еще неизвестна, – с внутренней закономерностью своего предмета. Закономерность же эта нам непосредственно не дана в созерцании.

Публикация и примечания А.Д. Майданского

Список литературы

- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. 495 с.
- Ильенков Э.В. Проблема предметности сознания // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга – диалог) / Сост. и ред. В.И. Толстых. М.: Институт философии РАН, 1997. С. 153–169.
- Ильенков Э.В. Философия духа // Ильенков Э.В. От абстрактного к конкретному. Крутой маршрут. 1950–1960. М.: Канон+, 2017. С. 306–332.
- Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 29: Философские тетради. М.: Политиздат, 1969. 782 с.
- Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В.В. Целищев. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1997. 320 с.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20. М.: Госполитиздат, 1961. С. 5–338.
- Searle J.R. The Rediscovery of the Mind. L.: MIT Press, 1992. 270 pp.
- Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1997. 179 pp.

<A lecture on mind>*

Edvard V. Ilyenkov

(Preface and notes by Andrei D. Maidansky)

Belgorod National Research University. 85 Pobedy Str., Belgorod, 308015, Russian Federation; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: amaid@rambler.ru

The archive of the Soviet Marxist philosopher Evald Ilyenkov contains a draft of a lecture on the nature of human mind. This was one of the lectures that Ilyenkov gave for senior students of the philosophical faculty at Moscow State University in 1953–1955. His thought runs counter to the concept of the mind as a function of the brain that “copies and photographs” the outside world by means of the senses (an understanding that dominated the Soviet philosophy). Ilyenkov asserts that the conscious mind is formed through the work of the logical categories, which constitute the social reason. In the Foreword to the publication, a parallel is drawn between the criticism of the sensationalist model of mind by Ilyenkov and Wilfrid Sellars, the founder of the “analytic philosophy of mind”. Both philosophers place language between “raw” sensual perceptions and the human mind. However, for Sellars language is the creator of the conscious mind, whereas for Ilyenkov language is only an instrument of reason, which allows it to pick out the perceptions that are significant for other people filtering away everything else. The logical structure of

* The study was funded by RFBR, project no. 20–011–00646 “Soviet Philosophy of Consciousness in 1950–80s: Concepts, Hypotheses, Arguments”.

language is determined by the categories of the singular and the universal, by affirmation and negation, cause and effect, etc. With the help of the categories of reason, an individual transforms their sensual impressions into “facts of consciousness”. Active focusing on the similarities and differences of sensible objects, on how one perception follows another, etc. constitutes the primary activity of will. Ilyenkov points out that this purposefulness of sensory contemplation is what distinguishes man from animals. If language forms the first “floor” of consciousness, then its upper “floor” is logical thinking. The latter discovers causal relationships of things and the laws of nature. The contents of such thought do not depend on will and consciousness, they are objectively true.

Keywords: conscious mind, sensual perception, language, will, categories, reason, logical thinking, Ilyenkov, Sellars

For citation: Ilyenkov, E.V. “<Lektsiya o soznanii>” [<A lecture on mind>], ed. with pref. and notes by A.D. Maidansky, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 162–172. (In Russian)

References

- Engels, F. “Anti-Dühring”, in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Works], 2 ed., Vol. 20. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1961, pp. 5–338. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [The phenomenology of mind], trans. by G.G. Shpet. Moscow: Nauka Publ., 2000. 495 pp. (In Russian)
- Ilyenkov, E.V. “Filosofiya dukha” [The philosophy of mind], in: E.V. Ilyenkov, *Ot abstraktnogo k konkretnomu. Krutoi marshrut. 1950–1960* [From the abstract to the concrete. A steep route. 1950–1960]. Moscow: Kanon+ Publ., 2017, pp. 306–332. (In Russian)
- Ilyenkov, E.V. “Problema predmetnosti soznaniya” [The problem of objectivity of mind], *Drama sovetskoi filosofii. Evald Vasil’evich Ilyenkov (Kniga – dialog)* [A drama of Soviet philosophy. Evald Vasil’evich Ilyenkov (A book – dialogue)], ed. by V.I. Tolstykh. Moscow: IPh RAS Publ., 1997, pp. 153–169. (In Russian)
- Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochinenii*, Vol. 29: *Filosofskie tetradi* [Complete works, Vol. 29: Philosophical notebooks]. Moscow: Politizdat Publ., 1969. 782 pp. (In Russian)
- Rorty, R. *Filosofiya i zerkalo prirody* [Philosophy and the mirror of nature], trans. by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 1997. 320 pp. (In Russian)
- Searle, J.R. *The rediscovery of the mind*. London: MIT Press, 1992. 270 pp.
- Sellars, W. *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. 179 pp.

Е.А. Тахо-Годи

А.Ф. ЛОСЕВ И «ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ НАУК» ГАХН: К ИСТОРИИ НЕВОПЛОЩЕННОГО ИЗДАТЕЛЬСКОГО ЗАМЫСЛА*

Тахо-Годи Елена Аркадьевна – доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, 1-й уч. корп.; ведущий научный сотрудник отдела русской литературы конца XIX – начала XX в. Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН. Российская Федерация, 121069, г. Москва, ул. Поварская, д. 25а; заведующая отделом. Библиотека-музей «Дом А.Ф. Лосева». Российская Федерация, 119002, г. Москва, ул. Арбат, д. 33; e-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

Публикация освещает малоизвестный эпизод из научной биографии А.Ф. Лосева, связанный с его работой в 1920-е гг. в Государственной академии художественных наук. Впервые вводятся в научный оборот тринадцать статей философа, хранящиеся в НИОР РГБ [Ф. 81 (Государственная академия искусствознания). К. 26. Ед.хр. 1]: «Античность», «Аполлинизм», «Гармония», «Дионисизм», «Каллистика», «Калокагатия», «Катарсис», «Космическое чувство», «Космос», «Логос», «Мания», «Математика и искусство», «Мелос». Статьи писались во второй половине 1920-х гг. и предназначались для так и не осуществившегося издательского проекта Государственной академии художественных наук – первого тома многотомной «Энциклопедии художественных наук», задуманной еще в 1922 г. как «Словарь художественной терминологии». Тематика статей отражает тот круг научных проблем, которые интересовали Лосева в 1920-е годы, а также его особое внимание к изучению терминологии, нашедшее свое полное воплощение в 1970–1980-е гг. в ходе работы над «Историей античной эстетики».

Ключевые слова: Лосев, архивные материалы, Государственная академия художественных наук, «Энциклопедия художественных наук», эстетическая терминология

Для цитирования: Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев и «Энциклопедия художественных наук» ГАХН: к истории невоплощенного замысла // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 173–180.

Алексей Федорович Лосев стал действительным членом учрежденной осенью 1921 г. Российской Академии Художественных Наук в 1923 г. Точная

* Исследование подготовлено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ, проект № 17–18–01432-П).

дата его вступления в должность разнится в несколько месяцев в личном деле мыслителя, сохранившемся в архиве Государственной академии художественных наук в фонде РГАЛИ. Сам философ писал 17 февраля 1926 г., что состоял на службе в РАХН с апреля 1923 г.¹, но в официальном документе, хранящемся в личном деле, значится – с 10 июня 1923 г.² С датой изгнания из ГАХН все более определенно: в официальной справке от 8 февраля 1930 г. сообщается о том, что 1 февраля 1930 г. он отчислен из Академии по сокращению штатов на основании Постановления Главнауки от 21-го января 1930 г.³

За семь лет членства в ГАХН Лосев занимал разные должности – заместитель Председателя Комиссии по истории эстетики, заведующий Музыкально-психологической комиссии, заведующий Комиссией по изучению истории эстетических учений Философского отделения, председатель Исторического отдела Историко-терминологического кабинета. Помимо научно-организационной деятельности, он вел большую научно-исследовательскую работу: участвовал в обсуждении многочисленных докладов коллег, сам прочитал более четырех десятков докладов, главным образом по эстетике и проблемам, так или иначе с ней связанным: «Учение Плотина об эстетическом предмете», «Диалектика в немецкой эстетике конца XVIII века», «Филология и эстетика Конст. Аксакова», «Эстетика и математика», «О принципах музыкальной эстетики», «О понятии ритма и метра», «К вопросу о систематике музыкально-теоретических категорий» и т.д.⁴ И конечно, писал книги и статьи.

