
ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2015. Т. 8. № 2

Редакционная коллегия

Р.Г. Апресян (Москва), В.В. Васильев (Москва), Лоренцо Винчигуэрра (Амьен), С.В. Девяткин (Новгород), А.А. Кара-Мурза (Москва), И.Т. Касавин (Москва), Н.И. Лапин (Москва), В.А. Лекторский (Москва), Ханс Ленк (Карлсруэ), В.И. Маркин (Москва), Н.Н. Сосна (Москва), В.Г. Федотова (Москва), Чжан Байчунь (Пекин)

Редакционный совет

А.А. Гусейнов (Москва), Эвандро Агацци (Генуя), В.И. Аршинов (Москва), В.Д. Губин (Москва), И.Р. Мамед-заде (Баку), А.С. Манасян (Ереван), В.В. Миронов (Москва), Н.В. Мотрошилова (Москва), С.А. Никольский (Москва), Том Рокмор (Питтсбург), Ю.В. Синеокая (Москва), В.С. Степин (Москва), М.М. Федорова (Москва), В.В. Целищев (Новосибирск), А.В. Черняев (Москва), Б.Г. Юдин (Москва), А.Ф. Яковлева (Москва)

Главный редактор

А.В. Смирнов (Москва)

Редакция

Н.Н. Сосна, Ю.Г. Россиус, М.В. Егорочкин

Учредитель: 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:
ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Журнал включен в Российский индекс
научного цитирования

Индекс по каталогу агентства «Пресса
России» – 41951

Полное или частичное воспроизведение
материалов, опубликованных в «Фило-
софском журнале», допускается только
с разрешения редакции. Ответственность
за достоверность сведений, приведенных в
опубликованных материалах, несут авторы
статей.

Адрес редакции: Институт философии РАН,
119991, г. Москва, ул. Волхонка, д. 4, стр. 5

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Сайт: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

Издательство: Институт философии РАН,
119991, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(IN RUSSIAN: FILOSOFSKII ZHURNAL)

2015. VOL. 8. NO 2

Editorial Board

Ruben Apressyan (Moscow), Vadim Vasilyev (Moscow), Lorenzo Vinciguerra (Amiens), Sergey Devyatkin (Novgorod), Alexey Kara-Murza (Moscow), Ilya Kasavin (Moscow), Nikolay Lapin (Moscow), Vladislav Lektorsky (Moscow), Hans Lenk (Karlsruhe), Vladimir Markin (Moscow), Nina Sosna (Moscow), Valentina Fedotova (Moscow), Zhang Baichun (Beijing)

Advisory Committee

Abdusalam Guseinov (Moscow), Evandro Agazzi (Genoa), Vladimir Arshinov (Moscow), Valery Gubin (Moscow), Ilham Mammad-zadeh (Baku), Aleksandr Manasyan (Yerevan), Vladimir Mironov (Moscow), Nelia Motroshilova (Moscow), Sergey Nikolsky (Moscow), Tom Rockmore (Pittsburg), Julia Sineokaya (Moscow), Vyacheslav Stepin (Moscow), Maria Fedorova (Moscow), Vitaly Tselitshev (Novosibirsk), Anatoly Chernyaev (Moscow), Boris Yudin (Moscow), Aleksandra Yakovleva (Moscow)

Editor-in-Chief

Andrey Smirnov (Moscow)

Editors

Nina Sosna, Julia Rossius, Mikhail Egorochkin

Founder: 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 Communications (Roskomnadzor)

Certificate of registration of mass media PI number FS77-61227 on April 3, 2015

The Journal is indexed in Russian Science Citation Index

Full or partial reproduction of the materials published in the «Philosophy Journal», is permitted only with the permission of the publisher. No responsibility is accepted for the accuracy of information contained in the published articles. All material published in the Philosophy Journal undergoes peer review process.

Editorial address: Institute of Philosophy, RAS, Volkhonka Str., 14/5, Moscow, 119991, Russian Federation

E-mail: philosophjournal@iph.ras.ru

Website: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

Publisher: Institute of Philosophy, RAS, Volkhonka Str., 14/5, Moscow, 119991, Russian Federation

ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ

- Майкл Дж. Лакс. Метафизика в аналитической традиции
(перевод Павла Бутакова).....* 5
- В.К. Шохин. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути* 16

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ

- Ю.В. Синеокая. О проекте «Анатомия философии: как работает текст».....* 28
- И.Д. Джохадзе. «Прагматизм» У. Джеймса: основные идеи и их развитие.....* 31
- А.В. Серёгин. Трактат Оригена «О началах»* 44

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- В.В. Петров. Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект* 56
- Seyed Javad Miri. Farabi and three different strategies of interpretation.....* 76
- Ю.О. Азарова. Гегель и Деррида: философия, язык, рефлексия* 82

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- Д.Э. Летняков. К вопросу о генеалогии имперского сознания в России* 112

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

- Тереза Оболевич. Участие русских философов во втором польском философском конгрессе в 1927 г.....* 128

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

- Н.В. Шаропова. Кураторское искусство и вопрос о методе.....* 146

CONFERENCE PAPERS AND LECTURES

- Michael J. Loux*. Metaphysics in the analytic tradition
(translated by Pavel Butakov)..... 5
- Vladimir Shokhin*. Analytic philosophy: some unbeaten tracks 16

ANATOMY OF PHILOSOPHY

- Julia Sineokaya*. On the project Anatomy of Philosophy: the way a text works 28
- Igor Dzhokhadze*. William James's *Pragmatism*: some basic ideas and their genesis 31
- Andrey Seregin*. Origen's treatise *On First Principles*..... 44

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Valery Petroff*. *Corpus Areopagiticum* as a project of intertextuality 56
- Seyed Javad Miri*. Farabi and three different strategies of interpretation..... 76
- Yulia Azarova*. Hegel and Derrida: philosophy, language, reflection..... 82

MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Denis Letnyakov*. Toward a genealogy of imperial consciousness in Russia..... 112

PHILOSOPHICAL HERITAGE

- Teresa Obolevitch*. The participation of Russian philosophers in the
Second Polish Philosophical Congress (1927) 128

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

- Nigina Sharopova*. Curators' art and the problem of method 146

ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ*

Майкл Дж. Лакс

МЕТАФИЗИКА В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Майкл Дж. Лакс – Шустеровский почетный профессор. Университет Нотр-Дам / University of Notre Dame. 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, U.S.A.; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru

В докладе излагается история аналитической философской традиции через призму ее отношения к метафизическим проблемам. Показано, что само возникновение этой традиции явилось реакцией на метафизику британского абсолютного идеализма. Но уже на раннем этапе аналитической философии – в логическом атомизме и позитивизме, который отличался враждебным отношением к любой метафизике, – были выявлены неразрешимые внутренние теоретические противоречия, и попытки разрешить эти противоречия без обращения к метафизике оказались безуспешными. Следующий этап развития аналитической мысли в философии обыденного языка отличался более терпимым, но все еще не вполне заинтересованным отношением к метафизическим построениям. Далее на смену предыдущим этапам пришли новые направления: метафизический натурализм У.В.О. Куайна и дескриптивная метафизика П.Ф. Стросона. Настоящий расцвет аналитической метафизики и смещение ее центра из Европы в Америку произошел благодаря работам Р. Чизолма. С тех пор основная философская полемика вращается вокруг противостояния двух метафизических подходов – редукционистского и нередукционистского. Наконец, благодаря успешному внедрению и повсеместному применению лейбницевской схемы возможных миров, в аналитической философии наступает «золотой век» метафизики.

Ключевые слова: аналитическая философия, метафизика, логический атомизм, философия обыденного языка, редукционизм, возможные миры

В названии этой лекции есть два термина, которые нужно сразу же пояснить. Под «аналитической традицией» я имею в виду в основном англо-американское направление в философии, которое зародилось в начале двадцатого века в работах таких мыслителей, как Джордж Эдвард Мур и Бертран Рассел, и которое продолжается и по сей день; это течение отличается особым стилем философствования, где центральное значение придается логике и философии языка, методологической ясности, а также другим видам философского анализа. Под «метафизикой» я подразумеваю ту часть философии, которая

* Доклады были прочитаны 30 июня 2014 г. в Институте философии РАН на российско-американском «Семинаре-практикуме по аналитической философии». Организатором научного семинара был старший научный сотрудник Института философии Кирилл Карпов, с американской стороны в его работе принимали участие, помимо Майкла Лакса, профессора Элеонор Станп (Сент-Луисский университет), Ханс Халворсон (Принстонский университет) и Майкл Рота (Университет Св. Фомы).

посвящена наиболее общим вопросам о природе реальности и в которой особое внимание уделяется самым общим категориям, их свойствам и отношениям между ними.

Нередко считается, что эти два термина («аналитическая философия» и «метафизика») несовместимы, что главной отличительной чертой, присущей всем этапам аналитической традиции, является враждебность к метафизике. Но так думают только те философы, которые находятся за пределами аналитической традиции. Конечно же, в истории аналитической философии были периоды, отличавшиеся явным или неявным антиметафизическим настроением, но они были непродолжительными и нехарактерными для традиции в целом. Более того, самое раннее четко выделяемое самостоятельное аналитическое движение в философии имело явную метафизическую ориентированность; метафизика процветает и в наши дни, на другом конце истории аналитической философии. Более того, можно даже утверждать, что сегодня именно метафизика является центральной дисциплиной аналитической философии и что даже имевшие место нападки на метафизику, как ни странно, коренились и проявлялись в тех предпосылках, которые сами были глубоко метафизическими.

I

Дело в том, что на самом раннем этапе аналитическая философия представляла собой реакцию на определенный стиль в метафизике и на конкретные метафизические доктрины, которые господствовали в британской философии в конце XIX – начале XX в. в работах таких философов, как Ф.Г. Брэдли, Дж.Э. Мак-Таггарт и Б. Бозанкет. Эти мыслители находились под сильным влиянием трудов Гегеля. Они были идеалистами. Они полагали, что наша обыденная картина мира, основанная на здравом смысле, ошибочна, что она искажает подлинную реальность. В обыденном представлении мир состоит из множества различных и отдельных материальных субстанций, существующих в пространстве и времени, но идеалисты полагали, что каждый элемент этой картины неверен. Во-первых, они отвергали ту множественность, которая присуща обыденной картине мира. Они утверждали, что, в конечном счете, единственное, что самостоятельно существует, – это Абсолют, который связан системой внутренних отношений. Во-вторых, они отрицали существование каких-либо материальных объектов, а заодно и пространственную природу реальности. Далее, они полагали, что этот единый всеобъемлющий Абсолют обладает лишь ментальной природой или сущностью. И, наконец, они отвергали существование времени и изменений. Все эти крайне спекулятивные заявления излагались ими в той манере, которой не свойственна философская ясность. Их язык был цветистым, вместо аргументации они прибегали к риторике, их работы пестрели метафорами и аналогиями.

И вот, в самом начале XX в. на сцене появляется новое поколение философов, связанных с Кембриджским университетом, которые обрушились с критикой и на стиль, и на содержание работ этих идеалистов. Следует особо выделить трех человек: поначалу во главе наступления были Дж.Э. Мур и Бертран Рассел, позднее к ним присоединился ученик Рассела австриец Людвиг Витгенштейн. Рассел и Витгенштейн разработали прочную метафизическую альтернативу идеализму. Критика Мура не была столь отчетливо привязана к какой-либо метафизической системе, но она также стала важным этапом в аналитической философии.

Мур был защитником здравого смысла. Он предъявил обезоруживающие аргументы против идеализма. Один из известных аргументов против утверждения о том, что материальные объекты не существуют, выглядит так: «Вы говорите, что материальных объектов нет. Но вот моя правая рука. Она – материальный объект, поэтому ваши заявления ошибочны». Можно и дальше продолжить рассуждения Мура: «Вы утверждаете, что есть только одна вещь. Но вот моя левая рука – еще один объект. Так что теперь есть уже две вещи, а потому вы заблуждаетесь». Вдобавок, он бы сказал: «Вы полагаете, что пространства не существует. Но моя левая рука находится слева от правой руки. Значит, вы снова ошибаетесь». Нетрудно придумать аналогичные аргументы в пользу существования времени и изменений.

В то время как Мур критиковал идеалистов с позиций здравого смысла, Рассел (а впоследствии и Витгенштейн), как уже упоминалось, предложил свою метафизическую схему взамен абсолютного идеализма Брэдли, МакТаггарта и Бозанкета. Метафизическая система Рассела получила название «логический атомизм». Она была основана на его работах в области логики, а точнее, на той логической системе, которую Рассел разработал совместно с Уайтхедом. Эта система была экстенсией. В ней постулировалась множественность атомарных пропозиций, каждая из которых имеет истинностное значение, не зависящее от истинностных значений всех остальных атомарных пропозиций. Эти пропозиции объединяются истинностно-функционально посредством таких связок, как «не», «и», «или», «если...то», «если и только если». Другими словами, с помощью этих связок атомарные пропозиции превращаются в молекулярные пропозиции, чье истинностное значение полностью зависит от истинностных значений их атомарных составляющих. Итак, логические атомисты (Рассел в его «Лекциях по логическому атомизму» и Витгенштейн в «Логико-философском трактате») в качестве модели совершенного логического языка взяли экстенсией структуру языка, описанную Расселом и Уайтхедом в «Principia Mathematica». Они утверждали, что наше понимание применимости теоретических терминов «истина» и «ложь» связано с тем, соответствуют ли пропозиции внеязыковым фактам. Говоря об этом, они рассуждали о «фактах» со всей метафизической серьезностью. Они полагали, что сам мир состоит из метафизически независимых атомарных фактов и что эти факты являются детерминантами истины для истинных атомарных пропозиций логически совершенного языка. Вдобавок, они считали, что эти атомарные факты объединяются в молекулярные факты и что эти молекулярные факты также будут детерминантами истины для истинных молекулярных пропозиций.

Итак, устройство мира повторяет по своей структуре устройство логически совершенного языка. Как утверждал Витгенштейн, мир – это «совокупность фактов», то есть это один всеобъемлющий факт, состоящий из более простых фактов. Мы имеем дело с множественностью метафизических атомов – атомарных фактов; Рассел полагал, что эти атомы бывают двух видов: с одной стороны, монадические факты, состоящие из свойств, приписываемых единичным вещам, и, с другой стороны, диадические, триадические и в целом n -адические факты, состоящие из единичных вещей, находящихся в диадических, триадических и в целом в n -адических отношениях.

Таким образом, у нас получилась структура для онтологической теории, но еще не сама онтологическая теория. Чтобы получить теорию, нам необходимо знать, что это за единичные вещи, на которых основываются атомарные факты. И тут логические атомисты вернулись к традиционно-

му для британской философии эмпиризму. Они согласились с тем, что эти единичные вещи – это те объекты, которые непосредственно даются чувственному восприятию. Эти объекты были названы чувственными данными (*sense data*), и именно они, как полагали логические атомисты, обладают свойствами и вступают в отношения, в результате чего образуются атомарные факты (как монадические, так и реляционные), лежащие в основании онтологии. В итоге получается теория, по сути напоминающая традиционный британский эмпиризм, но облеченная в новую логическую форму из «*Principia Mathematica*».

Но в этой теории логических атомистов были некоторые серьезные проблемы. Среди них были и те, которые связаны с так называемым тезисом экстенциональности, то есть, вкратце, с утверждением того, что каждая пропозиция является либо атомарной, либо истинностно-функциональной комбинацией атомарных пропозиций. Дело в том, что было выявлено слишком большое число контрпримеров, не вписывающихся в эту гипотезу, различных сложных пропозиций, которые не являются истинностными функциями от составляющих их пропозиций. К ним относятся пропозиции, включающие в себя либо пропозициональную установку (т. е. отношение человека к некой пропозиции, подобное вере), либо модальные понятия необходимости и возможности, либо контрфактические условия.

Пропозиции, приписывающие человеку веру во что-либо, обычно имеют такую форму:

S верит, что *p*;

но, несмотря на то, что такие пропозиции являются комбинациями пропозиций, они не являются истинностно-функциональными комбинациями, ведь истинностное значение пропозиции не определяется тем, верит ли человек в ее истинность.

Модальные пропозиции включают в себя приписывание пропозициям необходимой истинности/ложности или возможной истинности/ложности. Они имеют следующую форму:

Необходимо, что p

или

Возможно, что p.

Но, опять же, пропозиции, имеющие одну из таких форм, не являются истинностно-функциональными комбинациями составляющих их пропозиций. Некоторые истинные пропозиции являются необходимо истинными, а некоторые – контингентными; что же касается возможности, то наряду с истинными возможными пропозициями есть и ложные, которые тоже возможны.

Наконец, контрфактические условия имеют вид:

Если бы имело место p, то имело бы место q.

Предъявляя контрфактическое условие, мы указываем на некое положение дел, которого нет, и пытаемся понять, каким бы был мир, если бы это положение дел все-таки имело место. Контрфактические условия также не являются истинностно-функциональными комбинациями. Все истинностно-функциональные условия с ложным антецедентом являются истинными, но очевидно, что некоторые контрфактические условия на деле являются ложными.

Итак, проблемы, возникшие перед логическими атомистами, были связаны с пропозициями, имеющими не экстенциональное, а, назовем это так, интенциональное содержание. Еще один комплекс проблем вытекал из эмпиристского тезиса о том, что всякое осмысленное и информативное утверждение является кратким описанием чувственных данных. И здесь также возникло множество различных контрпримеров. Некоторые из них включали в себя экзотические с точки зрения метафизики объекты, такие как «типичный англичанин» или «китайский народ»; но некоторые опирались на вполне обыденные повседневные высказывания о привычных вещах и людях.

Эти два комплекса проблем поначалу рассматривались как незначительные и требующие лишь уточнения, что, возможно, правомерно для проблемы экстенциональности. Но второй комплекс проблем в конце концов стал серьезным затруднением для логического атомизма. Первым, кто обнаружил, что трудности не ограничиваются горсткой разрозненных контрпримеров, стал сам Витгенштейн. Дело даже не в том, что мы не можем свести разговор о столах, стульях, кошках, собаках и людях к простому описанию чувственных данных. По мнению Витгенштейна, эмпиристские рамки, наложенные логическими атомистами – Расселом и им самим, – привели к дискредитации их же собственных метафизических заявлений о природе языка, о мире и о взаимосвязи языка с миром. И действительно, ни заявление о том, что мир – это просто один сложный факт, ни о том, что каждая пропозиция является либо атомарной, либо истинностно-функциональной комбинацией атомарных пропозиций, вовсе не представляют собой описаний чувственных данных. В конце концов, Витгенштейну хватило смелости признать, что все подобные заявления являются буквально бессмысленными. Что же тогда остается от всех усилий, предпринятых ранее Расселом и Витгенштейном? Сам Витгенштейн ответил так: несмотря на то, что те метафизические заявления, которые пытались сделать логические атомисты, не могут быть выражены в осмысленных формулировках, они, тем не менее, могут быть продемонстрированы в форме употребляемого нами языка. Другими словами, то, что хотели сказать логические атомисты, не может быть высказано, но может быть показано.

II

Введенное Витгенштейном различие между высказыванием и показыванием кажется обескураживающим и даже в чем-то мистическим. Неудивительно, что ни его современники, ни последующие поколения философов не восприняли этого разделения всерьез. Тем не менее, они охотно приняли его приговор, вынесенный метафизическим заявлениям атомистов. Критика Витгенштейна стала фундаментом для двух последовавших этапов в истории аналитической философии – тех самых, из-за которых принято считать, что аналитическая философия и метафизика несовместимы. Первый из них охватывает период 1930–40-х гг. и включает в себя логических позитивистов Венского кружка, таких как Карнап, Шлик, Гемпель и Хан. Второй длится с конца 1940-х до начала 1960-х и представлен так называемыми философами обыденного языка, такими как Райл, Остин и, что наиболее важно, сам Витгенштейн.

Позитивисты увидели в критике Витгенштейна основу для универсального аргумента о том, что любые метафизические заявления являются когнитивно бессмысленными. Центром их философской программы стала вы-

работка такого универсального критерия когнитивной осмысленности, который бы соответствовал нашей повседневной языковой практике, но при этом указывал на бессмысленность метафизических высказываний. Их первым результатом стал критерий, который впоследствии получил название принципа верификации. Согласно этому принципу, высказывание S является осмысленным, если и только если S может быть достоверно верифицировано чувственным опытом.

Согласно этому критерию, не только метафизика, но почти все, что когда-либо высказывали философы, является когнитивно бессмысленным. Чем же тогда должны заниматься настоящие философы? Для позитивистов единственной великой парадигмой человеческого познания является естественная наука, поэтому, с их точки зрения, перед философами стоит единственная задача: раскрыть структуру языка науки. Философы должны предоставить нам карту логики научных теорий. Это все, чем они должны заниматься. Любые отклонения от этой задачи приведут к пустой болтовне, бессмысленному бормотанию.

Весьма радикальный подход! Неудивительно, что в нем обнаружили свои проблемы. Главная проблема заключалась в выработке эмпиристского критерия осмысленности. Позитивистам так и не удалось сформулировать такой критерий, который бы успешно справлялся с обеими вышеназванными задачами – отдать должное повседневному языку и отбраковать метафизику. Принцип верификации справлялся с метафизикой, но он не подходил для обыденной речи. Его следствием было то, что любые универсальные пропозиции оказывались бессмысленными, так как ни одна пропозиция вида «любое A есть B » не может быть достоверно верифицирована.

А что если выразить эмпиристскую теорию значения при помощи фальсификации? При таком подходе (согласно так называемому принципу фальсификации) высказывание S является осмысленным в том случае, если S может быть достоверно фальсифицировано чувственным опытом. И вновь у нас получился принцип, который хорошо подходит для отбраковки метафизики, но им также отбраковываются и те утверждения, от которых мы не хотим избавляться, а именно экзистенциальные пропозиции. В самом деле, ни одна пропозиция вида «Некоторые A суть B » не может быть достоверно фальсифицирована.

Позитивисты не могли также сформулировать свой эмпиристский критерий на основе подтверждаемости или неподтверждаемости. Они полагали, что в этом случае получился бы слишком широкий критерий, допускающий то, что им не хотелось допускать. По-видимому, они опасались, что любители метафизики станут настаивать на том, что их заявления каким-то образом подтверждаются нашим жизненным опытом.

Но проблемы с эмпиристским критерием не исчерпывались контрпримерами. Как уже было сказано, эмпиристские рассуждения упирались в проблему рефлексивности. Трудность в том, что если мы пытаемся сформулировать эмпиристский критерий таким образом, чтобы отбрасывать с его помощью всякую метафизику, то мы рискуем получить принцип, который сам не пройдет проверку на когнитивную осмысленность. Так, например, вряд ли можно представить себе, каким образом принцип верификации может выступать в качестве достоверно верифицируемого заявления. Но в таком случае принцип, с помощью которого мы должны отличать осмысленное от бессмысленного, сам оказывается бессмысленным – заведомо неудовлетворительный результат с точки зрения любых стандартов философской адекватности!

III

В то время как все позитивисты были единогласны в том, что метафизические заявления бессмысленны, те философы, которые принадлежали к традиции обыденного языка, выказывали разную степень сомнений в метафизике. Среди них самую крайнюю точку зрения занимал поздний Витгенштейн. Как и Витгенштейн «Трактата», Витгенштейн «Философских исследований» настаивал на том, что метафизические заявления бессмысленны. Однако поздний Витгенштейн уже не признавал разницы между высказыванием и показыванием. Он призывал отвергнуть буквально все заявления метафизиков. По его мнению, любая метафизика (включая метафизику «Трактата») – это лишь «карточный домик». Он был убежден в том, что необходимо принять дофилософскую картину мира в том виде, в каком она выражена в тех языковых играх, которые мы практикуем. Метафизика же рождается там, где «язык отдыхает». Философам свойственно истолковывать наш язык так, как если бы в нем содержалась некая трансцендентная структура, которой в нем на самом деле нет. Эта страсть философов – признак болезни, интеллектуальной болезни. Поэтому всем метафизикам требуется не новое учение и не новые спекулятивные аргументы, но исцеление, философская терапия, которая заключается в тщательном изучении тех языковых игр, в которые мы на самом деле играем, и тех форм жизни, в которых воплощаются эти языковые игры.

Чуть менее враждебной к метафизике была позиция Гилберта Райла. Он тоже соглашался с тем, что метафизика является следствием нашего недопонимания того языка, которым мы ежедневно пользуемся для общения друг с другом. С точки зрения Райла, метафизика связана с категориальной ошибкой – когда мы применяем к одной конкретной области набор концепций из совершенно другой области. В результате получается полная концептуальная путаница.

Третье направление в философии обыденного языка обозначено в работах Дж.Л. Остина. Он был менее враждебен к метафизике. Он считал, что скрупулезный анализ повседневных разговоров снабдит философа теми концепциями и дистинкциями, которые помогут решить традиционные проблемы философии. Итак, теоретически метафизика вполне допустима, но на деле ни Остин, ни его последователи почти ничего не сделали в этой области. Обычно их усилия были направлены на детальнейший анализ какой-либо конкретной области рассуждений. В результате нам достались кропотливые разборы выражений обыденного языка, используемых для извинений, видов притворства или ошибок восприятия. Главные метафизические проблемы так и остались в стороне.

Таким образом, несмотря на то, что далеко не все философы обыденного языка были враждебны к метафизическому теоретизированию, метафизика в этот период никак не развивалась. С этой точки зрения философия обыденного языка созвучна предшествовавшему ей позитивизму тридцатых и сороковых годов. Но существенная разница между этими двумя направлениями находится в области их отношения к науке. В то время как позитивисты рассматривали науку (а особенно физику) как парадигму всего человеческого знания, философы обыденного языка расценивали науку лишь как одну из областей знания и культуры, причем вовсе не привилегированную область, и охотно брали на вооружение готовые концепции, используемые в других областях человеческого опыта. Еще одно отличие заключалось в том, что позитивисты применяли редукционистский подход к анализу понятий, представляющих философскую

проблему, сводя их к тем терминам, которые применяются в естественных науках, тогда как философы обыденного языка избегали редукционизма и настаивали на том, что соответствующие понятия обладают концептуальной автономией, которая может быть утрачена при попытке подменить их естественнонаучными концепциями. Позитивисты разрабатывали компатибилистское описание человеческой деятельности, согласно которому наши действия могут быть одновременно и свободными, и детерминированными предыдущими событиями. В отличие от них, философы обыденного языка стремились не применять каузальные модели естественных наук для описания человеческих действий и их рациональных оснований. Они часто говорили, что рациональные основания действия – это не причина самого действия; основания и действия связаны лишь логически, но не эмпирически.

IV

Итак, перед нами две традиции, не приветствовавшие метафизические изыскания: позитивизм 1930–40-х годов, который провозгласил науку парадигмой всякого знания, и философия обыденного языка 1940–60-х, которая признавала повседневную картину мира в том виде, в каком она выражена в обыденном языке. Несмотря на то, что обе традиции были решительно настроены против метафизики, из них вышли философские течения, которые были в полном смысле метафизическими и осознавали себя именно таковыми. Из позитивизма возник философский натурализм таких мыслителей, как У.В.О. Куайн, а из традиции обыденного языка – нередукционистская метафизика таких философов, как П.Ф. Стросон.

Подобно своим предшественникам-позитивистам, Куайн расценивал науку, особенно физику, как вершину человеческого знания, но, в отличие от позитивистов, он отказывался признавать жесткое различие между наукой и философией. По его мнению, наука и философия являются продолжением друг друга, поэтому нет никаких причин недолюбливать метафизику. Если все делать правильно, то метафизика будет вполне уважаемой дисциплиной, а философам-метафизикам следует заниматься прояснением онтологических оснований тех верований, которых мы намерены придерживаться. Главными верованиями, согласно Куайну, являются те, которые берутся из наших наилучших научных теорий, те, которые очерчены современной физикой. Куайн считал, что эти теории снабдили нас жестким метафизическим скелетом, в состав которого входят, во-первых, редукционистский подход к пропозициональным установкам; во-вторых, онтология четырех измерений, включающая теорию темпоральных частей и протяженности во времени; в-третьих, номинализм, отвергающий такие платоновские сущности, как свойства или пропозиции; и, в-четвертых, строгий экстенционализм, не поддерживающий никаких модальностей вроде необходимости или возможности и, следовательно, отрицающий различие между признаками, присущими обычным объектам, и теми, что лишь случайны для них.

Стросон был выходцем из традиции обыденного языка. И хотя он требовал обращать пристальное внимание на то, как наши концепции находят разное выражение в разных областях языка, он также настаивал, что нам необходимо выйти за рамки анализа обыденного языка и обратиться к общим концептуальным схемам. Согласно Стросону, данное мероприятие и есть занятие метафизикой. Стросон выделял два стиля метафизики: дескриптивная метафи-

зика, задача которой состоит в описании используемой нами концептуальной схемы, и метафизика ревизирующая, задача которой – предлагать другие, новые концептуальные схемы. И хотя Стросон в качестве примера «ревизирующего метафизика» называет Спинозу, я уверен, что он отнес бы к ревизионистам и самого Куайна. Он бы сказал, что Куайна не устраивает та концептуальная схема, которой мы пользуемся, и что он стремится заменить ее какой-то другой. Себя Стросон относит к дескриптивным метафизикам, поэтому неудивительно, что он не является сторонником редукционистского подхода. Он настаивает на нередуцируемости категории личности к сущности, которой мы приписываем как ментальные или психологические свойства, так и материальные или физические свойства. Он согласен с характерной для платоников дистинкцией между универсалиями и отдельными вещами. Он отвергает четырехмерную модель в пользу презентистской концепции времени. Его не смущают модальности. Наконец, он признает аристотелевскую трактовку единичных вещей как сущностей, которые остаются теми же самыми во времени.

Как уже говорилось, Стросон, будучи выходцем из британской традиции обыденного языка, не является редукционистом. Примерно в одно время со Стросоном по другую сторону Атлантики появляется еще один философ, исповедующий нередукционистский подход к метафизике, – Родерик Чизолм. В отличие от Куайна, Чизолм, как и Стросон, охотно принимает понятия свойства и пропозиции, а также пропозициональные установки и модальности как исходные, базовые. Чизолм не считает эти понятия проблематичными. Более того, он убежден, что именно они могут стать отправной точкой для решения традиционных проблем метафизики. Несмотря на согласие со Стросоном в данном вопросе, Чизолм в своем философствовании имеет мало общего с традицией обыденного языка. Напротив, он нередко критикует тех, кто сосредотачивает свое внимание лишь на нашей повседневной речи. Несмотря на всю значимость Стросона как философа, призывавшего к серьезному отношению к метафизике, именно Чизолм стал наиболее влиятельной фигурой возрождения метафизики во второй половине XX и начале XXI в. Стросоновская версия нередукционистской метафизики оставалась популярной в Великобритании, но начиная с 1970-х гг. центр всей аналитической философии и, в частности, аналитической метафизики перемещается в Соединенные Штаты. Именно там и обостряется противостояние двух стилей в метафизике: подход Куайна с его натурализмом, редукционизмом и четырьмя измерениями и нередукционистский подход Чизолма.

Одной из наиболее показательных проблем, где разошлись два указанных направления метафизики, было их отношение к модальности. Как уже говорилось, понятия необходимости и возможности выходят за рамки экстенционального контекста и ведут к интенциональному. Но, как мы видели, система, созданная Расселом и Уайтхедом в «*Principia Mathematica*», является полностью экстенциональной логикой. Следовательно, эта система непригодна для выяснения дедуктивных связей между модальными пропозициями. Но дело в том, что даже после упадка логического атомизма логика «*Principia Mathematica*» все равно продолжала оставаться наиболее распространенной парадигмой теоретических умозаключений. Многие философы полагали, что до тех пор, пока мы не сможем предоставить исчерпывающего систематического описания того, как дедуктивно связаны между собой модальные пропозиции, мы не имеем права заявлять, что понимаем смысл модальности. Даже несмотря на то, что еще Аристотель и многие мыслители после него разрабатывали модальную логику, которая описывает отношения выводимо-

сти между пропозициями, включающими понятия необходимости и возможности, их достижения в силу ряда причин все равно воспринимались с некоторой настороженностью, что приводило к неприятию идеи модальности в целом. Неудивительно, что философы вроде Куайна воспользовались этой всеобщей настороженностью для того, чтобы полностью упразднить применение модальных понятий в философии.

Однако в 1960-е годы разработчики модальной логики обнаружили, что если взять на вооружение идею Лейбница о возможных мирах, то это сразу же позволит модальной логике обрести твердое основание. Суть их идеи состояла в том, что наш мир – актуальный мир – это лишь один из множества возможных миров и что эти возможные миры могут стать основой для обсуждения модальности. Таким образом, необходимо истинная пропозиция – это та, которая истинна во всех возможных мирах, а пропозиция, которая возможно истинна, – это та, которая истинна в одном из возможных миров. Итак, модальности (*de dicto*) выступают в роли неких кванторов возможных миров.

Этот подход показался весьма привлекательным для метафизиков. С одной стороны, идея Лейбница предоставила философам содержательную основу для модальных пропозиций, что позволило противостоять куайновским заявлениям об ущербности модальных рассуждений. С другой стороны, обращение к идее возможных миров помогло увидеть четкую структуру модальных построений, и это стало серьезным шагом вперед по сравнению с предшествовавшими представлениями о модальных высказываниях как о не подлежащих анализу исходных элементах. Более того, метафизики обнаружили, что использование лейбницевого подхода дает возможность добиться серьезных успехов в прояснении таких труднодоступных понятий, как различие между сущностью и акциденцией, контрфактичность, концепция причинности, понятие закономерности и концепция семантического значения. В то же время метафизики заявляли, что в схеме возможных миров нет ничего противоестественного и что обращение к данной схеме вполне интуитивно понятно. В результате начиная с конца 1960-х концепция возможных миров становится центральной идеей аналитической метафизики.

Но здесь возник важный вопрос: как нам понимать наше обращение за помощью к лейбницевой идее возможных миров для разъяснения трудных понятий? При ответе на этот вопрос как нельзя отчетливее проявляется разница между двумя подходами к метафизике – редукционистским и не редукционистским, – и эта разница остается принципиальным водоразделом и по сей день. Некоторые философы брали на вооружение схему возможных миров ради дополнительной территории для строго редукционистского анализа вышеупомянутых затруднительных понятий. Они заявляли, что идею возможных миров следует интерпретировать в немодальных, неинтенциональных и откровенно номиналистских терминах. Соответственно, эта схема может быть использована для редукционистского описания модальности *de dicto*, разницы между сущностью и акциденцией, концепций причинности и закономерности, а также платонически окрашенных понятий, таких как свойство и пропозиция. Самым ярким и влиятельным поборником такого подхода к возможным мирам является, конечно же, Дэвид Льюис, который унаследовал Куайновскую традицию в метафизике. Для Льюиса возможные миры – это полноценные конкретные объекты, каждый из которых, взятый в отдельности, вполне соответствует жестким требованиям сурового куайновского номинализма. Идея Льюиса заключается в том, что, умножая куайнов-

ские миры, мы получаем доступ к новым территориям, где можно заняться тем редукционистским анализом модальных и интенциональных феноменов, к которому у Куайна просто не было доступа.

Противниками данного подхода являются такие философы, как Сол Крипке и Алвин Плантинга. Они также принимают схему возможных миров, но утверждают, что ее нельзя интерпретировать в немодальных, неинтенциональных номиналистских терминах. По их мнению, эту схему можно понимать лишь с точки зрения априорной заданности понятий модальности *de dicto*, сущности и акциденций, контрфактичности, а также свойств, пропозиций и положения дел, интерпретируемых в платоническом духе. С их точки зрения, все эти понятия (вместе с самим понятием возможного мира) совместно составляют взаимосвязанную систему, и чтобы понять любой отдельно взятый элемент этой системы, его не следует редуцировать к чему-то внешнему, но, напротив, нужно показать его связи со всеми остальными элементами этой нередуцируемой модальной и интенциональной схемы.

Схема возможных миров, понимаемая как с редукционистской, так и с нередукционистской точек зрения, за последние тридцать-сорок лет прочно заняла центральное место в метафизических теориях. В течение этого периода философы обращались к самым разным традиционным проблемам метафизики, но все это делалось на арене возможных миров. Следствием этого стало наступление «золотого века» метафизики в аналитической традиции, и та дисциплина, к которой, как я говорил вначале, еще полвека назад относились с подозрением и даже с враждебностью, теперь занимает чуть ли не главное место во всей аналитической философии.

Перевод с английского Павла Бутакова
(с.н.с., Институт философии и права СО РАН,
e-mail: pavelbutakov@academ.org)

Metaphysics in the analytic tradition

Michael J. Loux

George N. Shuster Professor of Philosophy. Department of Philosophy, University of Notre Dame. 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, U.S.A; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru

The present paper provides an outline of the history of analytic tradition in philosophy from the point of view of its relation to metaphysical problems. First, the birth of the tradition is shown to be a reaction against the metaphysical style of the British philosophy of Absolute Idealism. Even during this early period of analytic philosophy, however, i.e. the logical atomism and positivism which can be characterized as hostile towards any metaphysics, there were certain internal theoretical problems that could not have been resolved without a resort to metaphysics. The next period in the analytic philosophy became known as the ordinary language tradition, and it was more open towards metaphysics, though not yet particularly interested in it. This tradition was superseded by the metaphysical naturalism of Willard Van Orman Quine and the descriptive metaphysics of Peter Frederick Strawson. The full blossom of analytic metaphysics, as well as the shift of its center from Europe to America, occurred under the influence of Roderick Chisholm. Since then the main debate in analytic philosophy has been centred around the opposition of the reductive and non-reductive approaches to metaphysics. Finally, due to the successful introduction and application of the Leibnizian framework of possible worlds, analytic philosophy entered its golden era for metaphysics.

Keywords: analytic philosophy, metaphysics, logical atomism, ordinary language philosophy, reductionism, possible worlds

В.К. Шохин

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: НЕКОТОРЫЕ НЕПРОТОРЕННЫЕ ПУТИ

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, заведующий сектором философии религии. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

В своем содокладе В.К. Шохин вновь пересматривает каноническую историю аналитической философии, которую профессор Лакс видит как самоочевидную. Речь идет о том, что, казалось бы, бесспорное представление, будто аналитическая философия появляется в результате философской революции начала XX в., связанной с именами Мура, Рассела, Витгенштейна и отчасти Фреге, оказывается лишь одним из многочисленных историко-философских стереотипов. Как самосознающее направление западной философии она начинает кристаллизоваться на полстолетия позже указанного времени, а как формат философствования, включавший сам аналитический метод, восходит к средневековью и древности, обнаруживая четкие параллели и за пределами европейской философской традиции. Во второй части доклада подвергается критике другое расхожее представление – о том, что концепция возможных миров открывает оптимальный путь для развития современной, прежде всего аналитической, метафизики. Этой концепции, которая оценивается как философски очень бедная, противопоставляется другая – не возможного, а ментального, неэмпирического существования объектов, которая имеет солидные средневековые корни, значительные индийские параллели и является опорной для построения стратификаций уровней реальности, которые автору видятся очень значительной перспективой для современной онтологии.

Ключевые слова: аналитическая философия, аналитический метод, контroversия, диалектика, античность, средневековье, восточные философии, возможные миры, ментальные объекты, уровни реальности

В своем выступлении я хотел бы прежде всего поблагодарить профессора Лакса за его очень ценный и ясный обзор, который чрезвычайно полезен для российской аудитории. Полезен он прежде всего потому, что аналитическую философию у нас фактически только начинают изучать и специалистов в этой области очень мало, а там, где мало специалистов, много предрассудков. Один из самых живучих предрассудков (речь идет о том, что Фрэнсис Бэкон называл идолами рынка) состоит в том, что аналитическая философия как таковая отождествляется преимущественно с философией науки и анти-метафизической критикой языка, а потому неслучайно, что, когда я говорю своим коллегам об аналитической метафизике или теологии, меня слушают вполуха – с подозрением, что я занимаюсь некоторой апологетикой, если вообще не «промыванием мозгов». Но для меня было неожиданным услышать

от профессора Лакса, что такой взгляд до сих пор имеет место и в англо-американской среде, где аналитическую философию должны, казалось бы, давно знать из первых рук. Чем я бы хотел дополнить его доклад, так это, во-первых, некоторыми соображениями в связи с общей историей аналитической философии, во-вторых, комментариями по поводу значимости темы возможных миров, которую он позиционирует как центральную для аналитической метафизики.

1. Свои соображения относительно истории аналитической философии я уже излагал на страницах «Вопросов философии». Их исходный пункт – вполне традиционная для философии установка на то, чтобы не принимать на веру даже самые канонизированные положения (в том числе канонизированные положения истории философии), не проверив, опираются ли они на достаточные основания. Положение о том, что аналитическая философия появляется на свет в самом начале XX в. в результате «лингвистического поворота в философии» и критики британского идеализма, а первыми представителями ее были Рассел, Мур и Витгенштейн (некоторые настойчиво добавляют сюда и Фреге), относится к истинам самоочевидным. А потому предполагается, что она нуждается в верификации не больше, чем истины о том, что брат – это существо мужского пола, а 30 июня следует за 29 июня. Однако и эта истина оказывается, на мой взгляд, не из тех, к которым не может быть применима стратегия картезианского сомнения.

В самом деле, почему именно названные философы в указанный временной период своей деятельности должны считаться основателями аналитической философии? Потому что они ввели само это словосочетание? Но это не так. Историки аналитической философии обнаруживают отчетливое употребление соответствующего термина лишь начиная со статьи бывшего члена Венского кружка Густава Бергмана «Позитивистская метафизика сознания», опубликованной в журнале «Mind» в 1945 г.

Или это так потому, что данные философы четко идентифицировали тогда свою философскую деятельность, или, как предпочитает это называть Макинтайр, практику, именно как аналитическую, противопоставляя ее в этом качестве прочим философским практикам? Но этого тоже сказать о них нельзя. Их идентифицировали именно как аналитических философов уже задним числом – на ранней стадии историко-философского осмысления аналитической философии. Один из самых обстоятельных историков аналитической философии Аарон Престон выделяет в этой связи такие публикации, как «Философский анализ» Джеймса Урмсона (1956), «Английская философия после 1900 года» Джеффри Варнока (1958), сборник «Революция в философии» (1963), включавший статьи таких уже признанных «аналитических светил», как Айер, Стросон и Райл. Результатом этой начальной работы по концептуализации аналитической философии, в которую были вовлечены ее первостепенные протагонисты, стала идея о том, что ее сущность относительно прозрачна, что она кристаллизовалась на рубеже XIX–XX вв., когда она порвала, на что указывает и профессор Лакс, с «большой традицией» британского гегельянства, и что та революция, которая была осуществлена аналитической философией, основывалась прежде всего на новом методе анализа языка и на убежденности в том, что языковой анализ является единственным «законным» занятием философов. Тогда же было принято, что две другие важные характеристики аналитической философии – ее самодистанцирование от метафизики и от истории философии – также могут быть соотнесены с указанным революционным подходом к задачам философии и с

тем фактом, что Мур, Рассел и Фреге (у которого Рассел заимствовал свою «технику» в математической логике), а также Витгенштейн были основными «революционерами». И хотя первые историки аналитической философии не скрывали того факта, что эти четыре философа мыслили весьма по-разному, они считали эти различия в их мышлении незначительными в сравнении с тем новым философским методом, который их объединял. Так, Артур Пап в монографии «Начала аналитической философии» (1949) утверждал, что «единодушное использование аналитического метода как могущественного средства критики» фактически устраняло их разномыслия через общее мнение о том, что вопрос о природе того или иного объекта должен быть переформулирован как вопрос о значении термина, обозначающего этот объект, или его синонимов. Таким образом, в качестве аналитических философов идентифицировали себя не предполагаемые пионеры этого направления, а только историки их деятельности.

Или, может быть, именно начиная с рубежа XIX–XX вв. и именно названными философами вследствие осуществленной ими «революции» был эксплицирован и всерьез продвинут тот аналитический метод, который является базовым для обозначенного направления философии? В самом деле, именно происхождение от «аналитического метода» делает «аналитическую философию» реальным, квалификационным философским понятием, которое отлично от несколько высокомерного понятия «континентальная философия», введенного во второй половине XX в. с тем, чтобы слить воедино все философские направления, отличные от аналитического, несмотря на то, что, например, между феноменологией и герменевтикой, с одной стороны, и неомарксизмом и постструктурализмом – с другой, имеются такие различия, которые никак не могут быть «нейтрализованы» указанием на то, что эти течения появились на европейском континенте (не говорим уже о том, что «континентов» в мире несколько, а не один). Следовательно, если бы удалось показать, что к названной четверке философов начиная с Рассела можно возвести изобретение или, по крайней мере, распространение аналитического метода, мы бы имели основания считать, что аналитическая философия восходит именно к ним. Но это тоже не так.

Другой авторитетный историк аналитической философии, Майкл Бини, считая, что аналитический метод составляет сердцевину философии как таковой, прослеживает его эволюцию с очень раннего времени. Он обращает внимание на разительные сходства между методом анализа в греческой геометрии и в аристотелевской философии – прежде всего в неслучайно названных «Аналитиках», посвященных раскрытию теории силлогизма. Бини также отмечает, что Аристотель не только осуществлял такую аналитическую программу, как сведение объектов исследования к первопринципам, но и разработку системы отношений между различными элементами аргументов и демонстрацию того, как одни из них могут быть сводимы к другим, а также он обращает внимание на то, что богатство аристотелевской концепции анализа было превосходно раскрыто в исследованиях Патрика Бирна. Следующую значительную веху разработки аналитического метода Бини видит в трактате Жана Буридана «Резюме по диалектике» (середина XIV в.), где четко различаются деления, дефиниции и демонстрации, соответствующие современным видам декомпозиционного, интерпретационного и регрессивного анализа, и подчеркивает, что здесь имеет место как переработка античной аналитики, так и предвосхищение современной аналитической философии. Наконец, параграф 13 картезианских «Правил для руководства ума» (1627)

гласит, что, если мы правильно понимаем ту или иную проблему, мы должны абстрагировать ее от любого поверхностного понятия, свести ее к простейшим терминам и далее разделить на малейшие неделимые части, и именно последний шаг получает наибольший приоритет в более позднем сочинении Декарта «Рассуждение о методе» (1637), где 13 правил рациональности сведены к четырем.

Но метод анализа не исчерпывает всю исследовательскую программу и стиль аналитической философии. А потому правы и другие ее историки, которые уделяют этому стилю специальное внимание. Правда, Алоиз Мартинич в «Руководстве по аналитической философии» (2001) предлагает минималистскую интерпретацию этой философии исходя из самого термина: она есть та философия, которая более, чем какая-либо другая, основывается на концептуальном анализе и стремится к разложению сложных понятий на их более простые составляющие. Но вот Колин МакГинн в книге «Становясь философом: мое путешествие с философией XX века» (2002) входит в большие подробности, отмечая, что «эта традиция ставит ударение на ясности, строгости, аргументированности, теории, истине. Это не традиция, которая стремится к вдохновению, утешению или идеологии. Не обеспокоена она и “философией жизни”, хотя некоторые части ее и связаны с последней». Скотт Соамс в двухтомнике «Философский анализ в XX веке» (2003) передает тот же дух аналитической философии: «В рамках этой традиции широко распространено допущение, что “философского прогресса” можно часто добиваться через усердное исследование малого и очерченного круга философских проблем, оставляя в неопределенности более широкие, системные вопросы. То, что отличает аналитическую философию XX в. – это не категорическое отвержение философских систем, но, скорее, восприятие богатства меньших, более подробных и строгих исследований». Другими словами, аналитическая философия мыслится, по крайней мере, некоторыми своими представителями как прежде всего определенная философская технология, по сути своей нейтральная по отношению к доктринам (в том числе и таким, как то, что легитимной задачей философии должно быть исследование только значений терминов, обозначающих объекты, а не природы самих этих объектов).

Приведенные характеристики полностью соответствуют действительности. Но в них не получила отражение еще одна черта аналитического философствования, притом важнейшая. Так, если мы откроем «Оксфордское руководство по философской теологии» Томаса Флинта и Майкла Рея (2009), год назад изданное и в русском переводе, мы обратим внимание, что едва ли не все главы этой антологии построены по полемическому принципу и что целями дискурса являются почти в равной мере определение исследуемого понятия и обоснование отстаиваемого тезиса наряду с победой над оппонентом, исследующим то же самое понятие и отстаивающим свой тезис. Так, в главе Уильяма Крейга «Божественная вечность» верифицируются и подвергаются критике: 1) томистский аргумент в пользу вневременности Бога на основании Его простоты и неизменности; 2) аргумент от божественного знания будущих (контингентных) событий; 3) аргумент от специальной теории относительности; 4) аргументы Элеонор Стамп, Нормана Кретцмана и Брайана Лефтоу от онтологического несовершенства темпоральности. Затем автор рассматривает аргументы в пользу божественной темпоральности и завершает тем, что при всем «перевесе» аргументов сторонников второй концепции у их оппонентов есть шанс отстоять свою позицию через отри-

цание объективной реальности темпорального становления и темпоральных фактов. Сходным образом исследуются предметы изыскания в главах «Всемогущество» Лейбница, «Всезнание» Эдварда Виренги, «Всеприсутствие» Томаса Хадсона, в «Моральном совершенстве» Лауры Гарсии. При этом существенно важно, что дискуссия ведется не только с историческими и современными оппонентами, но и с потенциальными, которые могут теоретически предложить возражения на аргументацию пропонента и которые опровергаются столь же подробно, что и оппоненты эмпирические. И если мы откроем «Блэквелловское руководство по естественной теологии» (того же 2009 г.), составленное названным Крейгом и Дж.П. Морлендом (опять-таки есть уже и на русском), мы убедимся, что уже в первой главе Чарльза Талиаферро «Проект естественной теологии» основные теистические аргументы выстраиваются через опровержение атеистических – в точном соответствии классическому модусу силлогизма *tollendo ponens*. Но также строится аналитический дискурс в теории сознания, включая тему искусственного интеллекта, в эпистемологии, теоретической натурфилософии, в обсуждении семантического и онтологического статуса возможных миров и прочих областях аналитической философии, которая давно уже работает со всеми философскими предметностями. Аналитический философ в своей деятельности – прежде всего диспутант, который находится в состоянии перманентной дискуссии со своими коллегами, для которого истинное решение вопроса складывается из опровержения альтернативных его решений и публикации которого осуществляются в режиме полемического диалога с оппонентами.

Таким образом, перед нами основные черты аналитического философствования как особого вида интеллектуальной практики. Это: 1) контрверсивная диалектика, реализуемая в дискуссии с пропозициями эмпирических и умозрительных оппонентов, 2) концептуальный анализ, осуществляемый через классификацию и дефинирование понятий, и 3) деление предметных единиц исследования до меньших или атомарных составляющих. Выше было уже отмечено, что теория аналитического метода начала складываться более чем за два тысячелетия до «философской революции», совершенной четырьмя так называемыми основоположниками аналитической философии и их последователями. Теперь посмотрим, как обстоит дело с самой практикой аналитического философствования в истории.

Мы уже обратили внимание на то, что Бини обнаружил соответствие методу современной аналитической философии в теории аналитического метода у Буридана, которая очевидным образом опиралась на «аналитическую практику». Но в свое время Джонатан Коэн в книге «Диалог разума: анализ аналитической философии» (1986), характеризуя аналитических философов как тех, кто интересуется нормативными проблемами в связи с аргументами и способами рассуждения, обмолвился, что в таком случае данная философия может рассматриваться скорее как одна из линий в общей истории западной философии начиная с Сократа, чем только новейшее явление. Сходным образом и Дагфин Фёллесдаль в статье «Аналитическая философия: что это такое и зачем надо ею заниматься?» (1997), верно определяя ее как философию, основанную на аргументации и обосновании пропозиций (как антипод философиям Хайдеггера и Дерриды), предположил, что она, в принципе, могла бы включить в себя Аристотеля, Декарта и «даже» Фому Аквинского.

Аарон Престон подвергает эти предположения решительнейшей критике – как «ревизионистские» и основанные на том, что историки философии этого рода вначале придерживались «принятого взгляда» на историю анали-

тической философии, а затем, обнаружив, что в ней нет общих доктрин (что, по его мнению, и не позволяет считать аналитическую философию философской школой, делая ее «чем-то вроде иллюзии»), решили от этой истории отказаться, делая вид, что они ее лишь немного «ремонтируют». На мой взгляд, также они занимают половинчатую позицию, но ход их исторической мысли гораздо правильнее, чем у их оппонента, который, в свою очередь, совершенно прав, отрицая за аналитической философией статус конкретной философской школы.

Если их и следует называть ревизионистами, то ревизионистами робкими и поверхностными. Так, допуская «даже» Фому Аквинского в число отдельных ранних представителей аналитической философии, они исходят из старой секуляристской догмы, по которой теисты вряд ли могут быть «настоящими» аналитиками. Но это значит не понимать, что рассматриваемый феномен конституируется не тем, *о чем* философствуют, но только тем, *как* это делают. И в своем основном произведении, и в других Фома продемонстрировал «химически чистую» аналитическую практику исследования понятий через всестороннюю критику пропозиций эмпирических и умозрительных оппонентов и последовательнейшее деление топиков; он отличался от современных аналитиков только тем, что не употреблял математические символы и исчисления (что, на мой взгляд, отнюдь не минус, так как последние обращаются к ним далеко не всегда оправданно). И это относится не только к нему, но и к Александру Гэльскому, Альберту Великому, Иоанну Дунсу Скоту, Уильяму Оккаму и прочим великим схоластам. Далее, «ревизионисты» вследствие своих оглядок на аксиоматически принятую версию генезиса аналитической философии не имеют решительности всерьез рассмотреть античную философию с точки зрения ее методологии. Ведь если бы они ее имели, то убедились бы, что Аристотель может быть включен в число не только ранних представителей аналитического философствования, но уже и его теоретиков (о чем речь шла выше). А к этим ранним представителям следовало бы отнести не только Сократа, но и старших софистов, и не только их, но и Ксенофана Колофонского (ок. 570 – после 478 г. до н. э.), который, согласно еще пока не опровергнутому свидетельству Псевдо-Аристотеля, аргументировал в пользу монотеизма через логическое опровержение тех положений политеистов, которые он сам же реконструировал (ср. дискуссия с умозрительным оппонентом). А именно, этот, скорее всего первый в истории аналитический философ опровергал возможность генеалогии богов и их множественности на основании своей характеристики Божества как единого и неизменного Первоначала, пользуясь средствами аргументации *reductio ad absurdum*. В-третьих, «ревизионисты» убеждены, что признаки аналитического философствования являются специфически европейскими, не подозревая даже об их интеркультурных масштабах. И об этом хотелось бы сказать отдельно.

Аналитическое понимание самой философской деятельности налицо во всех трех известных мне определениях философии в Индии. Так, составитель знаменитого политологического трактата «Артхашастра» (ок. I в. н. э.) в разделе характеристик наук различает (1) философию (*ānvīkṣikī*), букв. «исследование», – как то, что «исследует посредством аргументации» (*hetubhir ānvīkṣyamāṇā*), и (2) три ее школы – санкхью, йогу и локаяту. Согласно Ватस्याне, автору «Ньяябхашьи» (IV–V вв.), та же самая «философия-как-исследование» (*ānvīkṣikī*), отождествляемая с методом школы ньяи, есть последовательность трех действий: номинации объектов, их дефинирования и

верификации результатов дефинирования. А вот Раджашекхара в науковедческом разделе «Кавьямимансы» (X в.) идентифицировал эту же «философию-как-исследование» как контровертивную диалектику – полемический диалог между проponentом и оппонентом. Буддийские определения философской деятельности мне неизвестны, но я могу точно сказать, что Гхошака в «Абхидхармамрите» (ок. II в. н. э.) предложил определение самого классификационного анализа понятий (*vibhaṅga*), который изначально практиковался в традиции абхидхармы. Но индийская теория философской деятельности в точности соответствовала индийской философской практике: сами школьные тексты всех трех больших традиций – брахманистской, буддийской и джайнской, – а это комментарии к базовым текстам, трактаты и учебные пособия – также выстраиваются по оси трех выделенных выше основных функций аналитического философствования в виде полемики с эмпирическими и умозрительными оппонентами, классификационной систематизации понятий и деления предметных единиц исследования. Как и современный аналитический философ, любой заметный индийский философ любой «конфессии» оценивал свои достижения прежде всего по результатам своей полемической деятельности, и истинность тезиса мыслилась им как «сумма» нейтрализаций антитезисов, по тому же самому модусу разделительно-категорического силлогизма $tollendo\ ponens: A \vee B, \neg B \vdash A$. Хотя мне неизвестны определения философской практики в Китае, можно смело сказать, что она осуществлялась в аналогичной программе до того времени, когда была запрещена полемика (а вместе с ней фактически и свободный философский дискурс). Об этом свидетельствует деятельность первой диалектической «школы имен» мин-цзя (V–III вв. до н. э.), первые представители которой были младшими современниками первых индийских диалектиков шраманского периода (сер. I тыс. до н. э.) и прославились составлением философских апорий (является ли белая лошадь лошадью, совместимо ли белое и твердое и т. д.), а также трактат «Мо цзы» (ок. III в. до н. э.), составители которого специализировались в дефинировании и классифицировании понятий, в том числе и таких, как «знание», «заблуждение» и «метод».