Если о лосевском «восьмикнижии», выпущенном в свет как раз в гаховские годы, в 1927–1930 гг., теперь знают все, то о цикле статей, написанных мыслителем для подготавливавшейся в Академии многотомной «Энциклопедии художественных наук», до сих пор было известно очень мало.

Идея самого издания возникла в стенах Академии еще до того, как Лосев стал ее действительным членом. В ноябре – декабре 1922 г. было принято решение о подготовке «Словаря художественной терминологии». В июне 1923 г. образована комиссия по составлению Словаря во главе с Г.Г. Шпетом, обосновавшим в сентябре 1923 г. в специальном выступлении необходимость такого издания и в декабре отредактировавшим его предварительный словарь. Планировалось, что к 1 ноября 1925 г. работа будет закончена. Но Словарь переживал метаморфозы, превращался в первый том многотомной «Энциклопедии художественных наук», завершению которой не видно

¹ Личное дело А.Ф. Лосева в архиве ГАХН: материалы к биографии мыслителя // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 163.

² Там же. С. 167.

³ Там же.

⁴ О лосевских докладах в ГАХН см.: Дунаев А.Г. Лосев и ГАХН (исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х годов) // А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М., 1991. С. 197–220; Тахо-Годи Е.А., Римонди Д. Эстетика как «строгая наука» (о докладах А.Ф. Лосева в ГАХН) // Научный вестник Московской консерватории. 2016. № 3 (26). С. 9–15; Из лосевских материалов в фондах ГАХН // Научный вестник Московской консерватории. 2016. № 3 (26). С. 16–31; Тахо-Годи Е.А., Римонди Д.А.Ф. Лосев о задачах музыкальной эстетики (новые материалы из архива ГАХН) // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 79–88; Лосев А.Ф. Материалы из архива ГАХН // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 89–94.

было конца, несмотря на то, что ее выпуск рассматривался как одна из основных задач Академии⁵.

Энциклопедия стала центральным проектом Академии потому, что, как пишут исследователи истории ГАХН Н.С. Плотников и Н.П. Подземская, в ней организационно воплощалась одна из главных идей ГАХН – «идея языка как средства связи искусства, науки и философии»: «Уже в предложенных Кандинским направлениях деятельности Академии была в качестве центральной выдвинута задача – “проверка существующей терминологии и установление определенных терминов”. Шпет тоже определяет “художественную терминологию” как одну из главных тем при “рассмотрении методологических основ эстетико-художественных наук”. Из этих предложений и формируется энциклопедический проект Академии, – проект критической проверки и нового определения понятийного аппарата всех научных дисциплин, занимающихся искусством. В ходе своего осуществления он приобретает все более дифференцированный характер, охватывает все большее число областей искусствознания (включая музыковедение и театроведение), но так и не доводится до конца по причине роспуска ГАХН, оставшись лишь на стадии подготовительных работ»⁶.

Представление о форме, в которой должен был реализоваться проект, многократно трансформировалось. От отдельного Словаря Академия в итоге пришла к идее многотомной Энциклопедии, объединяющей «специальные словари по различным искусствам или по художественной технологии, а также словари художников, писателей и др., работа над которыми велась во всех Отделениях и Секциях»⁷. В Редакционном комитете, в Правлении и Секретариате ГАХН неоднократно обсуждался «вопрос о методе и структуре этого монументального труда»⁸. Лосев принимал участие в дискуссиях о типе Словаря. 20 февраля 1926 г. он обращается к Президиуму Комиссии по изучению художественной терминологии с предложением «раз [и] навсегда решить дилемму», какого типа статьи нужны для Словаря – должны ли они «являться самостоятельным научным исследованием, или же они должны давать справку и ориентацию в ходячих школьных определениях»⁹, так как Академия на первых порах ориентировалась на более популярный характер издания.

Из целой серии статей, написанных Лосевым для «Энциклопедии художественных наук», до настоящего времени в научный оборот было введено три: «Единство»¹⁰, «Игра»¹¹, «Искусство»¹². Скорее всего, все эти статьи

⁵ История этого издания наиболее подробно освещена в обзоре деятельности Философского отделения РАХН (ГАХН), составленном Ю.Н. Якименко, см.: Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов: в 2 т. Т. I: Исследования. М., 2017. С. 313–437.

⁶ Там же. С. 15.

⁷ Подземская Н.П. От «установления художественной терминологии» к новой науке об искусстве в ГАХН на материале дискуссий о материале и фактуре // Логос. 2010. № 2 (75). С. 70.

⁸ Там же.

⁹ Искусство как язык – языки искусства. Т. I. С. 380.

¹⁰ Лосев А.Ф. Форма. Стил. Выражение. М., 1995. С. 881–884.

¹¹ Там же. С. 884–885. Статьи «Единство» и «Игра» републикованы в книге: Словарь художественных терминов ГАХН. 1923–1929 гг. М., 2005. С. 152–155, 183–184.

¹² Лосев А.Ф. Искусство. Статья для «Словаря художественной терминологии» ГАХН // Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов: в 2 т. Т. II: Публикации. М., 2017. С. 115–121.

создавались к 1927–1928 гг. В отчете за 1927–1928 гг. Лосев сообщал, что подготовил за год для Словаря статьи «Музыка» и «Искусство», а также целый ряд других, более мелких.

К этим «более мелким статьям», вероятно, и относятся публикуемые ныне тексты, выявленные в рукописном отделе Российской государственной библиотеки: «Античность», «Аполлинизм», «Гармония», «Дионисизм», «Каллистика», «Калокагатия», «Катарсис», «Космическое чувство», «Космос», «Логос», «Мания», «Математика и искусство», «Мелос». Они – лишь часть из того, что писалось Лосевым для Энциклопедии за годы ее подготовки.

Судя по сохранившемуся Словнику («Основному списку слов первого тома “Энциклопедии художественных наук”»¹³), в котором фиксировалось распределение статей, помимо публикуемых нами текстов, для Энциклопедии предназначались и другие лосевские статьи: «Подражание», «Произведение искусства», «Целесообразность», «Эстетическое (?)», «Эрос», «Я». По пометкам в Словнике, статья о «Единстве» изначально должна была писаться Б.А. Фохтом. Что касается статьи «Музыка», то она была сначала заказана А.Л. Саккетти. Лосев выступал с рецензией на статью А.Л. Саккетти 20 февраля 1926 г. на заседании Президиума Комиссии по изучению художественной терминологии¹⁴, после чего, по-видимому, статья была перепоручена ему самому. Известно, что уже в 1924–1925 гг. Лосев готовил для издания статьи «Идея» и «Изображение»¹⁵. Однако в словнике они значатся за Н.И. Жинкиным и А.Г. Габричевским соответственно¹⁶.

Надо учитывать и то, что статьи не только писались, но и обсуждались на заседаниях. Причем по протоколам этих заседаний видно, что обсуждения проходили достаточно пристрастно. Кроме того, вполне явно к концу 1920-х гг. нарастает изоляция Лосева в гахновских кругах, обусловленная набиравшей силу антилосевской кампанией в советской печати. При обсуждении на заседании историко-терминологического кабинета от 29 ноября 1928 г. под председательством П.С. Попова лосевские статьи «Произведение искусства» и «Целесообразность», по сути, были отвергнуты: предлагалось их полностью переработать, сократить, передать для доработки другому автору и т.д.¹⁷

Беря в расчет все эти обстоятельства, можно предположить, что Лосевым могло быть написано больше статей, чем это планировалось при распределении Словника и чем нам известно на сегодняшний день.

Тематика статей для Энциклопедии – выявленных и невыявленных на сегодняшний день – теснейше связана с лосевскими научными интересами конца 1910-х – середины 1920-х гг. «Античность», «Аполлинизм» и «Дионисизм» – не только дань классической филологии, но и юношескому увлечению Ф. Ницше и идеями Вяч. Иванова. «Единство» предопределено раздумьями над Платоном и Николаем Кузанским, чьи трактаты Лосев переводит с латинского и о котором пишет во второй половине 1920-х гг.

¹³ НИОР РГБ. Ф. 547 (П.С. Попов). К. 10. Ед.хр. 1.

¹⁴ Искусство как язык – языки искусства. Т. I. С. 377.

¹⁵ Там же. С. 363.

¹⁶ НИОР РГБ. Ф. 547 (П.С. Попов). К. 10. Ед.хр. 1. Л. 12 об.

¹⁷ Прения по статьям А.Ф. Лосева «Произведение искусства» и «Целесообразность». Протокол № 5 заседания Историко-терминологического кабинета. 29 ноября 1928 г. Маш. РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 18. Ед.хр. 5. Л. 5–5 об. Опубликовано: Из лосевских материалов в фондах ГАХН. С. 24–30.

книгу «Николай Кузанский и средневековая диалектика»¹⁸. «Космос» и «Космическое чувство» – завершённой к 1925 г. книгой «Античный космос и современная наука». «Музыка», «Мелос», «Математика и искусство» – изданной в 1927 г. книгой «Музыка как предмет логики». «Эрос» заставляет вспомнить о первой лосевской публикации – «Эрос у Платона» (1916) и о завершённой в 1928 г. книге «Очерки античного символизма и мифологии», увидевшей свет лишь в 1930 г. Статья «Я», вероятно, связана с работой над книгой о Фихте, завершённой, но утраченной из-за ареста автора в апреле 1930 г.

Вместе с тем публикуемые статьи, несмотря на присущий им по жанру словарный лаконизм, позволяют увидеть стремление Лосева выйти за рамки античной философии и классической филологии не только в музыку, астрономию или математику (прикровенные отсылки к работе о мнимостях в геометрии отца Павла Флоренского), но и в литературу, в том числе русскую: отсюда упоминания романтиков и символистов, Ф. Тютчева, А. Фета, Вяч. Иванова, ссылки на штудии Б.М. Эйхенбаума о мелодике стиха.

В 1941 г., определяя внутреннюю эволюцию собственной 25-летней научной деятельности, мыслитель указывал, что в 1910-е гг. начал свои исследования с изучения философских и поэтических текстов, в 1920-е гг. занялся мифологическими, а в 1930-е гг. – искусствоведческими¹⁹. Однако основы для искусствоведческих (т.е. эстетических) исследований 1930-х гг., когда писались такие до сих пор не обнаруженные книги, как «Античное цветоведение» или «Материалы по истории античной художественной критики», закладывались в 1920-е гг., когда шла работа над «Диалектикой художественной формы», над гахновскими докладами и статьями для «Словаря художественной терминологии» и «Энциклопедии художественных наук».

Работа над словарными статьями привлекала Лосева и потому, что давала возможность на практике реализовывать интерес к изучению терминологии. Неслучайно он состоял председателем Исторического отдела Историко-терминологического кабинета. Терминологические интересы, возникшие ещё в 1918 г., когда молодой учёный взялся за исследование понятий εἶδος и ἰδέα у Платона, сохранялись на протяжении всей жизни и базировались на принципиальной методологической установке: Лосев был убежден, что «нельзя изучать античной литературы без полного анализа всех употреблявшихся в ней слов»²⁰. Если инициировавший терминологическую работу ГАХН Г.Г. Шпет считал, что «философия культуры радикально разнится от филологии»²¹, то Лосев, напротив, выступал против «мифической независимости филологии от философии»²². Он не только включал в сферу «античной литературы» всю античную философию, но и для описания античности как типа культуры делал ставку именно на изучение античной эстетики как той области, где философия культуры и филологические знания могут быть максимально сближены. Этот интерес к терминологии – по сути, к истории

¹⁸ Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях: в 2 т. М., 2016.

¹⁹ Лосев А.Ф. Двадцать пять лет работы в области классической филологии (1915–1940) // Известия Российской академии наук. Сер. литературы и языка. 2020. Т. 79. № 6. С. 64–72.

²⁰ Там же.

²¹ Искусство как язык – языки искусства. Т. I. С. 343.

²² Тахо-Годи Е.А. Вопреки «мифической независимости филологии от философии»: К истории формирования методологии А.Ф. Лосева // Известия Российской академии наук. Сер. литературы и языка. 2020. Т. 79. № 6. С. 56–63.

идей» – в полном масштабе реализовался в 1970–1980-е гг., когда автор «Истории античной эстетики» занялся подведением итогов тысячелетнего развития античной мысли в ее основных терминах и понятиях.

Список литературы

- Дунаев А.Г. Лосев и ГАХН (исследование архивных материалов и публикация докладов 20-х годов) // А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения / Сост. Ю.Ф. Панасенко. М.: Наука, 1991. С. 197–220.
- Из лосевских материалов в фондах ГАХН / Подг. текста к публикации, примеч. Д. Римонди, Е.А. Тахо-Годи // Научный вестник Московской консерватории. 2016. № 3 (26). С. 16–31.
- Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов: в 2 т. / Под ред. Н.С. Плотникова и Н.П. Подземской при участии Ю.Н. Якименко. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
- Личное дело А.Ф. Лосева в архиве ГАХН: материалы к биографии мыслителя / Публ. Е.А. Тахо-Годи при участии Дж. Римонди // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 151–173.
- Лосев А.Ф. Двадцать пять лет работы в области классической филологии (1915–1940) / Публ., подгот. текста и коммент. Е.А. Тахо-Годи // Известия Российской академии наук. Сер. литературы и языка. 2020. Т. 79. № 6. С. 64–72.
- Лосев А.Ф. Материалы из архива ГАХН / Подгот. текста и примеч. Д. Римонди, Е.А. Тахо-Годи // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 89–94.
- Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментария: в 2 т. / Отв. ред., сост., вступит. статья, подгот. текста, коммент. Е.А. Тахо-Годи. М.: ЯСК, 2016.
- Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1995. 944 с.
- Подземская Н.П. От «установления художественной терминологии» к новой науке об искусстве в ГАХН на материале дискуссий о материале и фактуре // Логос. 2010. № 2 (75). С. 68–78.
- Словарь художественных терминов ГАХН. 1923–1929 гг. / Общ. ред., послесл. И.М. Чубаров. М.: Логос-Альтера; Ессе homo, 2005. 496 с.
- Тахо-Годи Е.А. Вопреки «мифической независимости филологии от философии»: К истории формирования методологии А.Ф. Лосева // Известия Российской академии наук. Сер. литературы и языка. 2020. Т. 79. № 6. С. 56–63.
- Тахо-Годи Е.А., Римонди Д.А.Ф. Лосев о задачах музыкальной эстетики (новые материалы из архива ГАХН) // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 79–88.
- Тахо-Годи Е.А., Римонди Д. Эстетика как «строгая наука» (о докладах А.Ф. Лосева в ГАХН) // Научный вестник Московской консерватории. 2016. № 3 (26). С. 9–15.