Из сказанного следует, что под аналитической философией следует понимать не конкретную философскую школу, не философское направление и даже не традицию философии, но *формат* интеркультурной философской практики, соответствующий исследованию понятий и пропозиций в программе контровертивной диалектики и в контексте логического деления проблем и предметов исследования на составляющие. Этот формат и соответствующая ему программа может быть обозначена в качестве *классической парадигмы* философской деятельности, которая восходит к началу философии как таковой во всех ее автохтонных регионах, тогда как аналитическая философия рубежа XIX–XX вв. может рассматриваться как лишь одна из ее подстадий, специфика которой определяется лишь переосмыслением задач и техническим оснащением этого традиционного философского дискурса, но ни в какой степени не изменением его природы. Что же касается периодизации истории аналитической философии, то она должна, на мой взгляд, основываться на стадиях ее самопонимания, авторефлексии, и здесь можно было выделить три приближительных периода:

1) эпоха функционирования аналитической философской практики с различными стадиями теоретизирования над ее методами, еще предшествовавшая попыткам ее самоидентификации и противопоставления другим философским программам (от начала философии до 1940-х гг.);

2) эпоха ее начальной самоидентификации, вследствие которой сложилось представление о ней как об отдельной философской школе (1940–80-е гг.);

3) эпоха широких дискуссий о ее природе и истории в контексте метафилософии (с 1980-х гг. по настоящее время).

Очевидно, что основные перспективы в проекте самопонимания аналитической философии должны быть связаны с изучением типологии и динамики методов и стилей аналитической философской деятельности в различные исторические эпохи – как в европейском контексте, так и в компаративном. Актуальна и проблема демаркации – обоснованного отделения аналитического формата от других, которые следует считать неклассическими и которые предполагают не постановки и решения конкретных проблем средствами рационального общезначимого языка, но скорее решение задачи создания «новых языков», не предполагающих общерациональной ответственности, одна из вершин которого – герменевтическая онтология Хайдеггера, а пародийная версия – постмодернистская деконструкция. В отличие от диалогической по своей природе аналитической философской практики этот способ философствования можно вполне считать монологическим: вы можете принять посвящение в его эзотеризм или, напротив, просто его отбросить, но полемизировать в собственном смысле с его носителями никакой возможности нет.

2. То, что концепция возможных миров, пришедшая из логики, организует пространство современной аналитической метафизики, в значительной мере верно, и ее статус становится настолько высоким, что позволил, например, Дэвиду Льюису, как хорошо известно, сказать, что наш мир является даже не первым среди равных, но лишь всего только одним из всех, а его, если можно так выразиться, онтологические преимущества исчерпываются лишь тем, что он – наш. Действительно, теория возможных миров, восходящая к гениальному Лейбницу, имеет очень важное значение для рациональной теологии (в контексте доктрины креационизма, которая не смогла бы сформироваться в рамках античного детерминизма), эпистемологии, философии сознания и, конечно, метафизики. Но мне хотелось бы сказать два слова о том, что никак не меньшие перспективы для метафизики могут открыться и в рамках реального мира, если только обратить внимание на его онтологическую многослойность.

В этой связи нельзя не вспомнить о знаменитом споре Алексиуса Майнонга и Бертрانا Рассела о статусе интенциональных объектов. Как хорошо известно, Майнонг, ученик Brentano, поддержал идею другого его ученика, Казимира Твардовского, который предложил отличать вопрос о существовании интенциональных объектов от вопроса об их свойствах и пришел к предположению о том, что последние могут быть и у несуществующего объекта. Эта дистинкция привела Майнонга к той иерархизации объектов, по которой некоторые из них – пространственно-временные – наделены существованием (*existence*), другие, не описуемые в этих параметрах, но тем не менее являющиеся объектами познавательных актов, – определенным состоянием (*subsistence*), тогда как третьи, вроде золотой горы, – ни тем и ни другим, но также могут как-то познаваться. А именно, она может быть и золотой, и горой и, не имея бытия, может быть наделена некоторыми общими атрибутами. Возражения Рассела известны. Во-первых, если пойти за Майнонгом, то и круглому квадрату с таким же успехом можно будет приписать общие атрибуты (круглость и квадратность), сочетание которых нарушит закон противоречия и, следовательно, приведет к абсурду. Во-вторых, если за круглым

квадратом признавать эти общие атрибуты, то неизбежно признавать за ним и существование, но это также ведет к абсурду. Известны и ответы Майнонга, который в первой позиции возразил, что объекты типа золотой горы тем и отличаются от реальных, что не подчиняются закону противоречия, а во второй – что можно различать обычное существование и «назначенность к существованию» (existential determination) и вследствие этой дистинкции золотая гора может «быть существующей» (to be existing) и не «существовать» (to exist). Это различие понятий Рассела не удовлетворило, да и не могло удовлетворить, поскольку имело софистический характер. Авторитетный исследователь творчества Майнонга Райнхардт Гроссман немало размышлял над тем, где у него произошла ошибка, и пришел к выводу, что она лежала в майнонговском принципе неограниченной свободы допущения, позволявшем мыслить не только круглый квадрат, но и существующий круглый квадрат, а также в его убежденности в том, что индивидуальные объекты суть комплексы атрибутов.

Мне же кажется, что Майнонг слишком быстро принял правила игры Рассела, согласившись с тем, что предмет их дискуссии – логический. Но главная его непоследовательность заключалась в его изначальной робости: вместо непоследовательного допущения некоторых объектов со свойствами без существования ему следовало поставить вопрос об особом существовании обсуждаемых объектов. Разумеется, ментальное существование отлично от эмпирического, но кто доказал, что может быть либо только второе, либо никакое вообще? Ведь если золотая гора существует в моем воображении и даже беспокоит его, то отрицать ее существование только потому, что она не локализуется в определенном пространственном параметре, нельзя – у нее другая локализация, в моем ментальном пространстве. Из этого следует, что гораздо перспективнее было бы говорить не о софистическом различении «существовать» и «быть существующим», а о различении между модусами, способами существования.

Золотая гора относится к тому классу, который можно было бы условно назвать пассивными ментальными объектами. Но существует бесчисленное множество таких, которые следовало бы обозначить как активные. Об этом свидетельствует хотя бы пульсирующая, избыточная жизнь литературных персонажей. Например, мне кажется, что очень трудно считать несуществующим объектом Шерлока Холмса, к которому приходило на Бейкер-стрит 221б столько писем по самым различным вопросам и даже с воплями о помощи, что они могли бы занять вагон поезда, вследствие чего страховая компания, разместившаяся там, была вынуждена, как хорошо известно, пунктуально отвечать корреспондентам, что знаменитый сыщик уже не живет по этому адресу, а Конан Дойль был вынужден периодически его оживлять. Но не один Шерлок Холмс был предметом восхищения и подражания: то же относилось к Робинзону Крузо, Дон Кихоту, к Гамлету, рыцарям Роланду и Ланселоту, Нибелунгам, Ахиллу и Гектору, Раме и Сите и т. д., равно как и отрицательные персонажи также вызывали чувства активнейшего отторжения, а их жертвы – не меньшего сострадания. Объекты имажинативного происхождения или мифологизированные образы исторических прототипов были, есть и будут действующими субъектами ментального мира человечества – того мира, без которого нет самого человека. Поскольку же действительность чего-то вполне соотносима с его действительностью, которая вполне может «квантифицироваться» и по длительности, и по интенсивности, то можно уверенно сказать, что названные персонажи реальнее своих прототипов, а потому и

Шерлок Холмс в определенном смысле реальнее эдинбургского профессора Джозефа Белла, Робинзон Крузо – шотландского моряка Александра Селькирка, а герои «Илиады» и «Рамаяны» – тех исторических покорителей Илиона и Ланки, останки которых вряд ли когда-нибудь будут идентифицированы. Разумеется, то же самое относится и к значительно менее героическим, современным носителям ментального существования, вроде Гарри Поттера, о чем свидетельствует мир комиксов, кинематографа, телевидения, рекламы, компьютерных игр и графики и всей виртуалистики, которая отвоевывает все больше территории у эмпирических человеческих связей.

В этой связи я хотел бы упомянуть дискуссию, которая ведется в современной аналитической философии искусства. Так, Колин Рэдфорд даже сформулировал ситуацию парадокса, который состоит якобы в том, что наша несомненная способность реагировать, притом эмоционально, на действия и судьбы виртуальных персонажей, которым мы же отказываем в существовании, является иррациональной, непоследовательной и противоречивой – вроде живого участия детей в игре как в том, что происходит на самом деле, хотя они знают, что это не так. Рэдфорду приходилось отвечать критикам, например, на замечание Кендалла Уолтона о том, что на самом деле мы как зрители не испытываем тех чувств, которые, скажем, пытаются в нас вызвать герои греческой трагедии, и на самом деле мы только притворяемся, что испытываем их, а также тем, кто настаивали на том, что для соучастия в чем-то вера в его существование не необходима (и можно ограничиться мысленным развлечением, как отмечал Нозль Кэррол и т. д.). Однако и оппонентам Рэдфорда было поставлено немало вопросов и предъявлено немало претензий. На мой взгляд, и парадокс Рэдфорда потерял бы всякую почву под собой, и в оппонирующих теориях не была бы видна нужда, если признать, что существование художественных персонажей является не столько фиктивным, сколько просто другим, а само существование не является привилегией одних только эмпирических («пространственных») объектов.

Сформулировать точное различие между способами существования ментальных объектов и эмпирических гораздо сложнее, чем сопоставить некоторые из них по «количеству существования». Очевидно, что здесь придется прежде всего уточнять некоторые базовые онтологические понятия, такие как «существование-само-по-себе» и «существование-для-кого-то» и другие. Но очевидно, что эти сложные проблемы вряд ли можно решить таким упрощенным способом, как обращение к возможным мирам. Ничто нам не препятствует, конечно, сказать, что может быть такой возможный мир *X*, в котором могут быть действительными не только золотые горы, но и круглые квадраты, а также такой Лондон, в котором Шерлок Холмс действительно живет на Бейкер-стрит 221б. Но будет ли этим очень много сказано об этих пассивных и активных объектах и будет ли этим сказано о них что-то содержательное и интересное? У меня есть сомнения на этот счет. И, кроме того, что в них, собственно, именно потенциального, которое можно было бы четко отличить от актуального, и не относятся ли они на самом деле всецело к нашему реальному миру, который устроен гораздо сложнее, чем горизонтальный расселовский мир?

Зато у меня нет никаких сомнений в связи с тем, что Майнонг был на очень правильном пути, пытаясь различать типы существования объектов существующих, субсистирующих и ни тех, ни других. Правда, в философии очень трудно делать открытия: еще францисканец Петр Ауреоли (1280–1322) предположил, что между сущим реальным и ментальным нет

различия в «чтойности» (*quidditas*), а раньше него Матфей из Акваспарты (ок. 1240–1302) заметил, что «чтойности», наряду с универсалиями, безразличны к существованию и несуществованию. Но Фома Аквинский еще до них мыслил значительно конструктивнее и дифференцировал способы существования природных вещей (*ens naturae*), ментальных (*ens in mente*, *ens rationis*), поступков, направляемых свободной волей (*ens moralia*), а также артефактов, изучением которых должны заниматься соответственно натурфилософия, логика, этика и «механические искусства». Он же, в отличие от Рассела, признавал не только виртуальные объекты, но и само ничто сущим – на том основании, что оно постижимо разумом. Но мне, по крайней мере, неизвестно, чтобы он выстраивал последовательную онтологическую вертикаль. Зато его современник и оппонент Генрих Гентский (†1293) предложил трехуровневую лестницу реальности, в которой нашлось место как для возможных вещей (хотя и не для миров), так и для ментальных. Низший по онтологическому уровню, но самый широкий слой сущего составляли, по его мнению, имагинативные объекты (*res a reor reris*); выше него по рангу располагались существующие в божественном уме и достаточно когерентные, чтобы стать реальными (*res a ratitudine*); еще выше – вещи, обладающие полнотой существования (*res existentes in actu*). При этом и вещи первого уровня остаются пусть и онтологически ущербными, но все-таки «вещами» (*res*), отделимыми от не-сущего. Квантификация существования документируется уже эксплицитно и у его оппонента Иоанна Дунса Скота, назвавшего ментальное, «логическое» бытие «уменьшенным бытием» (*ens diminutum*), над которым надстраиваются еще три яруса сущего (формально различимое, возможное субсистентное и собственно самосущее). Три уровня сущего начиная с фикций ума (*figmenta*), вроде химер и козлоолней, различаются у Оккама. Этому близка по своей конфигурации и онтологическая вертикаль Канта, который различал такие уровни существования, как иллюзии (вроде приписывания красноты розе или колец Сатурну), эмпирические явления, которые конституируются не объектами, а воспринимающими субъектами, и «объект сам по себе».

Как и в случае с аналитическим философствованием, иерархизация уровней существования обнаруживает четкие восточные параллели. И в онтологии буддийского идеализма виджнянавады, развивавшегося Асангой, Васубандху (IV в. н. э.) и их последователями, и в онтологии адвайта-веданты Шанкары, Мандана Мишры (VII–VIII вв.), Вимуктатмана и Пракашатмана (X в.) достаточно ясно различается онтологическая вертикаль, которая строится по оси 1) имагинативных объектов (рога зайца, небесный цветок, сын бесплодной женщины и т. п.), иллюзорных объектов восприятия (когда, например, раковина принимается за серебро, а веревка за змею); затем 2) сновидений, которым также отнюдь не отказывается в субъективной реальности; далее 3) мира бодрствования – нашего эмпирического мира наряду с так или иначе понимаемой силой мистификации, обеспечивающей «естественную установку сознания» (по которой множеству самосущих объектов противостоит множество таких же субъектов), и, наконец, 4) Абсолюта в виде мирового сознания, которое остается единственным реальным объектом для индивидуального сознания (и перестает быть таковым, когда последнее «сливается» с ним), освободившегося от этой «естественной установки», которая обеспечивает пребывание в сансаре (иногда сюда добавлялись и промежуточные ярусы). Мировоззренческая подоплека здесь иная, и вся стратификация тесно связана с другими – религиозно-практическими – задачами,

весьма далекими по своему содержанию от тех, что решались в средневековом католицизме. Однако сама схематика в виде различения «минимального сущего», «максимального» и промежуточного очень близка к генриховской и к кантовской.

Здесь можно видеть значительную перспективность идеи компаративной метафизики (в рамках сопоставления Запада и Востока, а также и в рамках Запада и Востока по отдельности), о которой мечтали еще в начале XX в. некоторые теоретики компаративной философии, например Поль Массон-Урсель. Она, на мой взгляд, более осуществима в настоящее время – с развитием историко-философского востоковедения и медиевистики. Но здесь требуется уточнение и базовых метафизических понятий – бытия и реальности, – которые в моем видении не являются синонимами, как не являются синонимами и многие мнимо тождественные понятия, нередко не разделяемые, как, например, «трансцендентное» и «трансцендентальное», «ценности» и «блага» или «культура» и «цивилизация».

Analytic philosophy: some unbeaten tracks

Vladimir Shokhin

DSc in Philosophy, Head of the Department of Philosophy of Religion. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119992, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Vladimir Shokhin suggests another revision of the canonical history of analytic philosophy which for Michael Loux stands as something self-evident. Shokhin's point is that the seemingly indubitable verity of the picture that makes analytic philosophy emerge at the beginning of the 20th century as a result of the philosophical revolution brought about by Moore, Russel, Wittgenstein and, in part, by Frege, is actually nothing more than a stereotype opinion shared by the majority of historians of philosophy. As a matter of fact, analytic philosophy as a self-conscious trend begins to crystallize only half a century later, whereas as a format of philosophizing, along with the analytic method as such, it dates back to the Middle Ages and Antiquity, with many obvious parallels even outside the Western philosophical tradition. In the second part of his paper, Shokhin criticizes another commonplace assertion, namely that it is the theory of possible worlds which provides the best avenue to develop any contemporary metaphysics, the analytic one in the first place. Estimating this concept as philosophically quite meagre, Shokhin proposes instead an idea of mental, non-empirical existence of objects, which has strong medieval roots and finds important parallels in Indian thought; it could, therefore, provide a firm basis for stratifying the layers of reality. The latter undertaking is considered by Shokhin as very promising for contemporary ontology.

Keywords: analytic philosophy, analytical method, controversy, dialectics, Antiquity, Middle Ages, Eastern philosophies, possible worlds, mental objects, layers of reality

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ

Ю.В. Синеокая

О ПРОЕКТЕ «АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ»*

Синеокая Юлия Вадимовна – доктор философских наук, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: juliasineokaya@yahoo.com

17 июня 2014 г. на Чистопрудном бульваре, 23 в библиотеке им. Ф.М. Достоевского, известной москвичам как одна из самых модных интеллектуальных площадок столицы, состоялось открытие проекта Института философии РАН «Анатомия философии: как работает текст». В презентации философского клуба на Чистых Прудах участвовали член-корреспондент РАН, д.ф.н., зав. сектором философии исламского мира А.В. Смирнов, д.ф.н., зав. сектором восточных философий В.Г. Лысенко, д.ф.н., зав. сектором античной и средневековой философии и науки В.В. Петров, а также инициатор и руководитель проекта – д.ф.н., зав. сектором истории западной философии Ю.В. Синеокая, прочитавшая по окончании официальной церемонии первую лекцию академического цикла 2014–15 гг.

С сентября 2014 г. встречи в библиотеке проводятся еженедельно. Довольно скоро стало очевидным, что проект «Анатомия философии» – один из наиболее удачных опытов практического вхождения академической философии в публичное пространство столицы. Каждый четверг в 19.00 один из ведущих ученых Института философии Российской Академии наук приходит в библиотеку на встречу со своими слушателями. Открытая городская философская площадка на Чистопрудном бульваре собирает людей, принадлежащих разным культурным поколениям и интересующихся философской мыслью независимо от избранных ими профессий, религиозных и политических предпочтений. Заметное большинство слушателей курса лекций по философии составляют студенты и аспиранты московских ВУЗов.

Библиотека – место, где люди читают книги, работают с текстами, анализируют и синтезируют смыслы, истолковывают прочитанное. Совместный анализ и интерпретация философских текстов, их комментирование, выявление роли контекста в формировании смысла произведения – вот основная цель философских дискуссий по четвергам между исследователями Института философии РАН и свободными слушателями. Примечательно, что лекции носят академический характер, ведутся на профессиональном языке, без упрощения и снижения интеллектуального уровня обсуждаемых проблем. Тем отраднее тот факт, что аудитория готова вести такой диалог.

* Совместный проект Института философии РАН и московской городской библиотеки им. Ф.М. Достоевского; идея и руководство проектом – Ю.В. Синеокая.

За последние десятилетия выросло поколение прекрасно образованных, открытых миру молодых эрудитов, свободно ориентирующихся в интеллектуальном пространстве.

Первоначально замысел проекта состоял в том, чтобы знакомить собравшихся в первую очередь с историей философской мысли, обсуждать тенденции, школы и векторы становления идей античной, средневековой, новоевропейской, русской, арабо-мусульманской и индийской философских традиций. Однако постепенно из бесед с участниками собраний и дискуссий, неизменно следующих за каждой лекцией, стало очевидным, что не стоит ограничивать тематику встреч исключительно лишь историей мирового философского наследия. В библиотеку стали приходить специалисты по этике, социальной философии, эпистемологии, психологии, философии науки. Принципиальным условием проекта является участие в его работе разных поколений ученых. Наряду с самыми известными отечественными философами, уже выступившими с лекциями, такими как академик РАН А.А. Гусейнов, члены-корреспонденты РАН И.Т. Касавин и А.В. Смирнов, профессора Р.Г. Апресян, В.Г. Горохов, П.С. Гуревич, А.В. Лебедев, В.Г. Лысенко, В.К. Кантор, А.А. Кара-Мурза, М.С. Киселева, Н.В. Мотрошилова, И.Р. Насыров, С.А. Никольский, В.В. Петров, А.В. Родин, А.Ю. Севальников, М.М. Федорова, в библиотеке выступали и более молодые исследователи: А.А. Веретенников, К.В. Ворожихина, И.Д. Джохадзе, С.В. Месяц, А.В. Серёгин, М.Л. Хорьков. Всего в этом академическом году запланировано 35 публичных лекций в рамках проекта.

Библиотеку имени Достоевского на Чистопрудном бульваре, предоставившую Институту открытую площадку, возглавляет выпускник философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук Алексей Бородкин. Организаторский талант и интеллектуальный вкус молодого директора всего лишь за полтора года превратили первый этаж старинного московского дома в коммуникативный и культурно-социальный центр нового типа. Завсегдагаи библиотеки – люди разных возрастов и социальных страт – приходят сюда, чтобы получить знания, обрести новые связи, отдохнуть с книгой в руках, уютно устроившись в мягком кресле за чашкой ароматного кофе.

Светлые воздушные читальные залы с огромными оконными проемами, обрамляющими виды красивого московского бульвара, теплый уют книжных полок, на которых выставляются последние издания, приглушенный свет торшеров и настольных ламп, мягкие пуфы и новейшее техническое оснащение создают здесь особую дружескую творческую атмосферу. Дневная размеренная жизнь библиотеки сменяется вечерней праздничной суетой: с 19:00 тут почти ежедневно проходят презентации, диспуты, обсуждения кинолент, встречи авторов и читателей и даже концерты. А к 22:00 библиотека переходит на ночной режим работы: до рассвета в хрупкой тишине читальных залов шелестят страницы и светятся экраны мониторов.

Союз академического института и библиотеки не случаен. Свободное общение, формирующее чувство человеческого достоинства, открывающее возможности самосовершенствования, живой диалог, коммуникация важны как для слушателей лекций по философии, среди которых большинство составляет молодежь, так и для самих ученых. Существенно, что проект стал возможен исключительно благодаря доброй воле ученых Института философии, не получающих за свои выступления вознаграждения. Какой-либо финансовой или грантовой поддержки у этого начинания нет. Лекции,

проводимые сотрудниками Института, бесплатны и открыты для каждого. Главное для участников проекта – служение любимому делу и возможность свободного общения. Для сотрудников Института философии РАН важно, что их выступления нужны людям, что их знания и исследовательский опыт ценны и интересны не только специалистам, коллегам по профессиональному цеху, но и непрофессионалам. Философы причастны не только к поиску истины, но помогают людям найти смысл существования и опору в повседневной жизни.

Публичные лекции философов в библиотеке им. Ф.М. Достоевского – ясный ответ на вопрос «Зачем нужна философия и какая от нее практическая польза?». Успех проекта свидетельствует о том, что философия нужна не только элитарному кругу интеллектуалов. Вечерами по четвергам лекционный зал библиотеки не бывает пустым: посетители нередко слушают лекции стоя или располагаются прямо на полу. Ведутся видео- и аудиозаписи, а также фотолетопись выступлений. Полная информация о проекте доступна на сайте Института философии в разделе «Проект “Анатомия философии”» http://iph.ras.ru/anatomia_text.htm. На этой же интернет-страничке вывешиваются анонсы предстоящих лекций со ссылками на тексты, о которых будет идти речь на ближайшей встрече, чтобы все участники обсуждения имели возможность подготовиться к дискуссии.

Начиная с этого номера наш журнал будет публиковать избранные тексты лекций, прочитанных сотрудниками Института философии в рамках проекта «Анатомия философии: как работает текст». В 2016 г. планируется публикация иллюстрированного сборника статей по материалам лекций в библиотеке.

About the project: “Anatomy of philosophy, how does the text work”

Julia Sineokaya

Head of the Department of the History of Western Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: juliasineokaya@yahoo.com

И.Д. Джохадзе

«ПРАГМАТИЗМ» У. ДЖЕЙМСА: ОСНОВНЫЕ ИДЕИ И ИХ РАЗВИТИЕ

Джохадзе Игорь Давидович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: joe99@mail.ru

Книга У. Джеймса, изданная в 1907 г. в Нью-Йорке, была воспринята современниками как манифест нового философского движения – прагматизма. В этой яркой работе, написанной увлекательным живым языком, дается первое развернутое изложение прагматической («инструментальной») концепции истины. Наши теории и гипотезы, заявляет Джеймс, суть инструменты, интеллектуальные способы приспособления к действительности. Любая идея, которая помогает оперировать, теоретически или практически, с известной реальностью и целесообразно воздействовать на нее, должна считаться полезной – следовательно, истинной. Истина, утверждает американский философ, есть родовое название всех видов рабочих ценностей в опыте – «то, во что нам было бы лучше верить». По мнению Джеймса, задаваться вопросом, что в нашем чувственном восприятии и познании «дается» объективно, а что «прибавляется» нами самими, столь же бессмысленно, как рассуждать о том, какая нога важнее для человека – левая или правая: в развитии познания отделить «объективный фактор» от «фактора субъективного» не представляется возможным. Такая интерпретация прагматизма пришлось не по вкусу родоначальнику этого направления Ч. Пирсу, и чтобы дистанцироваться от Джеймса, он ввел для своей философской концепции новый термин – «прагматицизм». Спор двух прагматистов-классиков получил продолжение в философской полемике «реалиста» Х. Патнэма и «антиреалиста» Р.Рорти, развернувшейся на рубеже XX–XXI вв. Эта полемика имела значительный резонанс и показала, что ныне, спустя сто лет после выхода в свет книги Джеймса, прагматизм сохраняет свою привлекательность для профессиональных философов как в США, так и за их пределами.

Ключевые слова: прагматизм, истина, опыт, инструментальный метод, реальность, эмпиризм, У. Джеймс, Дж. Дьюи, Р. Рорти, Х. Патнэм

«Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления» – главное философское произведение выдающегося американского психолога и философа Уильяма Джеймса (1842–1910), старшего брата писателя Генри Джеймса. В книгу вошли доклады по философии, прочитанные автором в 1906–1907 гг. в Ловелльском и Колумбийском университетах. В свободной манере, легким и доступным языком Джеймс на страницах этого сборника «популярных лекций» излагает идеи близких ему по духу философов Чарлза Пирса, Джона Дьюи и Фердинанда Шиллера, раскрывает суть «инструментальной» теории истины и прагматистского метода «разрешения философ-

ских споров» – примирения метафизики и позитивного знания, интеллектуализма и эмпиризма. Изданная в 1907 г. (русский перевод – 1910 г.), книга Джеймса сыграла важную роль в развитии не только американской, но и европейской философской мысли. Анри Бергсон, высоко ценивший автора «Прагматизма», нашел в его лекциях «прекрасное изложение философии будущего»¹. «Когда читаешь... Джеймса, – писал Николай Бердяев, – с радостью чувствуешь, что струя свежего воздуха входит в удушливую атмосферу рассудочной культуры»². «Он вернул философскую мысль в естественное ее русло», – отзывался о Джеймсе Лев Лопатин³.

Прагматизм, одним из отцов-основателей которого по праву считается Джеймс, определял лицо американской философской культуры с начала XX в. вплоть до Второй мировой войны; как направление в философии он сохраняет свою значимость и сегодня. Рождение прагматизма связано с деятельностью «Метафизического клуба» – сообщества философов и ученых, созданного в Кембридже по инициативе Пирса в 1872 г. «Мой брат и еще несколько лобастых юношей, – писал Генри Джеймс своему другу Чарлзу Нортону, – собрались вместе и основали “Метафизический клуб”, где пререкаются, насупив брови, часы напролет. Стоит мне об этом подумать, как начинается мигрень»⁴.

Обвинив «школьную» философскую традицию в идеализме и отрыве от жизни, кембриджские метафизики выдвинули программу «реконструкции» в философии и научно-гуманитарном образовании. Философия, утверждали они, должна быть не размышлением о первых началах бытия и познания, чем она считалась со времен Платона и академиков, а методом решения экзистенциальных проблем (*the problems of living*). Мышление – средство приспособления человека к природной и социальной среде; идеи, гипотезы, теории суть инструменты и планы действий. Этот бихевиористский подход, сформулированный Пирсом в его программных статьях «Как сделать наши идеи ясными» (1876) и «Закрепление верования» (1877), составил фундамент гносеологии прагматизма.

Согласно теории Пирса (впоследствии развитой Джеймсом), поведение человека определяется совокупностью устойчивых мнений или верований (*beliefs*), которые приобретаются в жизненном опыте. Состояние, противоположное верованию, – сомнение – вызывает нежелательную заминку в действии. Целью исследования является устранение этой заминки: переход от сомнения к вере. Самым надежным способом закрепления верования Пирс считал научный метод – метод эмпирических наблюдений, анализа, выдвижения и экспериментальной проверки гипотез. Значение понятий, которыми оперирует наука, по мнению прагматистов, целиком исчерпывается последствиями их применения. Отсюда знаменитая «максима прагматизма» (принцип Пирса): «Рассмотрим, какие следствия практического характера могут производиться, как мы полагаем, объектом нашего понятия; знание обо всех этих следствиях будет нашим полным знанием об объекте»⁵. Иными словами, смысл любого суждения (пропозиции) или действия (акта) заключается в его логических (или физических) последствиях.

¹ Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010. С. 312.

² Бердяев Н. О расширении опыта // Вопр. философии и психологии. 1910. № 3. С. 381.

³ Спор о прагматизме // Рус. мысль. 1910. № 5. С. 135.

⁴ Цит. по: *Menand L. The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America.* N.Y., 2001. P. 203.

⁵ *Peirce Ch.S. How to Make our Ideas Clear // The Essential Peirce.* Vol. 1. Bloomington, 1992. P. 132.

Джеймс предлагает свою, более развернутую формулировку максимы прагматизма: «Чтобы добиться полной ясности в наших мыслях о каком-нибудь предмете, мы должны только рассмотреть, какие практические следствия содержатся в этом предмете, т. е. каких мы можем ожидать от него ощущений и к какого рода реакциям со своей стороны мы должны подготовиться. Наше представление об этих следствиях – как ближайших, так и отдаленных – и есть все то, что мы можем представить себе об этом предмете... В этом состоит принцип Пирса, принцип прагматизма»⁶.

Задача ученого и философа, разъясняет Джеймс, – не столько *познавать*, сколько *изменять* мир. «Теории представляют собой не ответы на загадки, ответы, на которых мы можем успокоиться... а орудия действия»⁷. «Благодаря нашему разуму реальность получает свое завершение... Действительной целью человеческого познания и размышления является изменение мира»⁸. Вспомним 11-й тезис о Фейербахе К. Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»⁹. Как и марксизм, американский прагматизм пытается – по своему – преодолеть разрыв между теорией и практикой, словом и делом, интеллектуальным опытом и жизнью. Эта интенция ставит прагматистов в один ряд с марксистами, экзистенциалистами, представителями философии жизни и других *антиинтеллектуалистских*, как выразился бы Джеймс, направлений философской мысли XX в. Достаточно сказать, что Сидней Хук, один из наиболее влиятельных прагматистов второй волны, начинал с диалектико-материалистических штудий и открыто позиционировал себя как последователя Маркса¹⁰.

Итак, «все наши теории *инструментальны*»¹¹, заявляет американский философ. Любая идея, которая помогает нам оперировать (теоретически или практически) с известной реальностью и целесообразно воздействовать на нее, должна признаваться полезной – *следовательно, истинной*. Истина – лишь «родовое название для всех видов определенных рабочих ценностей в опыте», «удобное (*expedient*) в образе нашего мышления», «то, во что нам было бы лучше верить»¹². В лекции 6 («Прагматизм и его концепция истины») Джеймс высказывается еще определеннее (это место часто цитируют критики прагматистов, вменяющие им в вину стремление «вульгаризировать» философию, «ввести в теорию познания торгашескую терминологию»¹³): «Истина в значительной своей части покоится на кредитной системе. Наши мысли и убеждения имеют хождение до тех пор, пока никто не оспаривает их, подобно тому как банкноты имеют хождение, пока никто не отказывается их принимать. ...Мы торгуем друг с другом своими истинами»¹⁴.

Столь вольная интерпретация прагматизма, развернутая Джеймсом в лекциях 1906–1907 гг., пришлась не по вкусу Пирсу; она показалась ему поверхностной, бессистемной. Пирс-методолог и теоретик нового (вовсе

⁶ Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. М., 2011. С. 34.

⁷ Там же. С. 38.

⁸ The Writings of William James: A Comprehensive Edition. N.Y., 1967. P. 448.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 4.

¹⁰ См.: Hook S. Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation. N.Y., 1933.

¹¹ Джеймс У. Прагматизм. С. 120.

¹² Там же. С. 47, 53.

¹³ Богомолов А. Буржуазная философия США XX века. М., 1974. С. 74.

¹⁴ Джеймс У. Прагматизм. С. 127–128.

не «с неба свалившегося»¹⁵, вопреки утверждению Джеймса) направления мысли не был похож на автора «Воли к вере» и «Прагматизма» – философа-пропедевта и популяризатора, «пишущего, как романист»¹⁶. Пирс грезил о «новом пифагорейском братстве» с его идеалом «чистой науки» и желанием проникнуть в природу вещей, раскрыть «тайну сущего»¹⁷. Настоящий ученый, полагал он, стремится к истине, вовсе не имея в виду непосредственных ее практических выгод, а может быть, даже вопреки тому факту, что для него лично как для обладателя предполагаемого знания старая ложь, принимаемая за истину, была бы удобнее новой истины (теории или гипотезы, не вписывающейся в общепринятую картину мира). «Уильям Джеймс, – замечает Менанд, – даже не пытался постичь философию Пирса во всей ее глубине, зато научился снимать интеллектуальные пенки с его работ, многие из которых были ему определенно не по зубам. Со временем Пирс, никогда не понимавший, отчего Джеймс использует чужие идеи в качестве трамплина, начал испытывать раздражение от философской дружбы подобного рода»¹⁸. В конце концов основатель «Метафизического клуба» отказался от термина «прагматизм» и ввел для обозначения своей философской концепции новый – «*прагматизм*» – «имя достаточно уродливое, чтобы не бояться похитителей слов»¹⁹.

Как направление философской мысли прагматизм, стоит заметить, никогда не отличался строгим теоретическим или концептуальным единством. Ф. Шиллер не был далек от истины, когда заявил, что количество прагматизмов приблизительно совпадает с количеством прагматистов²⁰. «Наше представление об этой традиции, – пишет Р. Бернстайн, – станет богаче и адекватнее, если мы будем рассматривать ее как диалог, в котором участвует несколько очень разных и порой диссонансирующих “голосов”»²¹. Современные исследователи, специализирующиеся в области истории американской философии, часто используют «бинарную схему» интерпретации с выделением двух основных «линий» (идейных течений) внутри прагматизма: *линии Пирса* и *линии Джеймса*. У. Труитт, в частности, различает «научную» (Пирс, Дьюи, Моррис) и «релятивистскую» (Джеймс, Шиллер) версии прагматизма²²; «правому», философски консервативному прагматизму Пирса – Льюиса – Хаак (pragmatism of the right) Н. Решер противопоставляет «левый» прагматизм Джеймса и его единомышленников (pragmatism of the left)²³; К. Уэст, в свою очередь, трактует историю прагматизма в США как вековое противоборство партии «консерваторов» и партии «авангардистов»²⁴. Под таким углом зрения – как продолжение спора Пирса с Джеймсом о прагматистской теории истины и задачах познания – можно рассматривать и философскую полемику реалиста Хилари Патнэма и антиреалиста Ричарда Рорти, развернувшуюся на рубеже XX–XXI вв.

¹⁵ *Джеймс У.* Прагматизм. С. 7.

¹⁶ *Leahey T.H.* A History of Modern Psychology. Upper Saddle River (N.J.), 2001. P. 176.

¹⁷ См.: *Hookway C.* Peirce. L., 1985. P. 74–77.

¹⁸ *Menand L.* The Metaphysical Club. P. 204.

¹⁹ *Peirce Ch.S.* What Pragmatism Is // The Essential Peirce. Vol. 2. Bloomington, 1998. P. 335.

²⁰ *Шиллер Ф.* Наши человеческие истины. М., 2003. С. 88.

²¹ *Bernstein R.* The Resurgence of Pragmatism // Social Research. 1992. Vol. 59. № 4. P. 824.

²² *Труитт У.* Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом // Вопр. философии. 2003. № 3. С. 165–166.

²³ *Rescher N.* Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy. Albany, 2000. P. 64.

²⁴ *West C.* Theory, Pragmatisms, and Politics // Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism. Westport, 1995. P. 314–315.

Впрочем, история *всей* философии, а не только прагматизма, если верить Джеймсу (с этого тезиса он начинает свою первую лекцию), является «в значительной мере историей столкновения темпераментов» – человеческих характеров, которые «вливают на ход мыслей философа несравненно сильнее, чем любая из его безукоризненно объективных предпосылок»²⁵. Джеймс поясняет, что имеет в виду знакомую всем противоположность темпераментов, наблюдаемую не только в философии, но также в литературе, искусстве, политике, в любой жизненной сфере. «В области поведения мы встречаем, с одной стороны, формалистов, людей, строго придерживающихся всяческих правил этикета, а с другой, людей, мало считающихся с этикетом, держащих себя, так сказать, нараспашку. В политике мы имеем людей авторитарного типа и анархистов; в литературе – пуристов (или академиков) и реалистов; в искусстве – классиков и романтиков». А среди профессиональных философов Джеймс выделяет «рационалистов» и «эмпириков». «“Эмпирик” – это человек, любящий все многообразие фактов в их первобытной нетронутости, непосредственности. “Рационалист” – поклонник абстрактных и вечных принципов»²⁶. Эмпириков Джеймс называет философами «жесткого склада ума» (tough-minded), рационалистов – «мягкими» (tender-minded). Эмпирики, как правило, материалисты, неверующие, скептики, а философы рационалистического склада – идеалисты, верующие, догматики.

Прагматизм мыслится Джеймсом как *средний* (между эмпиризмом и рационализмом) «примиряющий путь философии»²⁷ – «метод улаживания философских споров»²⁸, позволяющий «сблизить науку и метафизику»²⁹. Прагматист – человек опыта, практики, *деятель* по преимуществу, а не созерцатель; однако, в отличие от «жесткого» эмпирика, он не имеет, как пишет Джеймс, «априорных предубеждений против религии», «не тяготеет к материализму». «Если окажется, что религиозные идеи имеют ценность для действительной жизни, то, с точки зрения прагматизма, они будут истинны в меру своей пригодности для этого»³⁰. Более того, прагматизм, заявляет американский философ, готов считаться даже с мистическим опытом, если последний «имеет практические следствия».

Кто же станет отрицать, что мистический или религиозный опыт имеет практические следствия? Вера *спасает!* Ф. Ницше называл это «доказательством силы», однако не принимал его: «спасает – следовательно, лжет», говорил он³¹. А Джеймс принимает: вера спасает – *значит, она истинна*. Теизм «гарантирует идеальный и вечный миропорядок», в отличие от всех антирелигиозных, материалистических доктрин, которые «не в состоянии исполнить наших последних чаяний»³², т. е. не дают гарантий бессмертия. Гипотеза о Боге, заявляет Джеймс, истинна постольку, поскольку «служит удовлетворительно в самом широком смысле слова»³³. В книге встречается даже выражение «полезность Бога» (the worth of a God) – фраза, которая в переводе П. Юшкевича звучит неожиданно: «*стоимость Бога*»³⁴.

²⁵ Джеймс У. Прагматизм. С. 11.

²⁶ Там же. С. 13.

²⁷ Там же. С. 31.

²⁸ Там же. С. 33.

²⁹ Там же. С. 37.

³⁰ Там же. С. 50.

³¹ Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М., 1990. С. 73.

³² Джеймс У. Прагматизм. С. 70.

³³ Там же. С. 182.

³⁴ Там же. С. 63.

Таким образом, комментирует Б. Рассел, вопрос о том, действительно ли существует Бог, оставляется Джеймсом без ответа, попросту отбрасывается как irrelevantный. Бытие Бога не *утверждается*, а *допускается* прагматистом, для него это – все лишь *гипотеза*, теоретически недоказанная, но в практическом отношении полезная фикция («постулат практического разума», по Канту). Однако религиозный человек, возражает Рассел, «никогда не скажет: “Если я поверю в Бога, то буду счастлив”, – он скажет: “Я верю в Бога, и поэтому я счастлив”. И когда он верит в Бога, он верит в него так же, как он верит в существование Рузвельта, Черчилля или Гитлера; Бог для него реальное существо, это не просто человеческая идея, дающая хорошие результаты. И именно эта подлинная вера будет иметь хорошие следствия, а не выхолощенный эрзац Джеймса»³⁵.

В лекциях о прагматизме, так же как в «Многообразии религиозного опыта» (1902), Джеймс, казалось бы, выступает в защиту религиозной веры, однако эта апологетическая цель если и достигается, то, по справедливому замечанию С. Франка, «не через возвышение авторитета веры до уровня объективной истины, а наоборот, через понижение авторитета всякой истины до уровня субъективной веры»³⁶. Схожую оценку дает П. Юшкевич в своем послесловии к «Прагматизму» Джеймса: религия, говорит он, сводится здесь к индивидуальному вдохновению, субъективному верованию; это чистая религия чувства. «Людвиг Фейербах думал развенчать теологию, сведя ее к антропологии, раскрыв в объективном реальном Боге субъективную человеческую иллюзию. Прагматисты смело провозглашают антропологию теологией и иллюзию готовы возвести в ранг реальности»³⁷. «То, что проповедует прагматизм, – писал С. Булгаков, – есть... религиозность личного настроения, религиозный субъективизм»³⁸.

Джеймс называет себя «радикальным эмпиристом». Исходным для него является понятие опыта (*experience*). В это понятие входит все, что составляет актуальное содержание человеческой жизни: ощущения и их отношения, состояния психики, идеи и верования. Сама реальность в конечном счете отождествляется с опытом («потоком жизни»). Какие-либо внеопытные (сверхэмпирические) источники знания Джеймс отвергает – поэтому, собственно, он и называет свой эмпиризм «радикальным». Радикализм этот не следует понимать в смысле редукции опыта к чувственным данным. Напротив, для большинства прагматистов (Джеймса, Шиллера, Дьюи) характерно «инклюзивное», расширительное толкование опыта. Лучше всего это выразил Дьюи: «Опыт включает сны, душевные потрясения, болезнь, смерть, труд, войну, замешательство, двусмысленность, ложь и заблуждение; он включает трансцендентальные системы так же, как и эмпирические, магию и суеверия так же, как науки»³⁹. Т. е. опыт охватывает решительно все, что может стать *фактом сознания*. Реальности, независимой от опыта, для прагматистов не существует.

Такой радикализм позволяет Джеймсу преодолеть картезианскую дихотомию субъективного и объективного. По его мнению, задаваться вопросом, что в нашем чувственном восприятии и познании «дается» объективно, а что «прибавляется» нами самими, столь же бессмысленно, как

³⁵ Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 2001. С. 941.

³⁶ Франк С. Прагматизм как философское учение // Рус. мысль. 1910. № 5. С. 99.

³⁷ Юшкевич П. О прагматизме // Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. М., 2011. С. 234.

³⁸ Спор о прагматизме. С. 141.

³⁹ Dewey J. Experience and Nature. La Salle, 1925. P. 10.

рассуждать о том, какая нога важнее для человека – левая или правая. «Образуется ли река свои берега или же, наоборот, берега образуют реку? Ходит ли человек больше правой ногой или левой? Точно так же невозможно отделить в развитии нашего познания объективный (real) фактор от фактора субъективного (human)»⁴⁰.

Ощущения как составляющие чувственного опыта лежат, разумеется, вне человеческого контроля, «они принудительно навязываются нам, приходя неизвестно откуда». Однако «от наших личных интересов зависит, на какие из них мы обращаем внимание, какие мы замечаем и на каких мы настаиваем в наших заключениях. ...Мы различно читаем одни и те же факты... Наши высказывания относительно действительности зависят от той перспективы, в которую мы ее ставим. *Наличность* действительности принадлежит ей; но *содержание* ее зависит от *выбора*, а выбор зависит от нас... Словом, нам дают мраморную глыбу, но мы сами высекаем из нее статую»⁴¹. Например, мы можем рассматривать шахматную доску и как совокупность черных квадратов на белом поле, и как совокупность белых квадратов на черном поле – ни одно из этих представлений не будет ложным. Одно и то же созвездие мы называем различными именами: Большой Медведицей, Колесницей Карла, Сковородой. Мы можем сказать, что звезда Давида состоит из двух треугольников, перекрещивающихся под равными углами, или из шести треугольников, соединенных вершинами своих оснований, или описать ее как-то иначе. «Во всех этих случаях мы делаем субъективное *прибавление* к некоторой чувственной действительности»; «мы сами по своему произволу делим поток чувственного опыта на вещи»⁴², упорядочиваем и рационализируем свои впечатления, «*запрягая* реальность в наши системы понятий, чтобы легче управлять ею»⁴³. Добиваемся мы этого с помощью логических инструментов (*концептов*), всегда имеющихся в нашем распоряжении – понятий пространства и времени, тождества и различия, причины и следствия, действительности и вымысла. В другом месте Джеймс говорит о *перцептах* и *концептах* (т. е. ощущениях и понятиях) и рассматривает познание как деятельность, целью которой является «интеллектуализация чувственного опыта», «перевод потока перцептов... на язык концептов»⁴⁴.

Идея «концептуальной нагруженности» опыта, выдвинутая Джеймсом, вошла «в плоть и кровь» западной философии XX в., составила один из ее гносеологических лейтмотивов. Представление о том, что «объекты» реальности «не существуют независимо от концептуальных схем» (Х. Патнэм)⁴⁵, разделяется большинством американских философов-прагматистов, современных историков философии и науки, хотя каждый из них, разумеется, формулирует эту мысль по-своему. Пирс: «...Объекты нашего восприятия – уже результаты когнитивной переработки»⁴⁶. Шиллер: «Реальный мир – это *наш* реальный мир, измеримый *нашими* мерами. <...> Полностью дегуманизованная реальность была бы и непознаваема, и не заслуживала бы познания»⁴⁷. Дьюи: «Субъект и объект неразрывны: они суть лишь аспекты, две стороны

⁴⁰ Джеймс У. Прагматизм. С. 153.

⁴¹ Там же. С. 150–151.

⁴² Там же. С. 154, 155.

⁴³ Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911. С. 136.

⁴⁴ Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. М., 2000. С. 55.

⁴⁵ Putnam H. Reason, Truth and History. Camb., 1981. P. 52.

⁴⁶ Пирс Ч. Избранные философские произведения. М., 2000. С. 304.

⁴⁷ Шиллер Ф. Наши человеческие истины. С. 197, 199.

“транзакции”, вне которой не существуют»⁴⁸. Патнэм: «Наш чувственный опыт дается нам... в *синтезе* ощущений и концептуальных идей... он не состоит только из чистых, неконцептуализированных впечатлений»⁴⁹. Кун: «Предпосылкой самого восприятия является некоторый стереотип... То, что человек видит, зависит от того, на что он смотрит, и от того, что его научил видеть предварительный визуально-концептуальный опыт. При отсутствии такого навыка может быть, говоря словами Уильяма Джеймса, только “форменная мешанина”»⁵⁰.

Джеймс отвергает так называемую *корреспондентную теорию* истины, согласно которой целью человеческого познания является отражение объективной, независимой от субъекта реальности. «Ни одна гипотеза, – говорит Джеймс, – не истиннее другой в том смысле, что она представляет собой более точную копию действительности. Наши гипотезы и теории – суть различные способы описания вещей и должны быть сравнимы между собой лишь с точки зрения их *пользы*»⁵¹. Эта эпистемологическая установка Джеймса получает развитие в инструментализме Дьюи, который в своих работах 1920–30-х гг. развернул критику «зрительской» теории знания (*spectator theory of knowledge*). «Функция интеллекта, – писал Дьюи, – ...заключается не в том, чтобы копировать объекты окружающего мира, а скорее в том, чтобы устанавливать... наиболее эффективные и выгодные отношения с объектами»⁵². На новом витке развития прагматизма в конце XX – начале XXI вв. эту линию аргументации продолжит Рорти – философ, которого называют антирепрезентационистом, поскольку он отвергает «репрезентационистский миф» о философии как «зеркале» природы, объективного мира⁵³. На самом деле познание, говорит он, не *отражает* реальность (англ. *to copy*), а помогает справляться (англ. *to cope*), взаимодействовать с ней, как справляется инструмент с материалом. «...Познавательные усилия имеют целью скорее нашу практическую пользу, нежели точное описание вещей как они есть... Любой язык – это не попытка скопировать внешний мир, а скорее инструмент для взаимодействия с миром»⁵⁴.

Прагматистов часто упрекают в релятивизации знания, в волюнтаризме и грубо утилитарном подходе, отрицающем всякую истину, кроме пользы или удовольствия. «С обаятельным цинизмом, свойственным “янки”... прагматизм отважно провозгласил тезис: “Нет истины кроме практического успеха”»⁵⁵. Критики, однако, упускают из виду, что *полезность* идеи, как недвусмысленно дает понять Джеймс, является результатом ее «соответствия» реальности. Вот только соответствие для прагматистов не означает, как было сказано выше, слепого копирования объектов, «отражения» реальности в зеркале человеческого сознания; напротив, это активное состояние, предполагающее воздействие на среду («оперирование с реальностью», по выражению Джеймса). Но мы никогда не бываем абсолютно свободны в выборе тех или иных решений: сама реальность (действительность, от нас

⁴⁸ Dewey J., Bentley A. *Knowing and the Known*. Boston, 1949. P. 120.

⁴⁹ Putnam H. *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism*. Camb., 2012. P. 572.

⁵⁰ Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 153.

⁵¹ Джеймс У. Прагматизм. С. 118.

⁵² Dewey J. *The Development of American Pragmatism // Twentieth-Century Philosophy*. N.Y., 1943. P. 467.

⁵³ См.: Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979.

⁵⁴ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст*. М., 1997. С. 32.

⁵⁵ *Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия?* М., 1991. С. 68.

независимая) диктует нам правила поведения, вводит «в курс дела», заставляет «считаться с собой». «Истина, – пишет Джеймс, – ...несовместима с человеческими капризами. Горе тому, кто в своих воззрениях не считается с тем порядком, которому следуют реальности (realities) в его опыте»⁵⁶. Не принимая в расчет экзистенциальные обстоятельства и требования объективной реальности, мы не добьемся желаемого (т. е. *удовлетворяющего* нас) результата в действиях, которые должны «соответствовать» этой реальности и задаваемым ею условиям.

В разработанном виде эта тема представлена в сочинениях позднего Дьюи. Идеи, говорит он, полезны тогда, когда они обоснованны (warranted), т. е. «подходят» к некоторой проблематической ситуации, как ключ подходит к замку или инструмент к материалу. Удовлетворение, доставляемое решением проблемы (успешным применением инструмента), не есть личное удовлетворение индивида (как обычно толкуют прагматическую теорию ее противники), но удовлетворение требований самой проблемы. «Сомнение», которое у Пирса носило в значительной степени субъективный характер, трансформируется у Дьюи в «проблематическую» (экзистенциально неопределенную) ситуацию, а понятие «верование» с его психологическими, и возможно, релятивистскими коннотациями заменяется термином «обоснованное утверждение» (warranted assertion). Неопределенная, сомнительная *ситуация* «может существовать и без личности сомневающегося»⁵⁷; проблематичность – объективное свойство, а не субъективная характеристика. Это различие между сомнением (субъективным) и сомнительностью (объективной), желаемым и желательным, ценным и ценным принципиально важно для Дьюи и прагматистов: оно служит им защитой против обвинений в релятивизме и субъективизме.

Итак, согласно воззрениям прагматистов, идеи – орудия действия, инструменты; задача науки (и философии) – не столько познавать, сколько изменять мир. Мы участвуем в *создании мира* (world-making), который никогда не готов, не завершен: мир «есть то, чем мы его делаем»⁵⁸. «Теперь, – подводит итог Джеймс, – перед нами раскрылось... огромное различие между прагматизмом и рационализмом. Суть дела в том, что для рационализма действительность уже готова и закончена от века, между тем как для прагматизма она все еще в процессе своего образования и ожидает своего завершения... На одной стороне мы видим абсолютно надежную и спокойную вселенную, на другой она все еще находится в поисках приключений»⁵⁹. Крайностям эсхатологического оптимизма и пессимизма Джеймс противопоставляет точку зрения *мелиоризма*, согласно которой спасение мира и не неизбежно, и не невозможно: многое зависит от человека, который трудится в «мастерских бытия»⁶⁰, создавая свою, человеческую реальность.

Благодаря усилиям Джеймса прагматизм приобрел популярность в Соединенных Штатах, но ненадолго: уже к 1940-м годам он оказался вытеснен с авансцены академической жизни неопозитивизмом, впоследствии – философией логического и лингвистического анализа. В университетской среде закрепилось суждение о прагматизме (особенно в джеймсовской вариации) как философии «мягкой» и несистемной, без твердого теоретического ядра и

⁵⁶ Джеймс У. Прагматизм. С. 126.

⁵⁷ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М., 2003. С. 398.

⁵⁸ Schiller F. Axioms as Postulates // Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford. L., 1902. P. 60.

⁵⁹ Джеймс У. Прагматизм. С. 157.

⁶⁰ Там же. С. 175.

методологии. Попытки отдельных энтузиастов (И. Эдмана, Х. Калена и др.) реанимировать прагматизм, адаптировать его к интеллектуальным запросам массовой публики только играли на руку критикам Джеймса и Дьюи, вели к дискредитации их идей и к подрыву престижа прагматизма в научном сообществе. Однако уже в 60–70-е гг., на фоне кризиса «школьной» аналитической философии, обозначилось возрождение интереса к наследию прагматистов. Стали переиздаваться классики (*The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, 1978), появился журнал «Труды общества Чарлза Пирса» (*Transactions of the Charles S. Peirce Society*), немало способствовавший «реабилитации» прагматизма.

Новейший этап развития этого направления (с 1980-х гг. по настоящее время) связан с творчеством Р. Рорти, его критикой репрезентационизма и реакцией на нее со стороны «умеренных» прагматистов (Рорти считается продолжателем «линии Джеймса», Х. Патнэм, С. Хаак, Дж. Марголис держатся «линии Пирса»). Автор книги «Обновление философии» (ср. с «Реконструкцией в философии» Дьюи) Хилари Патнэм отвергает рортианскую версию «прагматизма без метода», настаивая на несводимости истины к соглашению, объективности – к «солидарности». По мнению Патнэма, такой релятивизм неизбежно ведет к солипсизму, но если традиционный метафизический солипсизм все сводил к индивидуальному «Я», то нынешние культур-релятивисты оперируют категорией «Мы». Это противоречит фаллибилистской установке прагматизма – готовности критически пересматривать общепринятые идеи и верования, «узаконенные» теории и доктрины⁶¹. Продолжавшаяся более 20 лет полемика между Рорти и Патнэмом⁶² имела значительный резонанс и показала, что к началу XXI в. американский прагматизм (прежде всего в лице Джеймса и Дьюи) не утратил своей привлекательности для профессиональных философов – как в самих США, так и за их пределами.

Список литературы

Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь / Пер. с фр. И. Блауберг. М.: РОС-СПЭН, 2010. 399 с.

Бердяев Н. О расширении опыта // *Вопр. философии и психологии.* 1910. № 3. С. 380–384.

Богомолов А. Буржуазная философия США XX века. М.: Мысль, 1974. 344 с.

Джеймс У. Введение в философию; *Рассел Б.* Проблемы философии / Пер. с англ. под ред. А. Грязнова. М.: Республика, 2000. 315 с.

Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения / Пер. с англ. Б. Осипова, О. Румера. М.: Космос, 1911. 235 с.

Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления / Пер. с англ. П. Юшкевича. Изд. 3-е. М.: Изд-во ЛКИ, 2011. 240 с.

Джохадзе И. Патнэм vs Рорти: спор о прагматизме и релятивизме // *Эпистемология и философия науки.* 2011. № 4. С. 175–190.

Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Пер. с англ. Л. Павловой. М.: Республика, 2003. 494 с.

Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И. Налетова. М.: Прогресс, 1977. 300 с.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. 638 с.

⁶¹ См.: *Putnam H.* *Renewing Philosophy.* Camb., 1992. С. 76.

⁶² См.: *Джохадзе И.* Патнэм vs Рорти: спор о прагматизме и релятивизме // *Эпистемология и философия науки.* 2011. № 4. С. 175–190.

Ницше Ф. Антихристианин / Пер. с нем. А. Михайлова // Сумерки богов / Ред. А. Яковлев. М., 1990. С. 17–93.

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Пер. с исп.; отв. ред. М. Киссель. М.: Наука, 1991. 403 с.

Пирс Ч. Избранные философские произведения / Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М.: Логос, 2000. 448 с.

Рассел Б. История западной философии. Изд. 3-е, испр. / Подгот. текста В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 2001. 992 с.

Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное / Пер. с англ. С. Серебряного // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / Отв. ред. А. Рубцов. М., 1997. С. 11–44.

Спор о прагматизме // Рус. мысль. 1910. № 5. С. 121–156.

Труитт У. Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом / Пер. с англ. Д. Лахути // Вопр. философии. 2003. № 3. С. 154–167.

Франк С. Прагматизм как философское учение // Рус. мысль. 1910. № 5. С. 90–120.

Шиллер Ф. Наши человеческие истины / Пер. с англ. В. Голышева. М.: Моск. шк. полит. иссл., 2003. 344 с.

Юшкевич П. О прагматизме // *Джеймс У.* Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. Изд. 3-е. М., 2011. С. 185–234.

Bernstein R. The Resurgence of Pragmatism // *Social Research*. 1992. Vol. 59. No. 4. P. 813–840.

Dewey J. Experience and Nature. La Salle: Open Court, 1925. 360 p.

Dewey J. The Development of American Pragmatism // *Twentieth-Century Philosophy* / Ed. by D. Runes. N.Y., 1943. P. 451–467.

Dewey J., Bentley A. Knowing and the Known. Boston: Beacon Press, 1949. 334 p.

Hook S. Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation. N.Y.: John Day, 1933. 347 p.

Hookway C. Peirce. L.: Routledge, 1985. 301 p.

Leahey T.H. A History of Modern Psychology. 3rd ed. Upper Saddle River (N.J.): Prentice Hall, 2001. 422 p.

Menand L. The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2001. 546 p.

Peirce Ch.S. How to Make our Ideas Clear // *The Essential Peirce* / Ed. by N. Houser, Ch. Kloesel. Vol. 1. Bloomington, 1992. P. 124–141.

Peirce Ch.S. What Pragmatism Is // *The Essential Peirce* / Ed. by N. Houser, Ch. Kloesel. Vol. 2. Bloomington, 1998. P. 331–345.

Putnam H. Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism. Camb.: Harvard University Press, 2012. 659 p.

Putnam H. Reason, Truth and History. Camb.: Cambridge University Press, 1981. 222 p.

Putnam H. Renewing Philosophy. Camb.: Harvard University Press, 1992. 234 p.

Rescher N. Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy. Albany: SUNY Press, 2000. 254 p.

Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 p.

Schiller F. Axioms as Postulates // *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford* / Ed by H. Sturt. L., 1902. P. 47–133.

The Writings of William James: A Comprehensive Edition / Ed. by J. McDermott. N.Y.: Random House, 1967. 858 p.

West C. Theory, Pragmatism, and Politics // *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism* / Ed. by D. Depew, R. Hollinger. Westport, 1995. P. 314–325.

William James's *Pragmatism*: some basic ideas and their genesis

Igor Dzhokhadze

PhD, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: joe99@mail.ru

William James's book, published in 1907 in New York, was considered by contemporaries as a manifesto of pragmatism, a new philosophical movement. This marvelous work, written in an engaging and accessible style, provides a detailed account of the pragmatic ('instrumental') conception of truth. All our theories, James insists, are instrumental, are mental modes of adaptation to reality. Any idea that helps us deal, whether practically or intellectually, with a certain reality and affect it in a desired way, should be considered as useful, therefore true. Truth is a class-name for all sorts of definite working-values in experience, "what <it> would be better for us to believe". For James, the question of how much of what we perceive is 'given' and how much 'added' is meaningless, like the question of whether a man essentially walks more on his left leg or his right: one cannot separate the 'real' from the 'human' factor in the growth of one's cognitive experience. Such interpretation of pragmatism so dismayed Charles Sanders Peirce that he renamed his own variant 'pragmaticism' (a term he hoped was "ugly enough to be safe from kidnappers"). In more recent time, at the turn of the 21st century, the long-ago dispute between James and Peirce echoed in the Rorty-Putnam debate which has had considerable resonance in the US (and beyond) and showed that in our days, a hundred years from the publication of James's book, pragmatism still retains its philosophical import and attractiveness for many professional thinkers.

Keywords: Pragmatism, truth, experience, reality, instrumental method, rationalism, empiricism, James, Dewey, Rorty, Putnam

References

- Berdyayev, N. "O rasshirenii opyta"[On Extension of an Experience], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1910, no 3, pp. 380–384. (In Russian)
- Berdyayev, N. et al. "Spor o pragmatizme" [A Debate about Pragmatism], *Russkaya mysl'*, 1910, no 5, pp. 121–156. (In Russian)
- Bergson, H. *Izbrannoe: Soznanie i zhizn'* [Selected Papers: Consciousness and Life], trans. by I. Blauberg. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 399 pp. (In Russian)
- Bernstein, R. "The Resurgence of Pragmatism", *Social Research*, 1992, vol. 59, no 4, pp. 813–840.
- Bogomolov, A. *Burzhuaznaya filosofiya SShA XX veka* [20th Century Bourgeois Philosophy in the USA]. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 344 pp. (In Russian)
- Dewey, J. *Experience and Nature*. La Salle: Open Court, 1925. 360 pp.
- Dewey, J. *Rekonstruktsiya v filosofii. Problemy cheloveka* [Reconstruction in Philosophy. Problems of Men], trans. by L. Pavlova. Moscow: Respublika Publ., 2003. 494 pp. (In Russian)
- Dewey, J. "The Development of American Pragmatism", *Twentieth-Century Philosophy*, ed. by D. Runes. New York: Philosophical Library, 1943, pp. 451–467.
- Dewey, J. & Bentley, A. *Knowing and the Known*. Boston: Beacon Press, 1949. 334 pp.
- Dzhokhadze, I. "Patnem vs Rorti: spor o pragmatizme i relyativizme" [Putnam vs Rorty: A Dispute on Pragmatism and Relativism], *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2011, no 4, pp. 175–190. (In Russian)
- Frank, S. "Pragmatizm kak filosofskoe uchenie" [Pragmatism as a Philosophical Doctrine], *Russkaya mysl'*, 1910, no 5, pp. 90–120. (In Russian)
- Hook, S. *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation*. New York: John Day, 1933. 347 pp.
- Hookway, C. *Peirce*. London: Routledge, 1985. 301 pp.

James, W. *Pragmatizm: novoe nazvanie dlya nekotorykh starykh metodov myshleniya* [Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking], trans. by P. Yushkevich, 3rd ed. Moscow: LKI Publ., 2011. 240 pp. (In Russian)

James, W. *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, ed. by J. McDermott. New York: Random House, 1967. 858 pp.

James, W. *Vselelnaya s plyuralisticheskoi tochki zreniya* [A Pluralistic Universe], trans. by B. Osipov & O. Rumer. Moscow: Kosmos Publ., 1911. 235 pp. (In Russian)

James, W. *Vvedenie v filosofiyu* [An Introduction to Philosophy] & Russell, B. *Problemy filosofii* [The Problems of Philosophy], trans. ed. A. Gryaznov. Moscow: Respublika Publ., 2000. 315 pp. (In Russian)

Kuhn, T. *Struktura nauchnykh revolyutsii* [The Structure of Scientific Revolutions], trans. by I. Naletov. Moscow: Progress Publ., 1977. 300 pp. (In Russian)

Leahey, T.H. *A History of Modern Psychology*, 3rd ed. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2001. 422 pp.

Marx, K. & Engels, F. *Sochineniya* [Writings], vol. 3. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1955. 638 pp. (In Russian)

Menand, L. *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001. 546 pp.

Nietzsche, F. "Antikhristianin" [The Antichrist], trans. by A. Mikhailov, *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods], ed. by A. Yakovlev. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1990, pp. 17–93. (In Russian)

Ortega y Gasset, J. *Chto takoe filosofiya?* [What Is Philosophy?], ed. by M. Kissel'. Moscow: Nauka Publ., 1991. 403 pp. (In Russian)

Peirce, Ch.S. "How to Make our Ideas Clear", *The Essential Peirce*, vol. 1, ed. by N. Houser & Ch. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1992, pp. 124–141.

Peirce, Ch.S. "What Pragmatism Is", *The Essential Peirce*, vol. 2, ed. by N. Houser & Ch. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1998, pp. 331–345.

Peirce, Ch.S. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], trans. by K. Golubovich, K. Chukhrukidze & T. Dmitriev. Moscow: Logos Publ., 2000. 448 pp. (In Russian)

Putnam, H. *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2012. 659 pp.

Putnam, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 222 pp.

Putnam, H. *Renewing Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. 234 pp.

Rescher, N. *Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy*. Albany: SUNY Press, 2000. 254 pp.

Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 pp.

Rorty, R. "Relyativizm: naidennoe i sdelanoe" [Relativism: Finding and Making], trans. by S. Serebryani, *Filosofskii pragmatizm Richarda Rorti i rossiiskii kontekst* [Richard Rorty's Philosophical Pragmatism and Russian Context], ed. by A. Rubtsov. Moscow: Traditsiya Publ., 1997, pp. 11–44. (In Russian)

Russell, B. *Istoriya zapadnoi filosofii* [A History of Western Philosophy], ed. by V. Tselishchev, 3rd ed. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 2001. 992 pp. (In Russian)

Schiller, F. "Axioms as Postulates", *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, ed. by H. Sturt. London: Macmillan, 1902, pp. 47–133.

Schiller, F. *Nashi chelovecheskie istiny* [Our Human Truths], trans. by V. Golyshev. Moscow: Moscow School of Political Studies Publ., 2003. 344 pp. (In Russian)

Truitt, W. "Predshestvenniki postmodernizma i ego svyaz' s klassicheskim amerikanskim pragmatizmom" [A Precursors to Postmodernism and Its Relation to the Classical American Pragmatism], trans. by D. Lakhuti, *Voprosy filosofii*, 2003, no 3, pp. 154–167. (In Russian)

West, C. "Theory, Pragmatisms, and Politics", *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism*, ed. by D. Depew & R. Hollinger. Westport: Praeger, 1995, pp. 314–325.

Yushkevich, P. "O pragmatizme" [On Pragmatism], in: W. James, *Pragmatizm: novoe nazvanie dlya nekotorykh starykh metodov myshleniya* [Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking], 3rd ed. Moscow: LKI Publ., 2011, pp. 185–234. (In Russian)

А.В. Серёгин

ТРАКТАТ ОРИГЕНА «О НАЧАЛАХ»

Серёгин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: avis12@yandex.ru

Статья посвящена трактату «О началах» Оригена, одному из самых влиятельных и спорных произведений патристической литературы, которое было написано по-гречески, но дошло до нас преимущественно в более позднем латинском переводе. Помимо ряда вопросов, связанных с жанровой спецификой трактата и степенью адекватности латинского перевода, в статье рассматривается общая проблематика своеобразного религиозно-философского мировоззрения Оригена, которая нашла наиболее яркое выражение именно в этом трактате и создала Оригену репутацию неортодоксального, а то и еретического мыслителя (в частности, его представления о предсуществовании душ, множественности миров и всеобщем спасении). Автор пытается показать, в чем именно эти представления отступают от стандартов ортодоксальной христианской мысли и какие мотивы побудили Оригена к формулировке подобных гипотез. В частности, Ориген допустил предсуществование душ, чтобы создать собственную версию теодицеи, всеобщее спасение – потому что универсум, на его взгляд, может быть совершенным, только если полностью лишен всякого зла, а множественность миров – чтобы быть в состоянии согласовать свою собственную универсалистскую эсхатологию с традиционным партикуляризмом.

Ключевые слова: всеобщее спасение, множественность миров, Ориген, патристика, происхождение души, раннее христианство, теодицея

Крупнейший русский патролог дореволюционной эпохи и специалист по мысли Оригена Василий Болотов в одном из своих писем так объяснял своему адресату, кто такой Ориген:

Это – звезда первой величины в ряду катехетов (профессоров богословия) Александрийского огласительного училища (в 1/2 II века первой христианской академии) и едва ли не самое славное имя в христианском мире его времени, – человек, труды которого составляют эпоху в истории богословской мысли, – “алмазный” и “медный изнутри”, как его называли, 70-летний исповедник и, может быть, лишь по утонченной расчетливости мучителей не мученик за Христа († 254). Его высоко ценил св. Афанасий Великий; “три великие каппадокийца” (свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский) были горячими почитателями и – в сущности – учениками Оригена. Но и ариане приписывали себе честь – быть его последователями, а св. Епифаний Кипрский считал его источником всех ересей IV в.; и волнение, поднятое из-за Оригена, в конце концов превратилось в бурю, кончившуюся ссылкой св. Иоанна Златоуста чуть не на наш Кавказ. Прошло около 1 1/2 века и Константи-

нопольский собор 543 г. провозглашает Оригену не вечную память, а анафему. Из этого Вы, конечно, не узнали, кто (*quis, qualis*) был Ориген, но, может быть, почувствовали, насколько велик (*quantus*) он был и насколько узловато (если выразиться так) было его учение, если пред ним благоговели и святые вселенские учителя и проклинали его соборы¹.

Из этих слов можно понять, с одной стороны, что Ориген был очень масштабной и влиятельной фигурой в истории христианской мысли – прежде всего, конечно, для традиции грекоязычного христианства на Востоке, о которой в первую очередь упоминает Болотов, но на самом деле и для христианства в целом, – а с другой, что в рамках этой традиции он имел двусмысленный и полуеретический статус. Если попытаться сформулировать, с чем связано такое специфическое положение Оригена в христианской традиции, то среди многочисленных причин, которые в принципе можно обсуждать в этой связи, на мой взгляд, следует упомянуть прежде всего следующую – из числа по-настоящему великих христианских богословов он является первым и при этом, возможно, наиболее влиятельным автором, вставшим на универсалистские позиции. Под *универсализмом* здесь имеется в виду та не вполне ортодоксальная тенденция в христианской мысли, которая допускает всеобщее спасение всех людей в эсхатологическом финале истории и в этом отношении противостоит более распространенному и ортодоксальному *партикуляризму*, предполагающему, что в конце истории спасется лишь часть людей, причем скорее всего – меньшая, а большинство будет осуждено на вечные муки в аду. Если угодно, можно сказать, что в гипотетическом рейтинге самых влиятельных христианских универсалистов всех времен и народов Ориген вполне мог бы претендовать на первое место.

Вероятно, в наибольшей степени Ориген обязан своей неоднозначной репутацией трактату «О началах» (далее – PA²), который, как принято думать, скорее всего был написан им в 20-е гг. III в. н. э. в Александрии. Как раз в этом сочинении он в наиболее полной и последовательной форме сформулировал свои специфические и не вполне ортодоксальные взгляды. Однако, прежде чем обратиться к их рассмотрению, необходимо остановиться на двух фундаментальных особенностях самого этого трактата, создающих очень большие трудности для его интерпретации. Во-первых, это состояние традиции, т. е. все аспекты, связанные с тем, в какой форме до нас дошел этот текст, а, во-вторых, это его, если угодно, жанровая специфика. Что касается первого момента, то здесь главная проблема состоит в том, что от греческого оригинала трактата, который был известен в полном виде, как минимум, вплоть до IX в. н. э.³, до наших дней сохранились лишь отрывки. С одной стороны, это два весьма обширных фрагмента из начала соответственно третьей и четвертой книг PA (III, 1 и IV, 1–3), которые вошли в хрестоматию из текстов Оригена («Добротолубие», *Φιλοκαλία*), составленную где-то в 60–70 гг. IV в. н. э. Василием Великим и Григорием Богословом, благодаря чему и сохранились. Речь в этих отрывках идет о проблеме свободной воли и принципах толкования Библии. С другой стороны, существует более 20 греческих цитат из PA, которые приложены к Посланию императора Юстиниана патриарху Мине, написанному уже в период второго оригенистского спора и мотивирующему необходимость осуждения оригеновских взглядов в связи

¹ Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. II. М., 1994. Прил. II–III.

² Сокращение греческого названия трактата *Περὶ ἀρχῶν*. Далее трактат цитируется в переводе Н.В. Петрова по изд.: Ориген. О началах. СПб., 2007.

³ Он входит в число книг, прочитанных патриархом Фотием и упомянутых им в его «Библиотеке» (*Bibliotheca, Codex 7*).

с поместным константинопольским собором 543 г. н. э. Эти вырванные из контекста и зачастую существенно искажающие аутентичную мысль Оригена цитаты содержат прежде всего различные неортодоксальные тезисы, ставившие ему в вину в VI в. В полном же виде оригеновский трактат дошел до нашего времени только в латинском переводе, который был сделан в 398 г. н. э. крупным переводчиком греческой богословской литературы на латынь Руфином Аквилейским. Этот перевод появился уже во время первого оригенистского спора, в контексте которого Руфин занимал прооригенистскую позицию. Соответственно, и его перевод РА имел совершенно отчетливую апологетическую тенденцию, заключающуюся в стремлении придать оригеновским идеям более ортодоксальное звучание. Примерно в этот же период был сделан другой латинский перевод РА, автором которого был Иероним Стридонский, на тот момент уже придерживавшийся антиоригенистских взглядов. Этот, по заверениям самого Иеронима, гораздо более буквальный перевод не сохранился, но до нас дошло несколько десятков цитат из него, которые сам Иероним привел в письме испанскому священнику Авиту (Ep. 124), написанном в 409 г. н. э. Отдельные цитаты или свидетельства о тексте РА можно почерпнуть также у других церковных писателей (Маркелла Анкирского, Афанасия Александрийского, Феофила Александрийского, Епифания Кипрского и др.), причем большинство из этих свидетельств носит антиоригенистский характер.

Естественно, для адекватного анализа РА следует привлекать все указанные источники, но главным из них является именно латинский перевод Руфина, так как он представляет собой единственную доступную нам полную версию этого текста. Однако, поскольку речь идет именно о переводе, которому к тому же присуща определенная апологетическая тенденция, нам с самого начала важно оценить степень его достоверности. С одной стороны, надо констатировать, что, как показывает, в частности, сопоставление руфиновской версии с отрывками из греческого оригинала, в формальном отношении перевод Руфина скорее можно охарактеризовать как парафразу, которая в целом следует за основными идеями оригинального текста, но при этом не ставит себе целью максимально точную передачу его синтаксического построения или лексического состава. Такова была в целом нормальная и вполне типичная для того времени переводческая практика. С другой стороны, апологетическая тенденция руфиновского перевода проявлялась в том, что переводчик делал некоторые купюры в оригеновском тексте. Дело в том, что Руфин рассматривал текст трактата как местами искаженный еретическими фальсификациями (РА Praef. Ruf. 3, 45–48 Crouzel-Simonetti) и даже специально написал на эту тему сочинение «О подделке книг Оригена»⁴. Однако исправления в тексте РА, которые он делал на этом основании, касались, согласно его собственным утверждениям, исключительно тринитарной догматики, т. е. учения о Святой Троице, а не космологических или антропологических проблем, многие из которых все еще не воспринимались в его эпоху как затрагивающие саму суть христианского вероучения (РА Praef. Ruf. ad libr. III, 27–34 Crouzel-Simonetti). В любом случае руфиновская версия трактата в изобилии содержит неортодоксальные идеи Оригена, ставившие ему в вину, и, с этой точки зрения, можно сделать вывод, что руфиновскому переводу можно в целом доверять. Но, конечно же, его данные при этом следует по возможности проверять, обращаясь в этих целях как к уже упоминавшимся альтернативным источникам по тексту РА, так и к весьма объемному корпусу

⁴ De adulteratione librorum Origenis (PG XVII, 615–632).

остальных сочинений Оригена, сохранившихся как в оригинале, так и в латинском переводе. Правда, в этом корпусе больше нет сочинений, подобных РА, т. е. специально посвященных последовательному и детальному изложению метафизических и космологических взглядов самого Оригена. Тем не менее в них можно обнаружить спорадические обсуждения примерно тех же проблем, и в целом ряде случаев они способны подтвердить аутентичность тех воззрений, с которыми мы сталкиваемся в РА.

Второй момент, затрудняющий интерпретацию оригеновского трактата, связан, как уже упоминалось, с его жанровой спецификой. В этом отношении РА представляет собой, на мой взгляд, поистине беспрецедентный текст – по крайней мере, в рамках христианской богословской литературы патристического периода. С одной стороны, этот трактат впервые в истории христианской традиции на очень хорошем спекулятивном уровне и с опорой на абстрактно-теоретический философский инструментарий рассматривает максимально широкий спектр центральных тем христианского учения о Боге, мире и человеке (от проблем тринитарной догматики и космологии до принципов истолкования Писания), а не только какую-нибудь одну из них и не только в апологетических или полемических целях. Отчасти это объясняется тем, что на тот момент, когда Ориген писал РА, спекулятивное христианское богословие существовало всего около века и никто просто еще не успел написать ничего подобного. Можно сказать, что тем самым именно Ориген заложил основание той традиции, которая впоследствии приведет к созданию трактатов по систематическому богословию, вроде «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина или «Суммы богословия» Фомы Аквинского. Однако такое утверждение сразу же нуждается в существенной корректировке, поскольку в одном очень важном аспекте РА сильно отличается от будущих трактатов по систематическому богословию. В РА мы имеем дело не с окончательными результатами догматического развития (что было бы и исторически невозможно) и даже не с категорически утверждаемой совокупностью индивидуальных воззрений самого Оригена. В этом трактате Ориген, основываясь на ограниченном числе несомненных для него данных христианского предания, перечисляемых им в предисловии (РА Praef. 4–10), предпринимает лишь *попытку* исследования тех вопросов, которые, на его взгляд, остались в этом предании не до конца проясненными. В ходе такого исследования он высказывает различные, часто несовместимые гипотезы, и далеко не всегда делает окончательный выбор в пользу той или иной из них, порой предлагая читателю принять самостоятельное решение. Даже в тех случаях, когда Ориген, по-видимому, разделяет формулируемую им гипотезу, он все же не преподносит ее в качестве несомненной и окончательной догматической истины. Этот сущностно исследовательский, эвристический характер оригеновской мысли резко отличает РА от позднейших догматических трактатов и позволяет говорить о богословии самого Оригена как о «богословии в поиске», *théologie en recherche*, если вспомнить эту знаменитую формулировку крупнейшего знатока Оригена в XX в. Анри Крузеля⁵. С этой точки зрения жанровые аналогии оригеновскому трактату можно найти скорее в современной ему античной философской традиции, прежде всего – в философских трактатах того времени, посвященных «физическим» или космологическим вопросам. Во всяком случае, таково мнение ряда современных исследователей⁶, хотя, с другой стороны, можно констатировать, что гипо-

⁵ См., например: *Crouzel H. Origène. P., 1985. P. 216–223.*

⁶ См., например: *Dorival G. Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d'Origène // Recherches Augustiniennes. 1987. Vol. 22. P. 67–108.*

тетический подход, характерный для оригеновского мышления, ничуть не в меньшей степени проявляется и в его многочисленных экзегетических сочинениях, где он применяет его к толкованию Священного Писания, так что, по-видимому, он был свойственен его мысли как таковой и не может быть целиком объяснен только теми или иными жанровыми аналогиями. Как бы то ни было, гипотетический регистр оригеновских высказываний, несомненно, затрудняет интерпретацию РА, так как делает очень сложной идентификацию авторской позиции в этом трактате.

С учетом всех этих обстоятельств предлагаемый ниже обзор основных идей РА, в котором я сосредоточусь преимущественно на оригинальных и неортодоксальных гипотезах Оригена, наиболее интересных, на мой взгляд, с историко-философской точки зрения, неизбежно представляет собой всего лишь одну из возможных трактовок его мировоззрения. Эта трактовка кажется наиболее адекватной лично мне, но в научной литературе, безусловно, можно найти и множество других трактовок, иногда очень существенно отличающихся от той, что разделяю я.

Начать можно, пожалуй, с *гипотезы предсуществования души*. В эпоху Оригена в рамках христианской традиции существовало три базовых представления о происхождении человеческой души. Во-первых, *креационистский* подход к этому вопросу, впоследствии ставший ортодоксальным, предполагал, что каждая индивидуальная душа творится непосредственно самим Богом примерно в момент возникновения биологического тела, т. е. либо непосредственно во время зачатия, либо в какой-то момент между зачатием и рождением. Во-вторых, так называемый *традиционизм* предполагал, что души размножаются по аналогии с телами: как биологическое тело человека происходит от тел его родителей, так и его душа происходит от душ от его родителей. Наконец, третий подход, представленный уже в античном платонизме, предполагал как раз некоторую версию *теории предсуществования*, согласно которой душа существует еще до «падения» или вселения в грубо материальное тело. Оригеновские представления о происхождении души ближе всего к этому платоническому подходу, но, конечно, вовсе не совпадают с ним во всех деталях. В частности, было бы опрометчиво приписывать Оригену неразрывно связанную с этим подходом платонико-пифагорейскую теорию метемпсихоза или переселения душ, подразумевающую среди прочего возможность переселения человеческих душ в тела животных. Эта традиционная концепция метемпсихоза была постоянным объектом критики со стороны Оригена. Его собственная гипотеза предсуществования состоит скорее в следующем: еще до творения материального мира Бог создал ограниченное число одинаково совершенных разумных тварей, либо целиком и полностью бестелесных, либо, согласно интерпретациям некоторых современных исследователей, все же обладавших некоторой крайне одухотворенной формой телесности; этим разумным существам была изначально присуща свобода воли, которую следует понимать прежде всего как способность к свободному выбору между добром и злом, представляющую собой, по мысли Оригена, неотъемлемую характеристику самой *природы* разумного существа как такового; затем в соответствии с собственными свободными волеизъявлениями эти существа в большей или меньшей степени отпали от первоначального совершенства, хотя, возможно, это падение не было всеобщим, а одна из этих душ, а именно – душа Христа, даже, напротив, так сильно возлюбила божественный Логос, или Второе Лицо Святой Троицы, что ее связь с Ним фактически стала неразрывной; в результате этого падения разумные суще-

ства распределились по различным рангам духовной иерархии, состоящей из ангелов, людей и демонов. Существенно важно, что грубо материальный мир как таковой и, соответственно, сама возможность существования грубо материальных человеческих тел являются одним из результатов этого падения. Бог создал этот мир как своего рода «училище для душ», т. е. среду обитания, соответствующую нравственному уровню той категории духовных существ, которая составила человечество, и призванную – посредством возможных в ней страданий – перевоспитывать эти существа таким образом, чтобы в итоге они снова обратились к Богу.

Однако педагогическая и провиденциальная деятельность Бога направлена отнюдь не только на людей. Очень важное отличие оригеновского представления о «священной» или космической истории от ортодоксально христианского состоит в том, что традиционная христианская доктрина рассматривает людей и ангелов как принципиально разные классы тварных существ, имеющих различную природу, различное назначение в тварном универсуме и различную судьбу в нем, тогда как для Оригена природа всех павших творений по сути совершенно одинакова, а все иерархические различия между ними возникают только в результате падения и имеют акцидентальный характер. Соответственно, не только люди, но вообще *вся* совокупность этих существ, включая даже демонов и самого дьявола, является объектом спасительной деятельности со стороны Бога.

Если задуматься над тем, зачем Оригену понадобилась такого рода гипотеза предсуществования, то ответ, на мой взгляд, заключается прежде всего в том, что именно с ее помощью он надеялся решить проблему *теодицеи*, т. е. вопрос о том, каким образом можно согласовать существование абсолютно благого, мудрого и всемогущего Бога с существованием зла в универсуме. Разумеется, на базовом уровне Ориген, как практически все христианские авторы его эпохи, при решении этой проблемы апеллировал к общему представлению о происхождении морального зла из тварной свободы. Физическое же зло в этой схеме трактовалось как производная форма зла вообще, возникшая лишь в качестве средства наказания и нравственного исправления уже согрешивших существ. В таком случае ответственными за существование зла оказывались исключительно свободные тварные существа, если угодно – самостоятельно создавшие моральное зло. Однако при креационистском понимании происхождения души эта стандартная теодицея оставляет недостаточно проясненным следующий момент: мы видим, что в этом мире люди изначально рождаются на свет в существенно разных условиях; в частности, многие из них уже с самого рождения подвержены тем или иным конкретным формам физического зла, например тяжелым и неизлечимым болезням или телесным недостаткам и т. п., которые в таком случае вряд ли можно объяснить как наказание за грех индивидуальной души просто потому, что она только что была сотворена самим Богом и еще не успела согрешить. Христианской ортодоксии для решения этой проблемы приходилось ссылаться на «первородный грех», совершенный праотцом человечества Адамом и повлекший за собой коллективное наказание всех его потомков, которое и проявлялось в их общей потенциальной подверженности различным формам физического зла. Но это в свою очередь ставило перед христианской мыслью проблему справедливости такого рода коллективного наказания, которая могла решаться по-разному, например за счет апелляции к представлению о некой «мистической солидарности» Адама с его потомками и т. п. Опора на гипотезу предсуществования позволила Оригену предложить, если угод-

но, *индивидуалистическую альтернативу* этому ортодоксальному подходу. В контексте этой гипотезы любое физическое зло, претерпеваемое каждым человеком в его земном существовании, пусть даже начиная с самого момента его рождения, – впрочем, как и любое конкретное положение, занимаемое тем или иным разумным существом, включая ангелов и демонов, в духовной иерархии в целом, – можно рассматривать как индивидуальное воздаяние за опять-таки индивидуальную степень вины, допущенной этим же субъектом в предсуществовании.

Начавшаяся такого рода падением космическая история должна, по мысли Оригена, закончиться всеобщим спасением, т. е. обращением к Богу всех духовных существ, включая, по-видимому, даже демонов и самого дьявола (хотя в ряде оригеновских текстов можно найти и некоторые высказывания, которые, как может показаться на первый взгляд, в той или иной степени противоречат возможности спасения дьявола). Применительно к Оригену эту универсалистскую концепцию всеобщего спасения часто называют *гипотезой апокатастасиса* или «восстановления», поскольку Ориген использовал при ее формулировке греческий термин ἀποκατάστασις, позаимствованный им из Нового Завета (ср. Деян. 3, 21). Использовал он его для этих целей, правда, не так уж часто, предпочитая обозначать финальный этап космической истории, когда состоится всеобщее спасение, просто как «конец» (τέλος) или же как «конец вещей» (τέλος τῶν πραγμάτων).

В связи с явно универсалистской по духу гипотезой апокатастасиса уместно поставить вопрос, какие мотивы подтолкнули Оригена к ее формулировке. Понятно, например, что в наши дни универсализм рассматривается как более гуманная альтернатива партикуляризму, поскольку не предполагает вечности адских мук для значительной или даже большей части человечества, и большинство современных универсалистов движимы просто такого рода «соображениями гуманности». Я не думаю, однако, что подобные мотивы имели какое-то существенное значение для Оригена, хотя, к примеру, Августин и пытался приписывать самому Оригену или его последователям жалость к дьяволу и демонам (ср., например, О Граде Божиим, XXI, 17). На мой взгляд, Ориген пришел к универсализму прежде всего потому, что у него было принципиально отличное от ортодоксального представление о том, в каком случае объективное устройство реальности как таковое вообще может считаться ценностно удовлетворительным или, тем более, совершенным. В этом отношении Ориген был, если угодно, *монистом*: чтобы объективная реальность вообще могла быть признана ценностно удовлетворительной, она должна в конечном счете включать в себя только благо и полностью исключать какое бы то ни было зло. Именно такое состояние, как показывает следующая цитата, и будет достигнуто в «конце всего», когда всякий грех и порок полностью исчезнут, объективное бытие станет полностью благим и, согласно словам апостола Павла, «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28):

Я думаю, что это выражение: “Бог будет все и во всем” – означает, что в каждом отдельном существе Он будет составлять все. Во всяком же отдельном существе Бог будет составлять все таким образом: все, что только может чувствовать, или понимать, или думать разумный дух, очищенный от закваски всяких пороков и совершенно очищенный от облака зла, все это будет составлять Бог, и, кроме Бога, этот дух уже ничего другого не будет видеть, кроме Бога, ничего другого не будет помнить, Бог будет пределом и мерою всякого его движения; и, таким образом, Бог будет составлять (в нем) все. Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе: Бог будет составлять все, а при Нем уже не может существовать зло; и

кто всегда пребывает в добре, для кого Бог составляет все, тот уже не пожелает более есть от древа познания добра и зла. Таким образом, конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все не в некоторых только немногих или не в очень многих, но – во всех существах (РА III, 6, 3).

Ортодоксальные представления о критериях совершенства объективного бытия в целом с этой точки зрения в гораздо большей степени тяготеют к *дуализму*. Так, ортодоксальная партикуляристская эсхатология предполагает, что и моральное, и физическое зло в тварном универсуме сохранятся вечно, потому что грешники будут вечно оставаться в греховном состоянии и вечно подвергаться адским мукам. Однако это никоим образом не ставит под вопрос ценностную позитивность объективного бытия. Для признания объективной реальности ценностно позитивной ортодоксальный подход вообще не нуждается в том, чтобы из этой реальности в конечном счете было полностью устранено зло и она целиком совпала с благом. Достаточно лишь того, чтобы моральное и физическое зло – впрочем, как и моральное и физическое благо – были правильным образом соотносены друг с другом в рамках существующего универсума. А их правильное соотношение в свою очередь понимается как соотношение, соответствующее общей идее ретрибутивной справедливости: моральное зло заслуживает наказания посредством физического зла, подобно тому как моральное благо заслуживает вознаграждения физическим благом. Хорошим выражением этого ортодоксального подхода является следующая фраза Августина:

Когда безгрешные счастливы, вселенная совершенна; но и когда грешники несчастны, вселенная совершенна ничуть не меньше (О свободном решении III, 9, 26. пер. мой. – А.С.)⁷.

С точки зрения такого рода ретрибутивной логики физическое зло рассматривается как объективное моральное благо, потому что является справедливым наказанием за грех, поддерживающим объективный нравственный баланс в миропорядке, тогда как для самого наказываемого грешника оно все же остается злом. Однако для Оригена *ретрибутивная* функция физического зла стоит скорее на втором месте. Гораздо большую роль в его мысли играет представление о *педагогической* функции физического зла. Но для педагогического подхода важно уже не столько соблюдение объективной справедливости как таковой, сколько нравственное исправление грешника посредством причинения ему страданий, в соответствии с чем физическое зло рассматривается как благо уже для самого грешника. Но это, конечно, имеет смысл только в том случае, если грешник и в самом деле исправляется в результате претерпеваемых им страданий. Таким образом, характерный для Оригена приоритет педагогической интерпретации физического зла над ретрибутивистской также гораздо лучше согласуется с универсалистской, а не партикуляристской эсхатологией.

Все это предполагает, однако, что предварительным условием всеобщего спасения должно быть всеобщее перевоспитание. В ортодоксальной перспективе такое перевоспитание невозможно еще и по той причине, что человек располагает возможностью обратиться к Богу только в течение краткой

⁷ Другие тексты Августина в этом духе приводит Хик (*Hick J. Evil and the God of Love*. N.Y., 2007. P. 87).

земной жизни. После телесной смерти человеческая душа стабилизируется в том или ином состоянии – либо грешном, либо праведном – и фактически утрачивает свободу выбора между добром и злом (ср., например, Иоанн Дамаскин, Против манихеев, 75). С точки зрения Оригена, свобода выбора представляет собой неотъемлемую характеристику природы разумных существ и не может быть утрачена. Это делает возможным нравственное изменение и, в частности, нравственное совершенствование разумных душ уже за пределами этой земной жизни. Поэтому Ориген может существенно расширить рамки традиционной космической истории, которая, по его мысли, будет длиться ровно столько времени, сколько понадобится для того, чтобы все разумные существа были перевоспитаны и спасены. Более того, этот процесс, на взгляд Оригена, будет осуществляться не в рамках одного-единственного стабильного космоса, но в течение *множества* сменяющих друг друга *миров или «эонов»*. Это еще одна знаменитая неортодоксальная гипотеза Оригена, которую часто сравнивают с античными теориями космического циклизма, имевшими место, например, в стоической или платонико-пифагорейской традициях. На мой взгляд, однако, Ориген выдвинул эту гипотезу вовсе не под влиянием античной философии. Скорее оригеновские тексты показывают, что она, если угодно, порождается ходом его экзегетических размышлений. С одной стороны, Ориген отталкивался от характерной уже для самих новозаветных текстов синонимии αἰών-κόσμος, сочетавшейся в них с учением о двух эонах, нынешнем и будущем, и предполагавшей, что сам термин «эон» имеет не только хронологическую, но и структурно-пространственную семантику и может обозначать сам физический мир, а не только временной период его существования. С другой стороны, Оригену была присуща одна весьма своеобразная экзегетическая установка, требовавшая от экзегета особого внимания к тому, что сам Ориген называл «точностью Писания» (ἀκρίβεια τῆς γραφῆς). Понятие «точности Писания» в данном случае предполагает, что все формальные детали библейского текста, включая его мельчайшие грамматические нюансы, например использование той, а не иной грамматической формы слова, присутствуют в тексте неслучайно и непременно имеют некий глубочайший концептуальный смысл. Соответственно, исходя из таких предпосылок, Ориген просто не мог пройти мимо того факта, что в Писании часто используется форма именно *множественного* числа αἰῶνες, и истолковал ее с максимально возможной степенью буквальности – как указание на *многочисленные* миры. Пример такой апелляции к «точности Писания» для обоснования гипотезы множественности миров можно встретить в следующем отрывке из РА:

А что и после этого века, который, говорят, сотворен в завершение других веков, будут еще иные последующие века, об этом ясно учит тот же Павел в словах: “Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе” (Еф. 2, 7). Он не сказал “в грядущем веке” или “в двух грядущих веках”, поэтому я и думаю, что свидетельством этого изречения указываются многие века. Если же существует нечто большее, чем века, то таким образом века должно мыслить только в приложении к тварям, а в приложении к тому, что превосходит и превышает видимые твари (что будет, конечно, при восстановлении всего, когда вся вселенная достигнет совершенного конца), может быть, должно мыслить нечто большее, нежели век, в чем и будет (заключаться) совершение всего. Думать так побуждает меня авторитет Писания, которое говорит: “На век, и еще” (Исх. 15, 18 стар. ред.). Слово “и еще” указывает, без сомнения, на что-то большее, нежели век. Обрати внимание и на слова Спасителя: “Хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною; да будут в Нас едино, как Мы едино” (Ин. 17, 24, 21). Не указывают ли и

эти слова на что-то большее, чем век и века, может быть, большее, чем веки веков, именно на то (состояние), когда уже не в веке будет существовать все, но во всем будет Бог? (РА II, 3, 5).

Здесь видно также, что Ориген локализует восстановление всего, или тот этап космической истории, когда Бог «будет все во всем», уже за пределами последовательности многочисленных «эонов». Это, в частности, означает, что в конце нынешнего мира или «эона», как, впрочем, и большинства остальных миров или «эонов», не может быть никакого всеобщего спасения или апокатастасиса. Из некоторых греческих текстов Оригена прямо вытекает, что он не только не связывал с концом этого мира какую бы то ни было «надежду» на всеобщее спасение духовных существ, но прямо высказывался даже против того, что на этом этапе эсхатологического процесса обретут спасение хотя бы все члены христианской церкви, не говоря уже обо всем человеческом роде. Соответственно, Ориген имеет полную возможность описывать конец нынешнего мира в более традиционном духе – как Страшный Суд, на котором имеет место разделение на праведников и грешников и, естественно, вознаграждение первых и наказание вторых. Таким образом, можно сказать, что гипотеза множественности миров позволяет Оригену, с одной стороны, отдать дань традиционной партикуляристской эсхатологии, соотнеся ее с концом нынешнего мира или «эона», а с другой – допустить возможность всеобщего спасения духовных существ, отнеся его к концу продолжительной последовательности грядущих «эонов».

Вместе с тем, хотя Ориген и использует традиционное представление о Страшном Суде применительно к концу этого мира, он придает ему существенно иную функцию в рамках своего мировоззрения. В ортодоксальном контексте речь шла о том, что после того, как на Страшном Суде Бог отделяет праведников от грешников и воздает им всем по заслугам, космическая история заканчивается и такое состояние тварного универсума будет сохраняться вечно. Для Оригена же то воздаяние, которое на Страшном Суде получают праведники и грешники, заключается по сути вовсе не в том, что одни люди навечно отправляются в рай, а другие – в ад, а в том, что различные духовные существа, включая не только людей, но и ангелов или демонов, в соответствии со своими заслугами в предшествующем «эоне» перераспределяются по рангам духовной иерархии на весь срок будущего «эона», т. е. до очередного «Страшного Суда». При таком перераспределении разумные творения могут изменять свой статус самым различным образом: скажем, люди могут становиться ангелами или демонами, демоны и ангелы – людьми и т. п. Но, по-видимому, следует предположить, что, если рассматривать всю последовательность «эонов» в целом, в ходе этих перераспределений должен иметь место своего рода «прогресс»: с каждым разом все больше и больше существ будет перемещаться на высшие ранги духовной иерархии, постепенно возвращаясь к Богу, пока, наконец, все они не достигнут полного совершенства. Таким образом и сможет осуществиться апокатастасис, или всеобщее восстановление, которое, с этой точки зрения, можно понимать не только как отдельный этап космической истории, но и как постепенный процесс, имеющий место на всем ее протяжении.

Однако, если свобода выбора тварных разумных существ является неотъемлемой характеристикой их сущности, она в лучшем случае обеспечивает *возможность* универсального спасения и всеобщего обращения к Богу, но не может гарантировать его *необходимости*. Разумные твари всегда *могут* обратиться к Богу, потому что они свободны, но как раз по этой при-

чине непонятно, почему все они непременно *должны* сделать именно этот выбор. На мой взгляд, мы не можем найти у Оригена какого-либо формально удовлетворительного решения этой проблемы на чисто логическом или концептуальном уровне. Скорее, несмотря на то, что ничто не может абсолютно гарантировать неизбежность апокатастасиса, Ориген просто верит, что фактически апокатастасис будет иметь место потому, что это именно *всемогущий* Бог воспитывает индивидуальные тварные души. Допустить, что сам Бог в конечном счете не сможет перевоспитать все души, пусть даже они и свободны, значит, если угодно, усомниться в божественном всемогуществе. В этом плане взгляды Оригена на отношения между тварной свободой и божественным всемогуществом гораздо оптимистичнее ортодоксальных: ортодоксы зачастую склонны настаивать на том, что тварная свобода настолько могущественна, что может до конца противиться Богу, а Бог со своей стороны «уважает» ее решение. Но у этого оптимизма есть и обратная сторона. Неотъемлемость свободы у разумных тварей ставит под вопрос не только изначальную достижимость всеобщего спасения, но и окончательность и бесповоротность такого спасения в том случае, если оно действительно будет достигнуто. Почему бы свободным разумным существам, обратившимся к Богу, снова не отпасть от него, как они это делали прежде? Ориген действительно порой упоминает о возможности такого вопроса, но, по правде говоря, скорее избегает на него отвечать. Некоторые его высказывания – правда, в текстах, сохранившихся на латыни, – все же позволяют думать, что он рассматривал эсхатологическое уничтожение зла как окончательное. К примеру, в приведенной выше цитате из РА III, 6, 3 к такому выводу подталкивает следующая фраза:

...и кто всегда пребывает в добре, для кого Бог составляет все, тот уже не пожелает более есть от древа познания добра и зла.

Безотносительно к тому, насколько «логична» такая позиция и насколько хорошо или плохо она согласуется с оригеновской концепцией свободы выбора, она может свидетельствовать в пользу того, что в конечном счете оригеновская картина мира близка ортодоксальному христианству, по крайней мере, в том, что Ориген все-таки не допускает бесконечного космического циклизма, уходящего в «дурную бесконечность». Даже если Ориген существенно расширяет масштаб космической и «священной» истории за счет допущения множества «эонов», он, по-видимому, все же склоняется к тому, чтобы мыслить себе эту историю как линейную и однократную последовательность событий, продолжающуюся вплоть до апокатастасиса.

Список литературы

- Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. Т. II. М.: Изд. Спасо-Преображен. Валаам. Ставропигиал. монастыря, 1994. 474 с.
- Ориген.* О началах / Пер. Н.В. Петрова. СПб.: Амфора, 2007. 458 с.
- Crouzel H.* Origène. P.: Editions Lethielleux, 1985. 349 p.
- Dorival G.* Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d'Origène // Recherches Augustiniennes. 1987. Vol. 22. P. 67–108.
- Hick J.* Evil and the God of Love. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. 389 p.
- Origène.* Traité des principes / Éd. H. Crouzel et M. Simonetti. T. I–V. P.: Les Éditions du Cerf, 1978–1984.

Origen's treatise *On First Principles***Andrey Seregin**

PhD in Philology, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

This article is about Origen's treatise *On First Principles*, one of the most influential and controversial works in patristic literature, which was written in Greek, but has come down to us for the most part in a later Latin translation. Beside some questions concerning its genre and the adequacy of the extant Latin translation, the author discusses the general problems concerning Origen's highly original religious and philosophical worldview that found in this treatise an especially vivid expression, largely contributing to his reputation as unorthodox or even heretical thinker (among other things, here belong his views on the preexistence of souls, on successive worlds and on universal salvation). The author aims to show where precisely these views diverge from the standards of orthodox Christian thought and which motives prompted Origen to formulate such hypotheses. In particular, Origen admitted the preexistence of souls in order to put forward his own version of theodicy, i.e. the universal salvation, because in his opinion the universe can only be perfect if it is completely free of any evil, and he argued for multiple successive worlds to make it possible to reconcile his own universalist eschatology with traditional particularism.

Keywords: Early Christianity, Origen, origin of the soul, patristics, successive worlds, theodicy, universal salvation

References

- Bolotov, V. *Leksii po istorii drevnei tserkvi* [Lectures on the History of Early Church], vol. II. Moscow: Valaam Monastery Publ., 1994. 474 pp. (In Russian)
- Crouzel, H. *Origène*. Paris: Éditions Lethielleux, 1985. 349 pp.
- Crouzel, H. et Simonetti, M. (Éds.) *Origène, Traité des principes*, t. I–V. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978–1984.
- Dorival, G. “Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d’Origène”, *Recherches Augustiniennes*, 1987, vol. 22, pp. 67–108.
- Hick, J. *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. 389 pp.
- Petrov, N. (trans.) Origen, *O nachalakh* [On First Principles]. St. Petersburg: Amphora Publ., 2007. 458 pp. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

В.В. Петров

АРЕОПАГИТСКИЙ КОРПУС КАК ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

Петров Валерий Валентинович – доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: campas.iph@gmail.com

В статье обсуждается интертекстуальная природа Ареопагитик – корпуса сочинений, созданных на рубеже V–VI вв. н. э. в попытке совместить философию неоплатонизма и христианское богословие. Предпринимается попытка показать, что текст Ареопагитик представляет собой яркий образец интертекстуального подхода, при котором текст во многих случаях изначально двунаправлен и сознательно конструируется автором как отсылающий одновременно к двум разным традициям (неоплатонической и христианской) и формируется так, чтобы допускать вариативность прочтений, меняющихся в зависимости от того, какой иной текст и традиция принимается читателем в качестве интерпретирующего контекста.

Стратегия двунаправленности последовательно проводится на всех уровнях: доктринальном, лексическом, метатекстуальном. В доктринальном плане автор намеренно формулирует теоретические положения так, что его учение может оказаться приемлемым для обеих традиций. Среди метатекстуальных приемов можно указать практику введения в нарратив дополнительных персонажей (авторитетных исторических и вымышленных лиц) из обеих традиций, имеющих за плечами свою богатую историю. Текстуальная двунаправленность достигается и за счет лексических средств, когда нарочито используется узнаваемая христианская лексика или терминология неоплатонизма.

Как на декларативном, так и на практическом уровне автор последовательно выступает за многослойность дискурса, настаивая, что за завесой нарратива (или «мифа») скрывается доктринальное содержание, гетерогенное по отношению к манифестируемому. Ключами, открывающими доступ к имплицитно присутствующим, но явно не выраженным контекстам, формирующим метафизический каркас Ареопагитик, становятся искусно инкорпорированные в текст отсылки, однозначно направляющие внимательного и осведомленного читателя к не афишируемым автором источникам его мысли.

Ключевые слова: Ареопагитики, интертекстуальность, герменевтика, неоплатонизм, релевантные контексты, двунаправленность текста, метафизика, дискурс, метатекст

Сочинитель не есть надежный толковник своего труда, и сказать, что именно написал он, нередко может с меньшей уверенностью, нежели любой из внимательных его читателей. Ему, как и читателю, приходится извне подходить к своей книге... Бесцельно вопрошать о сочинении того, кто уже все сделал... Пусть же они [страницы] толкуются тем, кто будет их и судить, – читателем.

Павел Флоренский. Пути и средоточия

...il n'y a pas de vrai sens d'un texte. Pas d'autorité de l'auteur. Quoi qu'il ait voulu dire, il a écrit ce qu'il a écrit. Une fois publié, un texte est comme un appareil dont chacun se peut servir à sa guise et selon ses moyens: il n'est pas sûr que le constructeur en use mieux qu'un autre.

Paul Valéry. Au sujet du «Cimetière marin»¹

I. Интертекстуальность Ареопагитик как авторский метод. В этой статье обсуждается интертекстуальная природа Ареопагитик – корпуса сочинений, созданных на рубеже V–VI вв. н. э. в попытке совместить философию неоплатонизма и христианское богословие. Сочинения, по-видимому, написаны грекоязычным сирийцем, который получил христианское воспитание, но прошел неплохую неоплатоническую выучку в афинской, а может быть, и александрийской школе второй половины V в. Применительно к Ареопагитикам я не буду касаться вопросов их авторства и целей создания, сосредоточившись на анализе задействуемых автором приемов построения текста, а именно на *интертекстуальной*² стратегии автора Ареопагитик. Я исхожу из того, что при создании текста автор неизбежно привносит в него смысловое содержание других текстов (контекстов), находящихся в поле его внимания. Более того, в ряде случаев (и это в полной мере относится к Ареопагитикам) автор с самого начала создает текст, открытый для более чем одного толкования, и даже программирует читателя на предпочтение тех или иных интерпретаций.

Излишне говорить, что позиции автора и читателя в пространствах дискурса принципиально не совпадают, а их контекстуальные ландшафты разнятся. Тот факт, что «текст» и автором, и читателем всегда воспринимается исходя из разных контекстов, формирующих горизонты их ожиданий³, является основанием герменевтической свободы.

¹ Поль Валери. «По поводу “Кладбища у моря”»: «*Не существует истинного смысла текста.* Нет самовластия автора. Что бы он ни *хотел сказать*, он написал то, что написал. Будучи опубликован, текст подобен устройству, которое каждый может использовать по своему усмотрению и сообразно своим возможностям. Нет никакой уверенности, что тот, кто выстроил текст, использует его лучше, чем кто-либо другой». Здесь и далее, если не отмечено иначе, я цитирую тексты в своем переводе.

² Термин «интертекстуальность» был введен Юлией Кристевой: «*Une découverte que Bakhtine est le premier à introduire dans la théorie littéraire: tout texte se construit comme mosaïque de citation, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité*» – «Заслугой Бахтина перед теорией литературы является открытие того, что всякий текст конструируется как мозаика цитат и всякий текст есть результат поглощения и трансформации другого текста. Таким образом, на смену понятию интересубъективности приходит понятие интертекстуальности» (Kristeva J. Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse. P., 1969. P. 84–85; англ. пер. см.: Kristeva J. The Kristeva Reader. Oxf., 1986. P. 37).

³ Ср.: «Каждое переживание имеет [свой особый] *горизонт*, меняющийся по мере изменения связей сознания и по мере смены фаз этого переживания... Например, в каждом внешнем восприятии есть отсылка от *собственно воспринимаемых* (eigentlich wahrgenommenen)

Влияние контекстов может быть разнообразным и множественным. Во многих случаях интертекстуальность подразумевает реконтекстуализацию, т. е. перенос и трансформацию значения из одного дискурса в другой. Реконтекстуализация может быть явной, когда один текст напрямую цитирует другой, или неявной, когда некий текстовый инвариант переформулируется в различных текстах. Хотя концепция интертекстуальности ассоциируется с теоретизированием новейшего времени, ее практика имеет долгую историю. Знает ее и Писание. Например, в Новом Завете цитируется Ветхий, а ветхозаветное Второзаконие отсылает к событиям Книги Исхода. В простейшем случае к интертекстуальным приемам относятся аллюзии, цитаты, пародии и пр. Так называемая «конститутивная интертекстуальность» учитывает влияние таких дискурсивных характеристик текста, как структура, форма, жанр⁴.

Текст, независимо от воли его автора, всегда открыт различным прочтениям. Но он может изначально конструироваться с расчетом на определенный набор интерпретаций. Подобные тексты, которые не только допускают разные толкования, но создаются в расчете на разную трактовку со стороны читателя, Умберто Эко назвал «открытыми», указав, что «открытый текст» являет «пример такого синтактико-семантико-прагматического устройства, в самом процессе порождения которого предусматриваются способы его интерпретации»⁵. Таким образом, сотрудничество со стороны читателя может изначально быть частью творческой стратегии автора⁶. Самим актом создания определенным образом построенного текста автор формирует своего «идеального читателя» (выражение Дж. Джойса), чей «интеллектуальный облик определен теми интерпретационными операциями, которые ему

сторон предмета восприятия к *соподразумеваемым* (mitgemeinten), еще не воспринимаемым [его] сторонам, которые лишь предвосхищаются в ожидании..., которым еще только предстоит *войти* в восприятие... К тому же [каждое данное] восприятие обладает горизонтами других возможностей восприятия как такового, которые мы *могли бы* осуществить, если бы, действуя, по-иному направили ход восприятия: например, если бы направили взгляд не так, а иначе» (*Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М., 2010. С. 62–63).

⁴ Например, острое ощущение нелинейности течения сюжетного времени и композиционной открытости в фильме Квентина Тарантино «Pulp Fiction» (1994), в частности, создается совмещением закольцованности одной из линий фабулы (той, где задействованы Тим Рот и Аманда Пламмер), – придающей ее статус рамочной конструкции, традиционно обрамляющей произведение как целое и охватывающей его вставные новеллы, – и финальным выходом двух персонажей (Сэмюэля Л. Джексона и Джона Траволты) за ее пределы. Эстетические ожидания зрителя, привыкшего к канонизму жанровой формы, оказываются перечеркнуты. Парадоксальность темпоральной нарезки тем более очевидна, что ранее, во вставной новелле, зритель уже наблюдал смерть одного из этих героев.

⁵ Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб., 2005. С. 11–12: «Есть тексты, которые могут не только свободно, по-разному интерпретироваться, но даже и создаваться (со-творяться, по-рождаться) в сотрудничестве с их адресатом; «оригинальный» (т. е. «исходный») текст в этом случае выступает как пластичный, изменчивый *тип*, позволяющий осуществлять себя в виде многих различных *реализаций*». Эко специально отмечает, что высказанная в его работе «L'oeuvre ouverte» (Paris, 1966) мысль о необходимости учитывать роль адресата «была воспринята структуралистски ориентированными читателями как чужеродное вторжение, как угроза той привычной идее, что семиотическую ткань следует анализировать саму по себе и ради нее самой».

⁶ Там же. С. 13: «...семантическое родство не содержится в самом тексте как явная часть его линейной языковой манифестации; это результат довольно сложной операции вывода одного текста из другого, опирающейся на интертекстуальную компетенцию читателя. И если именно такую семантическую ассоциацию поэт хотел вызвать у читателя, если поэт ее предвидел и хотел «задействовать», то, значит, такое сотрудничество со стороны читателя изначально было частью порождающей стратегии, использованной автором».