A.F. Losev and GAKhN's "Encyclopedia of Artistic Sciences": to the history of an unrealized publishing project*

Elena A. Takho-Godi

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences. 25a Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation; Library-Museum "A.F. Losev House". 33 Arbat Str., Moscow, 119002, Russian Federation; e-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

* The investigation was carried out at the A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences with financial support of Russian Science Foundation (RSF, project No. 17-18-01432-П).

The publication covers an obscure episode from the scientific biography of the great Russian philosopher Alexei Losev related to his work in the 1920s at the State Academy of Artistic Sciences (GAKhN). For the first time, Losev's thirteen articles from Research Department of manuscripts of the Russian State Library [f. 81 (State Academy of art studies), inv. 26, item 1] are put into scientific circulation: "Antiquity", "Apollinism", "Harmony", "Dionysism", "Callistics", "Calocagathia", "Catharsis", "Cosmic feeling", "Cosmos", "Logos", "Mania", "Mathematics and art", "Melos". This articles were written in the second half of the 1920s and were intended for a publishing project of the State Academy of Artistic Sciences – the first volume of the multi-volume "Encyclopedia of Artistic Sciences", conceived in 1922 as a "Dictionary of Artistic Terminology". The project was never realized. The topics of the articles reflect the range of the scientific problems that interested Losev in the 1920s as well as his special attention to the study of terminology, which found its full implementation in the 1970 – 1980s during the work on "The History of Classical Aesthetics".

Keywords: A.F. Losev, archival materials, the State Academy of Artistic Sciences, "Encyclopedia of Artistic Sciences", aesthetic terminology

For citation: Takho-Godi, E.A. "A.F. Losev i 'Entsiklopediya khudozhestvennykh nauk' GAKhN: k istorii nevoploshchennogo izdatel'skogo zamysla" [A.F. Losev and GAKhN's "Encyclopedia of Artistic Sciences": to the history of an unrealized publishing project], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 173–180. (In Russian)

References

- Chubarov, I.M. (ed.) *Slovar' khudozhestvennykh terminov GAKhN. 1923–1929 gg.* [GAKhN Vocabulary of Artistic Terms. 1923–1929]. Moscow: Logos-Altera Publ.; Ecce homo Publ., 2005. 496 pp. (In Russian)
- Dunaev, A.G. "Losev i GAKhN (issledovanie arkhivnykh materialov i publikatsiya dokladov 20-kh godov)" [Losev and GAKhN (a Research of Archive Documents and Publication of Reports of the 1920's)], *A.F. Losev i kul'tura XX veka: Losevskie chteniya* [A.F. Losev and XX Century's Culture: Losevian Readings], ed. by Yu.F. Panasenko. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 197–220. (In Russian)
- Losev, A.F. *Forma. Stil. Vyrazhenie* [Form. Style. Expression], ed. by A.A. Takho-Godi. Moscow: Mysl Publ., 1995. 944 pp. (In Russian)
- Losev, A.F. *Nikolay Kuzanskiy v perevodakh i kommentariyakh* [Nicolaus Cusanus in translations and commentaries], 2 Vols., ed. by E.A. Takho-Godi. Moscow: Yazyki slovianskoy kul'tury Publ., 2016. (In Russian)
- Plotnikov, N.S., Podzemskoi, N.P. & Yakimenko, Yu.N. (eds.) *Iskusstvo kak yazyk – yazyki iskusstva. Gosudarstvennaya akademiya khudozhestvennykh nauk i esteticheskaya teoriya 1920-kh godov* [Art as Language – the Language of the Art. The State Academy of Artistic Sciences and the Aesthetic Theory of the 1920's], 2 Vols. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2017. (In Russian)
- Podzemskaya, N.P. "Ot 'ustanovleniya khudozhestvennoy terminologii' k novoy nauke ob iskusstve v GAKhN na materiale diskussiy o materiale i facture" [From the 'establishment of artistic terminology' to the new science of art in the GAKhN on the material of discussions about material and texture], *Logos*, 2010, No. 2 (75), pp. 68–78. (In Russian)
- Rimondi, G. & Takho-Godi, E.A. (eds.) "Iz losevskikh materialov v fondakh GAKhN" [From Losev's Materials from GAKhN's Archive], *Nauchnyi vestnik Moskovskoi konservatorii*, 2016, No. 3 (26), pp. 16–31. (In Russian)
- Rimondi, G. & Takho-Godi, E.A. (eds.) "Losev A.F. Materialy iz arkhiva GAKhN" [Materials from GAKhN's Archive], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 11, pp. 89–94. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. "Vopreki 'mificheskoy nezavisimosti filologii ot filosofii': K istorii formirovaniya metodologii A.F. Loseva" [Contrary to the 'mythical Independence of Philology from Philosophy': On the History of the Formation of A.F. Losev's Methodology], *Izvestiâ Rossijskoy akademii nauk. Seriâ literatury i âzyka* [Bulletin of the Russian Academy

- of Sciences: Studies in Literature and Language], 2020, Vol. 79, No. 6, pp. 64–72. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. (ed.) “A.F. Losev. Dvadsat’ pyat’ let raboty v oblasti klassicheskoy filologii (1915–1940)” [A.F. Losev. Twenty-five years of work in the field of classical Philology (1915–1940)], *Izvestiâ Rossijskoj akademii nauk. Seriâ literatury i âzyka* [Bulletin of the Russian Academy of Sciences: Studies in Literature and Language], 2020, Vol. 79, No. 6, pp. 56–63. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. & Rimondi, G. “A.F. Losev o zadachakh muzykal’noi estetiki (novye materialy iz arkhiva GAKhN)” [A.F. Losev on the Aims of Musical Aesthetics], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 11, pp. 79–88. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. & Rimondi, G. “Estetika kak ‘strogaya nauka’ (o dokladakh A.F. Loseva v GAKhN)” [Aesthetics as a ‘rigorous science’ (on A.F. Losev’s scientific papers at GAKhN)], *Nauchnyj vestnik Moskovskoj konservatorii*, 2016, No. 3 (26), pp. 8–15. (In Russian)
- Takho-Godi, E.A. & Rimondi, G. (eds.) “Lichnoe delo A.F. Loseva v arkhive GAKhN: materialy k biografii myslitelya” [A.F. Losev’s file in the archive of GAKhN: materials to the thinker’s biography], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 151–173. (In Russian)

А.Ф. Лосев

СТАТЬИ ИЗ «ЭНЦИКЛОПЕДИИ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ НАУК»^{*1}

Для цитирования: Лосев А.Ф. Статьи из «Энциклопедии художественных наук» / Подготовка к публ., примеч. Е.А. Тахо-Годи // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 182–192.

№ 1²

АНТИЧНОСТЬ (в более широком буквальном значении – древность вообще) обычно обозначает своеобразие греко-римской языческой культуры, существовавшей от второго тысячелетия до Р.Х.³ и кончая, примерно, падением Римской империи (V–VI в. после Р.Х.⁴). Хотя эта эпоха имела много разных периодов и охватывает многие народы и страны, она все-таки отличается некоторыми своеобразными чертами, резко отличающими ее от предыдущих и последующих культур Востока и Запада.

I. Европейское человечество всегда пыталось обосновать свое мировоззрение и свои культурные достижения на Античности. Эпоха Возрождения, в лице, прежде всего, Петрарки и Боккаччо, видела в Античности силу, освобождающую от средневекового христианства и его мировоззрения и влекущую к земным радостям и утешениям, ради свободы отдельного

* Публикация подготовлена в Институте мировой литературы А.М. Горького РАН при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ, проект № 17–18–01432-П).