предназначено произвести»⁷. При этом Эко не соглашается с вынесенным в эпиграф нашей статьи суждением Поля Валери о допустимости *любых* интерпретаций⁸. В этом он, безусловно, прав. Например, яркий пример утраты релевантных контекстов и вычитывания смысла, далекого от авторского, приводит Дм. Быков в своей книге о Борисе Пастернаке. В 1956 г. в советском сборнике «День поэзии» было напечатано стихотворение Пастернака, в котором тот взволнованно сообщал о том, как после долгого перерыва вновь открыл Евангелие и услышал голос Христа:

...И через много-много лет
Твой голос вновь меня встревожил.
Всю ночь читал я твой завет
И как от обморока ожил.

Мне к людям хочется, в толпу,
В их утреннее оживленье.
Я все готов разнести в щепу
И всех поставить на колени.

В этой связи Д. Быков приводит яркий анекдот: «Николай Погодин, советский драматург-ленинианец, искренне недоумевает: “Что он читает заветы Ильича, это понятно, но почему ему хочется всех поставить на колени?!” Само собой, как еще можно было истолковать в 1956 году “Всю ночь читал я твой завет и как от обморока ожил”! Обмороком, выходит, было сталинское искажение партийных норм, Пастернак всю ночь читал Ленина и ожил, и теперь ему “к людям хочется, в толпу”. Но на колени-то зачем? Что на коленях молятся, в пятьдесят шестом большинство уже не помнило»⁹.

Погодина сбила с толку общеизвестная формула «Заветы Ильича», под которыми понимались программа и планы, намеченные В.И. Лениным для Страны Советов. Впрочем, маловероятно, что гениальный поэтический слух Пастернака, не улавливал в обсуждаемой строке «ленинских» коннотаций. Бивалентное слово «завет», значимое и для христианской, и для советской лексики, программировало читателя выбирать то прочтение, которое задавалось контекстом его личного мировосприятия.

Понятно, что задача ученого (философа, историка, филолога) состоит в том, чтобы реконструировать *релевантные* контексты, т. е. контексты, наиболее близкие к семантическому ядру исходного писательского акта, и представить их заинтересованному читателю, доказав их правомочность и легитимность. Если нас интересует Ареопагит, а не риторика самовыражения, мы не должны следовать Ж.-Л. Мариону, декларирующему право предлагать, по сути, любые интерпретации¹⁰. Уже Платон в «Кратиле» ясно показал, что слово существует не только $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$, но и $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$. Как формулирует это Мерло-Понти, «речь и мысль... облакают друг друга, смысл включен в речь, и речь

⁷ Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. С. 24.

⁸ Там же. С. 48: «Текст, потенциально открытый бесчисленному множеству толкований, в подлинном смысле может порождать лишь те интерпретации, которые предусмотрены его собственной стратегией».

⁹ Быков Д.Л. Борис Пастернак. М., 2007. С. 473.

¹⁰ Ср. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. М., 2009. С. 12: «Я не считаю своим долгом вступать в ложные дебаты по поводу того, имелись ли у авторов, на которых я ссылаюсь, те “намерения”, которые приписывает им интерпретатор. У мыслителей нет намерений, а когда они есть, они редко оказываются на высоте их мысли; об этом достаточно убедительно свидетельствует история философии. Единственный критерий интерпретации – ее плодотворность».

есть внешнее существование смысла... Нужно, чтобы слова и речь (*le mot et la parole*)... стали присутствием той мысли в чувственном мире, не облачением её, но эмблемой или телом (*son emblème ou son corps*)»¹¹.

Исследование герменевтических практик и их роли в выявлении наиболее адекватных модусов интерпретации и прочтения философских текстов показывает, что такие подходы и практики постструктурализма, как методы интертекстуальности, могут быть плодотворно задействованы в историко-философских исследованиях для анализа памятников философской и научной мысли поздней античности и ранних средних веков. Применительно к Ареопагитикам, в частности, данный подход позволяет кардинально развернуть интерпретационную парадигму в сторону многоаспектной интерпретационной модели и преодолеть тупик монологизма, при котором исследователи, принадлежащие к одному из научных направлений (патрологическому или историко-философскому), на протяжении полутора веков не могут прийти к согласию. В самом деле, в настоящее время мы имеем обширную исследовательскую литературу, создатели которой, как правило, исходно примыкают к двум лагерям. Одни вычитывают в Ареопагитиках исключительно принадлежность христианской традиции, другие ратуют за то, что в основе своей это текст, созданный в традиции неоплатонизма, но подвергшийся косметической христианизующей обработке. (Лишь относительно небольшое число авторов склонно считать, что автор намеревался достичь синтеза обеих традиций, но не преуспел в этом.)

Как мы считаем, текст Ареопагитик представляет собой яркий образец интертекстуального подхода, при котором текст изначально двунаправлен, сознательно конструируется автором как отсылающий одновременно к двум разным традициям и формируется так, чтобы допускать вариативность прочтений, меняющихся в зависимости от того, какой иной текст и традиция (в данном случае античный платонизм или христианское богословие) принимается читателем в качестве релевантного и интерпретирующего контекста.

Можно показать, что во многих случаях текст корпуса изначально и принципиально конструировался как одновременно отсылающий к обеим традициям – неоплатонической и христианской, и в этом смысле бивалентен. Стратегия двунаправленности сознательно проводится на всех уровнях: доктринальном, лексическом, метатекстуальном. В доктринальном плане автор намеренно формулирует теоретические положения так, что его учение может, пусть и с натяжкой, оказаться приемлемым для обеих традиций. К метатекстуальным приемам, например, относится практика введения в нарратив авторитетных исторических и вымышленных персонажей из обеих традиций, с которыми автор, как предполагается, находится или находился в личных отношениях. Бивалентность достигается за счет лексических средств, когда нарочито используется определенная христианская лексика или ярко выраженный неоплатонический жаргон либо заимствуются узнаваемые лексические единицы. Наконец, искомая задача решается посредством таких простейших интертекстуальных методов, как цитирование, отсылки и аллюзии, которыми переполнены Ареопагитики¹².

¹¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 238.

¹² Обсуждение техники, которую Ареопагит использует, парафразируя, вычленяя, инкорпорируя или реорганизуя тексты Прокла и Оригена, см.: *Perczel I. Pseudo-Dionysius and the «Platonic Theology»: A Preliminary Study // Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). Leuven; P., 2000. P. 491–530; Idem. God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the «Peri Archon» // Originiana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Leuven, 2003. P. 1193–1209.*

Двунаправленность Ареопагитик на метатекстуальном уровне. Уже применительно к лицам, которых Ареопагит называет своими учителями, мы видим работу не столько текста, сколько контекстов. Хотя автор обходит молчанием центральный эпизод своей биографии, а именно описанную в Деяниях историю своего обращения под впечатлением от речи ап. Павла на Ареопаге (Деян. 17:15–34), мощный фон христианской традиции не позволяет читателю забыть, что именно ап. Павел привел Ареопагита от языческой философии к христианству, т. е. является его непосредственным наставником¹³.

С другой стороны, в «Божественных именах» автор преподносит себя как ученика и друга некоего Иерофея, «боговдохновенного и божественного гимнослава», ученика ап. Павла. Он именует его «истинным Иерофеем» (τῷ ὄντως Ἱεροθέῳ)¹⁴, т. е. подчеркивает, что «Иерофей»¹⁵ – это скорее прозвище. Согласно Ареопагиту Иерофею принадлежит сочинение «Первоосновы теологии» (Θεολογικαὶ στοιχειώσεις), составленное в форме «сжатых определений» (συνοπτικὸς ὄρους)¹⁶. В корпусе греческой литературы этой характеристике ближе всего отвечают «Первоосновы теологии» (Στοιχειώσεις θεολογική) Прокла, которые изложены именно в форме сжатых тезисов. Лексика, контекст рассуждения, задействуемые образы и оппозиции Ареопагита здесь близки к прокловским¹⁷. Фактически же содержание «Божественных имен» – это христианский эквивалент систематического обсуждения божественных атрибутов из первой книги «Платоновской теологии» Прокла¹⁸. Иными словами, трактат Ареопагита, разъясняющий «учение Иерофея», следует изложению Прокла, а не кого-то другого.

Таким образом, уже на метатекстуальном уровне «учитель / ученик» проявляется двойственность – в христианство Ареопагита обратил ап. Павел, а руководителем (καθηγούμεν) его является Иерофей-Прокл.

¹³ Влияние павловского фона в Ареопагитиках настолько сильно, что предлагалось даже все Ареопагитики прочитывать через призму речи Павла на Ареопаге, см.: *Stang Ch.M. Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym // Modern Theology. 2008. № 24(4). P. 541–555.* Указатели демонстрируют, что Ареопагит ссылается на деяния и сочинения Павла чаще, чем на все четыре евангелия.

¹⁴ *Areop.* DN 3, 3, 684CD.

¹⁵ Ἱεροθεός – (греч.) «священник Божий».

¹⁶ *Areop.* DN 3, 2, 681AC (139, 13–141, 4).

¹⁷ В частности, Ареопагит задействует редкое прилагательное συνοπτικός (досл. «бинокулярный»), которое до Ареопагита встречается преимущественно у Прокла и означает иногда – «сводящий многое воедино», иногда – «сжатый», «свернутый». Ср. *Proclus. In Tim. I, 148, 27–30*: «Ведь *сжатость* (τὸ συνοπτικόν) есть образ неделимости ума, а выход во множество – [образ] порождающей силы, которая умножает, выводит наружу и дробит на части идеи посредством инаковости». *Idem. In Parmenidem 695, 30–38*: «После того, как была прочитана первая гипотеза, Сократ *сводит в одно* все рассуждение (συναρῆν τὸν ὅλον λόγον), демонстрируя Зенону *сжатость* своей мысли (τὸ συνοπτικὸν τῆς ἑαυτοῦ διανοίας), ее остроту и способность прояснить темные утверждения и вообще свою пригодность к анагогии, т. е. *сведение в одно* (συναρῆν) многих идей, способность схватывать истину и открывать скрытый смысл божественного». Прокл дважды ассоциирует τὸ συνοπτικόν с «учением Парменида» (ἢ τοῦ Παρμενίδου διδασκαλία), см. *Idem. Theologia Platonica 3, 83, 3–8*: «В первую очередь давайте рассмотрим учение «Парменида» (τὴν τοῦ Παρμενίδου διδασκαλίαν) об умопостигаемых богах... Нам необходимо предметное и *сжатое* рассмотрение... свести воедино (πραγματεῖώδη καὶ συνοπτικὴν... συνάγειν εἰς ἓν θεωρίαν)». *Idem. In Parmenidem 1018, 9–11*: «учение Парменида легко доступно тем, кто по своему навыку уже сжат и совершенен» (ἢ τοῦ Παρμενίδου διδασκαλία τοῖς μὲν συνοπτικοῖς καὶ τελείοις ἤδη κατὰ τὴν ἕξιν ἐμύχανός ἐστι).

¹⁸ Это отмечают Саффре и Вестеринк в предисловии к изданию «Платоновской теологии», см.: *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I. P., 1968. P. cxci–cxcii.*

Примером сочетания лексических и метатекстуальных приемов являются используемые в *Ареопагитиках* формулы обращений автора к вымышленным или реальным лицам. Суть приема состоит в том, что иногда эти обращения калькируют хрестоматийные обращения из текстов, авторитетных для обеих традиций.

Например, часть трактатов *Ареопагитского корпуса* адресована некоему «Тимофею», ученику и спутнику автора, который, как подразумевается¹⁹, является историческим лицом, упоминаемым в евангелиях учеником ап. Павла. Тимофей выступает то как посвященный, к которому *Ареопагит* обращает трактаты и сообщает истинное знание, то как неопит учения об иерархиях. Сложившаяся традиция чтения *Ареопагитского корпуса* по умолчанию предполагает, что всякий раз, когда непосредственно не указано по имени иное лицо, адресатом является Тимофей²⁰. Какими средствами и с какими целями была выстроена подобная традиция, мы сейчас не беремся обсуждать. Как бы то ни было, «*Ареопагит*» иногда обращается к «Тимофею», дословно повторяя слова, посредством которых к тому обращался ап. Павел. Например, говоря о том, что ученик должен хранить сокровенное учение в недостижимости для профанов, «*Ареопагит*» в финальном абзаце первой главы «Божественных имен» использует слова ап. Павла из финального абзаца Первого послания к Тимофею (1 Тим. 6: 20). Ср.:

Ареопагит: «тебе, дражайший Тимофей, надо хранить таковое»²¹.

ап. Павел: «О, Тимофей! храни переданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания»²².

Напротив, «Иерархии» никогда не именуют адресата по имени, предпочитая родовое определение «дитя» или «чадо»²³. Это позволяет *Ареопагиту* адресовать ученику слова уже не ап. Павла, но Платона, используя обращение Сократа к юноше из «Федра». При этом каждый раз выбранный контекст (евангельский или платоновский) абсолютно уместен, поскольку задан контекстом рассуждения. Таким образом, комбинируя лексические и метатекстуальные средства, автор виртуозно конструирует узнаваемые отсылки, направляющие читателя сразу к двум традициям.

Кажется, что даже при таком «бинокулярном подходе» проявляются миметические усилия *Ареопагита*, поскольку схожие параллели любили приводить раннехристианские авторы. Например, применительно к теме эзотеризма Климент Александрийский пишет:

¹⁹ Ср.: *Areop.* Ep IX, 1, 1104B.

²⁰ Можно показать, что подобное прочтение *Ареопагитского корпуса* соответствует более поздней стадии его рецепции и сглаживает различия между разнородными текстами, впоследствии объединенными в один корпус.

²¹ *Areop.* DN 1, 8 (121, 14, 597C): «Σοὶ μὲν οὖν ταῦτα φυλάξαι χρεῶν, ὃ καὶ Τιμόθεε» (здесь и далее выделено мной. – В.П.).

²² 1 Тим. 6:20: «Ὡς Τιμόθεε, τὴν παραθήκην φύλαξον ἐκτρέπομενος τὰς βεβήλους κενοφώνιας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως». Об этой параллели см.: *Koch H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900. S. 117 sq.; *Pseudo-Dionysius.* The Complete Works. N.Y., 1987. P. 58. n. 91; *Corpus Dionysiacum.* Vol. I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. B.; N.Y., 1990. S. 121; *Nasta M.* Quatre états de la textualité dans l'histoire du Corpus dionysien // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident.* P., 1997. P. 38.

²³ *Areop.* CH II, 5, 145BC (16, 9): Σὺ δέ, ὃ παῖ, ... ἄκουε («ты же, дитя... внимай»); EH I, 1, 369A-372A (63, 4): παιδῶν ἱερῶν ἱερότατε («о, священнейшее из священных чад»); EH III, 3, 1, 428A (81, 15): ὃ παῖ καλέ («о, прекрасное дитя»); EH VIIb, 11, 568D-569A (131, 30): ὃ παῖ («о, дитя»).

Соответственно и Платон в *Письмах*, рассуждая о Боге... определяет так: «Более всего следует заботиться о том, чтобы ничего не записывать... ибо невозможно, чтобы написанное не получило огласки»²⁴. И апостол Павел призывает оберегать пророческие и воистину древние таинства (от которых и проистекли у эллинов их прекрасные учения): «Мудрость мы проповедуем между совершенными (τελείοις)... премудрость Божию в таинстве, сокровенную» (1 Кор. 2:6–7)²⁵.

Принципиальная разница, однако, состоит в том, что Климент открыто указывает на параллели между Платоном и Павлом, а аллюзии Ареопагита являются тайными индикаторами, различимыми лишь ему самому и тем, кто способен опознать встраиваемые в текст «коды» и интертекстуальную игру, в которую он приглашает включиться читателя.

Доктринальную бивалентность Ареопагитик можно проиллюстрировать, не вдаваясь в специальный анализ тех или иных теорий, например, указанием на то, что для неоплатонической триады *πρόδος, μονή* и *ἐπιστροφή* (пребывание, исхождение, возвращение) автор подбирает многочисленные примеры из области умопостигаемого и чувственного бытия и даже находит близкую параллель у того же ап. Павла: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, «ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36)²⁶.

Вполне ожидаемо с Павлом связана и тема непознаваемого/неведомого Бога, столь важная для апофатического богословия Ареопагитик. Она имеет соответствие в Деян. 17:23: *ὁ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν*, «сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам». В Ареопагитиках эта фраза отлилась в принцип: «тот, которого вы посредством незнания почитаете».

Широко используемый Ареопагитом термин *θεουργία*, заимствованный из языка Ямвлиха, являясь стяжением формулы *ἔργον θεοῦ*, также позволяет перебросить мостик к Павлу: *μη... κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ*, «не разрушай дела Божиего» (Рим. 14:20).

II. Эсхатологические мифы Платона в *Послании VIII*. Исключительно богатый материал для рассуждений об интертекстуальной составляющей Ареопагитик предоставляет *Послание VIII*. В нем Ареопагит присваивает себе историю, вычитанную им у достаточно позднего автора – Нила Синайского²⁷, подвижника V века, в котором Нил призывает некоего епископа Олимпия не быть слишком суровым (*ἀπότομος*) к тем, кто слаб духом. Нил иллюстрирует свою позицию посредством «древней истории» (*ἱστορίαν ἀρχαίαν*), начинающейся словами: «Был некий епископ Карп – «современник апостолов» (*Κάρπος τις γέγονεν ἐπίσκοπος σύγχρονος τῶν ἀποστόλων*)...»²⁸. Однажды Карп разгневался на двух юношей, обращенных ко Христу из эллин-

²⁴ *Plato*. Ep. II, 314a1–c1.

²⁵ *Clemens*. Stromata V, 10, 65, 1–5.

²⁶ Ср. «неоплатоническую триаду» из речи на Ареопаге: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν*, «ибо в Нем мы живем и движемся и существуем» (Деян. 17:28). Сама трехчастность глав трактата «О церковной иерархии», распадающихся на введение в таинство, его описание и его умное истолкование (*θεορία*), является отражением неоплатонической триады «пребывание, исхождение, возвращение», подразумевая характерное для платонизма представление о параллелизме речи (логоса) и экстраментальной реальности. Ср., например, в связке *Plato*. Phaedrus 264c (речь/*λόγος* как живое существо) и *Timaeus* 30b–31a (космос как живое существо).

²⁷ *Nilus Ancyranus*. Epist. II, 190 (PG 79, 297D–300C); рус. пер. см.: *Нил Синайский, прп.* Письма. М., 2010. С. 224–225. Ср.: *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. III. Turnhout, 1979. S. 174, 6043.

²⁸ *Aeop*. Ep. VIII, 6, 1: *Γενόμενόν μὲ ποτε... ὁ ἱερός ἐξεναγώγησε Κάρπος...*

ского заблуждения (ἐξ τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης): уйдя из языческой школы (τῶν ἐξώθεν παιδευτήριον), они пришли было к Церкви, но их бывшие соученики, узнав о том, соблазнили одного из них вернуться в язычество. Разгневанный Карп попросил Бога покарать их, ибо они – люди «нечестивейшие и безбожнейшие» (ἀσεβέστατοι καὶ ἀνοσιώτατοι):

Когда же он просил об этом, то увидел страшное и поразительное видение (θέαμα μέγιστον φόβου καὶ καταπλήξεως). Христос сошел с неба (κατήλθεν οὐρανῶθεν), и огненные змеи (δράκοντες)²⁹ обращаются в бегство, а Он с благоволением берет юношу, с великим терпением выносит наверх из бездны (τοῦ χάσματος) и ставит на землю, являя тем самым, что они спасены. И действительно, впоследствии, обратившись, все эти юноши стали доблестными христианами. Карпа же Христос укорил за угрюмость и жестокосердие (μελαγχολίας καὶ ἀλοτομίας), а равно и за то, что тот без сострадания произносит проклятие³⁰.

Литературный источник видения Карпа. Уже само излагаемое Нилом видение Карпа имеет литературный источник, ранее никем не отмеченный. Нил употребляет достаточно редкое прилагательное ἀσεβέστατοι³¹. А в связке с другим редким прилагательным ἀνοσιώτατοι³² оно используется в корпусе греческой литературы лишь единожды и не где-нибудь, а в любовном романе Лонга «Дафнис и Хлоя»³³. Указанная параллель не является случайной, поскольку совпадает не только формула ἀνοσιώτατοι καὶ ἀσεβέστατοι, но и мизансцена, контекст, в которой она произносится. В самом деле, в романе Лонга морские разбойники похитили Хлою, чем разгневали бога Пана. Чтобы устроить их, боги послали им зрительные и звуковые явления (τὰ φαντάσματα καὶ ἀκούσματα) – земля была в огне, а на море шум (τὸ ἐν τῇ γῆ πῦρ, τὸν ἐν τῇ θαλάσῃ κτύπον). Затем не без помощи богов (οὐκ ἄθεεῖ) вождь разбойников погрузился в сон, где ему явился Пан и сказал:

О, нечестивейшие и безбожнейшие люди (ᾤΩ πάντων ἀνοσιώτατοι καὶ ἀσεβέστατοι)! На что вы, обезумев, дерзнули?.. От алтарей оторвали вы деву (ἀλεπάσατε δὲ βωμῶν παρθένον), на примере которой Эрос хочет сотворить миф (ἐξ ἧς Ἔρως μῦθον ποιῆσαι θέλει)... В пищу рыбам отдам я вас, потопивши, если ты немедленно не вернешь (ἀποδώσεις) нимфам Хлою... Встань же и высади (ἐκβίβαζε) девушку на берег со всем тем, что сказал я³⁴.

Таким образом, совпадают детали: похищение юной души от алтарей богов, последовавший за этим гнев бога, данные в видениях устрашающие явления и, наконец, лексическая пара «нечестивейшие и безбожнейшие» по отношению похитителям. Как представляется, указанные переключки и сходства были очевидны образованным людям того времени: и романов в то время было не так много, и пастораль Лонга как один из выдающихся памятников литературы П в. н. э. должна была быть широко известна.

Кажется странным, что автор Ареопагитик заимствует историю Карпа у такого позднего писателя, как Нил. Тем самым Ареопагит, претендовавший на то, что является современником апостолов, подвергал себя опасности быть

²⁹ Ср.: *Areop.* Ep. VIII 8, 6, 34: ὄφεις.

³⁰ *Nilus Ancyranus.* Ep. II, 190 (PG 79, 300AB).

³¹ В электронной текстовой базе данных TLG ἀσεβέστατοι (во мн. числе и в превосх. степени) встречается всего 22 раза.

³² В TLG ἀνοσιώτατοι встречается 9 раз.

³³ *Longus.* *Daphnis et Chloe* II, 27, 1–5.

³⁴ *Ibid.* II, 25–30.

раскрытым³⁵. Безусловно, его самого привлекло указание Нила на то, что Карп является «современником апостолов». Если он к тому же был осведомлен о литературной первооснове этой истории – романе Лонга, значимой могла стать фраза Лонга – ἐξ ἧς Ἔρος μῦθον ποιῆσαι θέλει, «Эрос хочет создать из этого миф». Как бы то ни было, заимствуя историю, Ареопагит сохраняет характерное восклицание ἀσεβέστατοι καὶ ἀνοσιώτατοι, «нечестивейшие и безбожнейшие» и, более того, вводит в повествование самого себя, утверждая, что священный Карп лично принимал его на Крите и сам поведал ему свое видение.

Трансформация видения Карпа в Ареопагитиках. Автор не довольствуется простым пересказом видения, но характерным образом инкорпорирует в этот нарратив легко узнаваемые лексемы и формулы из платоновских эсхатологических мифов, с изумительным мастерством – посредством минимального количества слов – соединяя воедино мифы из диалогов *Горгий*, *Федр* и *Государство* («сон Эра»).

С самого начала Ареопагит дает намек читателю: его рассуждение о Карпе заключено в особую контекстуальную рамку, открываясь и завершаясь двумя цитатами из платоновского диалога *Горгий*, которые в самом *Горгии* открывают и завершают «миф» о посмертном суде над душами³⁶. Посмотрим, как это работает. Ареопагит начинает историю Карпа с необычной, а потому легко выдающей свой источник фразы: «и не смейся, поскольку я буду говорить истину»³⁷. Схожими словами в *Горгии* начинается рассказ о суде над душами, который вершат сыновья Зевса Минос и Радамант: «Тогда выслушай, так сказать, прекрасное повествование, которое ты, как полагаю, сочтешь мифом, а я полагаю истиной, поскольку то, что я собираюсь тебе рассказать, является истиной»³⁸.

Разъясняющий контекст к теме истины, которая непосвященным кажется чудною диковиной, дает *Послание IX*, в котором Ареопагит пространно рассуждает о том, что таинства христианской веры представляются профанам нелепостями:

[Кажется, что] премудрые отцы внушают тем, кто несовершенен (ἀτελέσι) душой, страшную нелепость (ἀτολίαν δεινὴν), когда посредством неких сокровенных и дерзновенных загадок демонстрируют божественную и таинственную, недоступную для непосвященных истину. Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных таинствах (μυστηρίων). Ведь те узреваются только через приросшие к ним чувственные символы... Для “внешних” [людей эта образность] слагается в невероятную и вычурную диковину (τερατείας)³⁹.

Заканчивает Ареопагит историю о Карпе словами: «Вот, что я слышал, и верю, что это истина»⁴⁰. Это дословно совпадает со словами, которыми Сократ в том же разделе *Горгия* завершает повествование о суде над душами: «Это, Калликл, то, что я слышал, и я верю, что это истина»⁴¹.

³⁵ В этой связи некоторые исследователи обращают внимание на то, что греческая рукопись, описывающая видение Карпа, в целом сохраняя, имеет только одно испорченное место – точно в середине видения. (Будто кто-то хотел уничтожить оригинал, добавим мы от себя.) Впрочем, Ареопагит мог ошибочно считать самого Нила современником апостолов.

³⁶ Об этом см.: Hathaway R.F. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. The Hague, 1969. P. 93–99.

³⁷ *Areop.* Ep. VIII, 5, 29–30: καὶ μὴ γελάσης, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ.

³⁸ *Plato.* Gorgias 523a1–3: Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.

³⁹ *Areop.* Ep. IX, 1, 4–18 (1104B).

⁴⁰ *Areop.* Ep. VIII, 6, 46–48, 1100C: Ταῦτά ἐστιν, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὺς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.

⁴¹ *Plato.* Gorgias 524a8: Ταῦτ' ἐστιν, ὃ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὺς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.

Таким образом, история Карпа инкорпорируется Ареопагитом в контекст эсхатологического рассуждения из платоновского *Горгия*, сообщая информированному читателю смыслы и измерения, отсутствующие в самом тексте, но через подразумеваемый контекст формирующие его восприятие⁴².

Впрочем, это еще далеко не все. Ареопагит играет в более сложную игру, умножая планы прочтения. Пересказывая видение Карпа, он встраивает в повествование, заимствованное у Нила Синайского, дополнительные платоновские реминисценции, замечая, например, что Карпу показалось, будто:

он видит... как с небес на него опускается некий очень яркий огонь... небо открыто, а на хребте неба (ἐπὶ τῷ νότῳ τοῦ οὐρανοῦ) – Иисус с беспредельным сонмом предстоящих Ему человековидных ангелов... Наклонившись же вниз, Карп, как он мне сам сказал, увидел в земле некую темную разверзшуюся и зияющую *пропасть* (χάσμα)...⁴³

Что такое словосочетание «хребет неба»? В очередной раз, это легко узнаваемая формула из Платона, а именно из рассказываемого Сократом в *Федре* мифа:

Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выйдя наружу, останавливаются на небесном хребте (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ): они стоят, а небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают (θεωροῦσι) то, что за пределами неба. *Сверхнебесное же место* (ὑπερουράνιον τόπον) не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспет по достоинству⁴⁴.

Неслучайно чуть ниже Ареопагит делает еще одну ссылку на тот же фрагмент из *Федры*: «Иисус, глядя на происходящее, сжалился, встал с *сверхнебесного престола*, сошел к тем *мужам* и подал им добрую руку...»⁴⁵. Здесь «сверхнебесный престол» (τοῦ ὑπερουραίνου θρόνου) Ареопагита доктринально совпадает и фонетически перекликается со «сверхнебесным местом» (τὸν ὑπερουράνιον τόπον) Платона.

Но и это еще не все. Как показал еще Штигльмайер, упоминание Ареопагитом «пропасти» в контексте суда над душами⁴⁶ немедленно задействует еще один базовый эсхатологический миф Платона, а именно знаменитый сон

⁴² Применительно к Ареопагитикам уже отмечалось, что для того, «чтобы дешифровать текст, требуется обнаружить его источник или контекст, и, как правило, именно этот источник содержит информацию, отсутствующую в самом тексте Ареопагитик» (Perczel I. Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin // Le Muséon. 2012. № 125, 1–2. P. 74). О таком же требовании к исследователю – необходимости определить источники для того, чтобы понять некоторые тексты Максима Исповедника, см.: Петров В.В. О трудностях к Иоанну XXXVI (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника в контексте предшествующей философско-богословской традиции // XVII Ежегодная богословская конф. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та. Т. 1. М., 2007. С. 99–109.

⁴³ *Areop.* Ep. VIII, 6, 21–32, 1100A.

⁴⁴ *Plato.* Phaedr. 247b6–c4: αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλοῦμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὑμνήσῃ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν.

⁴⁵ *Areop.* Ep. VIII, 6, 46–48, 1100C: τὸν δὲ Ἰησοῦν ἐλεήσαντα τὸ γινόμενον ἐξαναστήναι τοῦ ὑπερουραίνου θρόνου καὶ ἔως αὐτῶν καταβάντα καὶ χεῖρα ἀγαθὴν ὀρέγειν...

⁴⁶ *Areop.* Ep. VIII, 6, 29–32: Κάτω δὲ κύμας ὁ Κάρπος ἰδεῖν ἔφη καὶ τοῦδαφος αὐτὸ πρὸς ἀχανές τι χάσμα καὶ σκοτεινὸν διερρηγμένον καὶ τοὺς ἀνδρας ἐκείνους, οἷς ἐπῆράτο, πρὸ αὐτοῦ κατὰ τὸ στόμιον ἔστηκέναι τοῦ χάσματος ὑποτρόμους, “Наклонившись же вниз, Карп, как он мне сам сказал, увидел в земле некую темную разверзшуюся и зияющую *пропасть* (χάσμα) и то, что те мужи, которых он прокинал, стоят перед ним у края *пропасти*”.

Эра из финала *Государства*, где также говорится о *пропастях* в контексте рассуждений о суде над душами: «он [Эр] видел в каждой *пропасти* неба и земли, как уходили души после суда над ними»⁴⁷.

Скрытые цитаты и отсылки к сочинениям Платона в ареопагитском *Послании VIII* на этом не заканчиваются. Как показал Кох⁴⁸, уже в начале *Послания* Иисус, отождествляемый с Благом, уподобляется демиургу из *Тимея*:

Ареопагит: «Разве это не свойство... Блага – сотворить сущее и все его привести к бытию и желать, чтобы все всегда становилось как можно более подобным Ему самому?»⁴⁹;

Платон: «он [демиург] пожелал, чтобы все стало как можно более подобно ему самому»⁵⁰.

Таким образом, согласно Ареопагиту, Христос со своими ангелами располагается «на хребте неба», подобно бессмертным душам из *Федра* Платона, и представляет собой персонификацию демиурга (1085D), творящего все, желающего все уподобить себе, а потому на уровне антропоморфного мифа сходящего с небес в пропасть и протягивающего руку отступникам.

Автор сознательно смешивает три эсхатологических мифа Платона, беря их из диалогов, входивших в куррикулум афинской школы V века.

Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что Ареопагит вводит самого себя в историю о Карпе, который, напомним, у Нила назван «современником апостолов». У Нила, но не в Ареопагитиках, где источник не назван. В связи с этим будущий читатель, самостоятельно обнаруживший эту параллель, программируется на совершение «открытия», после которого он с удовлетворением будет считать письмо Нила независимым документом, подтверждающим принадлежность Ареопагитик апостольской эпохе. Это очередной метатекстуальный прием автора, при котором намеренно подыскивается и конструируется контекст, долженствующий посредством обратного порядка прочтения легитимизировать текст. Таким образом, и применительно к писательским актам и технологиям, и применительно к актам прочтения, предсказуемо выбирающим определенный ряд герменевтических практик, которые становятся частью истории текста и определяют модусы его последующей рецепции, исходным материалом становится не текст, а контекст, неявным образом навязанный читателю.

III. Учение об «анамнесисе» как синтез платоновской и евангельской доктрин. Схожей двунаправленностью текста и двунаправленностью отсылок отличается интерпретация евхаристического обряда в Ареопагитиках. Например, раздел *Церковной иерархии*, посвященный рассмотрению таинства евхаристии, – так называемое умозрение или истолкование (θεωρία) таинства – начинается со слов:

А теперь, *о прекрасное дитя* (ὦ παῖ καλέ), от образов (εἰκόνας) чинно и священно перейдем сюда, к боговидной истине первообразов (ἀρχετύπων)...⁵¹

⁴⁷ Plato. *Republica* 614d3–5: ὁρᾶν δὴ ταύτη μὲν καθ' ἑκάτερον τὸ χάσμα τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ τῆς γῆς ἀπιούσας τὰς ψυχάς.

⁴⁸ Koch H. *Pseudo-Dionysius Areopagita*. S. 25–27.

⁴⁹ *Areop.* Ep. VIII, 1, 38–40, 1085D: Ἐὰρ γὰρ οὐκ ἔστιν... ἀγαθότητος, ὅτι τὰ ὄντα εἶναι ποιεῖ καὶ ὅτι πάντα αὐτὰ πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγε καὶ πάντα βούλεται αἰεὶ γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

⁵⁰ Plato. *Timaeus* 29e3: πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. Эту фразу Платона также комментирует Прокл, поэтому и он может быть здесь источником Ареопагита, ср. *Proclus*. In *Tim.* I, 324, 6–7: πάντα ὅτι μάλιστα ἠβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.

⁵¹ *Areop.* EH. 3, 3, 1 (428B).

Обращение «ὦ παῖ καλέ», несмотря на его кажущуюся ординарность, является редким словосочетанием и, как не раз бывает у Ареопагита, однозначно указывает на свой единственно возможный источник – с него начинается вторая речь Сократа в платоновском *Федре* (243e–257b), которая содержит мотивы, представляющие языческую параллель рассуждениям в ЕН 3, 3. В самом деле, поиск по электронной текстовой базе данных Thesaurus Linguae Graecae показывает, что до Ареопагита эта формула встречается лишь в *Федре* Платона и зависящих от него текстах⁵².

В соответствующем разделе *Федра* Сократ рассуждает о бессмертии души; о восхождении души от здешней красоты к богам и надмирным зрелищам; о том, что, будучи не в силах сопутствовать богам, душа исполняется забвения (λήθης πλησθεῖσα) и зла, тяжелеет и в итоге падает на землю (ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ). Сократ говорит, что, тем не менее, душа на земле обладает «припоминанием» (ἀνάμνησις) того, что она созерцала, пребывая с богами. «Тогда и там» души видели сияющую красоту, блаженные зрелища и посвящались в таинства (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν): «посвященные (μυούμενοι) в видения (φάσματα) непорочные, простые, неколебимые и блаженные, мы тайнозрели (ἐποπτεύοντες) их в чистом сиянии».

Упав сюда, души обратились к неправде и «забыли все священное, виденное ими раньше». Однако у них сохраняется врожденное стремление к той изначальной «красоте как таковой» (αὐτὸ τὸ κάλλος).

Рассматриваемый раздел *Федра* Платона имеет многочисленные отголоски в Ареопагитиках. Например, использованная Платоном в *Федре* игра слов τελέους τελετάς τελούμενος («посвящаемый в совершенные таинства») – это лейтмотив словесной игры в *Церковной иерархии*, переполненной лексикой от основы τελε- (почти три сотни слов)⁵³. Мистериальная лексика платонизма, в свое время усвоенная Филоном⁵⁴ и повлиявшая на христианских авторов⁵⁵, у Ареопагита становится избыточной и является отличительной чертой его стиля в *Церковной иерархии*.

⁵² Ср. Plato. Phaedrus 243e9: «Так вот, прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), заметь себе...»; 252b 2: «Состояние (πάθος), о котором у меня речь, о прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), люди зовут эротом» (пер. А.Н. Егунова). Позднее Фемистий (*Erotikos* 171a8, Harduin) уже опосредованно отправляется от *Федра*, поскольку рассуждает об Эросе (и 11 строками выше упоминает Сократа). Эта формула встречается однажды у Иоанна Стобея (Anthologium I, 9, 11, 2) и трижды у Гермия (In Platonis Phaedrum scholia 80, 11; 81, 3; 187, 20), но каждый раз – это цитаты из *Федра*. Ср. (с иным порядком слов) Plato. Euthyd. 289b 5: «Следовательно, о дитя прекрасное (ὦ καλέ παῖ), мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы меньше что-то делать и меньше пользоваться сделанным»; *Theognis*. Elegiae 1280.

⁵³ Ареопагит, по всей видимости, изобрел не только существительное «священноначалие», но также и «совершенноначалие» (τελεταρχία). В *Церковной иерархии* совершенные (τέλειοι) постоянно противопоставляются несовершенным (ἀτελέσι) и еще только совершенствуемым (τοῖς ἐπι τελειούμενοις) или усовершенваемым (τελουμένοις), которые стремятся к совершенству (τελείωσις) и к совершенному (τὰ τέλεια); почившие именуются «усовершенными» (τετελεσμένοι); священноначалие «усовершеншается» (τελείται); таинства (τελεταί) являются усовершенствующими (τελεστικά), а священнодействие именуется «совершенваемым» (τὰ τελούμενα), и пр. и пр.

⁵⁴ Ср. Philo. De specialibus legibus 1, 56, 3–4: τελούμενους δὲ τὰς μυθικὰς τελετάς; De gigantibus 54, 5: τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς.

⁵⁵ См., напр. Ioan. Chrysost. Ep. 132 (PG 52, 691, 12–15): «...видеть, как столь великая и любящая мудрость душа незамедлительно посвящается в совершаемое [таинство] и удостоивается этих священных и страшных таинств» (τὴν μεγάλην οὕτω καὶ φιλόσοφον ψυχὴν ἰδεῖν τελούμενην ταχέως τὴν ἱερὰν τελετήν, καὶ τῶν ἱερῶν ἐκείνων καὶ φρικτῶν καταξιουμένην μυστηρίων).

То, что Ареопагит знал диалог в оригинале или выдержках, доказывает тем, что строки *Федра* 249c8-e1, в которых говорится о четвертом виде божественного безумия, почти дословно цитируются в трактате *О божественных именах*⁵⁶.

Здесь нет места для обсуждения всех параллелей между *Федром* и *Церковной иерархией* III, 3⁵⁷. Остановимся лишь на трех моментах:

1) В *Федре* душа подражает своему (σφετέρου) богу, воспоминание о небесном пробуждается в ней, когда она зрит здешнюю красоту, воспроизводящую красоту тамошнюю (дословно «подражающую ей», μιμιτημένον). Тот, кто правильно пользуется воспоминаниями, посвящается в совершенные таинства, делается подлинно совершенным. К истинному бытию (τὸ ὄν ὄντως) поднимается только мысль (διάνοια) философа, поскольку лишь она *посредством памяти* близка к божественному⁵⁸.

У Ареопагита «богоподражание» (τὸ θεομίμητον) священноначальника тоже осуществляется через *обращение памяти к вышнему* (μνήμης ἀνανεομένης). В ходе священнословий и священнодействий память направляется на «богодеяния Иисуса»⁵⁹. Иерарх «тайнозрит мыслительными очами их умопостигаемое зрелище» и «переходит к их символическому священнодействию» (συμβολικῆν ἱεροουργίαν), т. е. воспроизводит их в священнодействии.

2) Если в *Федре* говорится о том, что душа припоминает «тамошнюю» красоту, взирая на ее земные отблески, обобщая которые рассудок может постичь идею красоты, то у Ареопагита мы должны взирать на «божественнейшую жизнь во плоти» Иисуса, ибо Он есть «наша умопостигаемая жизнь»⁶⁰. Идея та же: взирая на земные дела Иисуса, узреть Его умопостигаемую сущность.

3) Но самым ярким примером доктринальной бивалентности Ареопагитик и интертекстуальной природы авторских практик становится трактовка «анамнесиса» (припоминания). Ареопагит завершает главу, посвященную таинству евхаристии, обращением к миру платоновского *Федра*:

Вкусите же, говорят Речения, и увидите (Пс. 33:9). Ибо благодаря священному посвящению (μνήσει) в божественное посвящаемые (μνοόμενοι) познают Его дающие великие дары милости и, всесвященно тайнозря (ἐλοπτεύοντες) в причастии (τῇ μεθέξει) Его божественнейшую высоту и величие, благодарственно (εὐχαρίστως) воспоют *сверхнебесные* (ὑπερουρανίας) благодеяния Богоначалия⁶¹.

Как на лексическом, так и на доктринальном уровне этот фрагмент одновременно отсылает читателя и к Евангелию, и к Платону. Его евхаристические элементы вызывают в памяти заповедь Христа: «творите сие в Мое воспоминание» (ἀνάμνησιν)⁶². Напротив, мистериальная лексика и образность, вместе со словом ἀνάμνησις, являются аллюзией на хрестоматийный отрывок из *Федра*:

⁵⁶ *Areop.* DN VII, 4 (872D–873A).

⁵⁷ Подробнее см.: *Petroff V.* Plato's «*Phaedrus*» and Neoplatonic Teaching on Dissimilar Symbols and Sacred Fiction in the Corpus Areopagiticum // *Byzantine Theology and Its Philosophical Background.* Turnhout, 2011. P. 32–49; *Петров В.В.* Вторая речь Сократа из *Федра* Платона как фон для литургической метафизики Ареопагитского корпуса // *Платоновские исследования.* Вып. 1. М.; СПб., 2014. С. 296–311.

⁵⁸ *Plato.* *Phaedr.* 249c4–6.

⁵⁹ *Areop.* EH. 3, 3, 12 (441C).

⁶⁰ *Ibid.* 3, 3, 12 (444C).

⁶¹ *Ibid.* 3, 3, 15 (445C).

⁶² Лк. 22:19; 1 Кор. 23–25.

А это есть воспоминание (ἀνάμνησις) о том, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до истинно сущего (τὸ ὄν ὄντως). Поэтому по справедливости окрыляется только мысль философа: лишь она всегда посредством памяти близка, в меру сил, к тем вещам, близость к которым делает бога божественным. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὕπομνήμασιν), всегда посвящаемый в совершенные таинства (τελετάς), становится подлинно совершенным⁶³.

В *Федре* сказано, что «сверхнебесное место не воспел никто из здешних поэтов и не воспет по достоинству» (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἄξιαν), поскольку оно зримо лишь уму (μόνῳ θεατῇ νῶ). Согласно Ареопагиту, посвящаемые *будут воспевать* (ὕμνησουσι) *сверхнебесные* (ὑπερουρανιας) благодеяния Богоначалия⁶⁴ в момент причащения (τῇ μεθέξει) и в евхаристии (εὐχαρίστως). Они познают их, поскольку, вкусив, увидят (γεύσασθε καὶ ἴδετε).

Итог: сети контекстов, искусно выстраиваемых автором вокруг «буквы» своего текста, столь плотны и влиятельны, что читатель воистину видит то, что хочет. Христианин узнает свою традицию, платоник (или современный исследователь платонизма) – свою. В утилитарном плане это работает на легитимизацию текста и облегчает его рецепцию. Гораздо важнее эндотелические мотивы, т. е. мотивы внутренней гармонизации текста, изначально создаваемого автором из сущностно разнородных составляющих⁶⁵.

Хорошо известно учение пс.-Дионисия о катафатическом и апофатическом методах богословского рассуждения. В некотором роде, интертекстуальность и интерпретационная «открытость» текста Ареопагитик представляют параллель апофатике. Автор говорит о Боге, но не может высказать своё учение в виде позитивной доктрины: отчасти в силу того, что предмет его рассуждений принципиально невыразим, отчасти из-за того, что многие неортодоксальные положения ему запрещено высказывать. Поэтому в «Ареопагитском корпусе» со сведующим читателем говорит не только текст, но также и контексты, явным образом не манифестируемые, но чётко очерченные и мощно воздействующие. В доктринальном плане это парадоксальный и незаконный, но эффективный способ высказать реалии, находящегося по ту сторону всякого логоса. Присутствующие неявно и по-видимости лишенные голоса контексты, располагающиеся по ту сторону текста, выговаривают невидимого и невыразимого Бога. В ситуативном плане это опять-таки приемлемый способ продолжать говорить на языке, который, по мнению автора, адекватно выражает нужный ему смысл.

Мы проанализировали несколько интертекстуальных и метатекстуальных приемов и практик Ареопагита, призванных обеспечить связность и доктринальную целостность выстраиваемых им конструкций. Как на декларативном, так и на практическом уровне автор последовательно выступает за многослойность дискурса, постулируя, что за завесой нарратива (мифа) скрывается гетерогенное к основному повествованию доктринальное содержание. Ключами, открывающими доступ к имплицитно присутствующим, но явно не вы-

⁶³ Plato. Phaedr. 249c.

⁶⁴ О связи гимнословия и богоподражания см. Proclus. In Tim. I, 72, 30–73, 4: «они будут воспевать (ὕμνησουσι) силу этого государства и [тем самым] станут подражаниями (μιμήσονται) [богов] среднего вида демиургии, которые упорядочивают вселенную (τὸ πᾶν) и единовидно удерживают в единстве (μονοειδῶς συνέχοντα) ее противоположности и многообразные движения».

⁶⁵ О сложной структуре и функциях категории «символ» в Ареопагитиках см.: Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в Ареопагитском корпусе // ПЛАΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исслед. по истории платонизма. М., 2013. С. 264–308.

раженным контекстам, формирующим метафизический каркас *Ареопагитик*, становятся искусно инкорпорированные в текст отсылки, однозначно направляющие внимательного и осведомленного читателя к неафишируемым автором источникам его мысли. Отправляясь от введенного Майклом Лэпиджем термина «герменевтическая латынь»⁶⁶, можно было бы определить технику письма *Ареопагита* как «герменевтический греческий», поскольку истинный смысл его доктринальных построений становится ясен только при знании источников, к которым текст недвусмысленно отсылает, требуя своего «разворачивания» в толкованиях. При этом в силу исходной бивалентности письма, предлагаемые читателями толкования могут принципиально отличаться от тех, что подразумевал сам автор. Исторически произошло так, что произведенные уже в отсутствие автора многочисленные герменевтические и редакторские вторжения способствовали беспрецедентной по широте и влиянию рецепции *Ареопагитик* в сирийской, греческой, латинской, арабской, армянской, грузинской и славянской традициях. В итоге «*Ареопагитский корпус*» в его нынешнем состоянии представляет подлинный гипертекст – сложнейшую сеть слоев, редакций, контекстов, толкований, метатекстов, комплексный анализ и точная реконструкция которых требует дальнейших исследований.

Сокращения

Areop. – Pseudo-Dionysius Areopagita

CH – De coelesti hierarchia

DN – De divinis nominibus

EH – De ecclesiastica hierarchia

Ep. – Epistulae

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1866.

TLG – The Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature

Список литературы

Быков Д.Л. Борис Пастернак. М.: Мол. гвардия, 2007. 896 с.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Акад. проект, 2010. 232 с.

Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с. (Журн. «Символ». № 56).

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 608 с.

Нил Синайский, прп. Письма. М.: Благовест, 2010. 511 с.

Петров В.В. Вторая речь Сократа из *Федра* Платона как фон для литургической метафизики *Ареопагитского корпуса* // Платоновские исслед. Вып. 1. М.; СПб., 2014. С. 296–311.

⁶⁶ Термин «герменевтическая латынь» был предложен Майклом Лэпиджем для группы средневековых латинских текстов, понимание которых возможно только при знании тех же глоссариев, из которых автор черпал свою лексику. См. *Lapidge M.* The Hermeneutic Style in Tenth-Century Anglo-Latin Literature // Anglo-Saxon England. 1975. № 4. P. 67: «Под “герменевтическим” я понимаю стиль, наиболее характерной особенностью которого является нарочитая демонстрация необычной, часто исключительно темной и очевидно учебной лексики. Подобная лексика берется преимущественно из греко-латинских глоссариев, которые иногда именовались *hermeneumata*... Другим возможным именованием стиля может быть “глоссаторский” (glossematic)». В случае *Ареопагитик*, добавим мы от себя, место глоссариев занимают сочинения неоплатоников.

Petrov V.B. О трудностях к Иоанну XXXVI (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника в контексте предшествующей философско-богословской традиции // XVII Ежегод. богослов. конф. Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-та. Т. 1. М., 2007. С. 99–109.

Petrov V.B. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в Ареопагитском корпусе // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исслед. по истории платонизма / Под ред. В.В. Петрова. М., 2013. С. 264–308.

Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Пер. с англ. С. Серебряного. СПб.: Symposium, 2005. 502 с.

Clavis Patrum Graecorum. Vol. III / Ed. M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1979. 574 p.

Clemens Alexandrinus. Bd. II: Stromata I–VI / Hrsg. von O. Stählin und L. Früchtel. B.: Akademie-Verlag, 1960. 518 S.

Clemens Alexandrinus. Bd. III: Stromata VII–VIII / Hrsg. von O. Stählin, L. Früchtel und U. Treu. B.: Akademie-Verlag, 1970. 102 S.

Hathaway R.F. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. 180 p.

Hermeias von Alexandrien. In *Platonis Phaedrum scholia* / Ed. P. Couvreur. P.: Bouillon, 1901. 266 p. (repr. Hildesheim: Olms, 1971).

Ioannis Stobaei Anthologium / Eds.: C. Wachsmuth, O. Hense. Vol. 1–5. B.: Weidmann, 1884–1912.

Joannes Chrysostomus. Epistulae // PG. T. 52. P. 623–748.

Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz: F. Kirchheim, 1900. 276 S.

Kristeva J. Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse. P.: Seuil, 1969. 384 p.

Kristeva J. The Kristeva Reader / Ed. by T. Moi. Oxf.: Blackwell, 1986. 327 p.

Lapidge M. The Hermeneutic Style in Tenth-Century Anglo-Latin Literature // Anglo-Saxon England. 1975. № 4. P. 67–111.

Longus. Daphnis & Chloe et al. / With the Eng. trans. of G. Thornley. L.: William Heinemann; N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1916. 423 p.

Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945. 531 p.

Nasta M. Quatre états de la textualité dans l'histoire du Corpus dionysien // Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident / Éd. Y. de Andia. P., 1997. P. 31–65.

Nilus Ancyranus. Epistolarum libri quatuor // PG. T. 79. P. 81–531.

Perczel I. God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the «Peri Archon» // Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition / Ed. by L. Perrone et al. Leuven, 2003. P. 1193–1209.

Perczel I. Pseudo-Dionysius and the «Platonic Theology»: A Preliminary Study // Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink / Éd. A.Ph. Segonds et C. Steel. Leuven; P., 2000. P. 491–530.

Perczel I. Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin // Le Muséon. 2012. № 125. 1–2. P. 55–97.

Petroff V. Plato's «Phaedrus» and Neoplatonic Teaching on Dissimilar Symbols and Sacred Fiction in the *Corpus Areopagiticum* // Byzantine Theology and Its Philosophical Background / Ed. by A. Rigo. Turnhout, 2011. P. 32–49.

Philo. De gigantibus / Ed. P. Wendland // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Bd. 2. B., 1897. S. 42–55.

Philo. De specialibus legibus / Ed. L. Cohn // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Bd. 5. B., 1906. S. 1–265.

Platonis opera: in 5 vols. / Ed. by J. Burnet. Oxf.: Clarendon Press, 1900–1905.

Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I / Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. P.: Les Belles Lettres, 1968. cxcvii, 173 p.

Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae / Hrsg. von G. Heil und A.M. Ritter. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 1991. 300 S. (Corpus Dionysiacum II).

Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Hrsg. von B.R. Suchla. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 1990. 238 S. (Corpus Dionysiacum I).

Pseudo-Dionysius. The Complete Works / Trans. by C. Luibheid; foreword and notes by P. Rorem. N. Y.: Paulist Press, 1987. 312 p.

Stang Ch. M. Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym // *Modern Theology*. 2008. № 24/4. P. 541–555.

Themistii orationes quae supersunt. Bd. 1 / Eds.: H. Schenkl, G. Downey. Lpz.: Teubner, 1965. 339 S.

Theognis et al. / Ed. D. Young. Lpz.: Teubner, 1971. 172 S.

Corpus Areopagiticum as a project of intertextuality

Valery Petroff

DSc in Philosophy, Director of the Centre for Ancient and Mediaeval Philosophy and Science. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail:campas.iph@gmail.com

The article discusses the intertextual nature of *Corpus Areopagiticum* – the body of texts composed at the turn of the 6th and 7th centuries A.D. in an attempt to reconcile the philosophy of Neoplatonism and Christian theology. It is argued that *Corpus Areopagiticum* is a striking example of intertextual approach, in which the text is intentionally bivalent and in many cases consciously constructed by its author as referring simultaneously to the two different traditions (Neoplatonic and Christian); moreover, it is formed so as to allow for diverse readings which change depending on what other text or tradition is assumed as its interpretive context.

The strategy of bivalence is consistently carried out at all levels: the doctrinal, the lexical, and the meta-textual. In doctrinal terms, the author deliberately formulates theoretical positions that would render his concepts acceptable to both traditions. Among meta-textual devices one can indicate the practice of introducing into the narrative of supporting characters (authoritative historical or fictional figures) from both traditions, which have a complex back-story of their own. Textual bivalency is achieved also by lexical means, such as when specifically Christian vocabulary or technical Neoplatonic terminology is emphasized.

Both on theoretical and on practical level the Areopagite consistently advocates the multi-layered discourse and multi-level representation of truth, stating that doctrinal content heterogeneous to the superficial appearance is hidden behind the veil of the narrative (or myth).

The keys that provide access to internal (but not explicitly expressed) contexts, forming a metaphysical framework of *Corpus Areopagiticum*, are references skillfully incorporated into the text, which clearly and unmistakably guide the attentive and informed reader toward the undisclosed sources of its author's thought.

Keywords: the Corpus Areopagiticum, intertextuality, hermeneutics, Neoplatonism, Christianity, relevant contexts, bivalency, discourse, meta-text

References

- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900–1905.
- Bykov, D.L. *Boris Pasternak*. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2007. 896 pp. (In Russian)
- Cohn, L. (ed.) Philo, “De specialibus legibus”, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5. Berlin: Reimer, 1906. S. 1–265.
- Couvreur, P. (ed.) Hermeias von Alexandrien, *In Platonis Phaedrum scholia*. Paris: Bouillon, 1901. 266 pp. (repr. Hildesheim: Olms, 1971).

Eco, U. *Rol' chitatelya. Issledovaniya po semiotike teksta* [The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts], trans. by S. Serebryanyi. St.Petersburg: Symposium Publ., 2005. 502 pp. (in Russian)

Geerard, M. (ed.) *Clavis Patrum Graecorum*, vol. III. Turnhout: Brepols, 1979. 574 pp.

Hathaway, R.F. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. 180 pp.

Heil, G. und Ritter, A.M. (Hrsg.) *Corpus Dionysiaca II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991. 300 S.

Husserl, E. *Kartezijskie meditatsii* [Cartesian Meditations], trans. by V. Molchanov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2010. 232 pp. (in Russian).

Joannes Chrysostomus. "Epistulae", *PG*, t. 52, pp. 623–748.

Koch, H. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung*. Mainz: F. Kirchheim, 1900. 276 S.

Kristeva, J. *The Kristeva Reader*, ed. by T. Moi. Oxford: Blackwell, 1986. 327 pp.

Kristeva, J. *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, 1969. 384 pp.

Lapidge, M. "The Hermeneutic Style in Tenth-Century Anglo-Latin Literature", *Anglo-Saxon England*, 1975, no 4, pp. 67–111.

Luibheid, C. (trans.) Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, foreword and notes by P. Rorem. New York: Paulist Press, 1987. 312 pp.

Marion, J.-L. *Idol i distantsiya* [The Idol and Distance], trans. by G. Vdovina. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2009. 292 pp. (Symbol, no 56; In Russian).

Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. 531 pp.

Merleau-Ponty, M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception], ed. by I. Vdovinoi & S. Fokina. St. Petersburg: Yuventa Publ.; Nauka Publ., 1999. 608 pp. (In Russian).

Nasta, M. "Quatre états de la textualité dans l'histoire du Corpus dionysien", *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident*, éd. Y. de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997, pp. 31–65.

Nilus of Sinai. *Pis'ma* [Letters]. Moscow: Blagovest Publ., 2010. 512 pp. (In Russian).

Nilus Ancyranus. "Epistolarum libri quatuor", *PG*, t. 79, pp. 81–531.