¹ Хранящийся в НИОР РГБ [Ф. 81 (Государственная академия искусствознания). К. 26. Ед.хр. 1] экземпляр «Энциклопедии художественных наук» представляет собой переплетенную пронумерованную карандашом машинопись с рукописными пометами редактора. На левом поле страниц редактор карандашом вел подсчет строк каждой статьи (указаны в наших примечаниях). Стоящая под всеми статьями в машинописи фамилия: Лосев – при публикации не воспроизводится. Специально не оговариваются исправленные редактором машинописные опечатки, а также наше раскрытие различных энциклопедических сокращений и корректировка пунктуации и орфографии машинописи. Нумерация всех статей дана публикатором.

² Л. 21–24. Подсчет строк: 171 строка. В левом верхнем углу первой страницы написано карандашом: «8 р<ублей> 55 к<опеек>».

³ Исправлено чернилами: н.э.

⁴ Исправлено чернилами: V–VI в. н.э.

человека как такового. Французская так называемая «классическая» поэзия, в лице Буало, Батте⁵, Мармонтеля, Лагарпа и других деятелей 17–18 в., пыталась понимать Античность как стиль «здорового смысла» и изящества разумных и стройных форм, основанный на чувстве общественного (главным образом, придворного) приличия и на подражании условной нарочито-поддельной природе. Эта крайняя односторонность в понимании Античности была уничтожена деятельностью немецких писателей второй половины 18 в., – Винкельмана, Лессинга, Шилера, Гете и др. Винкельман («История искусства древности», 1764) известен как первый писатель и критик, разгадавший за французскими салонными условностями⁶ подлинное значение Античности и античного искусства как искусства спокойных и величественных форм, основанного на тончайшем пластическом восприятии мира и человека. Вслед за ним Лессинг успешно критиковал лже-античную драму французов. В 1796 г. Шиллер в статье «Наивная и сентиментальная поэзия» трактует античное искусство как наивную природу, становящуюся искусством как бы без всякого усилия и без всякой заслуги, в противоположность двойственности предмета и идеи в новом искусстве, вечному его искательству и уходу в бесконечность. Шеллинг и Гегель, идя вслед за Шиллером, дают углубленно-диалектический анализ понятия Античности, видя в последней полное и всецелое отождествление «идеи» и «вещи», «бесконечного» и «конечного», «идеального» и «реального», в результате чего существенной стихией Античности является скульптурность как в узком, так и в широчайшем смысле слова. Научная филология 19 в. обыкновенно всегда отказывалась от столь широких обобщений, полагая свою основную задачу то в грамматическо-критическом построении филологии, как у Г. Германа, то в исторически-антикварном, как у А. Бека. Фр. Ницше, сам филолог и знаток Античности, дал в сочинении 1871 г.⁷ «Рождение трагедии из духа музыки» глубокое и выразительное понимание Античности как синтеза так называемого дионисизма (см.), т.е. безумного экстаза и мистических радений, правившихся около⁸ оргиастического бога Диониса, и так называемого аполлинизма (см.), т.е. светлого и яркого оформления, спокойствия, мудрого величия и созерцательной устойчивости, – каковой синтез, а вместе с тем и высочайшие проявления Античности, он видит в античной трагедии (Эсхил, Софокл, Эврипид). Университетская наука в лице У. Вилламовица-Меллендорфа ожесточенно оспаривала эту концепцию Античности, *опровергая ее*⁹ как фантастическую и не обоснованную никакими фактами. В наши дни О. Шпенглер («Закат Европы») повторил концепцию Винкельмана, Шиллера, Гегеля и других, признавши за пра-символ античной культуры изолированное тело и заостривши это понимание ярким противопоставлением Античности новой Европе, где вместо тела первичной интуицией, по его мнению, является пустое и бесконечное

⁵ Шарль Баттё (1713–1780) – французский философ, эстетик и педагог, член Французской Академии.

⁶ Исправлено редактором карандашом: разгадавшим после толкований французов

⁷ В машинописи указан 1870 г. Это, вероятно, опечатка, так как далее в статье «Аполлинизм» правильно указан 1871 г. – время написания работы, опубликованной в 1872 г.

⁸ Фраза исправлена редактором следующим образом: так называемого дионисизма (см.), т.е. безумного экстаза, связанного с культом оргиастического бога Диониса.

⁹ Фраза вычеркнута редактором карандашом.

пространство, и собравши громадный материал из разных областей античного искусства, религии, философии и науки¹⁰.

II. Изучая различные концепции Античности, мы можем, несмотря на все их противоречие и разнообразие, уловить некоторые общие черты, позволяющие избежать их преувеличения и односторонности. Несомненно, античное искусство, религия и наука покоются на интуиции тела, причем это – не тело просто, но одухотворенное тело, так что тело и дух оказываются¹¹ как бы в равновесии. *Это воззрение свойственно почти всем рассуждениям об Античности. Интуиция тела в Античности, однако, не допускает ни тела в его абсолютной свободе, ни духа в его абсолютной свободе. Это – тело, поскольку оно необходимо для духа; и потому оно всегда – вдали от болезни и нужды, от сутолоки и суеты повседневности; и это – дух, поскольку он необходим для тела, и потому*¹² всегда – человеческий дух. *Это и другое с необходимостью приводит к тому, что*¹³ основная стихия Античности есть скульптура, и характером скульптурности отличается здесь и религия, и философия, и поэзия. Кроме того, именно¹⁴ языческая и трагическая скульптурность¹⁵; поскольку единственной реальной силой, которая создает эту мировую и человеческую скульптурность, является слепая Судьба и Рок.

Это бегло очерченная идея Античности, разумеется, имела свою длинную историю, которую и должна вскрывать уже конкретная история искусства, религии, философии и науки. Можно указать примерно пять периодов в истории античной культуры: период ахейский (с древнейших времен до 1000 г. до Р.Х.¹⁶), отдаленно подготовляющий расцвет Античности в позднейшее время; эллинский период (кончая VI в. до Р.Х.¹⁷), время появления храмовых построек в дорийском и ионийском стиле, вазописи в геометрическом, ионийском, коринфском, чернофигурном, краснофигурном стиле, время Гомера, Гесиода, лирики – хорической, дифирамбической, мелической и т.д.; период аттический (приблизительно кончая смертью Александра Македонского, во второй половине IV в.), время расцвета греческого идеала, время постройки Парфенона, Эрехтейона, время знаменитых архитекторов и скульпторов Иктина, Калликрата, Фидия, Мирона, Поликлета, Праксителя, Скопаса, Лисиппа и других, время аттической трагедии и комедии, философов Сократа, Платона, Аристотеля, знаменитых ораторов Эхина, Демосфена и т.д.; период эллинистический (последние 3–4 века перед Р.Х.¹⁸), время упадка классического художественного стиля, эпоха так называемого александризма, внешнего любования формой и утонченного, отчасти извращенного и условного художественного вкуса; период римский, республиканский, и делового и практического, юридического и империалистического Рима, главным образом, в форме после-аристократической

¹⁰ Все предложение вычеркнуто редактором карандашом.

¹¹ Исправлено редактором карандашом: находятся.

¹² Весь отмеченный астерисками фрагмент вычеркнут редактором карандашом. В итоге правки текст читается так: <...> тело и дух находятся как бы в равновесии и дух, поэтому, оказывается всегда – человеческим духом.

¹³ Весь отмеченный астерисками фрагмент вычеркнут редактором карандашом и заменен на фразу: В связи с этим.

¹⁴ Слово вычеркнуто редактором карандашом и произведена замена: скульптурность эта –

¹⁵ Слово вычеркнуто редактором карандашом.

¹⁶ Исправлено чернилами: н.э.

¹⁷ Исправлено чернилами: н.э.

¹⁸ Исправлено чернилами: н.э.

практической философии (эпикуреизм, стоицизм, скептицизм) и александрийской ученой поэзии. *Все эти периоды представляют собой выявление той или иной стороны ил степени вышеочерченной общей идеи Античности. Эту идею можно взять также и в разрезе систематическом. Детализация в этом направлении обнаруживает, что и отдельные искусства (не исключая наиболее безобразного искусства – музыки), и астрономия (если иметь в виду учение о пространственной конечности и фигурности космоса), и философия (если иметь в виду платоническое учение об идее, как о световом символе и мифе), не говоря уже о религии (которая есть у греков не что иное, как обожествленное искусство), – все это так или иначе продолжает первичное зерно в сознании живого и одухотворенного тела, – одинаково резко отличающее Античность как от восточного схематизма и аллегоризма, так и от христианского возвышения над телом и от ново-европейского рационализма, индивидуализма и борьбы с мифологией тела*¹⁹.

№ 2²⁰

Аполлинизм – термин, введенный Фр. Ницше в книге «Рождение трагедии из духа музыки» (1871). Ницше представлял себе трагедию, как античную, так и всякую другую, просшедшей из двух начал, аполлинизма и дионисизма (см.). Заимствуя эти термины из греческой <мифологии>, он полагал, что Аполлинизм, или почитание Аполлона (как и сам Аполлон), представляет собою начала «сновидения», сновидческой образности, блестящей видимости, начало всяческого оформления и равновесия. Аполлинизм – сила, творящая образами и заставляющая оформляться в «блестящее покрывало Майи» таинственные и темные стороны бытия. Аполлинизм – также принцип личности, личного устройства и самосохранения, в противоположность распылению ее в экстазе. Книга Ницше встретила сильный отпор со стороны некоторой части филологического мира (Виламовиц-фон-Меллендорф) и оплодотворила собою ряд крупных исследований в другой части (Э. Роде, Вяч. Иванов). Последующая наука показала, что учение Ницше об Аполлинизме слишком суммарно, что образ Аполлона имел длинную и сложную историю, не укладывающуюся в единое мифологическое учение. Тем не менее эстетика сохраняет этот термин, как весьма удобно и выразительно обозначающий всю образно-творческую стихию искусства в противоположность его темным и иррациональным стихиям.

№ 3²¹

Гармония – по словопроизводству с греческого обозначает вообще всякую согласованность, соразмерность, подчиненность отдельных частей

¹⁹ Весь отмеченный фрагмент астерисками вычеркнут редактором карандашом.

²⁰ Л. 35. Подсчет строк: 29 строк.

²¹ Л. 76. Подсчет строк: 33 строки. Здесь и далее во всех статьях в левом верхнем углу первой страницы напечатано: ФИЛ<ОСОФИЯ>. В дальнейшем Лосевым написаны статьи: «Гармония» (Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 323–324); «Гармония» (Большая советская энциклопедия. 3-е изд. Т. 6. М., 1971. С. 128).

целому, сложность или единство. В таком широком значении термин этот, однако, имеет мало распространения в научной эстетике и больше всего употребляется в эстетике популярной и в разговорной речи. Кроющиеся в нем отдельные значенья – пропорции, единства, множества и т.д. – зафиксированы в отдельных терминах и почти не нуждаются в этом общем и малоопределенном термине. Совсем другой смысл получает этот термин в *музыкальной теории*. Здесь он обозначает специальную музыкально-научную дисциплину, которая так и называется «гармония», или «теория гармонии». Гармония в этом смысле есть учение о связи как аккордов, так и случайных сочетаний между собою и их употребление для музыкального сочинения. Она дает правила построения аккордов в одном строе и в многих (модуляция), применительно к различным эпохам в истории музыки. Для каждого стиля или эпохи музыки можно найти довольно точные закономерности в построении и разрешении аккордов, так что существуют даже гармонические задачки для упражнения в построении тех или других аккордовых сочетаний. Менее разработана теория гармонии в отношении к *цветам* и *слышимым звукам*, хотя могут считаться вполне установленными такие «гармонические сочетания», как красного и зеленого или желтого и синего, или оранжевого и фиолетового.

№ 4²²

Дионисизм – термин, введенный Фр. Ницше в эстетику и историю искусства как противоположность аполлинизму (см.). Обозначая собою особое состояние человеческого существа, находящегося во власти тех стихий, представителем которых в древней Греции был бог Дионис (у римлян Вакх), этот термин указывает, прежде всего, по мысли²³ Ницше, на *опьянение*, на потерю человеком своего обычного повседневного равновесия и на выход к экстатическому самозабвению. Ницше полагает, что в таком состоянии человек переступает границы, отделяющие его от других людей и от природы, и что он сливается со всем бытием в единое и неразрывное целое. Это состояние – творческое, и без него немислимо, по Ницше, проникновение в глубину человеческого и природного естества, и потому оно – основа художественного творчества. Несмотря на свою образность и поэтичность, термин этот получил некоторую популярность у эстетиков, обозначая все экстатические, темные, иррациональные силы, ведущие художника к творчеству. Особенное значение Дионисизму Ницше придавал для истории трагедии. Сливая человека с бытием в экстазе, Дионисизм, по Ницше, больше, чем что-нибудь другое, открывает трагические стороны в этом бытии.

²² Л. 102. Подсчет строк: 27 строк.

²³ В машинописи, вероятно, по ошибке напечатано: на мысль.

№ 5²⁴

Каллистика – термин довольно редкий, – по словопроизводству с греческого обозначает «науку о прекрасном». Термин этот может с успехом употребляться как некая противоположность термину «эстетика» (см.), с которым связывается обычно учение об эстетических, т.е. и прекрасных и не-прекрасных (напр., комическое, трагическое и т.д.) формах. Каллистика в таком случае будет учением не о формах эстетического, но о самом эстетическом, и при том не об эстетическом вообще, но именно о прекрасном, о красоте.

№ 6²⁵

Калокагатия – обозначение у древних греков (начиная с Ксенофонта и ораторов) высшего духовно-телесного совершенства, т.е., как показывает этимология, «красоты» и «добра». Надо, однако, всегда иметь в виду особенность античного мироощущения, понимавшего и «красоту» и «добро» не в нашем чисто-эстетическом или чисто-моральном смысле, но слившего то и другое в единое и неразрывное биологически-прекрасное целое. Поэтому Калокагатия есть одинаково и эстетическое, и моральное понятие, вернее же, совсем выходит за пределы этой противоположности. Духовное содержание здесь дается в меру выраженности его телесными средствами, и телесная стихия – в меру ее духовной осмысленности. Поэтому Калокагатии чужд как чистый, бесплотный дух, так и чисто-телесная стихия. Это – то замечательное единство того и другого, неувядаемые образцы чего мы находим в античной скульптуре (см. античность). В новое и новейшее время это понятие не раз выставлялось в педагогике и в вопросах эстетического воспитания, хотя и далеко не всегда сохранялся сам термин. Сюда относятся до некоторой степени также системы, как «естественное воспитание» Руссо, «детский сад» по идеям Фребеля²⁶ и др.

№ 7²⁷

Катарсис – в буквальном переводе с греческого значит «очищение»; термин, идущий с античного времени и обозначающий состояние удовлетворения и внутренней гармонии, которая образуется в результате восприятия поэтического или художественного произведения. Однако, в таком общем смысле термин этот употребляется сравнительно редко. Свое же общераспространенное значение термин Катарсис, получает в связи с учением Аристотеля и главным образом в связи с его теорией трагедии. Неясная фра-

²⁴ Л. 170. Подсчет строк: 12 строк.