Perczel, I. "God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon*", *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, ed. by L. Perrone et al. Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 1193–1209.

Perczel, I. "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology: A Preliminary Study", *Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, éd. A.Ph. Segonds et C. Steel. Leuven: University Press; Paris: Les Belles Lettres, 2000, pp. 491–530.

Perczel, I. "Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin," *Le Muséon*, 2012, no. 125, 1/2, pp. 55–97.

Petroff, V. "O trudnostyakh k Ioannu XXXVI (PG 91, 1304D–1316A) Maksima Ispovednika v kontekste predshestvuyushchei filosofsko-bogoslovskoi traditsii" [Maximus the Confessor's "On Difficulties to John" XXXVI (PG 91, 1304D–1316A) within the Context of Earlier Philosophical and Theological Tradition], *XVII Ezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* [17th Annual Theological Conference at St Tikhon's Orthodox University], vol. 1. Moscow: PSTGU Publ., 2007. pp. 99–109. (In Russian)

Petroff, V. "Plato's Phaedrus and Neoplatonic Teaching on Dissimilar Symbols and Sacred Fiction in the *Corpus Areopagiticum*", *Byzantine Theology and Its Philosophical Background*, ed. by A. Rigo. Turnhout: Brepols, 2011, pp. 32–49.

Petroff, V. "Simvol i svyashchennodeistvie v pozdnem neoplatonizme i v Areopagitskom korpuse" [Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the Corpus Areopagiticum], *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma* [ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Studies in the History of Platonism], ed. by V. Petroff. Moscow: Krug, 2013, pp. 264–308. (In Russian)

Petroff, V. “Vtoraya rech’ Sokrata iz Fedra Platona kak fon dlya liturgicheskoi metafiziki Areopagitskogo korpusa” [The Second Speech of Socrates from Plato’s *Phaedrus* as a Background for Liturgical Metaphysics of the “Corpus Areopagiticum”], *Platonovskie issledovaniya* [Platonic Investigations], vol. 1. Moscow: RGGU Publ.; St.Petersburg: RKhGA Publ., 2014, pp. 296–311. (In Russian)

Saffrey, H.D. et Westerink, L.G. (éds.) Proclus, *Théologie Platonicienne*, livre I. Paris: Les Belles Lettres, 1968. cxcvii, 173 pp.

Schenkl, H. und Downey, G. (Hrsg.) *Themistii orationes quae supersunt*, Bd. 1. Leipzig: Teubner, 1965. 339 S.

Stählin, O. und Früchtel, L. (Hrsg.) Clemens Alexandrinus, Bd. II: *Stromata* I–VI. Berlin: Akademie-Verlag, 1960. 518 S.

Stählin, O., Früchtel, L. und Treu, U. (Hrsg.). Clemens Alexandrinus, Bd. III: *Stromata* VII–VIII. Berlin: Akademie-Verlag, 1970. 102 S.

Stang, Ch.M. “Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym”, *Modern Theology*, 2008, no 24, 4, pp. 541–555.

Suchla, B.R. (Hrsg.) Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990. 238 S.

Thornley, G. (trans.) Longus. *Daphnis & Chloe* et al. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam’s Sons, 1916. 423 pp.

Wachsmuth, C. et Hense, C. (eds.) *Ioannis Stobaei Anthologium*, vol. 1–5. Berlin: Weidmann, 1884–1912.

Wendland, P. (ed.) Philo, “De gigantibus”, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Bd. 2. Berlin: Reimer, 1897. S. 42–55.

Young, D. (ed.) Theognis et al. Leipzig: Teubner, 1971. 172 S.

Seyed Javad Miri

FARABI AND THREE DIFFERENT STRATEGIES OF INTERPRETATION

Seyed Javad Miri – Professor of Sociology and History of Religions. Institute of Humanities and Cultural Studies. Tehran, 64th St, Iran; e-mail: seyedjavad@hotmail.com

There is no doubt that Farabi played a significant role in the history of world philosophy. What is not altogether clear, however, is the nature of Farabi's significance for philosophy as such, since it seems that opinions about the weight of his contribution vary dramatically. In other words, how are the contrasting modes of discourse on Farabi to be conceptualized? Is his importance of a merely archaeological nature? Is Farabi's significance of any historical value? Does he possess any contemporary meaning for post-secular social theorists of this day? In answering these questions, I have come up with a classificatory scheme which may be of use in conceptualizing contradictory trends in approaching Farabi's intellectual legacy.

Keywords: Farabi, Eurocentrism, house mentality, field mentality

Introduction

By way of introduction, let me enumerate three different but, no doubt, interconnected modes of discourse on Farabi which, despite each of them being important in its own right, must be differently ranked according to the criteria which I will develop with respect to Farabi along the guidelines proposed by contemporary Iranian philosopher Professor Reza Davari. In assessing the corpus of scholarship produced around the figure of Farabi, one can discern three positions adopted by authors of the respective studies: those who regard Farabi as Alfarabius; those who treat him as Al-Farabi and, finally, those who speak of Farabi with no recourse to any Latinized or Arabized name, staying by the simple Iranian form. This relationship I propose to designate as House Mentality versus Field Mentality. I would like to explain my viewpoint in some detail so that the reader can get a better understanding of where I am heading to. In my view, there are three different interpretative strategies applicable to Farabi's legacy which reside in either archaeological or historical discourse, or make up for an alternative to both of these.

Archaeological discourse on Alfarabius

By archeological discourse on Farabi, I refer to a particular interpretative strategy based on a linear approach to the history of ideas as starting back in Greece and ending in the Modern West. In other words, the importance of Farabi is here reduced to the role of a link in the long-standing chain of ideas united under an

accumulative frame of analysis stretching from Hellas to Paris and from Oxford to Chicago. Within this archaeological frame of interpretation, Farabi is considered a significant figure as far as his position in the great chain of Eurocentric historiography of philosophy is concerned. The fundamentals of archaeological discourse rest on the assumption that Western thought forms an unbroken line of progress which includes only a brief episode during which a non-Western element became responsible for the transmission of the ideas of rationalism. In other words, in the Eurocentric vision of the history of ideas, Farabi was solely essential in the "handing down" of Aristotle's thought to the Christian West during the Middle Ages. To put it otherwise, the importance of Farabi is measured against his alleged contribution to the Eurocentric realm of ideas. In this reading, Farabi is turned into a new medium symbolized by the Latinized form of his name, Alfarabius. It is therefore assumed that, in the world of ideas, Farabi has no significance of his own and deserves only to be considered in relation to another master-narrative in his *intermediary role*, i.e., as Alfarabius. To put it otherwise, this approach rests on the assumption that Farabi should not really be taken into account from any contemporary perspective, neither can the categories or concepts used by him be applied to any problems perceived as actual, all this due to the fact that the function fulfilled by Farabi goes exclusively with the wider panorama of the Western history of ideas. Such function can only be studied as one studies archaeological remains and artefacts of bygone cultures and civilizations. Or, on a more subtle line of argument, one needs to understand the function which Alfarabius had in the past as this would assist us in understanding where we stand today in the frame of modernist world of ideas, but it would be a mistake to replace archaeological significance of Alfarabius with epistemological importance of his ideas in terms of *contemporaneity*. This distinction is pivotal in terms of philosophical reflection as it has to do with the question of authenticity and unauthenticity, or the problem of possibility and impossibility.

Historical discourse on Al-Farabi

Beside this, another kind of discourse on Farabi is possible, the one which is centred on the historical aspects of Farabi and his writings. Though it is not so easy to distinguish between the historical and the archaeological perspective, both being primarily concerned with the past rather than with the present or the future, it would be wrong to see the two approaches as equivalent or even similar. Indeed, those guided by a predominantly historical interest in Farabi refuse to envisage this figure mainly or alone *in relation to the West*, as someone who would attain importance only in the role of an intermediary between cultures, handing down the wisdom from Hellas to Modern Europe. For the adepts of this reading, Farabi is Al-Farabi, a significant philosopher in his own right belonging to a particular civilization with all its distinctive features and in all its complexity that cannot be reduced or overlooked to fit a Eurocentric vision of history. In this paradigm, Al-Farabi is regarded as a political philosopher who teaches how to think anew about politics; his significance for contemporary thought, however, be it political, cultural, or social reflection, is more intellectual than practical. This means that though Farabi is given full consideration on his own terms, these *terms* in themselves, i.e., the entire conceptual framework of Farabi's thought, is of little relevance for the time and the world we live in – the world of late, or liquid, modernity which is ontologically insecure and generally disenchanting. The master narrative

for his reading is modernity, where by modernity one must understand the Eurocentric vision of the world; it follows by extension that it would be a mistake to think of multiple forms of modernities seeing as the European vision of reality has transcultural value, if not universal significance. Hence it would be a grave mistake to use, for modern thinking, the categories of Al-Farabi who belongs to a pre-modern world. But why then should one take trouble to engage with Al-Farabi at all? The answer is that, for all the indisputable intellectual brilliance of the Western civilizations, there is a limit, always to be kept in mind, since any brilliance has an expiry date, failing to realize which one risks to fall into romantic traps of the so-called discontents of the Euro-Atlantic World Order. The architects of historical interpretative strategy are interested in Al-Farabi primarily in the same manner as one may be interested in a brilliant novel such as *The Brothers Karamazov*. From this perspective, it would be a mistake to expect from a novel to give an account of reality comparable to that provided by a work of science, which is supposed to reflect on its subject in all its complexity. Although these distinctions have become quite redundant in the context of the “postmodern turn” in philosophy, the current approaches toward non-Western categories, non-Western concepts, or non-Eurocentric systems of thinking have not yet internalized the postmodern paradigm, and it will be bizarre, therefore, to turn to Al-Farabi for practical directions or to study his work for any practical solutions to serious political problems of the modern or postmodern world.

The alternative discourse on Farabi

I have chosen three different styles in describing the contribution to thinking brought about by Farabi; in the first mode, I have employed the term Alfarabius in order to define a particular strategy of reading Farabi as an intermediary in a linear historiography of philosophy; in the second mode, I chose the Arabic form of Farabi's name, Al-Farabi, to denote the approach which recognizes the intellectual significance of Farabi while denying him any practical importance in contemporary context. These two prevailing strategies of interpretation have their own merit, but they do not exhaust the potential of the intellectual frame of reference provided by Farabi's work. What is of interest to me is contemporary significance of Farabi as a source of concept-formation in overcoming the Eurocentric pitfalls of modernity, for which the key is the ability to craft new forms of post-Eurocentric possibilities of being in the world. For this end, I have chosen the Persian form of Farabi's name, i.e. Farabi without any reference to its Arabic or Latin styles of writing which have been used respectively in the archaeological and the historical model of inquiry on Farabi's philosophical legacy. In order to expand the alternative mode of understanding Farabi, I would like to introduce the two concepts which are ‘House Mentality’ and ‘Field Mentality’. These notions were coined by Malcolm X in describing two models of subjectivity, i.e., submissive mentality and emancipative mentality. He argues that a ‘house human being’ is an alienated person, i.e. someone who has lost his/her own sense of subjectivity and incessantly attempts to identify him/herself with the master, master-narrative or dominating mode of being. On the other hand, a ‘field person’ is someone who musters up all her/his powers to distance from the master narrative and who knows that he or she is not similar to the master, and as long as he or she agrees to define her/himself in terms of the master-narrative s/he will remain enchained. In other words, a field person is conscious of her/his own subjectivity, and this sense of distance will provide her/him with a possibility to emancipate her/himself from tutelage. Assuming

this line of reflection is sound, I would like to argue that the first two interpretative strategies would make us to settle with a ‘house approach’, while the alternative approach would be a case of ‘field mentality’, namely a strategy enhancing field subjectivity¹. It is in this context that I think Davari’s contribution to the study of Farabi will prove most useful, for he approaches Farabi neither in an archaeological nor in a historical fashion. One of the most important questions in social theory and philosophy is the relation between ‘religion’ and ‘philosophy’, or the place of religion in relation to modernity. The dominant view can be described as an affirmation of secularism that either does not recognize any substantial significance of religion as an intellectual category or reserves for it a peripheral position as a category both in terms of philosophy and society. This is not the way Davari explains the philosophical legacy of Farabi. He argues that “...one of the pivotal aspects of Farabi’s philosophy is what he has to say on the relation between religion and philosophy. In my view, Farabi has contemplated seriously on this relation and one may be able to assume that by doing so he has occupied a very important place in the history of ideas. When philosophy, which, in Farabi’s view, is a task for the elites, could be compatible with the religious act, then it should be realized that philosophy is not only about abstract questions... because, in Farabi’s view, the question of Polis is intertwined with revelation...”².

In other words, Farabi’s concern with philosophy and religion is not only of intellectual significance, but it has practical importance as well, which is why I think neither the archaeological nor the historical approach could do justice to Farabi’s legacy. It appears that Davari’s engagement with Farabi has a contemporary dimension which he summarizes in the following fashion: “...the Eurocentric vision of reality and the twilight of sacred thought and the exile of humanity are approaching their ends and a new dawn is heralding upon us”³.

Davari wrote these lines around the beginning of the Iranian Revolution in 1979 which promised a new interpretative strategy toward religion both as an intellectual category and a political question. Farabi’s philosophy thus became important for the reconfiguration of a republic which is premised upon the ‘religious’ rather than the ‘secular’. Under this assumption, reappropriation of Farabi’s legacy cannot have intellectual significance alone. More than that, whoever is determined to overcome the Eurocentric vision of reality should turn to Farabi or other non-Eurocentric philosophers for empowering the paradigms of ‘field subjectivity’ and multiple forms of modernity which are free from any dependency in Eurocentrism. In the age of ‘re-publicity’ of religion in the public square and in the context of a religious republic, Farabi could be deeply instrumental in reconfiguration of the Polis in a critical fashion, since “...Farabi was of the opinion that the head of the polis should be a philosopher... who obtains his knowledge from the source of revelation... as a matter of fact, the head of Farabi’s Good City is a prophet, and this means that authentic religion is what philosophy truly is”⁴.

In the context of a religious republic, Farabi’s concerns can be treated in neither an archaeological nor a historical fashion, because the question of governmentality is a *contemporary* problem, the one which requires a practical solution. Needless to argue that any feasible praxis should be premised upon a clear theoretical vision of the order of things, be it an ethical, a political, a social or a religious theory. These realms of thinking are differentiated in modern philosophy

¹ See: Miri, S.J. *Reimagining Malcolm X: Street Thinker versus Homo Academicus*. Lanham, 2015.

² Davari, R.A. *Farabi: The Founder of Islamic Philosophy*. Tehran, 1982, p. 5.

³ Ibid, p. 21.

⁴ Ibid, p. 5.

only because the Great Chain of Being have been relegated to the periphery; but Farabi conceptualizes them in a hierarchical fashion, by means of which he points to a different after-morrow rather than to a bygone yester-day.

Final Remarks

The present essay is a result of the work first presented as a paper to a group of Russian philosophers and intellectuals in Moscow, at the Academy of Sciences, in November 2014. After my talk, two questions were raised which I believe to be of importance, so I feel I owe my readers a clarification to avoid potential misunderstanding. The first question is related to the different styles of using Farabi's name. It may appear that by adopting the Persian name format "Farabi" rather than the respective Arabic or Latin forms, I endorse a certain Persian-centered worldview. I insist, however, that my choice of usage is of a purely symbolic nature, and it would be a grave mistake to assume that by employing the Persian format of Farabi's name I might intend any ideologically tinged reading of the philosophical tradition. What I mean by choosing between the three lexical variants used to designate Farabi's legacy has nothing to do with any ethnocentric vision of the world in general or of the history of philosophy in the Muslim World. On the contrary, what I want to present is a contemporary vision of philosophy which ultimately stems from Farabi and is indebted to him; one should not, therefore, regard him as a thinker whose relevance is restricted to the past. In other words, I believe that in a post-secular world such as the one we are living in, Farabi is going to enjoy increasing attention from philosophers and social theorists who feel the need to get back to the thinker representing a valid post-secular alternative for anyone with an authentic interest in overcoming Eurocentrism in all fields of human reality. The other question relates to the concept of 'multiple modernities' which is of great importance for 'field intellectuals'. When speaking of authenticity in relation to Farabi, I do not support the literalist interpretation of 'intellectual legacy' in Iran (or the Muslim world, in general), being fully aware that today we are faced with two forms of fundamentalism which bring the world on the edge of destruction. The first form of fundamentalism belongs to militant secularism based on an exclusivist interpretation of *modernitability* (i.e. an ability to change while keeping in touch with tradition), whereas the second form belongs to militant religionism premised on a literalist vision of religion which conceptualizes any form of innovation as *heresy*. When we talk about multiple forms of modernity we are, as a matter of fact, endorsing the human ability to change and create novel forms of existence without being at war with the spirit of revelation which is nothing but a pure form of gnosis and intellection clad in the form of imagination. In other words, the appeal for multiple forms of modernity is not a call to westernization or occidentalization of the human *Leben* but rather a call to self-actualization based on realities of human life fraught with transformations and *staseis*. This is to argue that one should not choose any interpretative strategy which leads one to deny modernitability: we are not, so to say, in favor of going back to the cave. This is what I said in response to my colleague Professor A.V. Smirnov who asked me the second question regarding the problem of using the concept of 'multiple modernities': in his view, to employ such a concept means falling back to the Eurocentric vision of the other. I disagree with him because it is not true that the aspiration to find a balance between change and stasis is a Eurocentric project. On the contrary, it is a human aspiration which predates the Western model of progress, and what-

ever is human is surely irrepressible. Western nations may aspire for change, but their models of change should not be imposed from outside or be based on 'house subjectivities'. Reading Farabi in an alternative or primordial fashion will no doubt assist us in crafting concepts and forms of engagement capable of opening the new paths for field intellectuals in search of new horizons.

References

Davari, R.A. *Farabi: The Founder of Islamic Philosophy*. Tehran: Institute of Research and Cultural Studies, 1982. 130 pp. (In Persian)

Malcolm, X. *Malcolm X Speaks*, ed. by G. Breitman. New York: Grove Weidenfeld, 1966. 226 pp.

Miri, S.J. *Reimagining Malcolm X: Street Thinker versus Homo Academicus*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2015.

Фараби и три стратегии его интерпретации

Сейид Джавад Мири

Профессор социологии и истории религии. Институт гуманитарных наук и культурологи. Тегеран, ул. 64, Иран; e-mail: seyedjavad@hotmail.com

Никто не станет подвергать сомнению ту важную роль в истории философии, которая признается за Аль-Фараби. В то же время совершенно неясным остается значение Фараби для философии как таковой: мнения о характере и природе этого значения расходятся весьма резко. В каких концептуальных формах возможно осмыслить взаимно противоречащие способы рассуждения о Фараби? Представляет ли его историко-философское наследие чисто археологический интерес или же оно обладает подлинной исторической ценностью? Сохраняет ли его мысль актуальное значение для современной нам постсекулярной общественной теории? Для ответа на эти вопросы я предлагаю классификационный подход, призванный обеспечить теоретическое осмысление противоположных тенденций в оценке интеллектуального наследия Фараби.

Ключевые слова: Фараби, исламская философия, европоцентризм, всемирная философия

Ю.О. Азарова

ГЕГЕЛЬ И ДЕРРИДА: ФИЛОСОФИЯ, ЯЗЫК, РЕФЛЕКСИЯ

Азарова Юлия Олеговна – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и практической философии. Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина. 61022, Украина, г. Харьков, пл. Свободы 4; e-mail: azar2005@yandex.ru

Анализируя проекты Гегеля и Деррида, автор ставит вопрос: возможен ли сегодня разрыв с Гегелем, и если да, то насколько он радикален? Главная проблема здесь состоит в том, что гегелевский проект обладает самореференциальной природой. Он репрезентирует такой тип философской системы, которая сама себя объясняет, интерпретирует и комментирует. Поэтому его критика крайне сложна. Система Гегеля создает элемент, который Деррида называет «образом своего иного». Это позволяет гегелевскому проекту не только предвосхищать будущую критику, но и заранее отвечать на нее. Система Гегеля вписывает в себя другие системы, которые ее объясняют, поскольку их появление предусмотрено Гегелем как часть истории развития этой системы. Для преодоления подобного проекта нужен особый подход, который учитывает гегелевский способ защиты от критики. По мнению Деррида, способ, каким Гегель, предвосхищая будущую критику, конструирует свою систему, связан с апелляцией к истории Духа как истории мыслящего и объясняющего себя сущего. Поскольку проект Гегеля в своей архитектонике воспроизводит *telos* саморазвития Духа, то именно деконструкция такого *telos*'а обеспечивает критику гегелевского проекта без повторения его самого. Поэтому Деррида действительно осуществляет радикальный разрыв с Гегелем.

Ключевые слова: Георг Вильгельм Фридрих Гегель, немецкая классическая философия, Жак Деррида, французская философия XX века, система, тотальность, язык, рефлексия

Наша историко-метафизическая эпоха должна определить целостность своего проблемного горизонта именно через язык.

Ж. Деррида. О грамматологии

1

От самых ранних эссе и до последних лекций Жак Деррида¹ стремился обозначить свое отношение к немецкой классической философии. Особое внимание Деррида привлекает Георг Вильгельм Фридрих Гегель – мыслитель, который предпринял беспрецедентную попытку обоснования своего проекта.

Поскольку Гегель детально и всесторонне разрабатывает свою систему, его проект весьма устойчив к критике и не поддается простому ниспровержению. Кроме того, хотя существует ряд традиционных интерпретаций гегелевского проекта, его прочтение до сих пор остается сложным и кропотливым делом.

Труды Гегеля часто заводят своих читателей в многочисленные тупики и ловушки. Отмечая этот факт еще в 1882 г., Уильям Джеймс подчеркивал, что «система Гегеля похожа на мышеловку: как только вы переступили ее порог, вы погибли навеки! Одно спасение – не входить в нее»².

История философии показывает, что частичная критика Гегеля не достигает своего результата. Данная критика должна иметь системный характер. Однако системность критики – это самая суть гегелевского проекта. Поэтому даже системная критика философии Гегеля не столько подрывает, сколько утверждает его проект.

2

Преодоление классической традиции – главная задача современной философии. Она может быть прочитана как проблема дистанцирования своей позиции от позиций предшественников без повторения того, за что их отвергают. Фактически это задача создания альтернативного Гегелю проекта.

Данная проблема также интересует Деррида, который предлагает весьма сложный проект. Неслучайно Деррида, как и Гегеля, критики часто обвиняют в создании ловушек и в пересмотре стандарта аргументации. Поэтому логично, что Деррида, превосходящая критику своего проекта, дает ему развернутый автокомментарий³.

¹ Деррида – французский философ, и оригинальный язык его работ – французский. Однако ряд докладов и выступлений, которые Деррида представлял на конференциях в США, впервые были опубликованы на английском языке и только затем – на французском. Поэтому часть источников данной статьи составляет англоязычная литература.

² *Джеймс У.* О некоторых гегелизмах // *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997. С. 173.

³ Например, в «Письме японскому другу» Деррида определяет понятие «деконструкция» и четко объясняет, почему деконструкция – не метод, не анализ, не критика (*Деррида Ж.* Письмо японскому другу // *Вопр. философии.* 1992. № 4. С. 53–57). Для философа важен не только аргумент, но и форма его подачи, т. к. здесь Деррида парадоксально сочетает комментарий и отказ от него.

Сначала Деррида отмечает, что «деконструкция – не анализ потому, что демонтаж какой-то структуры не является регрессией к простому элементу, некоему неразложимому источнику. Такие ценности, равно как и анализ, сами суть философемы, подлежащие деконструкции» (Там же. С. 55. Здесь и далее выделено автором цитируемого текста. – Ю.А.). Затем он указывает, что деконструкция – «не критика в общепринятом или же кантовском смысле. Инстанция *krinein* или *krisis'a* (решения, выбора, суждения), равно как и весь аппарат трансцендентальной критики, одна из существенных “тем” или “объектов” деконструкции»

Достаточно очевидно, что деконструкция противостоит Гегелю в основных теоретических моментах. Но как квалифицировать позицию Деррида: не-гегельянство или постгегельянство? Осуществляет ли деконструкция разрыв с Гегелем? И если да, то насколько мощно и радикально?

Действительно ли Деррида преодолевает систему Гегеля путем более глубокого преобразования концептуальности или это именно тот случай, когда Деррида находится в плену у своего гениального предшественника? Данный вопрос находится в центре нашего исследования.

3

Интерес Деррида к Гегелю, впервые наметившийся в книге «О грамматологии»⁴ и докладе «Differance»⁵, более рельефно проявляется в статьях «От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки»⁶ и «Эпоха Гегеля»⁷, где Деррида предлагает тонкую и пронизательную критику диалектики.

Затем в эссе «Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля»⁸ Деррида на примере разбора гегелевской теории знака дезавуирует главный методологический принцип, предваряющий работу *Aufhebung*, – принцип *перехода* между двумя моментами полного присутствия (моментами чувственного и умопостигаемого).

В книге «Glas»⁹ и статье «+R»¹⁰ Деррида ставит под вопрос традиционную оппозицию между философией и литературой, логикой и риторикой, понятием и метафорой, показывая, что гегелевский дискурс, маркированный данной дистинкцией, не в состоянии ее «снять».

(Там же. С. 55). И, наконец, утверждает, что «деконструкция не является методом и не может быть трансформирована в метод, особенно тогда, когда в этом слове подчеркивается процедурное и техническое значение» (Там же. С. 55).

Далее, после комментария Деррида заявляет, что «все предикаты, все лексические значения и даже синтаксические артикуляции, которые кажутся готовыми к этому определению, также должны быть деконструированы» (Там же. С. 56). Поэтому «всякое предложение типа “деконструкция *есть* X” или “деконструкция *не есть* X” априори не обладает правильностью, скажем, – оно, по меньшей мере, ложно. Это связано с тем, что главная цель деконструкции – делимитация онтологии <...> выраженной в формуле *S est P*» (Там же. С. 55).

Таким образом, комментируя понятие «деконструкция» (“*D не есть X*”), Деррида одновременно деконструирует свой комментарий (высказывания “*D есть X*” или “*D не есть X*” оба ложны). Данная «деконструкция-в-действии» служит прекрасным примером практического воплощения его идеи, а также разрушает традиционное понимание автокомментария.

⁴ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.

⁵ Derrida J. Differance // Derrida J. Margins of Philosophy. Chicago, 1982. P. 1–27.

⁶ Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 400–444.

⁷ Derrida J. The Age of Hegel // Derrida J. Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1. Stanford, 2002. P. 117–149.

⁸ Деррида Ж. Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля // Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна. 2004. № 615. С. 173–199.

⁹ Derrida J. Glas. Lincoln, 1986.

¹⁰ Derrida J. +R (Into the Bargain) // Derrida J. The Truth in Painting. Chicago, 1987. P. 151–181.

В «Позициях»¹¹ Деррида четко и лаконично формулирует главные пункты расхождения между деконструкцией и диалектикой. Позже он уточняет их в своем сборнике интервью «Points», где решающую роль играют две беседы: «В скобках I»¹² и «Да, или Обманный маневр II»¹³, которые органично проясняют и дополняют друг друга.

4

Деррида пишет множество текстов о философии Гегеля. Однако мне кажется, что наиболее важный вклад Деррида в интерпретацию Гегеля выводим из тех работ французского мыслителя, где Гегель упоминается косвенно или непрямо. Детальный анализ работ Деррида полностью подтверждает данную гипотезу.

Например, идею дескриптивного языка, которую Деррида обсуждает в различных контекстах, можно интерпретировать как радикальную критику гегелевской теории знака, репрезентации и субъекта. Выявляя конечный характер языка, Деррида демонстрирует предел автономизации гносеологического субъекта.

Далее, проблема перформативных речевых актов, которую Деррида разбирает в плане «авторизации» агента высказывания, служит сильным аргументом в критике «последних оснований». Вскрывая производный характер операции полагания (*Setzung*), Деррида иллюстрирует предел гегелевской философии рефлексии.

Наконец, тема истинной и дурной бесконечности, которую Деррида рассматривает в сфере логики, становится поводом к серьезной критике гегелевской концепции Духа. Находя их «исток» в цепочке инфраструктур (*differance*, *archi-trace*, *supplement*), Деррида показывает нерелевантность гегелевского концепта тотальности.

5

Хотя критики признают новаторство Деррида, часто называя его «философом, который преодолевает Гегеля», сам Деррида избегает громких слов и эпитетов. Более того, Деррида постоянно напоминает читателю о том, что проект Гегеля чрезвычайно важен для деконструкции.

Например, идея бесконечности Гегеля ценна для тематизации неопределенности, присущей *differance*: «Гегельянство весьма радикально в том пункте, где оно делает ясным, что положительная бесконечность должна быть продумана... для того, чтобы неопределенность *differance* появилась как таковая»¹⁴.

В то же время Деррида подчеркивает необходимость размежевания с Гегелем, даже если оно ничтожно мало: «*Differance* (в пункте почти абсолютного приближения к Гегелю) должно обозначить точку, где мы разрываем с системой *Aufhebung* и спекулятивной диалектикой»¹⁵.

¹¹ Деррида Ж. Позиції. Київ, 1994.

¹² Derrida J. Between Brackets I // Derrida J. Points... Interviews, 1974–1994. Stanford, 1995. P. 5–29.

¹³ Derrida J. Ja, or the Faux-bond II // Ibid. P. 30–77.

¹⁴ Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблематику знаков в феноменологии Гуссерля // Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 133.

¹⁵ Деррида Ж. Позиції. С. 68–69.

Деррида признает, что разрыв с Гегелем – крайне сложная задача¹⁶. Попытка разорвать с системой, которая сама использует концептуальную мощь разрыва, а *rigor* попадает в ту же ловушку самореференции, когда исследователь фактически совершает то, за что он критикует своего предшественника.

6

Итак, инициируемый Деррида вопрос о том, возможен ли сегодня полный разрыв с Гегелем¹⁷, становится для нас исходным пунктом в изучении проблем, связанных с анализом такого типа философских систем, которые сами себя интерпретируют, объясняют и комментируют.

Как известно, критики обвиняют Гегеля в том, что он – апологет тотальности и господства. Хотя Гегель признает различие и конфликт в качестве существенного момента любой позиции, он все же считает, что противоречие имеет временный характер и должно быть «снято» (*aufheben*) на более высоком уровне.

Соответственно, критики полагают, что Гегель ищет опосредующее звено между двумя терминами оппозиции и проповедует синтез, а также что он использует работу «отрицания» или «операцию негативности» (*Negativität*) для создания единства, системы и тотальности.

Между тем, локализуя конфликт внутри системы, подобная критика теряет из виду противоречие как принцип работы самой системы. Поэтому критика не отвечает на главный вопрос, волнующий Деррида: *почему система Гегеля имеет именно такую форму и почему ее претензия на тотализацию правомерна и обоснована?*

7

Противники Гегеля часто совершают роковую ошибку, редуцируя его проект к одной расхожей идее с тем, чтобы его сразу же опровергнуть или разоблачить. Особенно это касается таких прописных истин, как «все опосредовано» и «раб на самом деле господин». Именно так, по мнению Деррида, поступает Жорж Батай¹⁸.

¹⁶ Деррида откровенно заявляет: «Мы никогда не достигнем конца в деле чтения и перечитывания гегелевского текста, и, в известной мере, я не делаю ничего иного, кроме как пытаюсь дать пояснение по этому поводу. Я полагаю, что текст Гегеля является слоистым, что он представляет собой нечто большее, чем стандартный набор его репрезентаций. Он не сводим к сумме философем» (Там же. С. 122).

¹⁷ Деррида считает, что разрыв с Гегелем может быть реализован только как разрыв с *определенным* прочтением Гегеля, – или как разрыв с *определенным гегельянством*, – т. к. система Гегеля весьма устойчива и даже резистентна к тем операциям, которые направлены против нее.

Аналогичное замечание относится к основным фигурам и концептам Гегеля. Деррида говорит: «Я подчеркиваю: обратите внимание на *Aufhebung*, на то как его интерпретирует гегельянский дискурс. Вполне очевидно, что двойной смысл самого *Aufhebung* может быть прописан совершенно иначе» (Там же. С. 62).

В этом плане, – резюмирует Деррида, – Гегель может быть повернут против тех наследников, которые считают его «своим»: Гегель-идеалист может противостоять Гегелью-материалисту, Гегель-формалист может воевать с Гегелем-номиналистом, Гегель-теоретик может оппонировать Гегелью-практику, etc.

¹⁸ *Деррида Ж.* От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки. С. 404.

Деррида отмечает, что Гегель не так прост, как полагает Багай. Для того чтобы критиковать Гегеля, сначала нужно понять: *какое качество системы Гегеля позволяет ей работать автономно? И еще: почему система Гегеля объясняет себя более полно и адекватно, чем любые «внешние» интерпретации?*

Это, пожалуй, самый сложный вопрос, который интересует не только сторонников и критиков Гегеля, но и всех тех, кто ищет подлинную альтернативу классической философии. По сути, это вопрос о том, что обеспечивает стабильность философской системы, силу и прочность ее основания.

Теодор Адорно, для которого это также принципиально, утверждал, что система Гегеля вводит амбивалентное понимание критики. С одной стороны, критика деталей, согласно Гегелю, остается частичной, ибо она не затрагивает целое. С другой стороны, критика целого абстрактна, ибо она игнорирует детали¹⁹.

8

Деррида принимает во внимание аргумент Адорно, и, соответственно, первое, что он проверяет – целостность гегелевского текста. Деррида обнаруживает, что «гегелевский текст не является монолитным» и что «его доводы можно повернуть против него самого»²⁰. Это, конечно, вносит дисбаланс в хорошо отлаженную работу диалектики.

Однако, если мы посмотрим на проект Гегеля в перспективе целого, то заметим: диалектикой движет не что иное, как разрыв, конфликт, сопротивление. А это логически объясняет внутренний дисбаланс проекта и делает его частью движения или моментом самой диалектики.

Тогда *противоречие, разрыв, гетерогенность – это не слабое, а сильное звено гегелевского текста*, которое обеспечивает ему гибкость и стабильность. Архитектоника гегелевской системы «вписывает» в себя противоречие с тем, чтобы обрести возможность дальнейшего развития.

Следовательно, призывая нас читать текст Гегеля, акцентируя «движение, с помощью которого он выходит за рамки своего значения, позволяя себе уклониться от себя, а затем, вернувшись к себе, воспроизвести себя по ту сторону своей самоидентичности»²¹, Деррида хорошо осознает специфику данного проекта.

9

Деррида знает, что поверхностное чтение Гегеля приводит к тому, что игра против Гегеля заканчивается поражением. По этой причине современная критика Гегеля принимает даже курьезный вид, когда одни исследователи обвиняют других в том, что те подтверждают аргументы Гегеля как раз тогда, когда желают с ним порвать.

Чтобы избежать данной ошибки, нам нужен подход, который учитывает гегелевский способ защиты системы от критики. По мнению Деррида, способ, каким Гегель, предвосхищая будущую критику, наносит превентивный удар, связан с апелляцией к истории Духа как истории мыслящего-самого-себя сущего.

¹⁹ Adorno T. Aspects of Hegel Philosophy // Adorno T. Hegel: Three Studies. Camb., 1993. P. 2.

²⁰ Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки. С. 412.

²¹ Деррида Ж. Позиції. С. 122.

История Духа, – пишет Гегель, – есть его *деяние (Tat)*, ибо Дух есть только то, что он творит, и его деяние состоит в том, что он делает себя предметом собственного сознания и стремится постигнуть себя, истолковывая себя для себя самого. Это постижение есть его бытие²².

Предмет гегелевской философии существует только в той мере, в какой он включен в процесс самоосмысления, в акт самоистолкования. И одновременно он существует лишь в той мере, в какой он включен в процесс самоотчуждения, в акт безоговорочного предоставления себя в распоряжение критике, ревизии или пересмотру.

10

Согласно Гегелю, для того, *чтобы понять саморазвитие Духа, необходимо стать частью данного процесса*. Здесь бытие Духа и деяние, в котором Дух мыслит сам себя, совпадают. Дух открывает себя и тематизирует себя в качестве сущности, которая обладает бесконечной интерпретативной силой.

Дискурс Духа – это дискурс, проявляющий себя в чистом самоосмыслении и самопрояснении. Каждое событие, обстоятельство или факт в истории Духа вписаны в его собственную телеологию. Соответственно, движение Духа имеет автономный и самореференциальный характер.

Это измерение гегелевской мысли, – которое, в известной мере, есть главное ее измерение, – представляет собой попытку раскрыть скрытый смысл фундаментального тезиса Фихте о том, что «я» – агент и одновременно продукт действия; «я» – тот, кто осуществляет деятельность и одновременно тот, на кого она направлена.

У Фихте активный субъект и его действие есть одно и то же. Следовательно, полагание «я есть», фактически, является «выражением действия» (*Ausdruck einer Tathandlung*), причем данное действие оказывается единственно возможным, ибо оно имеет конститутивный характер.

11

В «Философии истории» Гегель отмечает, что история человечества есть проявление мирового Духа. История человечества – это история его самоосмысления; история его культуры (политики, науки, философии), которая приводит человека к пониманию своего бытия. Субъектом истории является индивид, личность, мыслящее «я».

Для Гегеля «выражение действия» – это само условие существования «я». Полагание «я» – процесс, фиксирующий рождение «я» и утверждение им «самого себя», – есть акт презентации «я» себе как «себя». И это не просто акт, где «я» представляет себя самому себе как мыслящее сущее; это есть акт осознания себя субъектом действия.

Осознание себя в качестве субъекта действия есть не что иное, как историческая практика. Субъект а priori включен в историю, он – ее неотъемлемая часть. Развитие истории – это, по сути, развитие самого субъекта, который становится объектом своих действий; результатом или продуктом исторического процесса.

²² Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 370. Данный пассаж из «Философии права» собирает в сжатом виде все аргументы, которые Гегель подробно излагает в своем *Введении к «Лекциям по философии истории»* (См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 2000. С. 57–125).

Но поскольку субъект творит историю, осознает себя в качестве ее агента, то история – это также результат или продукт его деятельности. А, значит, «я» всегда является как субъектом, так и объектом своих актов – в том числе актов, осмысляющих и объясняющих данную историю.

12

Здесь мы обнаруживаем парадоксальный момент: акты рефлексии (или системы философии в целом), объясняющие историю, сами принадлежат этой истории. Вне ее они не имеют смысла. Они обретают свой смысл только в той мере, в какой они вписаны в историю и тем самым, объяснены ею.

Теперь очевидно, что стремление к тотальности в гегелевской системе исходит из ее откровенности по отношению к своей неполноте; понимания того, что ее смысл детерминирован данной онто-телеологией. Поэтому Гегель развивает проект, который сознательно воспроизводит (на уровне рефлексии) такой telos.

Система Гегеля вписывает в себя системы, которые ее объясняют, ибо их появление уже предусмотрено ею самой как часть ее истории. Она обещает стать сверхсистемой, ибо она готова к будущим прочтениям, которым она открывает себя и которые, в свою очередь, должны быть открыты ей.

Проект Гегеля – это *проект, содержащий в себе возможность собственной критики, которая обретает смысл только в той мере, в какой она осознает себя в качестве субъекта* – (в обоих значениях этого слова: субъекта как агента действия и субъекта как предмета операции) – *самообъясняющей динамики Духа*²³.

13

Система Гегеля, которая имплицитно контролирует различие между референцией и сигнификацией, т. е. контролирует процесс самоорганизации системы, фактически создает то, что Деррида называет «образом своего иного, формой и источником своего внешнего»²⁴.

Формулируя принцип тотализации, Гегель вводит такие правила и стандарты, что система обретает смысл не только для себя, но и для будущей критики. Это означает, что гегелевский проект не только *предполагает* возможную критику, но и полностью *отвечает* на нее.

Когда критика интерпретирует Гегеля, *она уже признает свое включение в гегелевский дискурс*. Критика получает свой смысл только тогда, когда *она становится частью самообъяснения гегелевской системы*. Без отсылок к системе и вступления с ней в референциальную связь критика будет абсолютно бессмысленна и бесполезна.

Даже если критика, например, ставит цель намеренно исказить Гегеля с тем, чтобы избежать самообъясняющей динамики системы, это вряд ли поможет, т. к. *любое (даже неверное) прочтение предвосхищается системой Гегеля и включается в ее способность учитывать какой-либо комментарий*.

²³ Способ, каким система Гегеля предвосхищает свое возможное прочтение и будущие интерпретации, детально описывают Вернер Гамахер в книге «Плерома: прочтение Гегеля» (*Hatacher W. Pleroma: Reading in Hegel. Stanford, 1998.*) и Анджей Вармински в статье «Читая Гегеля» (*Warminsky A. Reading Hegel // Warminsky A. Reading and Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger. Minneapolis, 1987. P. 95–182.*)

²⁴ *Деррида Ж.* От экономики ограниченной к экономике всеобщей: гегельянство без утайки. С. 401.

14

Итак, интерпретация Гегелем своей системы является, по мнению Деррида, «слишком *сознательной* и добросовестной»²⁵. Она не оставляет нам призрачного шанса от нее уклониться. Можно принять Гегеля или отвергнуть его, но не стоит обольщаться, что наше решение будет сюрпризом для него.

«Диалектика, – отмечает Деррида, – всегда *учитывает* и наш отказ от нее, и наше подтверждение ее»²⁶. Этот момент создает огромную теоретическую проблему для тех, кто стремится выйти из диалектического круга. Здесь «мы находимся внутри крайне сложной логики»²⁷.

Например, в силу самореференциальности системы Гегеля, нельзя сначала обратиться к изучению проекта, а затем, овладев материалом, решить: принять его или нет. Даже минимальное вовлечение в гегелевскую философию уже становится частью ее собственной самооценивающей структуры.

Зная это коварное свойство гегелевского проекта, мы, считает Деррида, – должны найти такую перспективу, которая не упускает ни целое, ни конкретную взаимосвязь отдельных моментов. Она позволит нам создать иную логику и предложить серьезную альтернативу Гегелю.

15

Поиск новой позиции приводит Деррида к изучению специфики речевых актов. Деррида ставит сложный и даже провокационный вопрос: каким образом речевой акт, подобный гегелевскому дискурсу о Духе, учреждает или обосновывает условие возможности своего существования?

В эссе «Limited Inc.»²⁸ и «Подпись, событие, контекст»²⁹ Деррида, анализируя теорию речевых актов Джона Остина и Джона Серла, делает главный акцент на перформативных высказываниях. Деррида интересуется условием возникновения перформатива и механизм его работы.

Это довольно деликатный момент. Мы часто используем перформативы в речи. Но как возможен перформатив? Существует ли правило, схема или норма функционирования перформатива? Если *да* – тогда на каком правиле он строится? Если *нет* – тогда как перформатив вообще возможен?

Ведь, по сути, *любое высказывание, которое предшествует перформативу* (т. е. предшествует действию, которое выполняет язык), а priori *предшествует обещанию языка быть языком*; обещанию, которое само по себе уже не является ни коннотативным, ни перформативным.

16

Рассматривая вопрос о том, как язык становится языком? (или что позволяет языку быть языком), Деррида редко упоминает Гегеля (по крайней мере, реже, чем Остина и Серла), но именно он служит главной фигурой для понимания принципиальной новизны проекта Деррида.

²⁵ Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки. С. 412.

²⁶ Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 390.

²⁷ Деррида Ж. Позиції. С. 107.

²⁸ Derrida J. Limited Inc. // Glyph. 1977. № 2. P. 162–254.

²⁹ Derrida J. Signature, Event, Context // Derrida J. Margins of Philosophy. Chicago, 1982. P. 307–330.

Например, в эссе «Уллис-граммофон: слышать/говорить “да” у Джойса»³⁰, Деррида иллюстрирует связь между понятием «самополагание» в немецкой классической философии и перформативным речевым актом, который часто используется в произведениях художественной литературы.

Прежде, чем “я” (I) в выражении “я есть” (*I am*) нечто утверждает или отрицает, оно полагает себя (*it poses itself*) или пред-полагает себя (*it preposes itself*) не как *ego*, не как сознательное “я”, не как субъект мужского или женского рода, не как дух или плоть, а как пред-перформативная сила (*a pre-performative force*), демонстрирующая, что “я”, которое обращено к другому, присутствует, наличествует, существует³¹.

Из данного пассажа следует, что перед тем, как “я” полагает себя в качестве субъекта, перед тем, как оно делает заявление “я есть” – заявление, устанавливающее присутствие самого “я”, – язык уже изначально вводит определенный знак или метку – «да» (*yes*), – которая не отсылает ни к чему, кроме языка.

17

Такое «квазидействие» (*quasi-act*), которое само по себе ничего не утверждает и в конечном счете ничего не сообщает, однако делает нечто важное: оно конституирует наш язык. Это действие предшествует языку, служит необходимым условием его возникновения. Без такого «квазидействия» язык не будет функционировать.

На первый взгляд, может показаться, что «да» – это фигуральное действие, обозначаемое средствами языка, однако, по сути, «да» – это реальное действие, а не просто лингвистический код. «Да» – это вербальное событие, которое может быть как целью, так и средством.

В связи с этим Деррида создает свою версию языка, которая частично совпадает с версией Гегеля. Деррида утверждает, что первичен не речевой акт, в котором субъект полагает себя, а особая «трансцендентальная отглагольность “да”», благодаря которой данный акт обретает свою легитимирующую силу.

Именно «трансцендентальная отглагольность “да”» (*the transcendental adverbiality of “yes”*) является «условием возможности любого речевого акта»³². Она выступает «до-перформативным правилом или условием», благодаря которому язык обретает «силу полагать самополагание»³³.

18

In *prima facie*, поиск условия возможности языка кажется легкой задачей. Однако это не так, ибо полагание опирается на пред-полагание, а оно, в свою очередь, на пред-пред-полагание и т. д. *ad infinitum*. Каждый шаг в поиске мета-метаязыка не дает желаемого прогресса в понимании.

Но Деррида знает, как преодолеть глухой тупик. Философ показывает, что вопрос об условиях возможности языка дезавуирует идею метаязыка. Дискурс о языке «может позиционировать себя как событие “да”, но само “да” он не способен осмыслить или дешифровать»³⁴.

³⁰ *Derrida J. Ulysses Gramophone: Hear Say ‘Yes’ in Joyce // Derrida J. Acts of Literature. L.; N.Y., 1992. P. 253–309.*

³¹ *Ibid. P. 298.*

³² *Ibid. P. 297.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid. P. 299.*

Прежде чем сказать что-то конкретное, нужно допустить, что язык *a priori* говорит «да» самому себе, подтверждая свой статус генератора возможностей. Однако парадокс в том, что язык неспособен превратить «да» в свое содержание с тем, чтобы потом признать себя продуктом своей деятельности, т. е. результатом развития самого себя.

Допустим, что язык говорит «да» и манифестирует сам себя, но реально язык не может подтвердить это допущение. Ни один языковой (лингвистический) пример не может представить свое «да» как исходное действие или пред-действие (the formative act or pre-act), каким оно предположительно (pre-supposedly) является.

19

По мнению Деррида, главная проблема заключается в том, что любое высказывание – будет оно частью дискурса о языке или же нет – а priori предполагает *препозиционную силу* (pre-positional force), которая никогда не принимает вид субъекта или объекта репрезентации.

Данная сила, которую Деррида называет «трансцендентальная отглагольность “да”», подобно *differance*, не может быть представлена феноменально, в чистом виде, как таковая. Но она работает, создавая язык, наделяя его способностью к действию. Благодаря ей язык реализует сам себя.

Поскольку язык обретает свою идентичность и выполняет свою конституирующую функцию только благодаря «трансцендентальной отглагольности “да”», то он, in stricto sensu, не является конститутивом. Язык всегда уже вписан в «да», которое дает ему возможность состояться, реализоваться.

В случае с Гегелем это означает, что субъект (или агент действия) не подтверждает идею саморефлективного дискурса, в котором действие и констатация совпадают. Это серьезный аргумент, который Гегель теряет из виду. Здесь также находится первый пункт размежевания философии Гегеля и Деррида.

20

Проблема перформативных речевых актов, – подчеркивает Деррида, – чрезвычайно важна для анализа самообъясняющей практики гегелевского Духа. Изучение перформатива позволяет опровергнуть тезис Гегеля, что дискурс Духа может быть дискурсом-о-самом-себе, т. е. дискурсом, который объясняет сам себя.

Кроме того, исследование перформатива показывает, что «я» неспособно объяснить само себя, т. к. акт саморефлексии формально не совпадает с актом самополагания. Модель семантического согласования, которой оперирует «я», не распространяется на его собственные определения.

Учитывая, что Гегель видит в языке инструмент и средство диалектики, мы, маркируя границу языка, по сути, фиксируем границу диалектики и тем самым предел возможности рефлексии. Здесь мы формально выходим за рамки гегелевской схемы объяснения движения развития Духа.

Для того чтобы оценить силу и достоинство аргумента Деррида, нам необходимо детально рассмотреть гегелевскую модель связи (отношения) языка и субъективности. С этой целью мы обратимся к теории поэзии, которую Гегель излагает в третьем томе своей «Эстетики».

21

В «Эстетике» Гегель утверждает, что самым высоким искусством является поэзия. Поэтический образ столь же глубок, как философская мысль; мелодичен, как музыкальная идея; пластичен, как театральный жест; гармоничен, как произведение скульптуры или живописи.

Однако, в отличие от своих современников, которые делают аналогичное заявление, Гегель говорит о том, что *поэзия выражает не только триумф, но и кризис искусства*. Поэзия реализует в себе все, на что способно искусство. Поэзия – это предел выразительных средств и возможностей искусства.

Субъект и объект поэзии тождественны друг другу. Предметом поэзии может быть любая тема, но в конечном итоге главное в поэзии – это выражение сознанием самого себя³⁵. Поэзия есть наиболее *идеенное* из всех искусств, ибо «объект, соответствующий поэзии, есть бесконечное царство Духа»³⁶.

Будучи свободной от любых ограничений – ограничений по форме и содержанию, – «поэзия оказывается тем особым искусством, в котором само искусство начинает растворяться»³⁷. Апеллируя к чистому Духу, поэзия перестает быть синтезом идеального и материального, который традиционно ассоциируется с искусством.

22

Итак, Гегель акцентирует момент, когда «поэзия разрушает слияние внутреннего мира и внешнего бытия до такой степени, что она уже перестает соответствовать первоначальному понятию искусства»³⁸. Поэзия выходит на уровень чистого созерцания, которое сближает ее со спекулятивным мышлением.

Разрывая связь между идеальным и материальным, означаемым и означающим, поэзия достигает высшей, абсолютной формы развития искусства. Она становится способом самовыражения Духа. Однако такой триумф искусства является одновременно концом искусства.

Получая автономию, поэзия оставляет прежнюю роль посредника. Она освобождает себя от любых репрезентативных обязательств. Поэзия обретает эксклюзивный доступ к истине. Она отражает полноту Духа в родственной ему стихии. В поэзии творческая активность Духа находит свой апофеоз.

Поэзия – это состояние Духа, эксплицирующее *прямое* индивидуальное приобщение к субстанциальным началам. Поэтическое созидание имманентно природе человека. Оно выражает сущность человеческого бытия, экзистенцию в наиболее широком смысле. Поэзия – это мышление в своей первичной, эстетически-аутентичной форме.

³⁵ Со времен Аристотеля, поэзия (*poesis*) понимается как процесс, в котором акт созидания совпадает с актом выражения. Однако к XIX в. становится ясно, что созидание, или продуктивная сила воображения, присущая поэту, авторскому «я», не всегда коррелирует с формой его выражения.

Сначала Кант в «Критике способности суждения», а затем романтики отмечают, что поэзия освобождает сознание и раскрепощает воображение. Поэзия не только дает сознанию свободу деятельности, но и освобождает его от детерминации собственным продуктом.

Ныне же дискурс поэзии – это пространство, где сознание свободно даже от требования быть поэтическим. Дискурс поэзии – это поле, где желание автономии не является творческим манифестом, ибо оно коэкзистенциально самому поэту.

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 3. М., 1973. С. 355.

³⁷ Там же. С. 351.

³⁸ Там же. С. 352.

23

Пример с поэзией, триумф которой означает завершение искусства, заставляет Гегеля иначе взглянуть на проблему самодетерминации в лингвистической практике. Классические понятия гегелевской системы – детерминация, самодетерминация и взаимодейстернация – здесь получают новый смысл.

Особенно ярко это прослеживается в лирике. Традиционно лирическое произведение – это стих, *повествование от первого лица*. Лирика есть выражение внутреннего мира человека, проявление его индивидуального «я». Здесь субъективное начало не только преобладает, но и достигает своей кульминации.

Однако в лирике как практике речи и языка акт самовыражения «я» очень отличается от акта саморефлексии Духа, который интерпретирует сам себя. *Лирика не может показать момент возвращения субъекта к самому себе, а Дух способен это сделать и даже иллюстрирует данный процесс.*

В лирике субъективность *вовлекается* в предмет выражения. Она *инсталлируется* в то, что составляет объект высказывания или представления. Субъективность позиционирует себя как *часть* изображаемого мира. Поэтическое «я» органично *включается* в художественный образ.

24

В поэзии как модели субъективности лирическое «я» – это продукт или результат актов самоописания. Но такое самописание не может быть схвачено в чистом виде. Оно *встроено* в само «я». Лирический акт – это «действие без действия», т. е. «действие, которое не выполняет какого-либо действия».

Между тем, квалифицировать поэтическое «действие-без-действия» как акт, где язык замещает собой личность или свободного субъекта, в корне неверно. Инстанция языка не отменяет инстанцию «я». Аннулирования не происходит, ибо речь поэта артикулирует субъективность поэзии как речь самого Духа.

Лирический поэт действует так, будто язык сам рассказывает свою историю; историю того, как язык становится многогранным, экспрессивным, развитым и возвышенным; историю языка, который сам придает смысл своему существованию и говорит «да» своему *обещанию* быть языком.

Лирика – это особый, первый и последний язык, где действие и объяснение действия совпадают в процессе собственной интерпретации. Поэтическая субъективность аккумулирует в себе оба акта. Лирическое «я» становится агентом языка, способом существования и выражения его стихии.

25

Фундаментальную роль в акте поэтической субъективации играет воображение. Предоставляя свободу воображению, поэзия показывает, что фантазия обращается только к себе. Поэзия выражает «духовное представление» (*geistige Vorstellung*), которое апеллирует к самому себе, к «внутренней фантазии (*zur inneren Phantasie*)»³⁹.

³⁹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 3. С. 353.

Поэзия – это язык, который в отличие от прозы Духа, не есть дискурс, мыслящий себя в себе. В поэзии главное не мышление, а воображение. Если Дух – это дискурс, который мыслит себя как акт самодетерминации, то поэзия – дискурс, который определяет себя в структурах воображения.

Воображение, пишет Гегель, «существенно отличается от мышления тем, что... оно позволяет конкретным идеям сосуществовать, не будучи при этом связанными друг с другом, в то время как мышление требует и создает зависимость идей друг от друга, взаимные отношения, суждения, умозаключения и т. д.»⁴⁰.

Поэзия не ставит целью взаимодействие субъекта и объекта. «Бездеятельная деятельность» лирики, ее «не-активный праксис» сталкивает нас с паратактическим дискурсом, в котором нет места иерархии. В отличие от философии, поэзия не образует ступеней самопреодоления, не производит тезис, антитезис, синтез.

Не будучи языком саморефлексии, лирическая поэзия не стремится к интерпретации самой себя. Она не позиционирует себя как продукт собственных артикуляций. В лирике субъект не рассматривает себя в качестве объекта. Поэтому лирика не нуждается в самоописании или самообъяснении.

26

Если лирика, квалифицируемая как вершина субъективной экспрессии, выступает дискурсом, где автоинтерпретация не имеет приоритетного значения, то это не означает – как часто думают те, кто критикует Гегеля и Деррида, – что поэзия уступает философии по силе рефлексии.

Да, автоинтерпретация (или координация процессов сигнификации и референции) имеет место в литературной практике авангарда, но она не объясняет субъекта действия, не эксплицирует фигуру автора, который ее выполняет. Она, по словам Гегеля, не стоит на службе у собственного «я».

Тогда каким образом осуществляется поэтическая рефлексия? Она происходит путем диалектики. Однако диалектическое отрицание работает здесь совершенно иначе, чем в философии. Лирика открывает нам новый, необычный и парадоксальный взгляд на картину диалектического отрицания.

Лирическая практика – это оригинальный пример того, что Деррида в багтаевском прочтении Гегеля тематизирует как *иное негативное, которое уже не является частью работы понятия*, ибо оно не подчиняется тому, что прежде называлось работой понятия⁴¹.

27

В гегелевской «Эстетике» лирическая поэзия осуществляется как событие, которое кардинально отличается от философского дискурса. Поэтическое событие открывается не как рациональный рассказ о своем появлении на сцене истории в качестве семантического агента, а скорее как *квазирассказ*.

У Гегеля поэтическая субъективность встроена в лирическое «я». Поэтому он ставит под вопрос классическое понимание поэзии как «продуктивного» искусства, где продукт есть результат работы автора (производителя). Для Гегеля лирический продукт не отчуждается от производителя.

⁴⁰ Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 3. С. 417.

⁴¹ См.: Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки. С. 412.

Тогда дистанцирование лирики от модели саморефлексии не может быть реконструировано посредством инверсии, где субъективность, доведенная до самой крайней точки, *до предела*, совпадает со своим «иным» и, таким образом, подтверждает свою имплицитную суверенность.

Здесь «Эстетика» дает нам отличный ресурс для нового понимания творческой активности искусства. Да, Гегель более радикален в этом вопросе, чем полагают многие критики. Но Деррида интересуется продвижение лирики как революционной практики еще дальше.

28

В книге «Шибболет: Паулю Целану» Деррида анализирует стихотворное наследие Целана⁴². Он акцентирует внимание на моментах, где поэт порывает с идеей творческой активности как самовыражения⁴³. Поэтическое «я» не претендует на то, чтобы быть источником или продуктом референциальных возможностей языка.

Для философского проекта, пишет Деррида, встреча с Целаном есть «опыт языка». Это трансгрессивный опыт. Он не принадлежит одной кодифицированной сфере. Он является «опытом как литературно-поэтическим, так и философским»⁴⁴, «опытом вопрошающего пересечения граней и пределов»⁴⁵.

Данный опыт открывает нам язык, который – в отличие от самоинтерпретирующей динамики гегелевского Духа – не позиционирует себя как особая законодательная инстанция, благодаря которой прошлое, настоящее или будущее событие обретает свой смысл лишь в той мере, в какой оно репрезентирует себя в языке.

Это – опыт, где чтение и письмо не детерминированы практикой референции или сигнификации. Это – опыт, где ресурсы «да» (о которых Деррида говорит в контексте философии Фихте или художественной литературы Джойса) не являются обязательными и безусловными.

29

Для Деррида предел – это не преграда или препятствие, которое со временем можно «снять» или преодолеть, а нечто абсолютно непредставимое. Здесь предел – это то, что не манифестирует себя, не проявляет себя феноменально как что-то конкретное, реальное или определенное.

Именно в таких терминах Деррида говорит о событии гегелевской лирики. Поэзия – это опыт предела, ибо *она маркирует себя как предел автоинтерпретации*. Поэзия призывает нас задуматься над тем, не является ли самоинтерпретирующийся проект, по сути, самокомпрометирующим?

Поэзия иллюстрирует нам, что предел – это не граница или фиксированная линия, которую можно легко переступить. На пределе мы часто сталкиваемся с невозможностью присвоения того, что видим или созерцаем. Следовательно, предел – это совершенно иное, не «сняемое» в сферу своего «внутреннего».

⁴² См.: Деррида Ж. Шибболет: Паулю Целану. СПб., 2002.

⁴³ В «Шибболете» Деррида часто обыгрывает *скольжение* между *самовыражением* поэта и *иновыражением* на примере синтагм: «он как я» (*er als ein Ich*) (Там же. С. 17), «я как ты» (*Ich als du*) (Там же. С. 20] или «другой как я» (*Ander als ein Ich*) (Там же. С. 35).

⁴⁴ Там же. С. 101.

⁴⁵ Там же.

Отсюда, хотя лирика всегда стремится выйти за свои пределы, призывая критику к описанию своего бытия, анализу своей истории, типологии, практики, она, в отличие от философии, никогда не утверждает, что подобный призыв – манифестация ее истины и абсолюта.

30

Опираясь на различие между философией и поэзией, Деррида предлагает новое основание для переосмысления или реконцептуализации классической оппозиции конечного и бесконечного, которая служит важным теоретическим условием применения спекулятивного принципа в системе Гегеля.

Согласно Гегелю, предел – это граница, конечная точка, отделяющая нас от бесконечного. Скажем, граница, обозначающая смерть, конец жизни человека, есть действительно последний, абсолютный предел, а не просто порог или временный переход. Человек конечен, и *конечное* для него есть смерть.

У Гегеля *конечное* – это то, что смертно; *конечность* – это смерть, прекращение существования. «Когда мы говорим о вещах, что они *конечны*, то разумеем под этим, что они не только... [физически] ограничены <...> а что именно небытие составляет их природу, их бытие»⁴⁶.

Утверждать, что предмет (субъект) конечен, – это значит показать, что не-бытие, отрицательная детерминация, образующая оппозицию между бытием и ничто, конституирует его природу. Например, смерть – это то, что определяет природу и бытие человека (в отличие от Бога).

«Мы знаем, – резюмирует Гегель, – что все конечное (а таково наличное бытие) подвержено изменению»⁴⁷. «Живое умирает, и умирает потому, что оно, как таковое, носит в себе зародыш смерти»⁴⁸. Одним словом, для конечных вещей «час их рождения есть час их смерти»⁴⁹.

31

В философии Гегеля, определенность бытия и сущего – это результат операции отрицания, которая сопровождает процесс установления границ. Отрицание своего иного «есть то, что мы называем *границей*»⁵⁰. «Лишь в своей границе и *благодаря* ей нечто есть то, что оно есть»⁵¹.

Например, определить, что такое «я», можно только отграничив его от «не-я». «Человек как налично сущее отграничивает себя от других сущих»⁵². Поэтому отрицание как характеристика *конечности* служит у Гегеля основанием для экспликации *конечного* через отношение между «я» и «другим».

«Мысль о каком-либо нечто влечет за собой мысль о другом, и мы знаем, что имеется не только нечто, но также еще и другое»⁵³. Любой предмет или объект получает свою определенность не сам по себе, а только через свое отношение к другому. Если объект ничем не ограничен, то он будет не мыслим.

⁴⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М., 1970. С. 192.

⁴⁷ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 232.

⁴⁸ Там же. С. 232.

⁴⁹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. С. 192.

⁵⁰ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 230.

⁵¹ Там же. С. 230.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

В итоге конечность как научную категорию Гегель объясняет с помощью серии *переходов*, или – в терминологии немецкой классической философии – *изменений*, между конечными вещами, каждая из которых определяет себя как нечто, ограниченное или детерминированное другим.

32

Итак, у Гегеля конечность – это свойство бытия. Однако даже бытие не является полностью конечным. Оно определяется не-бытием и, соответственно, бесконечным. Когда же граница рассматривается как научная категория, которая объясняет конечность, то она соотносится с бесконечностью.

Описать бесконечность очень сложно. Определяя одно, мы сталкиваем его с другим. Определяя конечное, мы встречаем бесконечное. Но как обозначить само бесконечное, если оно *a priori* не имеет границ? Если бесконечное ограничивается или отрицается конечным как своим иным, то оно уже не есть бесконечное?

Гегель полагает, что бесконечное не есть простая оппозиция конечному. «Эта противоположность есть не-истинное»⁵⁴, ибо «бесконечность на самом деле вечно выходит и не выходит за свои пределы»⁵⁵. Бесконечное целостно по своему определению. Бесконечное – это «снятое» становление.

In *stricto sensu*, бесконечность есть оппозиция ко всем оппозициям. Бесконечное – это иное любого ограничения, которое возникает, если бесконечное мыслится как объект, противостоящий конечному субъекту. Но, на самом деле, бесконечное *трансцендентно* конечному, и потому оно находится *вне области репрезентации*.

33

Здесь мы находим проблему, которую Гегель формулирует так: «Рассматривая моменты наличного бытия – нечто и другое в их раздельности, мы получаем следующее: нечто становится другим, а другое также само по себе есть нечто, которое изменяется, и так до бесконечности»⁵⁶.

Рефлексия полагает, что она дошла здесь до чего-то высокого и даже до высочайшего. Но этот прогресс в бесконечность не есть истинно бесконечное, которое состоит в том, что в своем другом оно пребывает у самого себя, или (выражая то же самое как процесс) состоит в том, что оно в своем другом приходит к самому себе⁵⁷.

«Очень важно, – настойчиво подчеркивает Гегель, – надлежащим образом уразуметь понятие истинной бесконечности и не остановиться на дурной бесконечности бесконечного прогресса»⁵⁸. А для этого нам необходимо знать различие между истинной и дурной бесконечностью.

Нужно помнить, что если «сначала устанавливают границу, а затем ее переступают, и так далее до бесконечности»⁵⁹, то возникает *либо бесконечная регрессия* (где одна конечность производит другую конечность и так *ad infinitum*); *либо двойное отрицание* (где предел, как показано выше, не является последним и абсолютным пределом).

⁵⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 233.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 232.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 233.

34

Дурная бесконечность – это бесконечно повторяемое отрицание конечного, которое никогда не завершает задачу его отрицания. В «Энциклопедии философских наук» и «Науке логики» Гегель приводит ряд критериев для разграничения истинной и дурной бесконечности⁶⁰.

Между тем данное деление вновь возвращает нас к проблеме конечности, показывая, что конечность также сопротивляется тематизации, когда ее рассматривают в перспективе двух типов бесконечности. Например, становится ясно, что конечность не детерминируется отрицанием:

Из-за качественной простоты отрицания в абстрактной противоположности между ничто, с одной стороны, и бытием, с другой, конечность есть наиболее упрямая категория рассудка⁶¹; фактически «конечность есть фиксированное в себе отрицание и потому резко противостоит своему утвердительному⁶².

Правда, конечное позволяет привести себя в движение, т. к. оно само состоит в том, что определено к своему концу, но только к своему концу. Оно скорее есть отказ от того, чтобы его положительно приводили к его утвердительному, т. е. к бесконечному; отказ от того, чтобы его приводили в связь с последним⁶³.

35

Отказ конечности признать негативность своей отрицательной позиции равнозначен отказу быть положительной в своем утвердительном. Следовательно, конечность не имеет позиции, которую она может назвать своей. Конечность не обладает ни положительной, ни отрицательной валентностью.

Радикально иная (как по отношению к конкретному бытию, так и по отношению к абстракции) конечность на самом деле не есть определение или детерминация всего сущего. Однако конечность также не является и чем-то неопределенным. Конечность – это, по сути, отрицание, которое отказывается быть в-себе и для-себя.

Конечность, «наиболее упрямая категория рассудка», резко контрастирует с положительным, т. к. показывает нам отрицание, доведенное «до своего предела», но такая радикализация отрицания не приводит конечность к переворачиванию, где она становится положительной по праву.

Чем же это вызвано? Почему Гегель делает исключение для конечности, позволяя ей временно выпадать из механизма диалектического снятия? Это, полагает Деррида, связано с тем, что конечность играет решающую роль в процессе самообоснования Гегелем своей философской системы.

36

Если понятие конечности Гегель вписывает в более широкий процесс рефлексивного самообоснования, то это происходит не потому, что человек (субъект) конечен, а потому, что по мере осознания конечности привычные процедуры мышления – определение и отрицание – сами рискуют стать ограниченными.

⁶⁰ Описывая данную проблему, Гегель в «Науке логики» вводит серию аргументов о «двойном» отрицательном отношении конечного к своему пределу. Линия демаркации – это кульминационная точка в определении конечного: «конечное в своем отрицании себя выступает как бесконечное» (см.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 200–207).

⁶¹ *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 192.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 192–193.

Гегель признает, что опыт конечности – это встреча с тем, что не принадлежит порядку бытия или ничто. Кроме того, Гегель подчеркивает: то, что теряется в переходе от конечного к бесконечному, – это не только конечность, но и сама возможность другого типа мышления; возможность, которая пока не поддается тематизации⁶⁴.

Да, мысль не вступает в контакт с бесконечным, ибо оно находится вне области репрезентации. Но если мы гипотетически допустим, что «бесконечное содержит в себе конечное» или «несет конечное внутри себя», то бесконечное теоретически вполне может быть представлено.

Бесконечное можно представить в перспективе конечного. Это – точка зрения, которую Гегель защищает в «Энциклопедии», когда он выступает против того, что позже сам сделает в «Науке логики», а именно столкнет конечное и бесконечное в абсолютной оппозиции, намекая, что бесконечное скорее ограничено, чем безгранично.

37

Теперь, можно четко показать различие «конечного» и «конечности», отмечая, что первое понятие маркирует *конкретное, единичное сущее*, а второе понятие – *всеобщее и универсальное* качество мышления или рефлексии. Конечное – предикат субъекта, а конечность – предикат Духа.

Конечность – это свойство Духа, позволяющее ему найти оптимальный компромисс с бытием, которое подходит к своему пределу. Гегель косвенно намекает на это, говоря, что конечность есть выражение *ничто* как *чего-то ограниченного* и тем самым *уже не просто ничто*.

Однако показать различие конечного и конечности можно совсем иначе, допустив, что конечность прерывает акт репрезентации, редуцируя его к содержанию того, что в нем представлено. Такое различие будет заметно при сравнении двух форм речевой практики, которую используют поэзия (лирический субъект) и философия (Дух).

Здесь язык, который претендует на выражение конечности, т. е. язык, описывающий историю, культуру, мир, общество, уже перестает быть языком. Противопоставляя себя тому, что он репрезентирует, такой язык открывает себя не как автономная и абсолютная сила, а как нечто ограниченное, фрагментарное, сиюминутное.

38

Меняет ли новое деконструктивное описание конечности старую модель обоснования дискурса? Действительно ли язык лирической практики – язык, который уже не является языком в прежнем значении слова, – представляет собой реальную альтернативу Духу как модели автоинтерпретации?

Да, безусловно. В статье «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук»⁶⁵ Деррида отмечает, что есть *два разных способа критики тотализации*. Один апеллирует к понятию «конечности». С ним работает Гегель. Другой – к понятию «игры». С ним работает Деррида:

⁶⁴ О сложности тематизации подобного типа мышления см. две замечательные работы Жана-Люка Нанси «Конечное мышление» (*Nancy J.-L. A Finite Thinking*. Stanford, 1998) и «Гегель: круговорот отрицания» (*Nancy J.-L. Hegel: The Restlessness of the Negative*. Minneapolis, 2002).

⁶⁵ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 445–466.

Тотализацию можно расценить как невозможную, исходя из классических соображений: в этом случае имеется в виду эмпирическое усилие субъекта или конечного дискурса, тщетно стремящегося к бесконечному богатству, которым он никогда не сумеет завладеть. Всегда есть слишком много того, о чем никогда не сможешь сказать⁶⁶.

Между тем, – продолжает Деррида, – не-тотализацию можно определить иначе – не через понятие конечности, отсылающее к эмпирии, а через понятие игры. И если в этом плане тотализация лишается смысла, то происходит это не в силу существования бесконечного поля, которое не в состоянии охватить конечный взгляд или конечный дискурс, а потому, что природа этого поля – т. е. поля языка, причем языка конечного, – исключает тотализацию как таковую⁶⁷.

39

Данное поле Деррида квалифицирует как «не-гегелевское тождество»⁶⁸. Он не отвергает понятие конечного и не снимает его в бесконечном, а по-новому определяет отношение между конечным и бесконечным. Такое отношение опирается не на иерархию или субординацию, а на принцип игры:

Это поле есть поле игры – поле бесконечных замещений, совершающихся в замкнутом пространстве конечного множества. Это поле допускает бесконечные замещения лишь потому, что оно само конечно; т. е. не потому, что оно неисчерпаемо и слишком велико, как было бы по классической гипотезе, а в силу определенной нехватки, а именно, нехватки центра, который мог бы остановить и закрепить игру замещений⁶⁹.

Движение игры, которое осуществляется благодаря нехватке, отсутствию центра и начала, является движением *дополнительности*. Определить центр и исчерпать процесс тотализации невозможно потому, что знак, который замещает и *дополняет* центр, оказываясь на месте центра во время его отсутствия, – этот знак приходит, чтобы добавиться, т. е. в виде избытка и дополнения⁷⁰.

40

Цитируемый пассаж весьма примечателен. На примере игры знаков Деррида иллюстрирует, что знак, который маркирует или замещает референт, не функционирует автономно. Каждый знак включается в более широкий семиозис, где означаемое становится означающим для другого означаемого.

Здесь объект референции феноменально неуловим. Он обнаруживает себя только в процессе семиозиса, который эксплицирует его фундаментальную пустоту или нехватку. Отсюда вытекают два момента: во-первых, нет трансцендентального означаемого; во-вторых, нет объекта, который существует *вне* или *по ту сторону* самой референции⁷¹.

⁶⁶ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. С. 461.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Gasche R. Non-Totalization without Spuriousness: Hegel and Derrida on the Infinite // Journal of the British Society for Phenomenology. 1986. Vol. 17. № 3. P. 296.

⁶⁹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. С. 461.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ В работе «О грамматологии» Деррида разъясняет это положение следующим образом: «Восполнение есть то, что добавляется, это избыток, полнота, которая обогащает другую полноту»; «но восполнение восполняет (*supplement supplee*), т. е. добавляется лишь как замена. Оно вторгается, занимая *чужое место*; если оно и наполняет нечто, то это нечто – пустота. Оно способно представлять или изображать нечто лишь потому, что наличие изначально отсутствует. Будучи подменной (*suppleant*), восполнение оказывается заместителем, подчиненным, субститутом» (Деррида Ж. О грамматологии. С. 295–296).

Отсутствие центра указывает на отсутствие исходной причины (Бог, Абсолют, Трансцендентальное означаемое). «Означаемое здесь всегда уже функционирует как означающее»⁷², ибо «не существует означаемого, которое ускользает из игры означающих отсылок, которая образует язык»⁷³.

Действительно, язык сопротивляется тотализации по структурным причинам. Нет метауровня, который, подобно Трансцендентальному означаемому, объясняет систему. «Игра... увлекает за собой все опорные означаемые, уничтожая все плацдармы, все те укрытия, из которых можно со стороны наблюдать за полем языка»⁷⁴.

41

Аргумент, который приводит Деррида, вписывая конечное и бесконечное в контекст логики восполнения, напоминает известное доказательство Куртом Гёделем теоремы о неполноте формально-логических систем⁷⁵. Аргумент Деррида также радикально меняет традиционное представление о языке.

Принимая во внимание, что «переизбыток означающего, его дополнительный характер, зависит от конечности, т. е. от нехватки, которая должна быть дополнена»⁷⁶, мы обнаруживаем, что язык как система означивания работает только вопреки его определению как «семиотической тотальности».

Таким образом, вместо того, чтобы намекать на неспособность дискурса делать отсылку к чему-либо – даже если таким «чем-либо» является сам дискурс, – нужно скорее знать и понимать, что условием возможности функционирования языка служит его исходная неполнота.

Этот аргумент имеет огромное значение для сравнения проектов Гегеля и Деррида. Радикализируя значение «предела» для осуществления семантических операций, Деррида показывает, что классическая оппозиция между конечным и бесконечным несовместима с его видением языка⁷⁷.

42

В отличие от многих систем немецкого идеализма, которые абсолютизируют язык, наделяя его трансцендентальными свойствами, Деррида считает, что силу, которую они приписывают языку, нельзя представлять в терминах способности языка создавать дискурсивные границы.

Перформативная сила языка, по мнению Деррида, обусловлена другими факторами и опирается на механизм, с помощью которого язык обнаруживает нерелевантность своих конструкций. Это хорошо заметно на примере конструирования лингвистических форм утверждения и отрицания.

Исследуя связь логики дополнения с логикой протодействия, которую Деррида определяет как предварительную метку, позволяющую тому, кто говорит «я есть», утверждать себя в качестве субъекта высказывания, мы увидим, что *отрицание – это сила, обладающая приоритетом по отношению к полаганию*.

⁷² Деррида Ж. О грамматологии. С. 120.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ См.: Деррида Ж. Двойной сеанс // Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург, 2007. С. 272.

⁷⁶ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. С. 462.

⁷⁷ В книге «Голос и феномен» Деррида на примере языка иллюстрирует как *differance* взрывает классическую оппозицию конечного и бесконечного (см.: Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблематику знаков в феноменологии Гуссерля. С. 133–134).

Деррида выдвигает гипотезу, что *отрицание* – это не производный элемент, дериват или контрпозиция по отношению к утверждению и полагаю, как принято в традиции, а напротив, первичный элемент, сила, конституирующая любые логические и лингвистические детерминации.

43

Деррида доказывает свою гипотезу, используя французскую отрицательную частицу «pas», а мы будем работать параллельно с его аргументацией, рассматривая частицу «не». Частица «не» – это точка, в которой язык иллюстрирует то, чего он не делает, и то, что он *a priori* неспособен сделать.

Если частица «не», рассуждает Деррида, понимается как признак конечного дискурса, то ее нужно отделить от репрезентации нехватки или неполноты, которая может быть восполнена в качестве тотальности или чего-либо позитивно данного, как, например, означаемое или референт.

Частица «не», подобно фигуре гегелевской конечности, челночно колеблется между полюсами бытия и небытия. Частица «не» придает не только новый смысл категориям, вступающим в отношение, но также модифицирует глагол. Иногда она аннулирует то, что делает глагол.

Частица «не» уникальна тем, что она трансформирует наше восприятие речевого акта. Хотя частица «не» зависит от предложения, в которое она входит, она оспаривает силу языка полагать что-либо (например, полагать «да»). Поэтому она может быть понята как *критика языка самим языком*.

44

В трактате «Об истолковании»⁷⁸ Аристотель отмечает, что основная форма языка – предложение (*logos apophantikos*), которое либо истинно, либо ложно⁷⁹. Язык «полагает значение, утверждая или отрицая наличие какой-либо другой вещи у субъекта в прошлом, настоящем или будущем»⁸⁰.

Аристотель дает важный импульс к осмыслению связи между языком и вещью. Но при этом, как правило, не замечают, что приверженность Аристотеля к апофантической модели предикативного выражения идет параллельно с тезисом, что любое предложение постоянно подвергается воздействию частицы «не».

Фраза «это – человек» соответствует парадигматической форме языка лишь в той мере, в какой возможно противоположное высказывание: «это – не человек». «Отсюда всякому утверждению противостоит отрицание и всякому отрицанию – утверждение»⁸¹.

Аристотель подчеркивает, что с «логической точки зрения» любое высказывание имплицитно содержит в себе возможность своего отрицания и наоборот. Но что порождает саму «логическую точки зрения»? На этот вопрос Аристотель, к сожалению, четкого ответа не дает.

⁷⁸ Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 91–116.

⁷⁹ «Не всякая речь, – подчеркивает Аристотель, – есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-то» (Там же. С. 95). «Утверждение есть высказывание о чем-то. Отрицание есть высказывание, отнимающее что-то от чего-то» (Там же. С. 96). «Поскольку присущее может быть высказано как не-присущее, а не-присущее как присущее <...> то можно отрицать все, что кто-то утверждает, и утверждать все, что кто-то отрицает» (Там же. С. 96).

⁸⁰ Там же. С. 93–97.

⁸¹ Там же. С. 96–97.

В отличие от Аристотеля, для которого «первая высказывающая речь – утверждение, а вторая – отрицание»⁸², Деррида, напротив, считает, что *отрицание первично, т. к. именно возможность отрицания («это – не человек») делает искомое высказывание «это – человек» осмысленным, т. е. конституирует его в качестве высказывания.*

Сказать что-то конкретное о чем-либо можно, лишь опираясь на открытость высказывания по отношению к своему отрицанию. Без этого минимально необходимого условия язык не будет способен утверждать что-либо и, соответственно, не будет выполнять свою пропозициональную функцию.

Деррида подчеркивает, что *частица «не» маркирует минимально необходимую автономию языка по отношению к тому, о чем он говорит*; а это иллюстрирует, что предложение не может быть полностью редуцировано к тому, что оно обозначает, или же к тому, к чему оно отсылает.

Таким образом, *частица «не» выступает как протологическое условие возможности языка.* Однако это фундаментальное условие, отмечает Деррида, не получает у Гегеля ни диалектического объяснения, ни формального обоснования, которое органично вытекает из трактата Аристотеля «Об истолковании».

Итак, даже тогда, когда частица «не» отсутствует в исходном высказывании, она косвенно предполагается им. Тезис Деррида, что искомое высказывание функционирует лишь при условии, что оно открыто своему отрицанию, значительно проясняет механизм работы языка.

Частица «не» иллюстрирует свою независимость от любого акта утверждения или отрицания. Она имеет структурную автономию по отношению к высказыванию, в котором принимает участие. Частица «не» – это парачастица, которая демонстрирует свойство языка говорить одно, а содержать в себе иное.

Исходное высказывание формально может включать или не включать частицу «не», однако оно не управляет этой возможностью. Данная возможность а priori предваряет высказывание. Она не подчиняется ему, т. к. *представляет собой до-языковое условие функционирования языка.*

Анализируя любой пример, мы заметим, что частица «не» носит референциальный характер. *Она фиксирует момент, когда язык иллюстрирует нам то, что он способен (или же неспособен) высказать, т. е. момент, когда язык демонстрирует нам свои логические или лингвистические границы.*

Предлагая свое обоснование границ языка, Деррида инициирует новый подход к философии. Как правило, частицу «не» обсуждают в ходе анализа проблематики «ничто» или «негативности», но часто упускают из виду, что частица «не» – вовсе не производное от «бытия», как мы обычно думаем.

⁸² Аристотель. Об истолковании. С. 96.

Деррида показывает это на множестве примеров из истории философии. Первый пример – объяснение Лейбницем того, почему существует скорее нечто, чем ничто. Второй пример – доказательство Фихте исходного соположения «я» и «не-я». Третий пример – положение Хайдеггера о равноисходности первоначал.

У каждого из них слово «не» – это не просто выражение конца, смерти или предела. Только будучи обращено к ничто, подчеркивает Хайдеггер, сущее (*Dasein*) осознает свою конечность. Частица «не» – это основание того, что позволяет нам мыслить свое бытие. *Частица «не» – это основание нашей рефлексии.*

48

Для того чтобы показать новизну трактовки отрицания Деррида в контексте анализа отношения между конечным и бесконечным дискурсом, давайте обратимся еще к одному тексту – известному эссе Вальтера Беньямина «О языке как таковом и языке человека» (1916)⁸³.

Беньямин выступает против редукции языка к инструментальной функции и проводит различие между *обычной формой* коммуникации, которая осуществляется *с помощью* языка (здесь язык выступает *инструментом*) и *необычной формой* коммуникации, которая осуществляется *внутри* языка (здесь язык выступает *средой*).

Отвергая тезис, что слово – это инструмент для сообщения чего-либо адресату, Беньямин утверждает, что язык не имеет содержания, но сообщает себя «в» себе. Идея языка как инструмента производна по отношению к идее языка как среды чистой коммуникации, коммуникативности (*Mitteilbarkeit*).

Чистая коммуникация – это коммуникация, которая не нуждается в прагматических интересах. Подобно абсолютной или божественной справедливости, ей не нужно оправдание цели и средств. Чистая коммуникация открывает язык как *непосредственную среду мышления и действия*.

49

Эссе Беньямина интересно для нашего анализа гегелевской и дерриданской версии языка самой постановкой вопроса о том, *что значит мыслить о языке, не редуцируя его к инструментальной функции*, которую часто приписывают ему (когда тематизируют язык в качестве объекта исследования).

В докладе «Сила закона: мистическое основание власти» Деррида критикует теорию Беньямина⁸⁴. Деррида считает, что она подчиняется классической *оппозиции конечного и бесконечного*, т. к. Беньямин определяет отношение между инструментальным и не-инструментальным видением языка как отношение, аутентичное или не-аутентичное языку Адама и его практике именованья⁸⁵.

⁸³ Benjamin W. On the Language as Such and On the Language of Man // Benjamin W. Selected Writings. Camb., 1996. P. 62–74.

⁸⁴ Derrida J. Force of Law: the Mystical Foundation of Authority // Deconstruction and the Possibility of Justice. N.Y., 1992. P. 3–67.

⁸⁵ Беньямин развивает теологическую версию происхождения языка. Он считает, что язык – это *связующее звено* между Богом и человеком, *посредник* между двумя мирами: трансцендентным и имманентным. Язык – это божественный дар, который Бог *делегировал* человеку, *передавая* ему право именованья.

Дискурс Адама мыслит слово как нечто, отсылающее к чему-то *за пределами языка*: «Грехопадение знаменует рождение человеческого слова, в котором имя уже не живет вечно и выходит за рамки языка. <...> Человеческое слово выражает нечто иное по отношению к себе»⁸⁶.

Соответственно, даже имена собственные в человеческом языке, саму «границу» (*frontier*) между «конечным и бесконечным языком», Бенъямин понимает как нечто «ограниченное по сравнению с безграничной творческой активностью божественного слова»⁸⁷.

50

Для Деррида, в отличие от Бенъямина, конечность человеческого языка – не изъян, а преимущество. Привлекая свое прочтение Гегеля, Деррида показывает, что означающая сила языка связана с его конечной, а не бесконечной природой. Поэтому аргумент, адресованный Гегелю, может быть адресован и Бенъямину.

Кроме того, Деррида считает, что бенъяминовская критика инструментальной функции языка, по сути, воспроизводит традиционный жест западной метафизики, которая отдает приоритет имени (практике именованья), и особенно имени существительному, как ключу к семантической динамике.

Этот жест присутствует в «Поэтике» Аристотеля⁸⁸, который определяет метафору как перенос (*epiphora*) имени (*onomatos*) одной вещи на другую (*allotriou*). Такой перенос наиболее заметен в метафорах, построенных по аналогии, ибо структура аналогии основана на транспозиции имен (*Aris., Poet. 1457b6-9*)⁸⁹.

Подвергая критике теорию метафоры Аристотеля, Деррида в докладе «Белая мифология: метафора в философском тексте»⁹⁰ призывает к полной деноминации⁹¹. Выступая против Аристотеля, он апеллирует к катахрезе (*catachresis*), где «порядок имени оказывается в значительной мере превзойден»⁹².

⁸⁶ *Benjamin W.* On the Language as Such and On the Language of Man. P. 71.

⁸⁷ Там же. С. 69–70. Эту проблему Деррида также анализирует в эссе «Вокруг Вавилонских башен», подчеркивая, что Бенъямин ищет «исток не речевой деятельности, а исток самого языка – до всякой речевой деятельности, до всяких языков вообще» (см.: *Деррида Ж.* Вокруг Вавилонских башен. СПб., 2002. С. 43).

⁸⁸ *Аристотель.* Поэтика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 645–680.

⁸⁹ Там же. С. 669.

⁹⁰ *Derrida J.* White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy // *Derrida J.* Margins of Philosophy. Chicago, 1982. P. 207–271.

⁹¹ Основной мотив философии Деррида – деконструкция метафизики присутствия. Главная мишень деконструкции – онтология и лингвистика (практикующая гипостазирование языка). Концепции Аристотеля и Бенъямина он относит к традиционной онтологии.

Для обоих «поле *онота* – и, следовательно, поле метафоры как переноса имени, – является не столько полем имени в строгом смысле слова, сколько полем *номинализируемого*» (*Ibid.* P. 233). «Теория имени, в той форме, в какой она предполагается понятием метафоры, сочленяется с онтологией» (*Ibid.* P. 237).

Соответственно, критика Деррида в адрес Аристотеля и призыв к деноминации также могут быть адресованы Бенъямину. Кроме того, возражение Деррида Аристотелю в «Белой мифологии» логически и концептуально совпадает с возражением Деррида Бенъямину в «Силе закона».

⁹² *Ibid.* P. 256.

51

Итак, сопоставляя идеи Гегеля, Бенямина и Аристотеля, Деррида рассуждает о конечности языка в терминах синтаксического сопротивления. Данное сопротивление мы наблюдаем в частице «не» и катахрезе, которые служат главным ресурсом подрыва самообъясняющего дискурса.

Описывая частицу «не» как своеобразную катахрезу, Деррида опирается на «исходную трансцендентальную отглагольность» (the primordial transcendental adverbality) языка, которая также дестабилизирует попытку представить перформативность в качестве модели саморефлексии языка.

Мы же, сравнивая позиции Деррида, Гегеля и Бенямина, хорошо видим, что теории немецких философов имеют слабое звено. Они апеллируют к субъекту и потому, опираются на традиционный тезис о бесконечном истоке языка (Гегель) или на власть божественного именованя (Бенямин).

Одновременно мы замечаем различие идей Бенямина и Гегеля в другом аспекте. Бенямин предостерегает, что любая попытка охарактеризовать конечный дискурс как бесконечный (а именно это и делает Гегель) чревата возвращением к самой архаичной, инструментальной концепции языка.

52

Применяя концепцию языка Бенямина в работе с гегелевским дискурсом, Деррида показывает, что ни один речевой акт не может быть реализован только на основании своего обещания быть значимым. Речевой акт требует дополнительных условий реализации, которые выходят за рамки его структурных возможностей.

Конечно, это не означает, что перформатив невозможен *per se*. Скорее это значит, что *лингвистическое событие нужно концептуализировать не в терминах агента действия, а в терминах отсылки к модальности выражения*, которые не поддаются ассимиляции с традиционной логикой констативных утверждений.

Далее, исходя из критики агента действия, Деррида осуществляет критику самообъясняющего дискурса у Гегеля. Показывая, что построение такого дискурса всегда будет сталкиваться с рядом специфических трудностей и тупиков, Деррида предлагает альтернативу Гегелю.

Гегелевский дискурс не учитывает, что фигура самообоснования нуждается в ресурсах, которые имеют «внешний» характер по отношению к нему самому и таким образом подрывают его автономию. Они являются условием *возможности* и одновременно *невозможности* самоинтерпретирующего дискурса Духа.

53

Из отношения философии Гегеля к своим предпосылкам следует, что проблема осмысления истока ведет к конституированию спекулятивного понимания отношения мысли к объективности. А отношение мысли к объективности – это то поле, внутри которого гегелевская философия описывает и размещает себя сама.

Деррида инициирует программу определения границ спекулятивного принципа не изнутри, как это делает Гегель, а с точки зрения тех предпосылок, которые задают поле спекулятивной проблематики. Данные предпосылки не тематизируются Гегелем, хотя именно они конституируют дискурс, касающийся отношения мысли к объективности.

Отмечая слабые моменты гегелевской системы, Деррида проводит ее деконструкцию, успешно избегая тех ловушек, которые Гегель расставляет на этом пути. На примере анализа языка, критики акта полагания, реконцептуализации оппозиции конечного и бесконечного Деррида подрывает базис гегелевского проекта.

Хотя такие элементы, на первый взгляд, кажутся не существенными, именно они создают каркас гегелевской системы. Разрушая систему, Деррида ниспровергает ее движущий принцип – логику развития Духа. В итоге механизм, с помощью которого Дух объясняет себя, становится механизмом, с помощью которого Дух разоблачает себя.

Список литературы

Аристотель. Об истолковании / Пер. с древнегреч. Э.Л. Радлова // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 91–116.

Аристотель. Поэтика / Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 645–680.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем. А.М. Водена. СПб.: Наука, 2000. 480 с.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1 / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1970. 502 с.

Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера, М.И. Левиной. М.: Мысль, 1990. 525 с.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука логики / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Мысль, 1974. 452 с.

Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 3 / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Искусство, 1973. 621 с.

Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен / Пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Акад. проект, 2002. 111 с.

Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблематику знаков в феноменологии Гуссерля / Пер. с англ. С.Г. Калинина // *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 9–137.

Деррида Ж. Двойной сеанс // *Деррида Ж.* Диссеминация / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. Екатеринбург, 2007. С. 219–348.

Деррида Ж. Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля / Пер. с англ. Ю.О. Азаровой // *Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна*. 2004. № 615. С. 173–199.

Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 511 с.

Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей: гегельянство без утайки // *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М., 2000. С. 400–444.

Деррида Ж. Письмо японскому другу / Пер. с фр. А.В. Гараджи // *Вопр. философии*. 1992. № 4. С. 53–57.

Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М., 2000. С. 445–466.

Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М., 2000. С. 370–399.

- Деррида Ж.* Шибболет: Паулю Целану / Пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002. 166 с.
- Деррида Ж.* Позитив / Пер. з фр. А. Ситника. Київ: Дух і літера, 1994. 158 с.
- Джеймс У.* О некоторых гегелизмах // *Джеймс У.* Воля к вере / Пер. с англ. С.И. Церетели. М., 1997. С. 166–189.
- Adorno T.* Aspects of Hegel Philosophy // *Adorno T.* Hegel: Three Studies / Trans. by Sh.W. Nicholsen. Camb. (MA), 1993. P. 1–52.
- Benjamin W.* On the Language as Such and On the Language of Man // *Benjamin W.* Selected Writings / Ed. and trans. by M. Bullock & M.W. Jennings. Camb., 1996. P. 62–74.
- Derrida J.* +R (Into the Bargain) // *Derrida J.* The Truth in Painting / Trans. by J. Bennington & I. McLeod. Chicago, 1987. P. 151–181.
- Derrida J.* Between Brackets I // *Derrida J.* Points... Interviews, 1974–1994 / Trans. by P. Camuf. Stanford (California), 1995. P. 5–29.
- Derrida J.* Differance // *Derrida J.* Margins of Philosophy / Trans. by A. Bass. Chicago, 1982. P. 1–27.
- Derrida J.* Force of Law: the Mystical Foundation of Authority / Trans. by M. Quaintance // Deconstruction and the Possibility of Justice / Ed. by D. Cornell, M. Rosenfeld & D. Carlson. N.Y., 1992. P. 3–67.
- Derrida J.* Glas / Trans. by J.P. Leavey & R. Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. 262 p.
- Derrida J.* Ja, or the Faux-bond II // *Derrida J.* Points... Interviews, 1974–1994 / Trans. by P. Camuf. Stanford (California), 1995. P. 30–77.
- Derrida J.* Limited Inc. / Trans. by S. Weber & J. Mehlman // *Glyph*. 1977. № 2. P. 162–254.
- Derrida J.* Signature, Event, Context // *Derrida J.* Margins of Philosophy / Trans. by A. Bass. Chicago, 1982. P. 307–330.
- Derrida J.* The Age of Hegel // *Derrida J.* Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1 / Trans. by J. Plug. Stanford (California), 2002. P. 117–149.
- Derrida J.* Ulysses Gramophone: Hear Say 'Yes' in Joyce // *Derrida J.* Acts of Literature / Trans. by T. Kendall. L.; N.Y., 1992. P. 253–309.
- Derrida J.* White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy // *Derrida J.* Margins of Philosophy / Trans. by A. Bass. Chicago, 1982. P. 207–271.
- Gasche R.* Non-Totalization without Spuriousness: Hegel and Derrida on the Infinite // *Journal of the British Society for Phenomenology*. 1986. Vol. 17. № 3. P. 289–307.
- Hamacher W.* Pleroma: Reading in Hegel / Trans. by N. Walker & S. Jarvis. Stanford (California): Stanford University Press, 1998. 316 p.
- Nancy J.-L.* A Finite Thinking / Ed. and trans. by S. Sparks. Stanford (California): Stanford University Press, 1998. 360 p.
- Nancy J.-L.* Hegel: The Restlessness of the Negative / Trans. by J. Smith & S. Miller. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. 125 p.
- Warminsky A.* Reading Hegel // *Warminsky A.* Reading and Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger. Minneapolis, 1987. P. 95–182.

Hegel and Derrida: philosophy, language, reflection

Yulia Azarova

PhD in Philosophy, Associate Professor. V.N. Karazin Kharkiv National University, Department of Philosophy. Svobody Sq. 4. Kharkiv, 61022, Ukraine; e-mail: azar2005@yandex.ru

In considering the philosophical projects of Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Jacques Derrida, the author formulates two principal questions: is it possible to break with Hegel today? How powerful and radical must be this rupture? The main problem stems from the fact that the Hegelian project is by nature self-referential. It represents the type of philosophical system that comments, explicates and interprets itself. Any critique of such a project is, therefore, quite difficult.

Hegelian system creates an element that Derrida names 'the image of one's other'. This allows Hegel, in this project, not only to anticipate any future criticism but also to respond to it in advance. The system of Hegel has *a priori* integrated all other systems in its own perspective, seeing as the growth of any such systems is assumed to be a part of the historic development of Hegel's own system.

In order to overcome a project of this kind, one needs a specific approach which would take into account Hegel's method of protecting his work from criticism. According to Derrida, this particular method consists in Hegel's constant appeal to the history of Spirit regarded as history of the intelligent and self-interpreting being.

Provided that the architectonics of Hegel's project reproduces the *telos* of the self-development of Spirit, the deconstruction of such *telos* makes possible the critique of the Hegelian project without reproducing the project itself. Derrida, therefore, does really achieve a radical break with Hegel.

Keywords: Hegel, German classical philosophy, Derrida, French philosophy of 20th century, system, totality, language, reflection

References

Adorno, T. "Aspects of Hegel Philosophy", in: T. Adorno, *Hegel: Three Studies*, trans. by Sh.W. Nicholsen. Cambridge, MA: MIT Press, 1993, pp. 1–52.

Benjamin, W. "On the Language as Such and On the Language of Man", in: W. Benjamin, *Selected Writings*, ed. and trans. by M. Bullock & M.W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press, 1996, pp. 62–74.

Derrida, J. "+R (Into the Bargain)", in: J. Derrida, *The Truth in Painting*, trans. by J. Bennington & I. McLeod. Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp. 151–181.

Derrida, J. "Between Brackets P", in: J. Derrida, *Points... Interviews, 1974–1994*, trans. by P. Camuf. Stanford, California: Stanford University Press, 1995, pp. 5–29.

Derrida, J. "Difference", in: J. Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 1–27.

Derrida, J. "Dvoynoi seans" [The Double Session], in: J. Derrida, *Disseminatsiya* [Dissemination], trans. by D. Kravchuk. Ekaterinburg: U-Factory Publ., 2007, pp. 219–348. (In Russian)

Derrida, J. "Force of Law: the Mystical Foundation of Authority", trans. by M. Quaintance, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. by D. Cornell, M. Rosenfeld & D. Carlson. New York: Routledge, 1992, pp. 3–67.

Derrida, J. *Glas*, trans. by J.P. Leavey & R. Rand. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. 262 pp.

Derrida, J. *Golos i fenomen: vvedenie v problematiku znakov v fenomenologii Husserla* [Speech and Phenomena: Introduction to the Problem of Signs in Husserl's Phenomenology], trans. by S. Kalinin, in: J. Derrida, *Golos i fenomen i drugie raboty po teorii znaka Husserla* [Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs]. St Petersburg: Aletheia Publ., 1999, pp. 9–137. (In Russian)

Derrida, J. "Ja, or the Faux-bond II", in: J. Derrida, *Points... Interviews, 1974–1994*, trans. by P. Camuf. Stanford, California: Stanford University Press, 1995, pp. 30–77.

Derrida, J. "Kolodets i piramida: vvedenie v semiologiyu Hegela" [The Pit and Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology], trans. by J. Azarova, *Vestnik Kharkivskogo nacionalnogo universiteta imeni V.N. Karazina*, 2004, no 615, pp. 173–199. (In Russian)

Derrida, J. "Limited Inc.", trans. by S. Weber & J. Mehlman, *Glyph*, 1977, no 2, pp. 162–254.

Derrida, J. *O grammatologii* [Of Grammatology], trans. by N. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000. 511 pp. (In Russian)

Derrida, J. *Pozicii* [Positions], trans. by A. Sytnik. Kyiv: Duch i Litera Publ., 1994. 158 pp. (In Ukraine)

Derrida, J. "Ot ekonomii ogranichennoy k ekonomii vseobschey: hegelianstvo bez utayki" [From a Restricted to a General Economy: A Hegelianism without Reserve], in: J. Derrida, *Pismo i razlichie* [Writing and Difference], trans. by D. Krалеchkin. Moscow: Akademicheskyy Project Publ., 2000, pp. 400–444. (In Russian)

Derrida, J. "Pismo yaponskomu drugu" [Letter to a Japanese Friend], trans. by A. Garadza, *Voprosi filosofii*, 1992, no 4, pp. 53–57. (In Russian)

Derrida, J. *Shibboleth: Paulu Celanu* [Shibboleth: For Paul Celan], trans. by V. Lapitsky. St. Petersburg: Akademicheskyy Project Publ., 2002. 166 pp. (In Russian)

Derrida, J. "Signature, Event, Context", in: J. Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 307–330.

Derrida, J. "Structura, znak i igra v diskurse humanitarnih nauk" [Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences], in: J. Derrida, *Pismo i razlichie* [Writing and Difference], trans. D. Krалеchkin. Moscow: Akademicheskyy Project Publ., 2000, pp. 445–466. (In Russian)

Derrida, J. "Teatr zhestokosti i zakrytie predstavleniya" [The Theater of Cruelty and the Closure of Representation], in: J. Derrida, *Pismo i razlichie* [Writing and Difference], trans. by D. Krалеchkin. Moscow: Akademicheskyy Project Publ., 2000, pp. 370–399. (In Russian)

Derrida, J. "The Age of Hegel", in: J. Derrida, *Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy I*, trans. by J. Plug. Stanford, California: Stanford University Press, 2002, pp. 117–149.

Derrida, J. "Ulysses Gramophone: Hear Say 'Yes' in Joyce", in: J. Derrida, *Acts of Literature*, trans. by T. Kendall. London; New York: Routledge, 1992, pp. P. 253–309.

Derrida, J. *Vokrug Vavilonskih Bashen* [The Tower of Babel], trans. by V. Lapitsky. St. Petersburg: Akademicheskyy Project Publ., 2002. 111 pp. (In Russian)

Derrida, J. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", in: J. Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 207–271.

Gasche, R. "Non-Totalization without Spuriousness: Hegel and Derrida on the Infinite", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1986, vol. 17, no 3, pp. 189–307.

Gasparov, M. (trans.) Aristotle, "Poetics", in: Aristotle, *Sochinenia* [Writings], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 645–680. (In Russian)

Hamacher, W. *Pleroma: Reading in Hegel*, trans. by N. Walker & S. Jarvis. Stanford, California: Stanford University Press, 1998. 316 pp.

Hegel, G.W.F. *Enciklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences], vol. 1: Nauka logiki [The Small Logic], trans. by B. Stolpner. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 452 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Estetika* [Lectures on Aesthetics], vol. 3, trans. by B. Stolpner. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973. 621 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Filosofia prava* [Elements of Philosophy of Right], trans. by B. Stolpner & M. Levina. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 525 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Lekcii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History], trans. by A. Voden. St. Petersburg: Nauka Publ., 2000. 480 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Nauka logiki* [The Great Logic], vol. 1, trans. by B. Stolpner. Moscow: Mysl' Publ., 1970. 502 pp. (In Russian)

James, W. "O nekotorykh Hegelismah" [On Some Hegelisms], in: W. James, *Volya k vere* [The Will to Believe], trans. by S. Zereteli. Moscow: Respublica Publ., 1997, pp. 166–189. (In Russian)

Nancy, J.-L. *A Finite Thinking*, ed. and trans. by S. Sparks. Stanford, California: Stanford University Press, 1998. 360 pp.

Nancy, J.-L. *Hegel: The Restlessness of the Negative*, trans. by J. Smith & S. Miller. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. 125 pp.

Radlov, E. (trans.) Aristotle, "Ob istolkovanii" [On Interpretation], in: Aristotle, *Sochinenia* [Writings], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1978, pp. 91–116. (In Russian)

Warminsky, A. "Reading Hegel", in: A. Warminsky, *Reading and Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 95–182.

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

Д.Э. Летняков

К ВОПРОСУ О ГЕНЕАЛОГИИ ИМПЕРСКОГО СОЗНАНИЯ В РОССИИ

Летняков Денис Эдуардович – кандидат политических наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: letnyakov@mail.ru

Статья посвящена исследованию феномена имперского сознания в России. Реконструируя особенности домодерновой политической культуры русского крестьянства, автор показывает несостоятельность заявлений о том, что русский народ является имперским на протяжении многих столетий. В действительности крестьянское политическое сознание (а крестьяне составляли до 1930-х гг. подавляющее большинство населения России) имело сугубо локальный характер, не выходя за пределы общины. Народные массы имели самое смутное представление об имперских институтах, никогда не идентифицировали себя с ними, не рассматривали задачи имперской политики в качестве мотива своих собственных действий, им абсолютно чужда была идея русского мессианства (потому, что они не ощущали себя русскими) или мессианства православного (потому, что народное православие в основном сводилось к обрядоверию).

Комплекс идей и ценностей, связанных с понятием империи, великой державы входит в массовое сознание русских лишь в советскую эпоху. Это было связано с разрушением традиционного крестьянского уклада в ходе коллективизации и индустриализации. В модернизированном обществе идея государства стала доступной и понятной для широких слоев населения. При этом советская элита, отойдя от лозунгов мировой революции, стала с начала 1930-х гг. создавать импероподобное государственное образование, в котором русские по факту заняли место имперского народа, впервые действительно ощущая себя таковым. Именно в эпохе «советской империи» и следует искать корни постимперского синдрома, наблюдаемого в современной России. Однако не стоит переоценивать остроту этого синдрома – «имперско-державный» ценностный блок представляет собой всего лишь одну из политических субкультур современного российского общества.

Ключевые слова: империя, имперское сознание, крестьянство, народ, политическая культура, традиция, модернизация

Редкие размышления о состоянии общественного сознания в современной России обходятся без диагноза «постимперский синдром». Общим местом стала констатация того факта, что после распада СССР россияне (и прежде всего русские как наиболее крупная часть российской гражданской нации) испытывают серьезные трудности с политическим самоопределением, живут неоимперскими мифами, старыми победами и мечтают о возрождении великой державы, поскольку для них империя давно стала неотъемлемой частью национального самосознания и бытия. Об этом пишут историки: «Рус-

ское национальное сознание есть сознание имперское... раньше, чем русские осознали себя как нацию, они осознали себя империей...»¹. С ними солидарны политологи: «Как ни крути, но русские (граждане России) – Большой Имперский народ... Пропаганда имперских идей – ложится на душу русского народа»² – и философы: «Может быть, наиважнейшая мысль, которая была воспринята и сохранена народами, населяющими Россию со времени падения Византии до наших дней, есть мысль об империи и о том, что они – имперский народ...»³. Кого-то как апологета «Пятой империи» Александра Проханова такая черта русской ментальности приводит в восторг⁴, кто-то пишет о ней с нескрываемым раздражением; тем не менее, расходясь в оценках, многие авторы едины в главном – в том, что в российской политической традиции и политической культуре наследие империи занимает ключевое место.

Принципиально важно, что значительная часть исследователей темы имперского сознания в России ищет его корни в глубокой древности. Так, процитированный выше Е. Анисимов считает, что идентификация русскими себя как имперского народа начинается с правления Ивана Грозного; С. Никольский, затрудняясь с точной датировкой, полагает, что за точку отсчета можно брать и падение Византии, и царствование Грозного, и начало европейской Реформации; М. Юрьев останавливается в своих изысканиях на второй половине XV в.: «Россия, начиная со времен Ивана III Великого... определенно является имперской страной и *имперской нацией* (курсив мой. – Д.Л.)»⁵. Если обратиться к классикам русской философии, то на ум прежде всего приходит Н.А. Бердяев, выводивший основания русского мессианского сознания из теории «Москва – Третий Рим»⁶. Так или иначе получается, что русские живут в имперской парадигме около 500 лет.

В этой статье мы не будем полемизировать с тем, что важной частью политической культуры в *современной* России является комплекс ценностей и установок, связанных с идеей империи, великой державы. С определенными оговорками, которые делаются ближе к концу работы, этот тезис кажется вполне справедливым. Что на самом деле хотелось бы оспорить, так это представление о том, что русский народ обладает имперским сознанием на протяжении *многих столетий*. Полагаем, что феномен имперского сознания в России относительно недавний он возник лишь в советскую эпоху. Продлевать его дальше – значит совершенно игнорировать специфику политической культуры традиционного крестьянства, которое вплоть до сталинской коллективизации составляло подавляющее большинство русского населения (даже к концу правления Николая II в деревне проживало не менее 85 % подданных царя⁷). Предлагаемая статья в значительной мере и является опытом реконструкции домодерновой⁸ политической культуры в России, попыткой

¹ Анисимов Е.В. Исторические корни имперского мышления в России. [Электронный ресурс] URL: <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/sympo/Proceed97/Anisimov.html> (дата обращения: 09.01.2015).

² Радзиховский Л. Новогоднее настроение // Рос. газ. Федерал. вып. 30.12.2014. № 6570 (298). С. 4.

³ Никольский С.А. После империи // Независ. газ. 09.10.2013. С. 10.

⁴ Проханов А.А. Горчаковы «Пятой Империи» // Завтра. 21.06.2006. № 25 (657). С. 5.

⁵ Юрьев М. Естественным для русских вариантом государственного устройства является смесь идеократии и имперского патернализма // Российское государство: вчера, сегодня, завтра. М., 2007. С. 171.

⁶ Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

⁷ Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): в 2 т. Т. 2. СПб., 2003. С. 160.

⁸ До 1930-х гг. крестьянскую общину в России практически не касались модернизационные процессы (либо их влияние было сильно ограниченным).

понять, каким образом в восприятии народных масс преломлялся имперский дискурс, продуцируемый элитами, как воспринимались русским крестьянством различные имперские практики и институты.

Начать хотелось бы с истоков заблуждения, которому мы собираемся оппонировать. Представляется, что тезис об исконности имперского сознания в России основан исключительно на допущении, что *жить в имперском государстве* автоматически означает *иметь имперскую политическую культуру*. Действительно, Российское государство стало приобретать имперские черты еще в XVI в. Именно тогда в состав России были инкорпорированы народы Поволжья, началось покорение и освоение Сибири. Тогда же, в XVI в., русские правители впервые официально приняли царский титул, который формально был равнозначен императорскому. Наконец, на рубеже XV–XVI вв. была сформулирована концепция «Москва – Третий Рим», которая объявляла Россию политической и духовной наследницей Византии, а московских правителей – единственными защитниками истинной веры на Земле. Теория «Москва – Третий Рим» на столетия стала русской имперской идеологемой, с помощью которой обосновывались геополитические притязания России в Закавказье, на Балканах и в ряде других регионов вплоть до 1917 г. Прямое влияние этой идеологемы можно видеть в «греческом проекте» Екатерины II, собиравшейся создать новую Греческую империю с центром в Константинополе и объединить ее с Россией династической унией⁹, или в стремлении «водрузить православный крест на Святую Софию», что было одним из обоснований для вступления России в Первую мировую войну.

Итак, в XVI в. Россия обзаводится многими важными атрибутами империи. А значит, следует вывод, в то же самое время имперское сознание проникает в народные массы, русский народ осознает свое мессианское призвание, мысль о котором он впоследствии пронесет через века. Однако приведенное умозаключение бесконечно далеко от реальности. Попробую это доказать.

Когда мы произносим фразу «русские осознали себя имперским народом» применительно к XVI в., проблема начинается уже со слова «русские». Существует большое количество работ, ставших хрестоматийными, в которых убедительно показывается, что нация как социальный конструкт возникает в истории человечества довольно поздно – национальная идея начинает по-настоящему «овладевать массами» лишь в конце XVIII – начале XIX вв.¹⁰ Принцип национализма заменяет собой прежнюю лояльность династии и церкви, но для того, чтобы эта смена идентичностей произошла, необходима модернизация общества, включающая в себя урбанизацию, создание общегосударственной системы школ, развитие системы коммуникаций между разными частями страны, появление регулярного почтового сообщения, разрушение сословных перегородок и т. д. Только после осуществления указанных процессов солидарность между людьми,

⁹ Подробнее см.: *Зорин А.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII–XIX века. М., 2004.

¹⁰ См. на эту тему: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М., 2001; *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г. СПб., 1998; *Геллнер Э.* Нации и национализм. М., 1991; *Нации и национализм* / Под ред. Г. Балакришнана. М., 2002; *Deutsch K.* Nationalism and Social Communication. 2nd ed. Camb., 1966. Каждый из указанных авторов, как правило, делал акцент на каком-то одном аспекте появления национализма. Например, у Э. Геллнера – это переход к индустриальному обществу, у К. Дойча – развитие коммуникаций, у Б. Андерсона – распространение книгопечатания на национальных языках. Однако все они едины в том, что национальная идентичность невозможна в домодерновом обществе.

родившимися в одной деревне или молящимися в одной церкви, заменяется солидарностью между людьми, живущими в одной стране и говорящими на одном языке¹¹. Последнее и есть идея нации.