²⁵ Л. 171. Подсчет строк: 28 строк. В дальнейшем Лосевым написаны статьи: «Классическая калокагатия и её типы» (Вопросы эстетики. Вып. 3. М., 1960. С. 411–475); «Калокагатия» (Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 413–414).

²⁶ Фридрих Фребель (1782–1852) – немецкий педагог и теоретик дошкольного воспитания.

²⁷ Л. 174–175. Подсчет строк: 55 строк. В дальнейшем Лосевым написаны статьи: «Катарсис. Историко-семасиологический этюд» (Проблемы общего и русского языкознания. М., 1972. С. 3–19); «Катарсис» (Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 469–470).

за у Аристотеля в «Поэтике» о Катарсисе доставляемом трагедией через возбуждение страха и сострадания, породила огромное количество исследований, пытающихся истолковать этот термин в возможно близком Аристотелю смысле. Можно указать несколько типов понимания трагического Катарсиса. Старое понимание Катарсиса было по преимуществу *эстетическим*. Представителем такого понимания является *Лессинг*, который видит в Катарсисе способность превращать страсти в добродетельные наклонности. В середине 19 в. это понимание энергично опровергал *Бернайс*²⁸, предлагавший очищение как облегчение от вызванных трагедией ужаса и сострадания. Имело успех, далее, понимание *Э. Целлера*, увидевшего в аристотелевском Катарсисе чисто художественную эмоцию, образующуюся в результате прослушивания трагедии и делающую безболезненными все ужасное и жалкое в трагедии. Издавна указывали также на религиозное и мистериальное происхождение этого термина, что также весьма вероятно ввиду огромного значения его в аскетической практике раннего орфизма. Однако, как сказано, установить такое значение <э>того термина у Аристотеля совершенно не представляется возможным; и все многовековые препирательства на эту тему являются в значительной мере бесплодными. Если уж говорить действительно об Аристотеле, а не делать собственные построения, то надо оставить в стороне упомянутую неясную фразу в «Поэтике» и обратиться к собиранию философских трактатов Аристотеля, его «Метафизики» и «Этики Никомаховой». Из его учения об уме, о созерцании, о дианоэтических добродетелях и прочем можно сделать выводы относительно Катарсиса. Но это будет чисто теоретической конструкцией, так как термин Катарсис нигде не встречается в этих сочинениях в ответственных местах. Необходимо учитывать также фактическое эстетическое содержание трагедии Эсхила, Софокла и Еврипида, которые Аристотель имел перед глазами и теорию которых и давал в своей «Поэтике».

№ 8²⁹

Космическое чувство – может быть рассматриваемо в эстетике с двух сторон: со стороны определенного астрономического мироустройства и со стороны субъективного окрашивания отдельных предметов восприятия в смысле универсально-мировой значимости. В первом смысле история философии и эстетики знает немало количество построений эстетики на основе такого космического чувства. Такова система Платона, изображаемая им в диалоге «Тимей», являющимся сразу и философией, и астрономией; таковы системы итальянских натурфилософов XV–XVI в., система Дж. Бруно; блестящим примером эстетики, построенной на космическом чувстве, является система Шеллинга (вернее длинный их ряд, не сведенный самим Шеллингом в полное единство). Во втором смысле, когда не имеется в виду обязательно философско-астрономическая эстетика, говорят, например, о космическом чувстве у Тютчева или Фета, имея в виду их склонность к расширительному и мистически-природному пониманию отдельных событий

²⁸ Речь идет о немецком филологе-классике Якобе Бернайсе (1824–1881), доказывавшем медицинское значение понятия катарсиса у Аристотеля.

²⁹ Л. 210. Подсчет строк: 32 строки.

человеческой жизни, чувств, настроений, вещей и прочего. Говорят о космическом чувстве в музыке у Рих. Вагнера или Римского-Корсакова, опять-таки имея в виду склонность этих композиторов изображать все на фоне углубленно-данной общеприродной жизни. Несомненно, к<осмическ>ое³⁰ чувство – понятие, далеко выходящее за пределы эстетики, и в эстетической сфере оно находит лишь одно из многочисленных своих применений.

№ 9³¹

Космос – по словопроизводству с греческого значит «лад», «порядок», «строй». Греки этим именем называли мир, мироздание, откуда слово это перешло на все европейские языки. Для эстетики имеет значение как раз античное представление о Космосе, так как то, что современная астрономия изучает как мироздание, имеет весьма отдаленное отношение к эстетике – лишь как совершенно функционирующий бесконечных размеров механизм. Что же касается античности, то Космос там не только имеет ближайшее отношение к эстетике, но можно сказать, что вся античная эстетика имеет космический и астрономический характер. Греки не любили отвлеченных построений в эстетике, и каждая обстоятельная эстетическая система всегда имела у них то или иное астрономическое завершение. Равным образом, все системы астрономии, начиная от полу-мифических построений первых мыслителей и кончая диалектикой Платона и космографией Гипарха и Птолемея, не говоря уже о пифагорействе, трактовались у греков как художественные проблемы. Существенными чертами этой космологии были – пластическая обозримость³² и пространственная конечность мироздания, наличность пропорционально-распределенных небесных «сфер», музыкальная настроенность этих «сфер» и пребывание в вечном подвижном покое. Это есть в одинаковой мере астрономия, музыка и эстетическая философия. Подобные построения космоса мы находим у мистиков-натурфилософов нового времени (Кеплер, Беме, Шеллинг, Баадер и многих других). Не чуждо эстетических элементов и восприятие Космоса с точки зрения новоевропейских учений о бесконечности вселенной. Пример *Дж. Бруно* показывает, что не только строго оформленный и конечный Космос древних способен вызывать восторг и благоговение, но и беспредельно становящаяся и уходящая в неизмеримую даль вселенная новой астрономии и механики.

№ 10³³

Логос – центральное понятие всей античной философии, патристики³⁴, средневековой философии и многих метафизических систем Нового времени. По словопроизводству с греческого Логос значит «смысл», «сло-

³⁰ Сокращенное слово вписано от руки.

³¹ Л. 211–212. Подсчет строк: 40 строк. В дальнейшем Лосевым написана статья: «Космос» (Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 76–77).

³² Слово вписано от руки.

³³ Л. 213. Подсчет строк: 28 строк. В дальнейшем Лосевым написана статья: «Логос» (Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 246–248).

³⁴ Слово вписано от руки.

во», «разум», «основание», «причина», «закон». Наиболее популярным во все времена было учение о Логосе Гераклита, для которого он является всеобщим мировым разумом, имманентно присущим бытию, как бы смысловым ритмом мировой жизни. В области эстетики термин этот встречался главным образом в двух основных значениях. С одной стороны, эстетика, построившаяся <так!> на космическом чувстве (см.), всегда охотно оперировала этим термином – как обозначающим в весьма кратком и удобном виде совокупность всех художественных закономерностей, царящих в космосе, в мире. Античные платоники охотно пользовались для этих же целей термином «демиург», который у них был не мифическим олицетворением, но определенной логической категорией. С другой стороны, термин этот мы встречаем в кантианской литературе последних десятилетий, где он обозначает кантианское понятие осмысливающей, рассудочной или разумной функции, закона, метода осмысления, смыслового условия возможности знания и бытия. См. идея, знание, смысл, форма.

№ 11³⁵

Мания – одержимость, безумие, подверженность экстатическим и иррациональным состояниям. В широком смысле взятое понятие это выходит далеко за пределы эстетики, получая главное свое применение в областях, по существу чуждых эстетике (например, психиатрия). Однако издавна этот термин находил себе довольно частое употребление и в эстетике, и главным образом в учении о творчестве. Наиболее древняя трактовка понятия Мания принадлежит Платону, который навсегда связал его с своим мистическим и философским учением. Различая «правую» Манию от болезненной, Платон понимает ее как некоторый эротический восторг; Эрос же понимается им как начало, среднее между миром «идеальным» и «реальным», как то, чем объединяется «небесное» и «земное», «божественное» и «человеческое» ради красоты, бессмертия и рождения в красоте. Платон затратил большую художественную и философскую энергию на обрисовку этого центрального понятия своего мировоззрения в известных диалогах «Федр» и «Пир». Благодаря Платону термин Мания навсегда³⁶ получил мистическую и религиозную окраску. Однако, по существу дела, без этого термина и понятия не может обойтись никакая серьезная³⁷ позитивистическая <так!> теория творчества. Если освободить понятие от мистической окраски, то мы получим указание на наличие иррациональной стихии в творчестве. Об иррациональном происхождении творчества и об иррациональных его стимулах в фактах говорят почти все художники, уделявшие внимание процессам своего творчества. Чем более художник живет своим искусством, тем сильнее сказывается в нем эта стихия, очень часто переходящая в патологические формы. Вот почему *романтики*, для которых искусство играло совершенно исключительную роль, часто заменяя им религию, науку и общественную деятельность, с особой силой воскресили это платоническое понятие; и понимание у них творчества и гения как безумия, как одержимости, как

³⁵ Л. 214–215. Подсчет строк: 50 строк.

³⁶ Слово вычеркнуто редактором.

³⁷ Фраза отредактирована редактором: обойтись также и позитивистическая теория.

сверхъестественной озаренности и стало обычным. Но романтические художники, как и представители позднейшего символизма, только лишь подчеркивают и выдвигают на первый план то, что содержится в творчестве и настроении почти каждого художника. См. дионисизм, инстинкт, творчество, вдохновение, экстаз, эрос.

№ 12³⁸

Математика и искусство – нередко объединялись в истории эстетики в одно целое, несмотря на внешнее несходство этих областей. Имевшее тысячелетнюю историю *пифагорейство* есть не что иное, как именно совмещение этих областей, поскольку оно старалось представить в числах художественно и музыкально построенный им космос (см.). Правда, это тут достигалось ценою особого расширения понятия числа, делавшего последнее космической, упорядочивающей и осмысливающей силой, наделенной каждый раз особыми индивидуальными магическими свойствами. В особенности поддалась таким «исчислениям» музыка. Числовые отношения октавы ($1/2$), квинты ($3/2$), кварты ($4/3$) и тона ($9/8$) были найдены в самую раннюю эпоху пифагорейства из наблюдения над медными дисками, издававшими разной высоты звуки в зависимости от толщины, а также и над звоном в разной степени наполненных жидкостью сосудов. Последние акустические исчисления уже в античности были очень сложны, и музыкальные теоретики пользовались ими в широчайшей мере. Таким образом, кроме мистически-мифологической математики, всегда сильной в Греции (от ранних пифагорейцев до поздних нео-платоников), мы имеем тут также и научную акустику (Аристоксен, Евклид, Никомах, Птолемей, Порфирий, анонимные трактаты), пытающуюся войти в ближайшее соприкосновение с музыкой.

В новое время сближение математики и искусства также наблюдается главным образом в музыкальной области, хотя художники Возрождения, Альберти, Леонардо да Винчи, Дюрер и другие были весьма склонны к математическому анализу пространственных искусств. Развившаяся в 19 веке музыкальная и физическая акустика, под главенством *Гельмгольца*, пытается дать точные числовые формулы для разнообразных явлений звука, лежащих в основе музыки. Несравненно меньшее значение и успех имеет приложение математики к искусствам пространственным и зрительным. Но и здесь имеется ряд достижений. Стоит упомянуть хотя бы, например, так называемый закон «золотого деления». Недалеко то будущее, когда получат точную математическую формулировку закон симметрии, равновесия и взаимного отражения частей в целом. Пока имеются прекрасные³⁹ наблюдения проф. Г.Э. Конюса над законами «кратного отражения» тактов и тактовых систем в музыке⁴⁰. Но, несомненно, это должно найти свое применение и в поэзии,

³⁸ Л. 216–218. Подсчет строк: 67 строк. Ср.: *Лосев А.Ф.* Музыка и математика // *Credo new*. 2006. № 3 (47). С. 19–37.

³⁹ Слово вычеркнуто редактором и заменено на: специальные.

⁴⁰ О своем коллеге по Московской консерватории, теоретике музыки Георгии Эдуардовиче Конюсе (1862–1933) Лосев написал воспоминания: *Лосев А.Ф.* Памяти одного светлого скептика (беседу вел Ю. Ростовцев) // *Что с нами происходит? Записки современников*. Вып. 1. М., 1989. С. 182–192.

и в искусствах изобразительных. Такие вопросы, как равномерность, присутствие целого в своих частях, равновесие частей вокруг целого, вокруг единой «оси симметрии», возвращение к исходному пункту с обогащенным содержанием, – все это суть проблемы число числовые, математические, а, стало быть, рано или поздно математика должна будет дать свои точные формулы. Особого упоминания заслуживают появившиеся в последнее время идеи сближения зрительной перспективы с математическим учением о мнимых величинах в пространстве⁴¹. Эти идеи, равно как и так называемое учение о «множествах» (трактующее о таком целом, которое не делится на части и есть неразложимое единство), сулят в будущем существенное взаимное проникновение столь далеко, на первый взгляд, отстоящих друг от друга областей, как математика и искусство.

№ 13⁴²

Мелос – буквально с греческого значит «пение». Термин имеет двоякое значение – историко-литературное и «музыкальное». В первом смысле «мелосом», или «мелической поэзией», называется тот отдел древнейшей греческой лирики, куда относились пьесы самостоятельного музыкального или песенного значения (в противоположность «ямбу» и «элегии», – лирике, которая только сопровождалась аккомпанементом, обычно весьма примитивным). Сюда относятся Алкей, Сафо, также поэты дифирамба и героического гимна (Арион, Стесихор) и знаменитые мастера хоровой лирики – Симонид, Пиндар, Вакхилид. В музыкальном смысле Мелос значит такое свойство сочинения, когда оно написано или придумано для одного голоса, с соблюдением определенной тональности (или чередования тональностей), определенного тактового размера и необходимой для эстетического впечатления пропорциональности и симметрии частей. В последнее время термин Мелос, или мелодика, стал употребляться в отношении поэзии. Говорят, например, о *мелодике* стиха⁴³, имея в виду строение его с точки зрения чередования и симметрии высоты и окраски словесных звуков, из которых он состоит.

Подготовка текста и примечания Е.А. Тахо-Годи

Articles from the “Encyclopedia of Artistic Sciences”*

Alexei F. Losev

For citation: Losev, A.F. “Stat’i iz ‘Entsiklopedii khudozhestvennykh nauk” [Articles from the “Encyclopedia of Artistic Sciences”], ed. by E.A. Takho-Godi, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 181–191. (In Russian)

⁴¹ Речь идет об идеях о. Павла Флоренского, нашедших выражение в его работе «Мнимости в геометрии» (1922).

⁴² Л. 219. Подсчет строк: 26 строк.

⁴³ Речь идет о работе Б.М. Эйхенбаума «Мелодика русского лирического стиха» (1922).

* The publication was carried out at the A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences with financial support of Russian Science Foundation (RSF, project № 17–18–01432-II).

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2021. Том 14. № 1

Учредитель и издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 10.03.21.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,8. Уч.-изд. л. 15,2. Тираж 1 000 экз. Заказ № 01

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iph.ras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.ras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество автора;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты автора.
 2. Название статьи;
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
 1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
 2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);
 - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);

- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.
 - Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <https://translit.ru/ru/bsi/>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI».
- После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.
- Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
 - Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph_j/guide
 - Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
 - Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
 - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
 - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru; сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**