Иными словами, необходимо принципиальное изменение социального бытия людей для того, чтобы «воображаемое сообщество» под названием «нация» проникло в их сознание. Ранее этого крестьянские массы не воспринимали себя французами, немцами, англичанами или испанцами – слишком велики были языковые и другие различия между частями страны, слишком замкнуто друг от друга существовали отдельные локальные сообщества и т. д. Существует классическая работа Юджина Вебера, в которой он на широком материале показывает, что национальное самосознание у французских крестьян возникает лишь к началу Первой мировой войны, и происходит это вследствие целенаправленных усилий со стороны государства¹². Данное замечание справедливо и для русских крестьян, идентичность которых также в течение многих веков ограничивалась принадлежностью к общине, православной церкви (если речь идет не о раскольниках и сектантах) и подданством царю. Более того, в России описанная ситуация усугублялась отсутствием системы всеобщего образования, слабым уровнем урбанизации, сохранением вплоть до революции 1917 г. многих сословных пережитков, довольно поздним появлением всеобщей воинской повинности и еще более поздним возникновением общероссийского представительного органа. Поэтому Р. Суни был прав, когда писал, что «царское правительство не смогло превратить крестьян в русских»¹³ и народное сознание вплоть до советской эпохи было донациональным. Ему вторит и отечественный исследователь: «...к моменту прихода к власти большевиков “русский народ” по-прежнему оставался идеальным концептом, существующим только в представлениях образованной части общества»¹⁴. Что же тогда говорить о временах Ивана Грозного или падения Византии? Рассуждение о «русских» в ту эпоху – это типичный прием постфактической рационализации, когда мы задним числом включаем в члены своего «воображаемого сообщества» наших далеких предков на том лишь основании, что мы сегодня мыслим в национальных категориях.

Мы не случайно так подробно останавливаемся на этом моменте. Если локальность архаичного мировоззрения крестьянских масс мешала им «вообразить» себя в качестве единого народа, то откуда тогда взялась в их сознании идея империи? Ведь нельзя быть имперским народом, не идентифицируя себя с собственной страной, хоть в какой-то степени не осознавая (и не поддерживая) цели имперского строительства. Упомянутый выше историк Анисимов полагает, что «раньше, чем русские осознали себя как нацию, они осознали себя империей». Попробуем посмотреть, действительно ли донациональное сознание могло быть при этом имперским, и оставила ли идея империи какой-то след в политической культуре русского крестьянства.

В нашем распоряжении есть два типа источников – это современные исследования вопроса, а также воспоминания, размышления и наблюдения над крестьянской культурой людей XIX – начала XX вв. На этом материале постараемся реконструировать основные черты крестьянского политического сознания.

¹¹ Хитров А. О теориях национализма. [Электронный ресурс] URL: <http://yarcenr.ru/articles/politics/braces/o-teoriyakh-natsionalizma-74227> (дата обращения: 02.02.2015).

¹² Weber E. Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914. Stanford, 1976.

¹³ Суни Р. Диалектика империи: Россия и Советский Союз // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004. С. 188.

¹⁴ Кормина Ж. Воинская присяга: к истории одного перформатива // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2004. № 1 (33). С. 105.

К первой группе используемых источников относится работа Светланы Лурье. Исследуя сознание русского крестьянина XVIII–XIX вв., она отмечает, что *место реального государства в нем занимала община*, в рамках которой он зачастую проводил всю свою жизнь и с которой он себя, в первую очередь, идентифицировал. Обычный крестьянин имел весьма смутные представления о государственных институтах и политических процессах, происходящих в стране, они были ему чужды и непонятны. Лурье подчеркивает факт *радикального отчуждения крестьян от властных институтов*, объясняя это тем, что по мере своего закрепощения и усиления эксплуатации со стороны имперских элит народ начинает чувствовать себя в острой конфронтации с государством. Он саботирует многие решения государственных органов, с недоверием относится ко всему, что исходит от власти. «Крестьяне старались избегать любых встреч с представителями государственной власти, как огня боялись попасть в суд хотя бы в качестве свидетелей, государственным учреждениям не доверяли, в их легитимности сомневались, а при появлении представителей власти в деревне прятались по избам»¹⁵. При этом в мировоззрении крестьян всегда присутствовал образ некоего идеального государства-общины во главе с «царем-батюшкой», их защитником от произвола «сильных людей» – образ, возникший, по-видимому, как защитная реакция на несправедливость государства реального. Об этом же пишет и историк Борис Миронов: «Современники... указывали на недостаток политической сознательности у народа, который придерживался самодержавной идеи по инстинкту и чувству... и признавали, что “народ не давал для государственного строительства никаких ясных идей”»¹⁶.

На полтора века раньше С. Лурье и Б. Миронова к аналогичным выводам пришел А.И. Герцен: «...*кроме царя и духовенства все элементы правительства и общества совершенно чужды, существенно враждебны народу* (курсив мой. – Д.Л.)... Отверженный всеми, он понял инстинктивно, что все управление устроено не в его пользу, а ему в ущерб... Понявши это и одаренный сметливым и гибким умом, он обманывает их везде и во всем... Жизнь русского народа до сих пор ограничивалась общиной; только в отношении к общине и ее членам признает он за собою права и обязанности»¹⁷.

Похожим образом описывал свои впечатления А.Н. Энгельгардт, автор знаменитых «Писем из деревни»¹⁸, наблюдавший за жизнью крестьян пореформенной эпохи: мужик, писал Энгельгардт, воспринимает как бедствие любое соприкосновение с судебной системой (даже вызов в суд в качестве свидетеля), призыв на воинскую службу, выборы земским гласным и т. д. Жизнь и интересы крестьянина ограничиваются общиной и волостью. Находясь в деревне во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг., Энгельгардт отмечает неподдельный интерес народа к военной кампании на Балканах, но связано это было лишь с тем, что на войну периодически забирают работников из семьи и лошадей из хозяйства, а также заставляют отправлять какие-то дополнительные повинности в пользу государства. О самих же причинах войны и ее ходе крестьяне имеют самые фантастические представления (вроде того, что «англичанка [Англия] не хочет переходить в нашу веру»). Заметим в скобках, что такое же индифферентное отношение к войне проявляли и солдаты в годы Первой мировой войны. Как только зашаталась имперская

¹⁵ Лурье С.В. *Метаморфозы традиционного сознания*. СПб., 1994. С. 124.

¹⁶ Миронов Б.Н. *Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.)*. С. 235.

¹⁷ Герцен А.И. *Русский народ и социализм // Герцен А.И. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1986. С. 165–166.*

¹⁸ Энгельгардт А.Н. *Из деревни. 12 писем. 1872–1887*. СПб., 1999.

государственность и началось разложение армии, солдаты (т. е. все те же крестьяне, одетые в шинели) бросали оружие и дезертировали с фронта со словами «мы Вятские, Тульские, Пермские: до нас немец не дойдет»¹⁹.

Чтобы не ограничиваться представителями народнического лагеря, которых можно заподозрить в излишнем акцентировании внимания на роли общины в жизни народа и, напротив, в чересчур негативном отношении к государственным институтам, можно сослаться на воспоминания участников земского движения, либералов по преимуществу. Напомним, что земства, созданные в ходе реформ Александра II, стали первым за долгое время институтом в России, действовавшим на всесословных началах. Выражаясь современным языком, это была площадка, на которой могли встречаться представители разных сословий для обсуждения и решения вопросов уездной и губернской жизни. Так вот, все земцы-дворяне в один голос отмечают абсолютную пассивность и отстраненность крестьян от земских дел, их желание как можно меньше участвовать в деятельности земских собраний и управ. Крестьяне, привыкнув с недоверием относиться ко всем решениям, исходящим «сверху», в массе своей и создание земств встретили более чем настороженно, на земские выборы шли неохотно и тем более не стремились стать гласными. Публицист Мултановский, современник Великих реформ, с иронией писал по этому поводу: «...им [крестьянам] известно, что земства – это не казна, но тоже начальство, потому что ездит с колокольчиком и может ругать старшину и старосту. А потом им известно, что в платежной книжке есть “земские” и их платить надо (имелись в виду собираемые с крестьян земские сборы. – Д.Л.)»²⁰. Аналогичные воспоминания о крестьянских гласных оставил и Б.Н. Чичерин, находившийся на земской службе в Тамбовской губернии²¹.

Ровно такие же политические установки обнаруживают и крестьяне первой трети XX в. Об этом говорит интересное исследование, выполненное в жанре устной истории в деревнях Кировской области в 1980–90-е гг. местным историком В. Бердинских. Вот характерные воспоминания о своей молодости двух крестьянок, 1913 и 1900 года рождения соответственно: «Ничего не знали о других людях-то, тогда ведь ничего не говорили о других странах. Жили, про соседние деревни только и знали»²² (Зубарева Д.З.); «Радива [радио] у нас не было, газеты не читали, о правительстве ничего не знали»²³ (Платунова Е.И.).

Полагаем, что приведенных примеров вполне достаточно для того, чтобы сделать вывод об отсутствии у народных масс имперского сознания. Крестьянская политическая культура (т. е. культура почти всех жителей России до 1930-х гг.) – это типичная приходская культура, если пользоваться известной терминологией Г. Алмонда и С. Вербы, целиком ориентированная на локальное сообщество. Крестьянские массы никогда не идентифицировали себя с имперскими институтами, они не понимали и не могли понимать геополитические задачи, которые эта империя ставила перед собой, им абсолютно чужда была идея русского мессианства (хотя бы потому, что они не ощущали

¹⁹ Головин Н.Н. Военные усилия России в Мировой войне. М., 2001. С. 293.

²⁰ Цит. по: Субботина А.М. Земское самоуправление и проблема формирования общественного согласия // Гражданское общество и государственные институты в России: взгляд из провинции. Саранск, 2004. С. 123.

²¹ Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Земство и Московская Дума. Тамбов, 2007. С. 12.

²² Бердинских В. Речи немых. Повседневная жизнь русского крестьянства в XX веке. М., 2011. С. 63.

²³ Там же. С. 77.

себя русскими) или мессианства православного, т. к. народное православие – это прежде всего что-то простое и наивное: окропление пашни святой водой перед началом сева или свеча в храме «за упокой души» умершего родственника, а не сложная метафизика концепции «Москва – Третий Рим»²⁴.

Отдельного обсуждения заслуживает распространенный тезис о том, что народ, лишенный имперской идеи, просто не мог бы создать крупнейшую в мире сухопутную империю. «Имперское строительство было не только государственной, но и народной политикой...»²⁵, – настаивает С. Никольский, очевидно, имея в виду, что русские поддерживали имперскую политику, осуществляемую элитами. На самом деле, это, конечно же, не так – колонизация обширных евразийских пространств казаками, «промышленными людьми» и крестьянами, которая началась в конце XVI в., не имела ничего общего с идеей империализма. Исследователь этой темы У. Сандэрлэнд вполне справедливо указывает: «...у большинства русских колонистов-крестьян отсутствовала идентификация с целями строительства империи и они не рассматривали собственную деятельность как имперское предприятие»²⁶. А могло ли быть иначе, учитывая особенности крестьянской политической культуры, которые были отмечены выше? Крестьяне шли в Сибирь, а затем и в другие осваиваемые регионы в поисках лучшей жизни – они уходили подальше от власти помещиков, спасаясь от малоземелья и т. д. Проанализировав тексты ходатайств о переселении в Сибирь, с которыми обращались крестьяне к властям в XIX – начале XX вв., Сандэрлэнд обнаружил, что наиболее популярной мотивировкой был недостаток земли или – в случае сектантов и раскольников – жалобы на притеснения со стороны православных. С нескрываемой иронией Сандэрлэнд пишет, что никто из желающих отправиться за Урал не упоминает мотив распространения православия среди инородцев, сдерживания «желтой угрозы» или чего-то подобного, чем должен был бы вдохновляться имперский народ. Особенно ценно, что в статье встречается и прямая речь самих крестьян – там приведены, в частности, воспоминания крестьянина М. Сумкина, который так описывал причины, побудившие его к переселению: «В ясный весенний день 8 мая 1907 года я вышел из родимой деревни. Я отправился в Сибирь искать вольной земли, чтоб *устроить там хорошую крестьянскую жизнь* (курсив мой. – Д.Л.) без вечной нужды, без частого недорода и без жестокой кабалы деревенских кулаков»²⁷.

То же самое касается казаков, промышленников и служилых людей, которые до конца XVII в. были главными агентами русского колониализма в Сибири. В нашем официальном историческом нарративе русские первопроходцы (атаман Ермак, В. Атласов и др.) часто изображаются как верные солдаты империи, которые двигались за Уральские горы, побуждаемые интересами государства. На самом деле, участники этих экспедиций, которые обычно были организованы на их собственные деньги, думали вовсе не о своей имперской миссии, а о наживе за счет торговли пушниной или банального грабежа аборигенов. Это были отряды русских конкистадоров, «джентльменов удачи»²⁸. Поначалу государство вообще мало контролировало то, что

²⁴ См.: Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

²⁵ Никольский С.А. После империи // Независ. газ. 09.10.2013. С. 10.

²⁶ Сандэрлэнд У. Империя без империализма // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004. С. 465.

²⁷ Там же. С. 466.

²⁸ Зуев А. «Конкистадоры империи»: русские землепроходцы на Северо-Востоке Сибири // Регион в истории империи. Исторические эссе о Сибири. М., 2012. С. 19.

происходило на новых территориях: «во время первоначального “присоединения” новых земель самостоятельность землепроходцев доходила до того, что они рассматривали объясаченные ими территории как свои “вотчины”, не допуская конкурентов из других гарнизонов, в результате чего случались даже вооруженные столкновения между разными отрядами»²⁹. Порой происходили и столкновения казаков с представителями власти, которые пытались поставить их под свой контроль (один из таких примеров – бунт казаков на Камчатке в 1711 г.).

Итак, среди крестьян и казаков не было никакого представления об исторической миссии русского народа, никакого намека на целенаправленную имперскую колонизацию. Конечно, и продвижения отрядов «русских конкистадоров» в поисках ясака, и переселение крестьян на новые территории облегчали империи задачу распространения своей власти на этих землях. Империя двигалась вслед за крестьянами и землепроходцами, устанавливая на освоенных территориях собственные институты и порядки. Так, в Сибири постепенно появляются представители государственной администрации – приказчики и ясачные сборщики, возникают остроги и другие опорные пункты центральной власти. «Освоение новых земель было бегством подданных от власти и погоней власти за убежавшими подданными. Догоняя, власть присваивала наиболее ценные из обретенных ресурсов (мех, чай, серебро, железо, золото и т. д.), тем самым получая новые силы и новую возможность перераспределять», – замечает исследователь истории российского Дальнего Востока Леонид Бляхер³⁰. В этом смысле казаки и крестьяне *невольно* становились проводниками имперской политики, облегчали процесс имперского расширения, но называть этих людей сознательными строителями империи или носителями имперского духа – все равно, что объявлять английскими империалистами пиратов с Туманного Альбиона, нападавших на испанские корабли и порты, хотя и они немало сделали для утверждения британской гегемонии на морях. Кстати, этот момент хорошо чувствовала сама имперская элита: П.А. Столыпин, инициатор массового переселения крестьян из Центральной России (что было одним из элементов его аграрной реформы), писал: «Хотя крестьянин, переселяясь, ищет своей личной выгоды, он, несомненно, в то же время работает в пользу общих интересов империи»³¹.

Слова Столыпина показывают, что интересы народа и интересы империи не обязательно должны были находиться в противоречии друг к другу, они вполне могли и совпадать. Однако *задачи имперской политики никогда не рассматривались народными массами в качестве мотива их собственных действий*. Если же мы соглашаемся с С. Никольским в том, что строительство империи было «народной политикой», то мы должны представить русского крестьянина пробирающегося в Сибирь с четким осознанием того, что «два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти», а потому среди якутов или юкагиров он является хранителем идеи православного мессианства. При всем уважении к указанному автору вообразить себе такую картину достаточно сложно. Возможно, какие-то элементы имперской идеологии и проникали в народное сознание, но происходило это в весьма

²⁹ Зувев А. «Конкистадоры империи»: русские землепроходцы на Северо-Востоке Сибири. С. 32.

³⁰ Бляхер Л.Е. Восточный поворот России (возникновение и выживание естественного порядка в малых городах Дальнего Востока России). Хабаровск, 2013. С. 32.

³¹ Цит. по: Ремнев А. Вдвинуть Россию в Сибирь: империя и русская колонизация второй половины XIX – начала XX века // Регион в истории империи. Исторические эссе о Сибири. М., 2012. С. 58.

метафорической и мифологизированной форме – например, в одной фольклорной песне говорилось о том, что «у нас белый царь над царями царь... Он стоит за дом Богородицы, Ему орды все преклонилися, Все языцы ему покорилися»³².

Выяснив, что рассуждения о многовековой укорененности имперской идеи в народном сознании не соответствуют действительности, необходимо разобрать вопрос о постимперском синдроме в современной России, т. е. понять: (а) каким образом в русскую политическую культуру все-таки проникла идея империи и (б) насколько остро переживается нашими сегодня согражданами утрата имперского статуса.

В этой статье уже выделялись как важный рубеж 1930-е гг., когда в СССР начала осуществляться сталинская модернизация. *Именно советская эпоха стала временем, когда в массовое сознание русских действительно вошел пласт идей и ценностей, связанных с понятием «великая держава» и «империя».* Это было связано с двумя факторами. Во-первых, советская модернизация впервые за много веков по-настоящему перевернула традиционный уклад жизни русского крестьянства. Постановлением СНК РСФСР от 30 июля 1930 г. в районах сплошной коллективизации была упразднена община, все ее властные полномочия переданы сельсоветам и колхозным правлениям; началась форсированная индустриализация страны, что вело к вымыванию из деревни значительных масс населения, которые отправлялись в город на заводы и на «стройки социализма»³³; параллельно в саму деревню все активнее проникают различные модернизационные тенденции: развиваются средства коммуникации между городом и селом, начинается «культурная революция», строятся школы, училища и дома культуры, появляется радио, газеты и кино. Описанная трансформация покончила с традиционным крестьянским мировоззрением с его крайним локализмом и своеобразным стихийным анархизмом (хотя отдельные его пережитки могли, естественно, сохраняться). Абстракции нации и государства, недоступные неграмотным крестьянам прежней эпохи, постепенно вошли в сознание советских людей, в том числе живущих в деревне, потому что система всеобщего образования вместе с газетой «Правда» добралась и туда.

Второй важный момент заключался в том, что вместе с форсированной индустриализацией страны, необходимой на случай военного противостояния, для этих же целей власть возрождает и русский патриотизм. С начала 1930-х гг. в связи с отказом большевиков от идеи мировой революции уходит в прошлое прежнее отношение к России как к «тюрьме народов», начинается восстановление позитивного образа дореволюционной России (сигнал к ревизии исторического нарратива был дан работой Сталина «О статье Энгельса “Внешняя политика русского царизма” от 19 июля 1934 г.»)³⁴. В реанимированной имперской парадигме русские как крупнейший народ страны занимают особое место – достаточно вспомнить знаменитое выступление Сталина на приеме в Кремле вскоре после Победы, в котором он говорит о русских как о «наиболее выдающейся нации из всех наций, входящих в состав Советского Союза», как о народе, выполняющем роль

³² Коринфский А.А. Народная Русь: круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 2011. С. 132.

³³ СССР постепенно перестает быть крестьянской страной – уже к концу 1950-х гг. в городе жил каждый второй советский гражданин, а к окончанию советской эпохи на селе остается лишь 34 % населения (в РСФСР и вовсе – 26 %).

³⁴ Бордюгов Г., Бухараев В. Национальная историческая мысль в условиях советского времени // Национальные истории в советском и постсоветских государствах. М., 1999. С. 30.

«руководящей силы в великом Советском Союзе»³⁵. В условиях модернизированного общества эти имперские идеи уже не были, как раньше, достоянием лишь узкой прослойки образованных людей, теперь они находили отклик и в массовом сознании.

Можно долго спорить о том, был ли СССР империей. Это отдельная тема, но, во всяком случае, Советский Союз был импероподобным образованием, использовавшим элементы имперской политики. И русские в этой «империи» были «государствообразующим» народом – крупнейшим по численности; народом, чей язык использовался как *lingua franca* на всей территории страны, представители которого вместе с национальными кадрами находились на руководящих постах во всех пятнадцати республиках. Образ «старшего брата» применительно к русским активно использовался в историческом нарративе, в культуре, в официальной пропаганде. Помимо речи Сталина можно вспомнить и такой знаменитый символ советской эпохи, как фонтан «Дружба народов» на ВДНХ. Его скульптурную композицию составляют фигуры девушек в национальных одеждах, символизирующие каждую из союзных республик; центром всей композиции, естественно, является девушка в русском национальном костюме.

Русских в качестве имперского народа воспринимало титульное население союзных республик – не случайно и сегодня все исторические обиды, связанные с политикой советской власти (репрессии, депортации и т. д.), адресуются России и русским. Русские во многом и сами ощущали себя именно так, поэтому и отношение к распаду СССР в России несколько иное, нежели в большинстве постсоветских государств. Здесь просто невозможно вокруг 1991 г. выстроить национальную мифологию, связанную с «деколонизацией», «освобождением от угнетения», «возвращением в Европу» и пр., как это происходит в ряде бывших советских республик. Для россиян самым загадочным государственным праздником до сих пор остается День независимости 12 июня («Независимость от кого?») – первый вопрос, который следует при обсуждении т. н. Дня России). Вот здесь и находятся истоки постимперского синдрома, который сегодня обнаруживают многие исследователи.

Ностальгия по утраченной империи – явление вполне понятное, с ним сталкивались все бывшие метрополии³⁶. Смену статуса нужно пережить, а для этого необходимо время. Но, опять же, говоря о постимперском синдроме в России, нужно сделать важные оговорки. Сомнительно, что в России этот синдром протекает в какой-то особо острой форме, как иногда утверждают. Мы часто смотрим на данные социологических опросов, по которым большинство россиян сожалеет о распаде СССР и мечтает о восстановлении великой державы, не очень задумываясь, что же действительно стоит за такими ответами респондентов. Возьмем данные исследования 2001 г., в ходе которого почти $\frac{3}{4}$ россиян негативно оценили распад СССР. Цифры впечатляют, но при более детальном рассмотрении выясняется, что сожаление о Советском Союзе для большинства опрошенных означает ностальгию не по великодержавной политике, а по первому государству «во всей многовековой истории России, которое обеспечило справедливость для простых

³⁵ Бордюгов Г., Бухараев В. Национальная историческая мысль в условиях советского времени. С. 42.

³⁶ См., напр.: Кустарев А.С. После понижения в должности – Британия, Франция, Россия // Наследие империй и будущее России. М., 2008. С. 186–240; также можно отослать читателей к журналу «Россия в глобальной политике», один из номеров которого (№ 6, 2005) был целиком посвящен теме постимперской трансформации Франции, Великобритании, Турции, Португалии, Австро-Венгрии и России.

людей и сделало для них возможной приличную жизнь»³⁷. Вдобавок к этому лучшим периодом в своей истории россияне считают не царствование Екатерины II, когда наша страна активно расширяла свои территории, и не правление Сталина, при котором СССР превратился в сверхдержаву, а брежневскую эпоху, которая более всего ассоциируется со стабильностью и обеспеченностью социальными благами. Выходит, что ностальгия по СССР – это в первую очередь ностальгия по социальной защищенности, бесплатному образованию и медицине, а не по советским танкам в Чехословакии или ракетам на Кубе.

Показателен и следующий момент: в ходе опроса 2007 г. респондентам предлагали составить свою «Я-самоидентификацию», т. е. назвать неограниченный набор характеристик, с помощью которых они отвечают на вопрос «кто я такой?». Прodelывая эту операцию, лишь 19 % россиян указали в числе важных характеристик своей идентичности те, которые были связаны с понятием «великая держава»: 11 % респондентов сказали, что чувствуют себя гражданами страны, которая перестала быть великой державой, и 8 % по-прежнему ощущают себя гражданами великой державы. Для остальных 81 % россиян гораздо более значимыми оказались профессиональные, национальные, классовые и пр. идентификации³⁸.

Наконец, последний важный аспект общественных настроений, на который хотелось бы обратить внимание: когда 85 % россиян заявляют, что хотят видеть свою страну великой державой, это не означает, что они мечтают о том, чтобы «русский солдат вымыл сапоги в Индийском океане», как выражался один известный персонаж российской политики. Для 61 % наших сограждан великая держава – это «повышение качества жизни», для 39 % – «наведение порядка во всех сферах», для 37 % – «создание равных возможностей для всех»³⁹ (можно было называть несколько вариантов ответа) и т. д. Другими словами, это просто синоним современной страны с развитой экономикой, в которой комфортно жить, – довольно интересный штрих к разговору о безальтернативности имперского сознания в России.

Подчеркнем еще раз: было бы неправильно отрицать наличие в сегодняшней российской политической культуре имперских ценностей и установок, ностальгии по утраченному влиянию в мире, милитаристских настроений и т. д. Система ценностей вообще редко бывает гомогенной в каком-либо обществе, как правило, имеет место сосуществование разных субкультур и ценностных блоков (причем нередко даже в голове одного человека). «Имперско-державный» ценностный блок, бесспорно, составляет одну из политических субкультур современного российского общества; иногда входящие в него идеи и установки могут актуализироваться и расширять свое влияние за счет других ценностных блоков, например в ситуации конфронтации России со странами Запада, порой имперские ценности уходят на периферию общественного сознания (вспомним массовые настроения конца перестройки, когда значительная часть российского населения поддерживала Б. Ельцина и других «демократов» в их борьбе с союзным центром, выступала за интеграцию России в западное сообщество и т. д.). Поэтому не стоит рассматривать общественные настроения и политические установки в России одномерно, без учета их динамики и внутренней сложности.

³⁷ Тихонова Н.Е. Наследие империи в общественном сознании россиян // Наследие империй и будущее России. М., 2008. С. 106.

³⁸ Там же. С. 111.

³⁹ Там же. С. 112–113.

Подводя итоги, можно сказать следующее: то, что мы знаем о политической культуре народных масс в России, позволяет говорить о проникновении в их сознание имперских ценностей и смыслов никак не раньше второй трети XX в., после начала советской модернизации. До этого времени имперский дискурс в России был сугубо элитарным – он продуцировался и поддерживался политической и интеллектуальной элитой, образованной частью российского общества. Первая была субъектом имперской политики, стремилась к расширению и освоению территории государства, она вовлекала страну в войны с другими империями, принимала решения в логике экономических, геополитических и прочих интересов. В свою очередь, интеллектуальная элита обеспечивала империю идеологическими инструментами господства, создавала имперский нарратив – от посланий старца Филофея и «Сказания о князьях владимирских» до «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина, теории официальной народности или активного участия представителей интеллигенции в формировании образа врага и разжигании милитаристских настроений в годы Первой мировой войны⁴⁰. Очень важно не смешивать элитарный имперский дискурс, проводимую властями имперскую политику и реальное состояние народного сознания, отношение народных масс к империи. А именно в эту ловушку, на наш взгляд, попадают те авторы, с которыми мы полемизировали в данной статье.

Этот разговор о генеалогии имперского сознания в России кажется важным прежде всего потому, что он демонстрирует бесперспективность попыток найти в истории (русской, западной и пр.) какую-то единственную доминанту, изначальную «матрицу», определяющую все ее последующее развитие. Исторический процесс полон развилки и противоречивых тенденций, не стоит его искусственно спрямлять. В русской культуре и политической традиции наряду с имперским вектором существовали и мощные антиимперские тенденции – вспомним хотя бы феномен Раскола или русского народничества. Поэтому не будем упрощать русскую историю, достаточно сложную и противоречивую, ибо существование исторических развилки в прошлом является гарантией того, что такие же развилки возможны и в будущем.

Список литературы

Андерсон Б. Воображаемые сообщества / Пер. с англ. В.Г. Николаева. М.: Канон-Пресс; Кучково поле, 2001. 230 с.

Анисимов Е.В. Исторические корни имперского мышления в России. [Электронный ресурс] URL: <http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/sympo/Proceed97/Anisimov.html>

Бердинских В. Речи немых. Повседневная жизнь русского крестьянства в XX веке. М.: Ломоносовъ, 2011. 328 с.

Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 220 с.

Бляхер Л.Е. Восточный поворот России (возникновение и выживание естественного порядка в малых городах Дальнего Востока России). Хабаровск: СКВ-галерея, 2013. 90 с.

Бордюгов Г., Бухараев В. Национальная историческая мысль в условиях советского времени // Национальные истории в советском и постсоветских государствах / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюгова. М., 1999. С. 21–72.

Ванчугов В.В. Философствование в условиях немирного времени: постижение смысла «второй отечественной войны» // История философии. 2014. № 19. С. 232–235.

⁴⁰ См.: *Ванчугов В.В.* Философствование в условиях немирного времени: постижение смысла «второй отечественной войны» // История философии. 2014. № 19. С. 232–235.

- Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Земство и Московская Дума. Тамбов: Юлис, 2007. 383 с.
- Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. 319 с.
- Герцен А.И. Русский народ и социализм // Герцен А.И. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1986. С. 154–182.
- Головин Н.Н. Военные усилия России в Мировой войне. М.: Кучково поле, 2001. 434 с.
- Зорин А. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII–XIX века. М.: Новое лит. обозрение, 2004. 414 с.
- Зуев А. «Конквистадоры империи»: русские землепроходцы на Северо-Востоке Сибири // Регион в истории империи. Исторические эссе о Сибири / Ред.-сост. С. Глебов. М., 2012. С. 17–46.
- Коринфский А.А. Народная Русь: круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М.: АСТ; Астрель, 2011. 735 с.
- Кормина Ж. Воинская присяга: к истории одного перформатива // Неприкосновенный запас: дебаты о культуре и политике. 2004. № 1 (33). С. 100–105.
- Кустарев А.С. После понижения в должности – Британия, Франция, Россия // Наследие империй и будущее России / Под ред. А.И. Миллера. М., 2008. С. 186–240.
- Лурье С.В. Метаморфозы традиционного сознания. СПб.: Тип. им. Котлякова, 1994. 286 с.
- Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): в 2 т. Т. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 583 с.
- Нации и национализм / Под ред. Г.Балакришна. М.: Праксис, 2002. 409 с.
- Никольский С.А. После империи // Независимая газета. 09.10.2013. С. 10.
- Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. 305 с.
- Проханов А.А. Горчаковы «Пятой Империи» // Завтра. 21.06.2006. № 25 (657). С. 5.
- Радзиховский Л. Новогоднее настроение // Рос. газ. Федерал. вып. 30.12.2014. № 6570 (298). С. 4.
- Ремнев А. Вдвинуть Россию в Сибирь: империя и русская колонизация второй половины XIX – начала XX века // Регион в истории империи. Исторические эссе о Сибири / Ред.-сост. С. Глебов. М., 2012. С. 47–72.
- Сандэрлэнд У. Империя без империализма // Новая имперская история постсоветского пространства / Под ред. И.В. Герасимова, С.В. Глебова, А.П. Каплуновского. Казань, 2004. С. 459–472.
- Субботина А.М. Земское самоуправление и проблема формирования общественного согласия // Гражданское общество и государственные институты в России: взгляд из провинции. Материалы VIII–IX Сафаргалиев. Науч. чтений / Под ред. Н.М. Арсентьева. Саранск, 2004. С. 118–126.
- Суни Р. Диалектика империи: Россия и Советский Союз // Новая имперская история постсоветского пространства / Под ред. И.В. Герасимова, С.В. Глебова, А.П. Каплуновского. Казань, 2004. С. 163–198.
- Тихонова Н.Е. Наследие империи в общественном сознании россиян // Наследие империй и будущее России / Под ред. А.И. Миллера. М., 2008. С. 103–138.
- Хитров А. О теориях национализма. [Электронный ресурс] URL: <http://yarcenter.ru/articles/politics/braces/o-teoriyakh-natsionalizma-74227>
- Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. / Пер. с англ. А.А. Васильева. СПб.: Алетейя, 1998. 305 с.
- Энгельгардт А.Н. Из деревни. 12 писем. 1872–1887. СПб.: Наука, 1999. 714 с.
- Юрьев М. Естественным для русских вариантом государственного устройства является смесь идеократии и имперского патернализма // Российское государство: вчера, сегодня, завтра / Под общ. ред. И.М. Клямкина. М., 2007. С. 165–182.
- Deutsch K. Nationalism and Social Communication. 2nd ed. Camb. (MA): MIT Press, 1966. 420 p.
- Weber E. Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914. Stanford: Stanford University Press, 1976. 615 p.

Toward a genealogy of imperial consciousness in Russia

Denis Letnyakov

PhD in Political Science, Senior Research Fellow. RAS Institute of Philosophy, Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: letnyakov@mail.ru

This paper explores the imperial consciousness in Russia. The author reconstructs the peculiarities of premodern political culture of the Russian peasantry and comes to the conclusion that, against what is widely believed, one cannot legitimately assert that Russians have been an ‘imperial nation’ since the 15th or 16th century. In fact, peasant political consciousness (one has to be reminded that till 1930-ies peasantry remained the overwhelming majority in Russia) retained a radically local character and remained limited to the level of a peasant community. The masses had a very foggy idea of imperial institutes and never identified themselves with these, let alone understood the aims of imperial politics. The masses embraced neither the idea of Russian messianism (because they did not consider themselves as Russians yet) nor the idea of the Orthodox messianism (because popular Orthodoxy was mainly reduced to ritualism).

The complex of ideas and values connected with the notion of empire entered mass consciousness of Russians only during the Soviet period. It was connected with the modernization of the Soviet society that made it possible for the masses to perceive the imperial idea taking into consideration that in ‘the Soviet empire’ Russians assumed the position of the ‘imperial’ nation. The post-imperial syndrome in contemporary Russia, therefore, is rooted only in the Soviet era.

Keywords: empire, imperial consciousness, peasantry, people, political culture, tradition, modernization

References

- Anderson, B. *Voobrazhaemye soobshchestva* [Imagined Communities], trans. by V. Nikolaev. Moscow: Kanon-Press Publ.; Kuchkovo pole Publ, 2001. 230 pp. (In Russian)
- Anisimov, E. *Istoricheskie korni imperskogo myshleniya v Rossii* [The Historical Roots of Imperial Mind in Russia]. [<http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/sympo/Proceed97/Anisimov.html>, accessed on 09.01.2015]. (In Russian)
- Balakrishnan, G. (ed.) *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism]. Moscow: Praksis Publ., 2002. 409 pp. (In Russian)
- Berdinskikh, V. *Rechi nemykh. Povsednevnyaya zhizn' russkogo krest'yanstva v XX veke* [Dumb's Speeches. The Daily Life of the Russian Peasantry in the 20th Century]. Moscow: Lomonosov Publ., 2011. 328 pp. (In Russian)
- Berdyayev, N. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin of Russian Communism]. Moscow: Nauka Publ., 1990. 220 pp. (In Russian)
- Blyakher, L. *Vostochnyi povorot Rossii (vozniknovenie i vyzhivanie estestvennogo porjadka v mal'nykh gorodakh Dal'nego Vostoka Rossii)* [East Turn of Russia (Emergence and Survival of the Natural Order in the Small Towns of the Far East of Russia)]. Khabarovsk: Skv-galereya Publ., 2013. 90 pp. (In Russian)
- Bordyugov, G. & Bukharaev, V. “Natsional'naya istoricheskaya mysl' v usloviyakh sovetskogo vremeni” [National Historical Thought in the Conditions of the Soviet Era], *Natsional'nye istorii v sovetskom i postsovetskikh gosudarstvakh* [National History in the Soviet and Post-Soviet States], ed. by K. Aimermakher & G. Bordyugov. Moscow: AIRO-XX Publ., 1999, pp. 21–72. (In Russian)
- Chicherin, B. *Vospominaniya. Zemstvo i Moskovskaya Duma* [Memoirs. District Council and the Moscow Duma]. Tambov: Ulius Publ., 2007. 383 pp. (In Russian)
- Deutsch, K. *Nationalism and Social Communication*, 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1966). 420 pp.

- Engel'gardt, A. *Iz derevni. 12 pisem. 1872–1887* [From the Village: 12 Letters (1872–1887)]. St.Petersburg: Nauka Publ., 1999. 714 pp. (In Russian).
- Gellner, E. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism]. Moscow: Progress Publ., 1991. 319 pp. (In Russian).
- Gertsen, A. “Russkii narod i sotsializm” [The Russian People and Socialism], in: A. Gertsen, *Sochineniya* [Works], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1986, pp. 154–182. (In Russian).
- Golovin, N. *Voennye usiliya Rossii v Mirovoi voine* [Russian War Effort in World War]. Moscow: Kuchkovo pole Publ., 2001. 434 pp. (In Russian)
- Hobsbawm, E. *Natsii i natsionalizm posle 1780 g.* [Nation and Nationalism after 1780], trans. by A. Vasil'ev. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 305 pp. (In Russian)
- Khitrov, A. *O teoriya natsionalizma* [On the Theory of Nationalism]. [<http://yarcenter.ru/articles/politics/braces/o-teoriyakh-natsionalizma-74227> accessed on 02.02.2015]. (In Russian)
- Korinskii, A. *Narodnaya Rus': kruglyi god skazanii, poverii, obychaev i poslovits russkogo naroda* [Folk Rus: Year Round Legends, Beliefs, Customs and Proverbs of the Russian People]. Moscow: AST Publ.; Astrel' Publ., 2011. 735 pp. (In Russian)
- Kormina, Zh. “Voinskaya prisyaga: k istorii odnogo performativa” [Military Oath: The History of the Performative], *Neprikosnovennyi zapas: debaty o kul'ture i politike*, 2004, no 1(33), pp. 100–105. (In Russian)
- Kustarev, A. “Posle ponizheniya v dolzhnosti – Britaniya, Frantsiya, Rossiya” [After Demotion – Britain, France, Russia], *Nasledie imperii i budushchee Rossii* [The Legacy of Empires and the Future of Russia], ed. by A. Miller. Moscow: Liberal'naya missiya Publ.; Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2008, pp. 186–240. (In Russian)
- Lur'e, S. *Metamorfozy traditsionnogo soznaniya* [Metamorphoses of Traditional Consciousness]. St.Petersburg: Kotlyakov Publ., 1994. 286 pp. (In Russian)
- Mironov, B. *Sotsial'naya istoriya Rossii perioda imperii (XVIII – nachalo XX v.)* [Social History of Russian Empire Period (XVIII – Early 19th Century)], vol. 2. St.Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ., 2003. 583 pp. (In Russian)
- Nikol'skii, S. “Posle imperii” [After the Empire], *Nezavisimaya gazeta*, 2013 (October 9). p. 10 (In Russian)
- Panchenko, A. *Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya. Derevenskie svyaty-ni Severo-Zapada Rossii* [Researches in the Field of Folk Orthodoxy. Village Shrines in Northwest Russia]. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 305 pp. (In Russian)
- Prokhanov, A. “Gorchakovy ‘Pyatoi Imperii’” [Gorchakovs of the ‘Fifth Empire’], *Zavtra*, 2011 (December 14). p. 5. (In Russian)
- Radzikhovskii, L. “Novogodnee nastroyenie” [The New Year Mood], *Rossiiskaya gazeta. Federal issue*, 2014 (December 30), no 6570(298). p. 4. (In Russian)
- Remnev, A. “Vdvinut' Rossiya v Sibir’: imperiya i russkaya kolonizatsiya vtoroi poloviny XIX – nachala XX veka” [To Force Russia into Siberia: Empire and the Colonization of the Second Half of XIX – Early XX Century], *Region v istorii imperii. Istoricheskie esse o Sibiri* [Region in the History of the Empire. Historical Essays about Siberia], ed. by S. Glebov. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2012, pp. 47–72. (In Russian)
- Sanderlend, U. “Imperiya bez imperializma” [Empire without Imperialism], *Novaya imperskaya istoriya postsovetskogo prostranstva* [The New Imperial History of Post-Soviet Space], ed. by I. Gerasimov & S. Glebov. Kazan: Research Center of Nationalism and Empire Publ., 2004, pp. 459–472. (In Russian)
- Subbotina, A. “Zemskoe samoupravlenie i problema formirovaniya obshchestvennogo soglasiya” [Territorial Self-government and the Problem of the Formation of Public Consent], *Grazhdanskoe obshchestvo i gosudarstvennye instituty v Rossii: vzglyad iz provintsii. Materialy VIII-IX Safargalievskikh nauchnykh chtenii* [Civil Society and Public Institutions in Russia: A View from the Province. Materials of VIII–IX Conferences in Memory of M. Safargaliev], ed. by N. Arsent'ev. Saransk: Krasnyi Oktyabr' Publ., 2004, pp. 118–126. (In Russian)
- Suni, R. “Dialektika imperii: Rossiya i Sovetskii Soyuz” [Dialectics of Empire: Russia and the Soviet Union], *Novaya imperskaya istoriya postsovetskogo prostranstva* [The New Imperial History of Post-Soviet Space], ed. by I. Gerasimov & S. Glebov. Kazan: Research Center of Nationalism and Empire Publ., 2004, pp. 163–198. (In Russian)

Tikhonova, N. "Nasledie imperii v obshchestvennom soznanii rossiyan" [Legacy of Empire in the Public Consciousness of Russians], *Nasledie imperii i budushchee Rossii* [The Legacy of Empires and the Future of Russia], ed. by A. Miller. Moscow: Liberal'naya missiya Publ.; Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2008, pp. 103–138. (In Russian)

Vanchugov V. "Filosofstvovanie v usloviyakh nemirnogo vremeni: postizhenie smysla 'vtoroj otechestvennoi voiny'" [Philosophizing in a Non-peaceful Time: Understanding the Meaning of the 'Second Patriotic War'], *Istoriya filosofii*, 2014, no. 19, pp. 232–235. (In Russian)

Weber, E. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press, 1976. 615 pp.

Yur'ev, M. "Estestvennym dlya russkikh variantom gosudarstvennogo ustroystva yavlyatsya smes' ideokratii i imperskogo paternalizma" [Natural Version of the State System for the Russians is a Mixture of Paternalism and Imperial Ideocracy], *Rossiiskoe gosudarstvo: vchera, segodnya, zavtra* [The Russian State: Yesterday, Today and Tomorrow], ed. by I. Klyamkin. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ, 2007. С. 165–182. (In Russian)

Zorin, A. *Kormya dvuglavogo orla... Russkaya literatura i gosudarstvennaya ideologiya v poslednei treti XVIII–XIX veka* [Feeding the Two-headed Eagle ... Russian Literature and State Ideology in the Last third of XVIII–XIX Century]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2004. 414 pp. (In Russian)

Zuev, A. "'Konkvistadory imperii': russkie zemleprokhodtsy na Severo-Vostoke Sibiri" ['Conquistadors of Empire': Russian Pathfinders in the Northeast Siberia], *Region v istorii imperii. Istoricheskie esse o Sibiri* [Region in the History of the Empire. Historical Essays about Siberia], ed. by S. Glebov. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2012, pp. 17–46. (In Russian)

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Тереза Оболевич

УЧАСТИЕ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ ВО ВТОРОМ ПОЛЬСКОМ ФИЛОСОФСКОМ КОНГРЕССЕ В 1927 г.¹

Тереза Оболевич – Dr. hab., профессор, заведующая кафедрой философии религии. Папский университет Иоанна Павла II. 31-002, Польша, Краков, ул. Канонича 9; e-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

Первые десятилетия XX в. – период напряженных размышлений об идентичности как для русской, так и для польской мысли. В первой декаде XX в. возникла инициатива проведения конгресса философов славянских стран, однако Первая мировая война нарушила эти планы. Возвращаясь к этой идее, в 1927 г. группа русских философов (Н. Лосский, Н. Бердяев, С. Франк, С. Гессен, И. Лапшин, С. Карцевский) была приглашена на Второй польский философский конгресс, на котором ими был прочитан ряд докладов. Почти все выступления (или тезисы) русских участников были опубликованы в «Памятной книге» конгресса по-польски, что способствовало популяризации русской мысли в Польше.

В статье рассматривается историко-философский контекст этого события, а также представленные на нем основные идеи русских философов; показано, какое развитие получила данная инициатива в дальнейшем. Особое внимание отводится дискуссиям вокруг возможности существования славянской философии, которые велись не только в Польше, но и в Чехословакии и Югославии, а также роли польского ученика Н.О. Лосского, Фомы (Томаша) Парчевского в организации участия во Втором польском конгрессе русской делегации. Подчеркивается, что традиция изучения русской философии в этой стране по-прежнему жива.

Ключевые слова: Польский философский конгресс, К. Твардовский, русская философия, Н. Лосский, Н. Бердяев, С. Франк

1. Связи польских и русских мыслителей в 20–30 годы XX века

Первые десятилетия XX века – период напряженных размышлений об идентичности как для русской, так и для польской мысли. У мыслителей русского зарубежья это особенно ярко проявилось в развитии так называемой русской идеи, начиная с движения евразийства и заканчивая работами о самобытности русской философии и культуры; у поляков – в различных инициативах, направленных на воссоздание собственной национальной культуры. При этом русская и польская социокультурная ситуация 1920–1930-х гг. заметно отличались: если Польша обрела после Первой мировой войны долгожданную независимость и межвоенное двадцатилетие явилось одним из наиболее

¹ Сердечно благодарю проф. Анну Брожек за неоценимую помощь в поиске материалов из архива Казимира Твардовского, хранящегося в Институте философии и социологии Варшавского университета.

плодотворных периодов в интеллектуальной истории страны, то в России установился тоталитарный режим, а русская духовная культура (в том числе философская) в значительной своей части оказалась вытесненной из страны и развивалась в условиях эмиграции. Одним из центров русской эмиграции стала Польша. Обосновавшийся там Николай Арсеньев писал:

«Эмиграция»? Это ведь *одна сотая* русского народа. Но она *свободна* – и будучи свободна, она для русского народа и во имя русского народа, питаюсь тем, из чего возросло все лучшее, что он произвел и создал – она, повторяю, во имя русского народа может и *должна продолжать его духовную традицию*, то есть помогать ее сохранению и продолжению².

Поверх существующих границ – географических и политических – контакты между русскими и польскими интеллектуалами продолжали развиваться. Стоит вспомнить, что именно в Польше нашли пристанище такие выдающиеся русские мыслители, как Николай Арсеньев (1888–1977), который с 1926 по 1938 гг. преподавал Новый Завет, историю религий и сравнительное богословие на православном богословском факультете Варшавского университета³, а также – начиная с 1935 г. вплоть до своей смерти – неокантианец, педагог и правовед Сергей Гессен (1887–1950), профессор Свободного польского университета в Варшаве и Лодзинского университета. В Варшаве в 1920 г. пребывал Дмитрий Мережковский (1865–1941), который даже встречался с президентом Юзефом Пилсудским и призывал своих соотечественников не сражаться с польской армией во время советско-польской войны. В Польше протекала деятельность видного публициста и литературного критика Дмитрия Философова (1872–1940), редактора выходивших в Варшаве газет «Свобода» (1920–1921), «За свободу!» (1921–1932) и «Молва» (1932–1934)⁴. Наконец, стоит упомянуть о деятельности отделения православного богословия Варшавского университета, которое издавало журнал «ЕЛПШ»⁵ (в настоящее время он выходит при Белостокском университете).

Многие другие известные русские эмиграционные мыслители периода религиозно-философского возрождения также в той или иной степени поддерживали отношения с польскими коллегами, которые, в свою очередь, по-

² Арсеньев Н.С. Дары и встречи жизненного пути. СПб., 2013. С. 170.

³ Некоторые работы Н. Арсеньева, вышедшие в Польше: Философский идеализм в Древней Греции // ЕЛПШ. 1926. № 1. С. 33–46; 1927. № 2. С. 40–53; Лекции проф. Н.С. Арсеньева, читанные на Богословском факультете Варшавского Университета в 1926–1927 гг. Варшава, 1927; Философский идеализм в древней Греции. Варшава, 1927; О современном положении христианства. Варшава, 1927; Об искуплении нашем. Варшава, 1928 (Отгиск из книги IV-й журнала «Elpis»); Православная Церковь и западное христианство. Ч. 1: Православие и католичество. Варшава, 1929; Работа смешанной Богословской Комиссии по вопросу о сближении Англиканской и Православной Церквей. Варшава, 1932; Из книги: «Античный мир и раннее христианство» // ЕЛПШ. 1933. № 7. Ч. 1. С. 56–95; 1933. № 7. Ч. 2. С. 18–51; Античный мир и раннее христианство. Варшава, 1933; Просветление мира и жизни в христианской мистике Востока и Запада. Варшава, 1934; Из жизни Духа. Варшава, 1935; Религиозный опыт апостола Павла. Варшава, 1935 (польский пер.: Doświadczenie religijne Apostoła Pawła. Warszawa, 1935); Работа единения Церквей и современный мир. Варшава, 1937; Эдинбургская Конференция Христианских Церквей, 3–18 авг. 1937 г. Варшава, 1938; Еще несколько слов к софиологическому спору. Варшава, 1938; Конгресс православного богословия в Афинах. Варшава, 1938; Мудрование в богословии? Варшава, 1938; О Хомякове. Варшава, 1938.

⁴ См.: Sulawka A.R. Idea współpracy polsko-rosyjskiej w myśli politycznej rosyjskiej emigracji w Polsce (lata 1918–1939) // Przegląd Filozoficzny. 2013. № 3. S. 225–228, 233–234, 236; Stanisławski W. «Rycerz przegranej sprawy»? Kontakty Dymitra Filozofowa z polskimi elitami kulturalnymi // Emigracja rosyjska: losy i idee. Łódź, 2002. S. 313–328.

⁵ См.: Paprocki H. Recepcja rosyjskiej myśli religijnej w Polsce // ЕЛПШ. 2005. № 11–12. S. 201.

пуляризировали их творчество в своей стране⁶. Примером может послужить Николай Лосский (1870–1965), который по приглашению Варшавского института философии в 1925 г. читал лекции в столице Польши. Инициатива принадлежала его польскому ученику, выпускнику Санкт-Петербургского университета, Томашу Парчевскому (1880–1932)⁷. Стоит также вспомнить о польском переводе текста Лосского «Русская философия XX века»⁸ и других работ русских мыслителей. Однако наиболее выдающимся событием, выражающим глубину культурных связей между русскими и польскими интеллектуалами в межвоенное двадцатилетие, был Второй польский философский съезд, в котором принимали участие также русские мыслители.

2. Предыстория: планы проведения Съезда славянских философов

В 1900 г. во время Всемирной выставки в Париже по инициативе журнала «Revue de Métaphysique et de Morale» прошел крупнейший форум философов – всемирный философский конгресс, на который были приглашены русские философы Н.Я. Грот (он скончался за год до открытия конгресса) и А.В. Васильев⁹. Эта идея встретила огромный интерес философского сообщества, и конгрессы стали проводиться регулярно, также с участием философов из Восточной и Центральной Европы. Редактор журнала «Логос», информируя о предстоящем Четвертом всемирном философском конгрессе, который состоялся в 1911 г. в Болонье, выразил пожелание, чтобы «русские приняли в нем самое активное участие и тем самым подготовили почву для того, чтобы один из следующих конгрессов имел уже место в России»¹⁰; в свою очередь, польский философ-мессианист Винценты Лютославский (1863–1954) предлагал провести его в Польше¹¹. Важно отметить, что 9 апреля 1911 г. во время работы конгресса группа философов из славянских стран (среди них десять поляков, четверо русских, пятеро чехов, двое болгар, один словенец и две хорватки) под председательством В. Лютославского собралась в болонском отеле Сан Марко с целью обсуждения возможности организации конгресса славянских философов. Показательно, что «славянская идея очень рано нашла своих сторонников в философской среде Восточно-центральной и Южной Европы» и что она «притягивала людей, которые сыграли значительную роль в национальных интеллектуальных кругах»¹². Было принято решение провести такой съезд 4–8 апреля 1914 г. в Праге, а также обсудить возможность обмена философскими журналами и введения славянских языков в качестве рабочих языков международных конференций. В состав временного международного оргкомитета с русской стороны был избран Николай Лосский (который на конгрессе прочел доклад в секции психологии, полемици-

⁶ См.: *Оболевич Т.* От Волги до Вислы. Рецепция русской философии в Польше // *Собор. Альманах религиозоведения.* Вып. 9. Елец, 2012. С. 124–131.

⁷ См.: *Obolevitch T.* Mikołaj Łoski: powrót do Polski // *Polskie badania filozofii rosyjskiej.* Przewodnik po literaturze. Część druga. Warszawa, 2012. S. 248–251.

⁸ *Łoski N.* Rosyjska filozofja XX wieku. Tłum. A. Surkow // *Przegląd Filozoficzny.* 1936. T. 39. S. 260–286.

⁹ *Артем-Александров К.В.* Первый Международный Философский конгресс в Париже // *Вестн. Рус. христиан. гуманитар. акад.* 2014. Т. 15. Вып. 4. С. 191.

¹⁰ *Заметки // Логос.* 1910. № 2. С. 297.

¹¹ См.: *Bober I.* Polskie zjazdy filozoficzne w okresie międzywojennym // *Phaenomena.* 1995. Т. 1. S. 145.

¹² *Glombik Cz.* Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne. Praga 1932 – Poznań 1934, Katowice, 1994. S. 53.

руа с генетической теорией познания¹³), а с польской – Тадеуш Струмилло¹⁴. Заявки на участие принимал чешский журнал «Česká Mysl» в Праге¹⁵. Однако организационные работы задерживались, а Первая мировая война и вовсе остановила данный проект.

В этом контексте стоит вспомнить еще об одном событии. В 1923 г., уже в независимой Польше, во Львове, прошел Первый польский философский съезд, на котором, что важно отметить, прозвучал доклад вышеупомянутого Фомы Парчевского «Сведения о современной русской философии»¹⁶. Как уже говорилось, вопрос об особенностях национальной философии – русской, польской и т. п. – был в этот период особенно актуален. В частности, дискуссия на эту тему велась в первом номере журнала «Ruch Filozoficzny» за 1911 год (тот самый, в котором состоялся Первый всемирный конгресс). Польский философ Генрих Струве (1840–1912), получивший степень доктора философии в Московском университете, автор многих работ на польском и русском языках, призывал своих соплеменников разрабатывать национальную мысль, чтобы о польской философии можно было говорить таким же образом, как говорится о достоинствах английской или французской¹⁷. В подобном духе высказывался также известнейший польский философ и логик, основатель Львовско-Варшавской школы Казимир Твардовский (1866–1938)¹⁸.

Неудивительно, что во время Первого польского философского съезда, состоявшегося несколько лет спустя, было высказано несколько конкретных предложений о развитии оригинальной польской мысли – на фоне других философских традиций. Это событие дало новый импульс для размышлений о судьбах славянской философии в целом. В том же 1923 г. в прессе разных стран появились сообщения о возможном съезде философов славянских государств.

Ведущую роль в этом движении сыграл хорватский философ, профессор Загребского университета Владимир Дворникович (1888–1956). Как отмечают исследователи, он был «особенно чуток к проявлению философской активности среди славян» и «многokrato писал о славянской философии и философах»¹⁹, в том числе о польской и чешской. 27 мая 1923 г. на страницах «Prager Presse» вышла его статья «Ideen zu einem slawischen philosophischen Kongreß in Prag», в которой он вернулся к идее съезда славянских философов. По мнению югославского мыслителя, подобный съезд был исторической и культурной необходимостью. Дворникович выразил надежду, что его позиция будет поддержана коллегами из других стран, а национальные газеты и журналы хотя бы вкратце познакомят своих читателей с содержанием его текста. Действительно, статья Дворниковича получила большой резонанс; среди прочих, на нее откликнулся чешский философ и математик Карел Воровка (1879–1929)²⁰ и русский мыслитель Николай Лосский²¹. Еще во время

¹³ См.: Stark S., Strumillo T. IV Międzynarodowy Kongres filozoficzny w Bolonii // Ruch Filozoficzny. 1911. T. 3. S. 98.

¹⁴ См.: Blachowski S. Słowiański zjazd filozoficzny // Kurier Poznański. 1923. Listopad 1. S. 6; idem. O słowiańskim zjeździe filozoficznym // Ruch Filozoficzny. 1924. T. 8. No. 9–10. S. 134.

¹⁵ Заметки // Логос. 1911–1912. № 2–3. С. 315.

¹⁶ Parczewski T. Wiadomości o współczesnej filozofji rosyjskiej // Przegląd Filozoficzny. 1927. T. 30. S. 340.

¹⁷ См.: Struve H. Słówko o filozofii narodowej polskiej // Ruch Filozoficzny. 1911. T. 1. S. 2.

¹⁸ См.: Twardowski K. Jeszcze słówko o filozofii narodowej polskiej // Ruch Filozoficzny. 1911. T. 1. S. 115.

¹⁹ Glombik Cz. Tomizm czasów nadziei. S. 74–75.

²⁰ См.: Pavlincová H. Karel Vorovka – posel myšlenky všeslovanského filosofického kongresu v Praze // Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie. Bratislava, 2008. S. 131–137.

²¹ Blachowski S. Słowiański zjazd filozoficzny. S. 6.

Пятого международного конгресса, прошедшего в 1925 г. в Неаполе, состоялась дискуссия (известны ее дата и время: 8 апреля в ресторане «Gambrinus») о возможности проведения пражского славянского конгресса²².

В свою очередь, в Польше выступил ученик Казимира Твардовского, психолог Стефан Блаховский (1889–1962) с призывом собрать в Праге славянский философский конгресс; он предложил с этой целью даже приостановить работы по организации Второго польского философского съезда. В «Prager Presse», анализируя психологию славян, он отмечал, что эти народы характеризуются недостатком доверия друг к другу, который в области философии проявляется в склонности обходить молчанием даже важные открытия соседей. Именно философия, как никакая другая дисциплина, должна способствовать преодолению этой тенденции – считал автор²³. Также в газете «Kurier Poznański» была напечатана небольшая статья Блаховского, в которой читаем:

Славянские философы, которые до сих пор только мельком встречались на международных философских конгрессах, уже в течение долгого времени ощущают острую необходимость установить научные и личные контакты. <...> Изменившиеся политические условия укрепили национальное чувство доселе поработанных народов и укрепили в их представителях уверенность в том, что нужно выступать на арене международной жизни²⁴.

Предложение Блаховского вызвало бурную дискуссию. В пользу съезда философов-славян высказались Тадеуш Чежовский (1889–1981), Тадеуш Котарбинский (1886–1981), Ян Лукасевич (1878–1956), а также Чеслав Знамеровский (1888–1967), который год проучился в Санкт-Петербургском университете. Появилось также много критических комментариев со стороны Игнатия Мышлицкого (1874–1935), Владислава Хайнриха (1869–1957), Тадеуша Грабовского (1871–1960), которые тем не менее поддерживали саму идею подобного съезда. Однозначно негативное мнение выразил только Владислав Витвицкий (1878–1948), считая, что это будет искусственное мероприятие, имеющее прежде всего политическое, а не научное значение²⁵. В этой связи Блаховский опубликовал очередные тексты, на этот раз в журнале «Ruch Filozoficzny», а также в газете «Kurier Poznański»²⁶, в которых еще более отчетливо изложил свою позицию и привел аргументы в пользу конгресса.

Нет надобности подробно излагать ход дискуссии, касающейся организации конгресса славянских философов. Стоит, пожалуй, всего лишь привести слова Игнатия Мышлицкого, предлагавшего поразмыслить, «существует ли какая-либо общность в философии поляков, русских, малороссов, чехов, сербов, хорватов, болгар и т. п.»²⁷. Именно Мышлицкий задал направление дальнейших дебатов: по его предложению²⁸ было принято решение не проводить особый конгресс философов-славян, а пригласить на Второй польский философский съезд группу мыслителей из государств Восточно-Центральной

²² См.: Pavlincová H. Karel Vorovka. S. 134.

²³ См.: *Glombik Cz.* Tomizm czasów nadziei. S. 88.

²⁴ *Blachowski S.* Słowiański zjazd filozoficzny. S. 6.

²⁵ См.: *Głosy w sprawie Słowiańskiego zjazdu filozoficznego // Ruch Filozoficzny.* 1925. T. 9. S. 1–6; *Blachowski S.* W sprawie słowiańskiego zjazdu filozoficznego // *Kurier Poznański.* 1925. Maj 29. S. 6; *Drugi Polski Zjazd Filozoficzny // Ruch Filozoficzny.* 1926–1927. T. 10. S. 16; *Jadczak R.* Drugi Polski Zjazd Filozoficzny – Warszawa 1927 // *Polskie Zjazdy Filozoficzne.* Toruń, 1995. S. 39–40; *Szalata K.* Obraz filozofii polskiej na kongresach i zjazdach Dwudziestolecia Międzywojennego // *Rocznik Historii Filozofii Polskiej.* 2009–2010. T. 2–3. S. 79.

²⁶ *Blachowski S.* W sprawie słowiańskiego zjazdu filozoficznego. S. 6.

²⁷ *Głosy w sprawie Słowiańskiego zjazdu filozoficznego.* S. 3.

²⁸ См.: *Drugi Polski Zjazd filozoficzny // Ruch Filozoficzny.* 1926–1927. T. 10. S. 15–16.

и Южной Европы, допуская в качестве рабочих языков все европейские языки. Председателем исполнительного комитета был назначен Казимир Твардовский, а координатором делегации русской эмиграции – Николай Лосский.

3. Русские философы на польском конгрессе

Лосский отлично справился со своей задачей, состоявшей в информировании своих соотечественников о предстоящем событии и формировании русской делегации. В частности, он писал С.Л. Франку:

В Варшаве, вероятно, во время Пасхи 1926 г. состоится съезд польских философов, на который будут приглашены гости из всех славянских стран. Вы будете в числе приглашенных. Думаю, что нам, русским, следует явиться в большом числе и уже сейчас думать о докладе. Скажите об этом также И.А. Ильину. Карсавину я писал в том письме, которое, по-видимому, пропало²⁹.

Франк откликнулся на предложение Лосского³⁰. В Варшаву приехали также другие русские мыслители. Согласно сообщениям тех лет, переданным также современными исследователями,

Второй польский философский съезд собрал 147 участников из всех научных центров Польши. Было выдано 206 входных билетов для студентов и желающих присутствовать на заседаниях. Из зарубежных гостей в работе съезда приняли участие: Н. Бердяев – русский (Клармат под Парижем); Р. Буяс – хорват (Загреб); С. Франк – русский (Берлин); С. Гессен – русский (Прага); И. Лапшин – русский (Прага); Н. Лосский – русский (Прага); И. Мирчук – украинец (Берлин); Б. Петроневич – серб (Белград); К. Воронка – чех (Прага); К. Чехович – украинец (Берлин); С. Карцевский – русский (Прага); Ф. Пеликан – чех (Прага). Открыл съезд 23 сентября в зале Варшавского университета К. Твардовский³¹.

Конгресс проходил с 23 по 28 сентября 1927 г. С приветствием к съезду от имени Русского научного общества в Праге обратился Николай Лосский. Русские философы прочли всего восемь докладов, украинские – три, чешские и югославские – по два. Сохранилась информация о выступлениях русских философов³² (изложения их докладов опубликованы по-польски в «Памятной книге» съезда):

1. Николай Бердяев «Метафизический вопрос свободы»³³ (по-французски) – на пленарном заседании;
2. Николай Бердяев «О русской философии»³⁴ (по-русски) – в секции истории философии;

²⁹ Письмо Н.О. Лосского С.Л. Франку от 17.07.1925 (Н.О. Лосский. Письма к С.Л. Франку и Т.С. Франк (1925, 1945–1950)) // Исследования по истории русской мысли. СПб., 1997. С. 263–264.

³⁰ В 1935 г. Франк вспоминал о своей поездке следующим образом: «Был участником съезда славянских философов в Варшаве (не помню точно, в каком году – кажется 1928)» (Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестн. Рус. Христиан. движения. 1986. № 146. С. 117).

³¹ *Jadcza R.* Drugi Polski Zjazd Filozoficzny. S. 44–45; *Домбровский Б.* Львовско-варшавская философская школа (1895–1939). Львов, 1989.

³² Список составлен на основании отчета: *Po II Polskim Zjeździe filozoficznym // Ruch Filozoficzny.* 1926–1927. T. 7–8. S. 94–95.

³³ *Bierdiajew M.* Metafizyczne zagadnienie wolności // *Przegląd Filozoficzny.* 1928. T. 31. No. 1–2. S. 27–28 (и дискуссия, S. 28–30). Французская версия: *Berdiaev N.* Le problème métaphysique de la liberté // *Der Russische Gedanke.* 1929. Nr. 1. P. 18–28.

³⁴ *Bierdiajew M.* O charakterze filozofii rosyjskiej // *Przegląd Filozoficzny.* 1928. T. 31. No. 1–2. S. 42–43 (и дискуссия, S. 43).

3. Сергей Гессен «Идея блага у Достоевского»³⁵ (по-русски) – в секции истории философии;
4. Сергей Гессен «Отношение аристотелевского мировоззрения к физике Галилея»³⁶ (по-немецки) – в секции метафизики и эпистемологии;
5. Семен Франк «Проблема реальности: бытие и познание»³⁷ (по-русски) – в секции метафизики и эпистемологии;
6. Николай Лосский «Об условиях возможности эволюции»³⁸ (по-русски) – в секции метафизики и эпистемологии;
7. Иван Лапшин «Интуиция в научном, техническом и философском творчестве»³⁹ (по-русски) – в секции метафизики и эпистемологии;
8. Сергей Карцевский «О дифференциальном характере языковых знаков»⁴⁰ (по-французски) – в секции семантики.

Во время съезда прозвучало несколько сообщений, посвященных национальной мысли: Владислав Татаркевич (1886–1980) выступил с программным докладом на тему «Философия в Польше», Николай Бердяев (1874–1948) – с вышеупомянутым докладом «О русской философии», а Иван Мирчук (1891–1961) – с речью «О славянской философии», в которой ставился вопрос о характере и специфике не только русской философии, но и философской рефлексии других славянских стран (Украины⁴¹, Польши, Чехословакии, Болгарии, Румынии и др.). Мирчук отметил, что в то время как философы различных славянских стран перенимают западные идеи, русские мыслители развивают свои самобытные концепции⁴². В напечатанном изложении выступления эта идея не выражена; напротив, по мнению докладчика, в области теоретической философии нет ни

³⁵ *Hessen S.* Tragedia dobra w «Braciach Karamazow» Dostojewskiego // *Przegląd Filozoficzny*. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 58–60 (и дискуссия, S. 60). Русская версия: *Гессен С.* Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» // *Соврем. зап.* 1928. № 35. С. 306–338.

³⁶ *Hessen S.* O stosunku fizyki Galileusza do poglądu na świat Arystotelesa // *Przegląd Filozoficzny*. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 101 (изложение); *idem.* Rozwój fizyki Galileusza // *Przegląd Filozoficzny*. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 250–260 (текст). Русская версия: *Гессен С.* Развитие физики Галилея и ее отношение к физической системе Аристотеля // *Сб. рус. ин-та в Праге*. Т. 1. Прага, 1929. С. 185–204.

³⁷ *Frank S.* Zagadnienie rzeczywistości // *Przegląd Filozoficzny*. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 95–99. Английская версия: *The problem of Reality* // *The Monist*. 1928. T. 38. P. 321–349. Русский перевод: *Проблема реальности*, пер. В. Мирошниченко, Б. Чардыбон // *Филос. науки*. 2013. № 4. С. 122–125. См. также: *Мирошниченко В., Чардыбон Б.* О выступлении С.Л. Франка на втором польском философском съезде (Варшава, 1927) // *Филос. науки*. 2013. № 4. С. 120–122.

³⁸ *Łoski M.* Warunki możliwości ewolucji // *Przegląd Filozoficzny*. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 115–117 (и дискуссия, S. 117–118). См. также: *Obolevitch T.* O recepcji teorii ewolucji w filozofii rosyjskiej (W. Sołowjow, M. Łoski) // *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*. 2003. T. 33. S. 119–124.

³⁹ *Lapszyn I.* Intuicja w twórczości naukowej, technicznej i filozoficznej // *Przegląd Filozoficzny*. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 112–115.

⁴⁰ *Karcewski S.* Charakter różnicujący znaków mowy // *Przegląd Filozoficzny*. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 143–145.

⁴¹ Во втором польском философском съезде по приглашению К. Твардовского кроме И. Мирчука принимали участие также другие украинские философы: вышеупомянутый Константин Чехович («Философия языка Александра Потебни»), Степан Балея («Психология смысла»), Дмитрий Чижевский («Гегель и французская революция»), Иван Копач (принимал участие в заседаниях). См.: *Ivanyk S.* Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Warszawa, 2014. S. 54; *idem.* Iwan Mirczuk i Słowiański Zjazd Filozoficzny w Warszawie (1927) // *Sententiae*. 2011. No. 2. S. 174–176.

⁴² См.: *Mirczuk I.* Filozofia słowiańska // *Słowo Polskie*. 1930. Styczeń 8. S. 6; *Иваник С.* Иван Мирчук і Казимеж Твардовський: з історії наукової співпраці // *Філософська думка*. 2011. № 6. С. 97.

одного великого оригинального славянского мыслителя⁴³. Среди причин такого положения вещей Мирчук называл тяжелые материальные условия славянских авторов, существование цензуры в России, а прежде всего – отсутствие философской традиции, недостаток связи между прошлым и настоящим, а также контактов славянских мыслителей друг с другом. Кроме того, украинский исследователь не без оснований указал на то, что славян волнуют преимущественно практические, а не теоретические проблемы (о чем свидетельствует уже само русское понятие «правда», которое объединяет в себе – как заметил еще Николай Михайловский (1842–1904) – практическую справедливость и теоретическую «истину»⁴⁴). В заключение Мирчук сказал:

Мы, славяне, не создадим новых систем теоретической философии, у нас не будет ни Декарта, ни Спинозы, ни Канта, ни Фихте, ни Гегеля или Шеллинга, зато у нас будут другие ценности, которые напрасно искать у других европейских народов. Сегодня мы можем сказать, что в никакой другой литературе мы не найдем ни Сквороды, ни Достоевского. Для достижения полного успеха нам, славянам, необходима не столько оригинальность, сколько понимание собственной традиции. <...> А одним из наиболее подходящих способов, который может способствовать созданию этой общеславянской традиции, является славянский философский конгресс⁴⁵.

Итак, не только с польской, но и с украинской стороны предпринимались попытки созвать съезд славянских философов. В 20-годы прошлого века русские мыслители уже не участвовали в обсуждении этой темы, т. к. общественно-политическая ситуация не позволяла строить планы о проведении подобного мероприятия. В дискуссии, вызванной выступлением Мирчука, высказались восемь участников, причем большинство из них скептически отнеслось к идее славянской философии. Стоит добавить, что в отчете Мирчука, опубликованном в «Kant-Studien», содержатся некоторые детали, касающиеся не только его собственного выступления, но и участия русских философов в конгрессе (наряду с другими славянскими философами: украинскими, чехословацкими и югославскими). Более того, по его мнению, именно делегация русских философов (среди которых он особо отмечает Бердяева и Лосского) была наиболее сильной как по качеству, так и по количеству⁴⁶. Мирчук также отметил, что русские мыслители затронули ряд серьезных метафизических проблем⁴⁷.

Стоит привести мнение относительно славянской, а точнее – русской философии, высказанное на съезде Николаем Бердяевым. Подобно Мирчуку, в своем докладе он также указал на антиинтеллектуальный и иррациональный характер русской мысли, в то же время подчеркивая, что в этой традиции была выработана особая теоретическая концепция церковной гносеологии на основе интуитивизма и платонического онтологизма⁴⁸. О специфике русской философии Бердяев говорил также во время обсуждения выступления

⁴³ *Mirczuk I.* O słowiańskiej filozofii. Próba charakterystyki // *Przegląd Filozoficzny*. 1927. T. 30. S. 121; cp. S. 129.

⁴⁴ См.: *Ibid.* S. 131–132.

⁴⁵ *Ibid.* S. 135.

⁴⁶ См.: *Mirtschuk J.* Der zweite Kongreß Polnischer Philosophen in Warschau // *Kant-Studien*. 1928. Bd. 33. S. 346. Впоследствии Ф. Степун писал о Мирчуке как об «убежденном враге России и воинствующем украинофиле» (Письмо Ф.А. Степуна Т.С. Франк от 02.07.1957 // *Историко-философский ежегодник 2007*. М., 2008. С. 438).

⁴⁷ См.: *Mirtschuk J.* Der zweite Kongreß Polnischer Philosophen in Warschau. S. 348.

⁴⁸ См.: *Bierdiajew M.* O charakterze filozofii rosyjskiej. S. 42.

чешского мыслителя Карела Воровки «Возвращения материализма в философии», отмечая, что даже успех коммунизма в России объясняется религиозным характером русской мысли⁴⁹.

Исключительно оживленную дискуссию вызвал другой доклад Бердяева – «Метафизический вопрос свободы», представленный на четвертом пленарном заседании. Выступило десять участников. Одни восхищались концепцией русского мыслителя, другие критиковали его понятие свободы, указывая на психологический подход⁵⁰. В популярном журнале «Przegląd Powszechny» («Всеобщее обозрение»), издаваемом иезуитами, о. Францишек Квятковский выразил, в свою очередь, мнение, что в докладе Бердяева были смешаны рациональный элемент и элемент мистический (символический), который можно только почувствовать, но не доказать⁵¹.

Высокую оценку получило также сообщение неокантианца Ивана Лапшина, посвященное разновидностям интуиции. Даже такой критически настроенный философ, как Тадеуш Котарбинский, с удовлетворением заявил, что это единственный представленный на съезде доклад, посвященный эмпирической методологии науки, который, как подчеркнул польский ученый, значительно отличается по стилю от метафизическо-богословских умозрений, характерных для русских мыслителей⁵², а вышеупомянутый о. Ф. Квятковский особо отметил удачно подобранные примеры, приводимые Лапшиным⁵³.

Как видно, русские философы принимали в съезде самое активное участие. Вопросы, которые они затронули во время своих сообщений, были ими развиты во многих других, более основательных работах. К примеру, понятие реальности, которое Франк своим в докладе определил как «трансцендентный элемент, являющийся <...> частью первичного бытия, очевидность которого происходит от того, что мы сами принадлежим ему, мы не мыслимы вне его»⁵⁴, получит более глубокую интерпретацию в его книгах «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939) и «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1947/1956)⁵⁵.

Стоит добавить, что на заключительном заседании от имени Русского научного института в Берлине (и славянских философов в целом) выступил Семен Франк. Закрывая съезд, председатель оргкомитета Казимир Твардовский упомянул также фамилию вышеуказанного ученика Николая Лосского,

⁴⁹ См.: *Vorovka K.* Powroty materializmu w filozofii. Dyskusja // *Przegląd Filozoficzny*. 1928. Т. 31. No. 1–2. S. 14.

⁵⁰ См.: *Jadczyk R.* Drugi Polski Zjazd Filozoficzny. S. 48. Нельзя согласиться с мнением Яна Красицкого, согласно которому выступление Бердяева на съезде «не вызвало почти никакого интереса» (*Красицкий Я.* Польская и русская философия глазами друг друга // *Вестн. Рус. христиан. гуманитар. акад.* 2014. № 1. С. 181), однако исследователь прав в том, что философия Бердяева не оказала какого-либо продолжительного влияния на польскую мысль.

⁵¹ *Kwiatkowski F.* II Polski Zjazd Filozoficzny // *Przegląd Powszechny*. 1927. No. 176. S. 254.

⁵² См.: *Łapszyn I.* Intuicja w twórczości naukowej, technicznej i filozoficznej (Dyskusja). S. 114. Еще в 1923 г. Т. Котарбинский опубликовал достаточно позитивную рецензию книги И. Лапшина «Философия изобретения и изобретение в философии», в которой отметил, что автор – подобно другим русским мыслителям – стремится показать свою осведомленность в западной философии, рассматривая историю философии через призму различных изобретений (*Prof. I.I. Łapszyn, Filozofja izobrietienija i izobrietienije w filozofji* // *Ruch Filozoficzny*. 1923. Т. 7. No. 9–10. S. 133–134).

⁵³ См.: *Kwiatkowski F.* II Polski Zjazd Filozoficzny. S. 255.

⁵⁴ Ср.: *Франк С.* Проблема реальности. С. 125.

⁵⁵ См.: *Мирошниченко В.* Чардыбон Б. О выступлении С.Л. Франка на втором польском философском съезде (Варшава, 1927). С. 121.

Томаша Парчевского, благодаря его за помощь в организации конгресса. Тот, однако, почувствовал себя недооцененным, жалуясь в письме, что его фамилия «была произнесена в последнюю очередь, после перечисления всех “докторов”, как “господин” Парчевский»⁵⁶.

Поэтому, – продолжал Парчевский, – для точности информации я должен добавить несколько фактов, которые показывают, каково было мое участие в организации этого съезда. Итак:

1. Не кто иной, как я, познакомил наши философские круги с современной русской философией, сделав около 10 докладов. Прежде здесь не знали даже фамилий, не было также самих сочинений. Итак, сама идея славянского съезда могла возникнуть только благодаря моим сведениям.
2. Я использовал свои личные связи для того, чтобы собрать первых славян, которые были в Варшаве еще до съезда, в 1925 г.
3. Результатом этого было приглашение проф. Лукаевича в чешскую Прагу. Следовательно, пропагандирование польской науки.
4. Не кто иной, как я, подал идею о созыве этого съезда, который только что состоялся.
5. Я предоставил реестр русских философов и их характеристику с целью выбора приглашенных. От русских я получал также данные о чехах, лемках и болгарях.
6. Во время работы исполнительного комитета, не будучи его членом, а всего лишь членом комиссии при нем, я существенным образом «помогал» комитету, особенно если замечал недостатки. <...>

P.S. Я сообщил эти сведения о своей роли, поскольку Вы, господин профессор, могли об этом не знать.

У меня есть еще несколько слов к Вам как к президенту главного комитета (съездов). А именно: по моему мнению, между съездами слишком длинные промежутки (4 года). Польские съезды должны регулярно проходить каждый год как своего рода экзамен по итогам работы целого года. Это наверняка мобилизовало бы для работы. Именно так делается в Германии. В свою очередь, каждые 2–3 года Польша может принимать участие в общеславянских и международных съездах (или даже организовывать их).

Следует также выбрать более удобное время. Наилучшей порой является конец июня (19–30 июня). Неплохо бы было получить от государственного правительства (или от частных лиц) средства на проведение конкурсов работ по философии. При этом комитет съездов объявлял бы конкурс годом ранее. В других областях существуют награды, как конкурсные, так и внеконкурсные.

Меня интересуют вопросы организации, и я полагаю, что Вы, господин профессор, не будете возражать против моих замечаний, тем более, что одна моя идея уже повлияла на организацию Второго съезда⁵⁷.

Отвечая на письмо Парчевского, Казимир Твардовский с присущим ему тактом писал:

Что касается личного вопроса, о котором Вы пишете мне в своем письме, позволю заметить, что лица, которые я перечислил в своей заключительной речи на съезде, благодаря их за помощь, оказанную Комитету, я перечислил в алфавитном порядке по фамилиям, желая именно таким образом избежать всяческих личных обид. Только по этой причине Ваша фамилия, уважаемый господин, была произнесена в последнюю очередь. Я не был так тщательно проинформирован о деталях Вашего сотрудничества с исполнительным комитетом, как сейчас, благодаря Вашему письму. Мне всего лишь сказали, что Вы, уважаемый господин, усердно и с великим желанием сотрудничали с Комитетом. Поэтому не удивляйтесь, пожалуйста, что я не

⁵⁶ Письмо Т. Парчевского К. Твардовскому от 03.10.1927. Архив К. Твардовского, Институт философии и социологии Варшавского университета, 678-927-6/х.

⁵⁷ Ibid.

говорил о Вашей обширной работе. Однако верьте мне, что Ваш труд, который Вы, уважаемый господин, вложили в сотрудничество с исполнительным Комитетом, был по достоинству оценен его членами.

Вопрос о промежутках, которые, по-Вашему мнению, следовало бы соблюдать между философскими съездами, а также вопрос о поре созыва съездов, я подниму при встрече с членами общего Комитета⁵⁸.

Как видно из этой переписки, Казимир Твардовский уделял серьезное внимание развитию идеи конгрессов, привлекая к участию в них славянских, в том числе русских, философов. За его проведение польского философа благодарил в своем письме (написанном по-французски) Николай Лосский, подчеркивая его «искусство организации»⁵⁹.

На заключительном заседании конгресса было принято несколько важных постановлений, касающихся развития отношений между философами различных стран. В частности, была поддержана идея создания в Варшаве института славянской философии, а также постоянной делегации Съезда польских и иностранных философов и открытия при Лиге Наций Бюро переводов польских мыслителей на другие языки и зарубежных философов на польский⁶⁰.

Во время подготовки Третьего польского философского съезда, который состоялся в Кракове в 1936 году, Казимир Твардовский предложил пригласить на него всех зарубежных участников предыдущего съезда и других заинтересованных лиц, не только из славянских государств⁶¹. По разным причинам представители русской делегации не смогли принять участие в этом мероприятии, хотя мысль о том, чтобы очередной, Четвертый польский философский съезд также имел общеславянский характер, не оставляла организаторов. Вторая мировая война помешала этим планам (Четвертый съезд состоялся только в 1977 г. в Люблине). Поэтому именно Второй философский конгресс остается наиболее знаменательным примером плодотворного сотрудничества между мыслителями славянских стран. В заключение стоит отметить, что во время Восьмого польского философского съезда, который проходил с 15 по 20 сентября 2008 г. в Варшаве, был проведен круглый стол «Польские вопросы о России как философская проблема»⁶². И хотя в нем принимали участие только польские специалисты, тематика была посвящена именно русской мысли. Идея организовать отдельную дискуссионную панель по русской философии возникла также при подготовке Десятого польского философского конгресса, который планировалось провести в Познани в сентябре 2015 г., однако оргкомитет отклонил эту инициативу, рассматривая русскую философию как часть общеевропейской и объясняя, что в противном случае следовало бы создавать национальные секции английской, французской, немецкой и т. п. философии. Тем не менее исследования русской мысли будут достойным образом представлены в рамках тематических секций ближайшего конгресса.

⁵⁸ Письмо К. Твардовского Т. Парчевскому от 30.10.1927. Архив К. Твардовского, Институт философии и социологии Варшавского университета, 726-927-24/10.

⁵⁹ См. письмо Н. Лосского К. Твардовскому от 22.10.1927. Архив К. Твардовского, Институт философии и социологии Варшавского университета, 726-927-24/10.

⁶⁰ См.: *Kwiatkowski F.* II Polski Zjazd Filozoficzny. S. 256.

⁶¹ См.: *Tyburski W.* Trzeci Polski Zjazd Filozoficzny. S. 58.

⁶² См. материалы круглого стола, опубликованные в журнале «Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria». 2009. № 1. S. 145–290.

Список литературы

- Арсеньев Н.* Античный мир и раннее христианство. Варшава: Elpis, 1933. 76 с.
- Арсеньев Н.* Еще несколько слов к софиологическому спору. Варшава: Синодальная тип., 1938. 7 с.
- Арсеньев Н.* Из жизни Духа. Варшава: Синодальная тип., 1935. 174 с.
- Арсеньев Н.* Из книги: «Античный мир и раннее христианство» // ЕЛПС. 1933. № 7. Ч. 1. С. 56–95; Ч. 2. С. 18–51.
- Арсеньев Н.* Конгресс православного богословия в Афинах. Варшава: Синодальная тип., 1938. 16 с.
- Арсеньев Н.* Лекции проф. Н.С. Арсеньева, читанные на Богословском факультете Варшавского Университета в 1926–1927 гг. Варшава: Синодальная тип., 1927. 120 с.
- Арсеньев Н.* Мудрование в богословии? Варшава: Синодальная тип., 1938. 8 с.
- Арсеньев Н.* О современном положении христианства. Варшава: Синодальная тип., 1927. 15 с.
- Арсеньев Н.* О Хомякове. Варшава: Синодальная тип., 1938. 8 с.
- Арсеньев Н.* Об искуплении нашем. Варшава: Синодальная тип., 1928. 25 с.
- Арсеньев Н.* Православная Церковь и западное христианство. Ч. 1: Православие и католичество. Варшава: Синодальная тип., 1929. 108 с.
- Арсеньев Н.* Просветление мира и жизни в христианской мистике Востока и Запада. Варшава: Elpis, 1934. 75 с.
- Арсеньев Н.* Работа единения Церквей и современный мир. Варшава: Синодальная тип., 1937. 11 с.
- Арсеньев Н.* Работа смешанной Богословской Комиссии по вопросу о сближении Англиканской и Православной Церквей. Варшава: Синодальная тип., 1932. 24 с.
- Арсеньев Н.* Религиозный опыт апостола Павла. Варшава: Синодальная тип., 1935. 23 с.
- Арсеньев Н.* Философский идеализм в Древней Греции // ЕЛПС. 1926. № 1. С. 33–46; 1927. № 2. С. 40–53.
- Арсеньев Н.* Философский идеализм в древней Греции. Варшава: Синодальная тип., 1927. 28 с.
- Арсеньев Н.* Эдинбургская Конференция Христианских Церквей, 3–18 авг. 1937 г. Варшава: Синодальная тип., 1938. 16 с.
- Арсеньев Н.С.* Дары и встречи жизненного пути. СПб.: Вестник, 2013. 453 с.
- Арсеньев Н.* Doświadczenie religijne Apostoła Pawła. Warszawa: Elpis, 1935. 26 s.
- Артем-Александров К.В.* Первый Международный Философский конгресс в Париже // Вестн. Рус. христиан. гуманитар. акад. 2014. Т. 15. Вып. 4. С. 191–194.
- Гессен С.* Развитие физики Галилея и ее отношение к физической системе Аристотеля // Сб. рус. ин-та в Праге. Прага, 1929. Т. 1. С. 185–204.
- Гессен С.* Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» // Соврем. зап. 1928. № 35. С. 306–338.
- Домбровский Б.* Львовско-варшавская философская школа (1895–1939). Львов: ИПММ, 1989. 68 с.
- Заметки // Логос. 1910. № 2. С. 295–297; 1911–1912. № 2–3. С. 311–317.
- Іваник С.* Іван Мірчук і Казімеж Твардовський: з історії наукової співпраці // Філософська думка. 2011. № 6. С. 90–97.
- Красицкий Я.* Польская и русская философия глазами друг друга // Вестн. Рус. христиан. гуманитар. акад. 2014. № 1. С. 173–187.
- Лосский Н.О.* Письма к С.Л. Франку и Т.С. Франк (1925, 1945–1950) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / Под ред. М.А. Колерова. СПб., 1997. С. 262–274.
- Мирошниченко В., Чардыбон Б.* О выступлении С.Л. Франка на втором польском философском съезде (Варшава, 1927) // Филос. науки. 2013. № 4. С. 120–123.
- Оболевич Т.* От Волги до Вислы. Рецепции русской философии в Польше // Сбор. Альманах религиозоведения. Вып. 9: Православие в современном образовании / Под ред. В. Кузовлева. Елец, 2012. С. 124–131.

- Письмо К. Твардовского Т. Парчевскому от 30.10.1927. Архив К. Твардовского, Ин-т философии и социол. Варшав. Ун-та, 726-927-24/10.
- Письмо Н. Лосского К. Твардовскому от 22.10.1927. Архив К. Твардовского, Ин-т философии и социол. Варшав. Ун-та, 726-927-24/10.
- Письмо Т. Парчевского К. Твардовскому от 3.10.1927. Архив К. Твардовского, Ин-т философии и социол. Варшав. Ун-та, 678-927-6/х.
- Письмо Ф.А. Степуна Т.С. Франк от 02.07.1957 // Историко-философский ежегодник' 2007 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М., 2008. С. 438.
- Франк С. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестн. рус. христиан. движения. 1986. № 146. С. 103–126.
- Франк С. Проблема реальности / Пер. с польск. В. Мирошниченко, Б. Чардыбон // Филос. науки. 2013. № 4. С. 123–125.
- Berdiaev N. Le problème métaphysique de la liberté // Der Russische Gedanke. 1929. No. 1. P. 18–28.
- Bierdiajew M. Metafizyczne zagadnienie wolności // Przegląd Filozoficzny. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 27–28.
- Bierdiajew M. O charakterze filozofii rosyjskiej // Przegląd Filozoficzny. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 42–43.
- Blachowski S. O słowiańskim zjeździe filozoficznym // Ruch Filozoficzny. 1924. T. 8. No. 9–10. S. 133–136.
- Blachowski S. Słowiański zjazd filozoficzny // Kurier Poznański. 1923. Listopad 1. S. 6.
- Blachowski S. W sprawie słowiańskiego zjazdu filozoficznego // Kurier Poznański. 1925. Maj 29. S. 6.
- Bober I. Polskie zjazdy filozoficzne w okresie międzywojennym // Phaenomena. 1995. T. 1. S. 143–157.
- Drugi Polski Zjazd filozoficzny // Ruch Filozoficzny. 1926–1927. T. 10. S. 15–16.
- Frank S. The Problem of Reality // The Monist. 1928. Vol. 38. P. 321–349.
- Frank S. Zagadnienie rzeczywistości // Przegląd Filozoficzny. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 95–99.
- Głombik Cz. Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne. Praga 1932 – Poznań 1934. Katowice: Śląsk, 1994. 258 S.
- Głosy w sprawie Słowiańskiego zjazdu filozoficznego // Ruch Filozoficzny. 1925. T. 9. S. 1–6.
- Hessen S. O stosunku fizyki Galileusza do poglądu na świat Arystotelesa // Przegląd Filozoficzny. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 101.
- Hessen S. Rozwój fizyki Galileusza // Przegląd Filozoficzny. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 250–260.
- Hessen S. Tragedia dobra w «Braciach Karamazow» Dostojewskiego // Przegląd Filozoficzny. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 58–60.
- Ivanyk S. Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Warszawa: Semper, 2014. 224 S.
- Ivanyk S. Iwan Mirczuk i Słowiański Zjazd Filozoficzny w Warszawie (1927) // Sententiae. 2011. No. 2. S. 174–176.
- Jadczyk R. Drugi Polski Zjazd Filozoficzny – Warszawa 1927 // Polskie Zjazdy Filozoficzne / Red. R. Jadczyk. Toruń, 1995. S. 37–54.
- Karcewski S. Charakter różnicujący znaków mowy // Przegląd Filozoficzny. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 143–145.
- Kotarbiński T. Prof. I.I. Łapszyn, Filosofja izobrietienija i izobrietienije w filozofji // Ruch Filozoficzny. 1923. T. 7. No. 9–10. S. 133–134.
- Kwiatkowski F. II Polski Zjazd Filozoficzny // Przegląd Powszechny. 1927. T. 176. S. 353–356.
- Łapszyn I. Intuicja w twórczości naukowej, technicznej i filozoficznej // Przegląd Filozoficzny. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 112–115.
- Łoski N. Rosyjska filozofja XX wieku / Tłum. A. Surkow // Przegląd Filozoficzny. 1936. T. 39. S. 260–286.

- Łoskij M.* Warunki możliwości ewolucji // *Przegląd Filozoficzny*. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 115–117.
- Mirczuk I.* Filozofia słowiańska // *Słowo Polskie*. 1930. Sierpień 8. S. 6.
- Mirczuk I.* O słowiańskiej filozofii. Próba charakterystyki // *Przegląd Filozoficzny*. 1927. T. 30. S. 117–135; 1928. T. 31. S. 36–38.
- Mirtschuk J.* Der zweite Kongreß Polnischer Philosophen in Warschau // *Kant-Studien*. 1928. Bd. 33. S. 345–348.
- Obolevitch T.* O recepcji teorii ewolucji w filozofii rosyjskiej (W. Sołowjow, M. Łoski) // *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*. 2003. T. 33. S. 112–124.
- Obolevitch T.* Mikołaj Łoski: powrót do Polski // *Polskie badania filozofii rosyjskiej*. Przewodnik po literaturze. Część druga / Red. L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa, 2012. S. 247–157.
- Paprocki H.* Recepcja rosyjskiej myśli religijnej w Polsce // *ΕΛΠΙΣ*. 2005. No. 11–12. S. 193–203.
- Parczewski T.* Wiadomości o współczesnej filozofii rosyjskiej // *Przegląd Filozoficzny*. 1927. T. 30. S. 88–89.
- Pavlincová H.* Karel Vorovka – posel myšlenky všeslovanského filosofického kongresu v Praze // *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie* / Red. Z. Plašienková, B. Szotek, M. Toman. Bratislava, 2008. S. 131–139.
- Po II Polskim Zjeździe filozoficznym // *Ruch Filozoficzny*. 1926–1927. T. 7–8. S. 93–97.
- Stanisławski W.* «Rycerz przegranej sprawy»? Kontakty Dymitra Filosofowa z polskimi elitami kulturalnymi // *Emigracja rosyjska: losy i idee* / Red. Z. Karpus, R. Bäcker. Łódź, 2002. S. 313–328.
- Stark S., Strumillo T.* IV Międzynarodowy Kongres filozoficzny w Bolonii // *Ruch Filozoficzny*. 1911. T. 3. S. 89–99.
- Struve H.* Słótko o filozofii narodowej polskiej // *Ruch Filozoficzny*. 1911. T. 1. S. 1–3.
- Sulawka A.R.* Idea współpracy polsko-rosyjskiej w myśli politycznej rosyjskiej emigracji w Polsce (lata 1918–1939) // *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*. 2013. No. 3. S. 221–237.
- Szalata K.* Obraz filozofii polskiej na kongresach i zjazdach Dwudziestolecia Międzywojennego // *Rocznik Historii Filozofii Polskiej*. 2009–2010. T. 2–3. S. 65–110.
- Twardowski K.* Jeszcze słótko o filozofii narodowej polskiej // *Ruch Filozoficzny*. 1911. No. 1. S. 113–115.
- Vorovka K.* Powroty materializmu w filozofii. Dyskusja // *Przegląd Filozoficzny*. 1928. T. 31. No. 1–2. S. 114.

The participation of Russian philosophers in the Second Polish Philosophical Congress (1927)

Teresa Obolevich

Associate professor, head of the Chair of Philosophy of Religion and vice-dean of the Faculty of Philosophy at the Pontifical University John Paul II. Kanonicza St 9, Kraków, 31-002, Poland; e-mail: teresa.obolevich@upjp2.edu.pl

The 20s – 30s of the 20th century was the time of intensive contacts between Russian émigré thinkers and Polish intellectuals. The first decade of the last century brought about the idea of organizing the Congress of philosophers from Slavic Countries, but War World I shattered these plans. Only in 1927 a group of Russian philosophers (Nikolai Lossky, Nikolai Berdyaev, Semyon Frank, Boris Hessen, Ivan Lapshin, Sergei Karcevsky) was finally invited to participate in the Second Polish Philosophical Congress where they delivered several talks. Almost all papers delivered by Russian participants were published, sometimes as abstracts, in *The Memorial Book* of the Congress in Polish, which contributed to the dissemination of Russian Thought in Poland.

The present article discusses the historical and philosophical context of the event and the main ideas the Russian philosophers expounded during it; it also traces down their influence on the development of philosophy in Poland and elsewhere. Particular attention is paid to the debates over the possibility of the existence of 'Slavic philosophy' taking place not only in Poland, but in Czechoslovakia and Yugoslavia as well; the role of Nikolai Lossky's Polish student, Tomasz Parczewski, in making the participation of the Russian delegation in the Polish congress possible is also discussed in some detail. It is pointed out that the tradition of studies in Russian philosophy in Poland is still present.

Keywords: The Polish Philosophical Congress, Kazimierz Twardowski, Russian philosophy, Nikolai Lossky, Nikolai Berdyaev, Semyon Frank

References

Arsen'ev, N. *Antichnyy mir i rannee khristianstvo* [The Ancient World and Early Christianity]. Warsaw: Elpis, 1933 76 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Doświadczenie religijne Apostoła Pawła* [The Religious Experience of Apostle Paul]. Warsaw: Elpis, 1935. 26 pp. (In Polish)

Arsen'ev, N. *Edinburgskaya Konferentsiya Khristianskikh Tserkvey, 3–18 avgusta 1937 g.* [Edinburgh Conference of the Christian Churches, the 3th–18th of August 1937]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1938. 16 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Eshche neskol'ko slov k sofologicheskomu sporu* [Some more Words Concerning Sophiological Debate]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1938. 7 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Filosofskiy idealizm v Drevney Gretsii* [The Philosophical Idealism in the Ancient Greece]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1927. 28 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. "Filosofskiy idealizm v Drevney Gretsii" [The Philosophical Idealism in the Ancient Greece], *EAIIIΣ*, 1926, no 1, pp. 33–46; 1927; no 2, pp. 40–53. (In Russian)

Arsen'ev, N. "Iz knigi: 'Antichnyy mir i rannee khristianstvo'" [Excerpt from the Book 'The Ancient World and Early Christianity'], *EAIIIΣ*, 1933, no 7, part 1, pp. 56–95; part 2, pp. 18–51. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Iz zhizni Dukha* [From the Life of the Spirit]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1935. 174 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Kongress pravoslavnogo bogosloviya v Afinakh* [The Congress of the Orthodox Theology in Athens]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1938. 16 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Lektsii prof. N.S. Arsen'eva, chitannye na Bogoslovskom fakul'tete Varshavskogo Universiteta v 1926–1927 gg.* [The Lectures of prof. N.A. Arsen'ev delivered at the Faculty of Theology at Warsaw University in 1926–1927]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1927. 120 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Mudrovanie v bogoslovii?* [Philosophizing in Theology?]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1938. 8 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *O Khomyakove* [On Khomyakov]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1938. 8 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *O sovremennom polozhenii khristianstva* [On the Contemporary Situation of Christianity]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1927. 15 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Ob iskuplenii nashem* [On Our Redemption]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1928. 25 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Pravoslavnaya Tserkov' i zapadnoe khristianstvo* [The Orthodox Church and the western Christianity], part 1: *Pravoslavie i katolichestvo* [Orthodoxy and Catholicism]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1929. 108 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Prosvetlenie mira i zhizni v khristianskoy mistike Vostoka i Zapada* [Enlightenment of the World and Life in the Christian Mystics of East and West]. Warsaw: Elpis, 1934. 75 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Rabota edineniya Tserkvey i sovremennyy mir* [Work on the Unification of the Churches and the Contemporary World]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1937. 11 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Rabota smeshannoy Bogoslovskoy Komissii po voprosu o sblizhenii Anglikanskoy i Pravoslavnoy Tserkvey* [Work of the Joint Theological Committee on the Matter of Convergence of the Church of England and Orthodox Church]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1932. 24 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N. *Religioznyy opyt apostola Pavla* [The Religious Experience of Apostle Paul]. Warsaw: Sinodal'naya tipografiya, 1935. 23 pp. (In Russian)

Arsen'ev, N.S. *Dary i vstrechi zhiznennogo puti* [The Gifts and Meetings of Life Way]. St. Petersburg: Vestnik Publ., 2013. 453 pp. (In Russian)

Artem-Aleksandrov, K. "Pervyy Mezhdunarodnyy Filosofskiy kongress v Parizhe" [The First International Philosophical Congress in Paris], *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2014, vol. 15, issue 4, pp. 191–194. (In Russian)

Berdiaev, N. "Le problème métaphysique de la liberté", *Der Russische Gedanke*, 1929, no 1, pp. 18–28.

Bierdiajew, M. "Metafizyczne zagadnienie wolności" [The Metaphysical Problem of Freedom], *Przegląd Filozoficzny*, 1928, vol. 31, no 1–2, pp. 27–28. (In Polish)

Bierdiajew, M. "O charakterze filozofii rosyjskiej" [On the Character of Russian Philosophy], *Przegląd Filozoficzny*, 1928, vol. 31, no 1–2, pp. 42–43. (In Polish)

Błachowski, S. "O słowiańskim zjeździe filozoficznym" [On the Slavic Philosophical Congress], *Ruch Filozoficzny*, 1924, vol. 8, no 9–10, pp. 133–136. (In Polish)

Błachowski, S. "Słowiański zjazd filozoficzny" [The Slavic Philosophical Congress], *Kurier Poznański*, 1923 (November 1), p. 6. (In Polish)

Błachowski, S. "W sprawie słowiańskiego zjazdu filozoficznego" [On the Matter the Slavic Philosophical Congress], *Kurier Poznański*, 1925 (May 29), p. 6. (In Polish)

Bober, I. "Polskie zjazdy filozoficzne w okresie międzywojennym" [Polish Philosophical congresses in the Interwar Period], *Phaenomena*, 1995, vol. 1, pp. 143–157. (In Polish)

Dombrovskii, B. *L'vovsko-varshavskaya filosofskaya shkola (1895–1939)* [The Lvov-Warsaw Philosophical School (1895–1939)]. Lvov: IPPMM Publ., 1989. 68 pp. (In Russian)

"Drugi Polski Zjazd filozoficzny" [The Second Polish Philosophical Congress], *Ruch Filozoficzny*, 1926–1927, vol. 10, pp. 15–16. (In Polish)

Frank, S. "Predsmertnoe. Vospominaniya i mysli" [Memories and Thoughts before Death], *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya*, 1986, no 146, pp. 103–126. (In Russian)

Frank, S. "Problema real'nosti" [The Problem of Reality], trans. by V. Miroshnichenko & B. Chardybon, *Filosofskie nauki*, 2013, no 4, pp. 123–125. (In Russian)

Frank, S. "The Problem of Reality", *The Monist*, 1928, vol. 38, pp. 321–349.

Frank, S. "Zagadnienie rzeczywistości" [The Question of Reality], *Przegląd Filozoficzny*, 1928, vol. 31, no 1–2, pp. 95–99. (In Polish)

Gessen, S. "Razvitie fiziki Galileya i ee otnoshenie k fizicheskoy sisteme Aristotelya" [The Development of Galileo's Physics and its Relationship to the Physical System of Aristotle], *Sbornik russkogo instituta v Prage*, 1929, vol. 1, pp. 185–204. (In Russian)

Gessen, S. "Tragediya dobra v 'Brat'yakh Karamazovykh'" [The Tragedy of Goodnes in 'The Karamazov Brothers' by Dostoevsky], *Sovremennye zapiski*, 1928, no 35, pp. 306–338. (In Russian)

Głombik, Cz. *Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne. Praga 1932 – Poznań 1934* [Tomism of the Age of Hope. The Slavic Philosophical Congresses. Prague 1932 – Poznań 1934]. Katowice: Śląsk, 1994. 258 pp. (In Polish)

"Głosy w sprawie Słowiańskiego zjazdu filozoficznego" [Opinion on the Matter the Slavic Philosophical Congress], *Ruch Filozoficzny*, 1925, vol. 9, pp. 1–6. (In Polish)

Hessen, S. "O stosunku fizyki Galileusza do poglądu na świat Arystotelesa" [On the Relationship of Galileo's Physics to Aristotle's Worldview], *Przegląd Filozoficzny*, 1928, vol. 31, no 1–2, p. 101. (In Polish)

Hessen, S. "Rozwój fizyki Galileusza" [The Development of Galileo's Physics], *Przegląd Filozoficzny*, 1928, vol. 31, no 1–2, pp. 250–260. (In Polish)

Hessen, S. "Tragedia dobra w 'Braciach Karamazow' Dostojewskiego" [The Tragedy of Goodnes in 'The Karamazov Brothers' by Dostoevsky], *Przegląd Filozoficzny*, 1928, vol. 31, no 1–2, pp. 58–60. (In Polish)

Ivanyk, S. "Ivan Mirchuk i Kazimjezh Tvardovs'kyj: z istorii naukovoï spivpraci" [Ivan Mirchuk and Kazimierz Twardowski: From the History of the Scientific Collaboration], *Filosofs'ka dumka*, 2011, no 6, pp. 90–97. (In Ukrainian)

Ivanyk, S. "Iwan Mirczuk i Słowiański Zjazd Filozoficzny w Warszawie (1927)" [Ivan Mirchuk and Slavic Philosophical Congress in Warsaw (1927)], *Sententiae*, 2011, no 2, pp. 174–176. (In Polish)

Ivanyk, S. *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej* [The Ukrainian philosophers in the Lvov-Warsaw School]. Warsaw: Semper, 2014. 224 pp. (In Polish)

Jadczał, R. "Drugi Polski Zjazd Filozoficzny – Warszawa 1927" [The Second Polish Philosophical Congress – Warsaw 1927], *Polskie Zjazdy Filozoficzne* [Polish Philosophical Congresses], ed. by R. Jadczał. Toruń: UMK, 1995, pp. 37–54. (In Polish)

Karcewski, S. "Charakter różnicujący znaków mowy" [The Differentiating Character of the Signs of Language], *Przegląd Filozoficzny*, 1928, vol. 31, no 1–2, pp. 143–145. (In Polish)

Kotarbiński, T. "Prof. I.I. Łapszyn, Filosofja izobrietienija i izobrietienije w filozofji" [Prof. I.I. Lapshin, The Philosophy of Invention and the Invention in Philosophy], *Ruch Filozoficzny*, 1923, vol. 7, no 9–10, pp. 133–134. (In Polish)

Krasitskiy, Ya. "Pol'skaya i russkaya filozofiya glazami drug druga" [Polish and Russian Philosophy Through Each Other's Eyes], *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2014, no 1, pp. 173–187. (In Russian)

Kwiatkowski, F. "II Polski Zjazd Filozoficzny" [The Second Polish Philosophical Congress], *Przegląd Powszechny*, 1927, vol. 176, pp. 353–356. (In Polish)

Losskiy, N.O. "Pis'ma k S.L. Franku i T.S. Frank (1925, 1945–1950)" [The Letters to S.L. and T.S. Frank (1925, 1945–1950)], *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik 1997* [Studies in the History of Russian Thought. Yearbook 1997], ed. by M.A. Kolerov. St. Petersburg: Aleteyya, 1997, pp. 262–274. (In Russian)

Łapszyn, I. "Intuicja w twórczości naukowej, technicznej i filozoficznej" [Intuition in the Scientific, Technical and Philosophical Creativity], *Przegląd Filozoficzny*, 1928, vol. 31, no 1–2, pp. 112–115. (In Polish)

Łoski, N. "Rosyjska filozofja XX wieku" [Russian Philosophy of the 20th Century], trans. by A. Surkow, *Przegląd Filozoficzny*, 1936, vol. 39, pp. 260–286. (In Polish)

Łoski, M. "Warunki możliwości ewolucji" [The Conditions of the Possibility of Evolution], *Przegląd Filozoficzny*, 1928, vol. 31, no 1–2, pp. 115–117. (In Polish)

Mirczuk, I. "Filozofia słowiańska" [The Slavic Philosophy], *Słowo Polskie*, 1930 (August 8), p. 6. (In Polish)

Mirczuk, I. "O słowiańskiej filozofii. Próba charakterystyki" [An Attempt to Characterize the Slavic Philosophy], *Przegląd Filozoficzny*, 1927, vol. 30, pp. 117–135; 1928, vol. 31, pp. 36–38. (In Polish)

Miroshnichenko, V. & Chardybon, B. "O vystuplenii S.L. Franka na vtorom pol'skom filozofskom s'ezde (Varshava, 1927)" [On the Talk of S.L. Frank delivered at the Second Polish Philosophical Congress], *Filosofskie nauki*, 2013, no 4, pp. 120–123. (In Russian)

Mirtschuk, J. "Der zweite Kongreß Polnischer Philosophen in Warschau", *Kant-Studien*, 1928, vol. 33, pp. 345–348.

Obolevich, T. "Ot Volgi do Visly. Retseptsii russkoy filosofii v Pol'she" [From Vistula to Volga. The Receptions of the Russian Religious Thought in Poland], *Sobor. Al'manakh religiovedeniya* [The Council. Almanac of Religious Studies], issue 9, ed. by V. Kuzovlev. Elets: Yelets St. Univ. Publ., 2012, pp. 124–131. (In Russian)

Obolevitch, T. "O recepcji teorii ewolucji w filozofii rosyjskiej (W. Sołowjow, M. Łoski)" [On the Reception of the Theory of Evolution in Russian Philosophy (V. Soloviev, N. Lossky)], *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 2003, vol. 33, pp. 112–124. (In Polish)

Obolevitch, T. "Mikołaj Łoski: powrót do Polski" [Nikolai Lossky: the Return to Poland], *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część druga* [Polish Studies in Russian Philosophy. A Guidebook to the Literature. The Second Part], ed. by L. Kiejzik & J. Uglik. Warsaw: Wydawnictwo IFiS PAN Publ., 2012, pp. 247–157. (In Polish)

Paprocki, H. "Recepcja rosyjskiej myśli religijnej w Polsce" [A Reception of Russian Religious Thought in Poland], *EAIIIΣ*, 2005, no 11–12, pp. 193–203. (In Polish)

Parczewski, T., “Wiadomości o współczesnej filozofji rosyjskiej” [The Information about the Contemporary Russian Philosophy], *Przegląd Filozoficzny*, 1927, vol. 30, pp. 88–89. (In Polish)

Pavlincová, H., “Karel Vorovka – posel myšlenky všeslovanského filosofického kongresu v Praze” [Karel Vorovka – Messenger of the Philosophical ideas of Pan-Slavic Congress in Prague], *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie* [Philosophy and Slavic Heritage of Thought: Figures, Problems, Inspiration], ed. by Z. Plašienková, B. Szotek & M. Toman. Bratislava: Iris, 2008, pp. 131–139. (In Czech)

“Pis’mo F.A. Stepuna T.S. Frank ot 02.07.1957” [The Letter of F.A. Stepun to T.S. Frank from 02.07.1957], *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik 2007* [History of Philosophy Yearbook 2007], ed. by N.V. Motroshilova. Moscow: Nauka Publ., 2008, p. 438. (In Russian)

“Po II Polskim Zjeździe filozoficznym” [After the Second Philosophical Congress], *Ruch Filozoficzny*, 1926–1927, vol. 7–8, pp. 93–97. (In Polish)

Stanisławski, W. “‘Rycerz przegranej sprawy’? Kontakty Dymitra Filozofowa z polskimi elitami kulturalnymi” [‘A Knight of Lost Cause’? Contacts of Dmitry Filosofov with Polish Intellectual Elites], *Emigracja rosyjska: losy i idee* [Russian Emigration: Lotes and Ideas], ed. by Z. Karpus & R. Bäcker. Łódź: Ibidem, 2002, pp. 313–328. (In Polish)

Stark, S. & Strumiłło, T. “IV Międzynarodowy Kongres filozoficzny w Bolonii” [IV International Philosophical Congress in Bologna], *Ruch Filozoficzny*, 1911, vol. 3, pp. 89–99. (In Polish)

Struve, H. “Słówko o filozofii narodowej polskiej” [A Word about Polish National Philosophy], *Ruch Filozoficzny*, 1911, vol. 1, pp. 1–3. (In Polish)

Suławka, A.R. “Idea współpracy polsko-rosyjskiej w myśli politycznej rosyjskiej emigracji w Polsce (lata 1918–1939)” [The Idea of the Polish-Russian Collaboration in the Political thought of Russian Emigration in Poland (1818–1939)], *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2013, no 3, pp. 221–237. (In Polish)

Szałata, K. “Obraz filozofii polskiej na kongresach i zjazdach Dwudziestolecia Międzywojennego” [The Image of the Polish Philosophy on the Congresses and Conferences of the Interwar Years], *Rocznik Historii Filozofii Polskiej*, 2009–2010, vol. 2–3, pp. 65–110. (In Polish)

The Letter of N. Lossky to K. Twardowski from 22.10.1927. Archive of K. Twardowski, Institute of Philosophy and Sociology at Warsaw University, 726-927-24/10. (In Polish)

The Letter of T. Parchevsky to K. Twardowski from 3.10.1927. Archive of K. Twardowski, Institute of Philosophy and Sociology at Warsaw University, 678-927-6/x. (In Polish)

The Letter of T. Parchevsky to K. Twardowski from 30.10.1927. Archive of K. Twardowski, Institute of Philosophy and Sociology at Warsaw University, 726-927-24/10. (In Polish)

Twardowski, K. “Jeszcze słówko o filozofii narodowej polskiej” [One More Word on the Polish National Philosophy], *Ruch Filozoficzny*, 1911, no 1, pp. 113–115. (In Polish)

Vorovka, K. “Powroty materializmu w filozofii. Dyskusja” [The Returns of Materialism on Philosophy. A Discussion], *Przegląd Filozoficzny*, 1928, vol. 31, no 1–2, p. 114. (In Polish)

“Zamietki” [Notes], *Logos*, 1910, no 2, pp. 295–297; 1911–1912, no 2–3, pp. 311–317. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

Н.Р. Шаропова

КУРАТОРСКОЕ ИСКУССТВО И ВОПРОС О МЕТОДЕ

Дюв Т. де. Живописный номинализм. Марсель Дюшан, живопись и современность / Пер. с фр. А. Шестакова. М: Изд-во. Института Гайдара, 2012. 368 с.

Шаропова Нигина Рустамовна – магистрант программы «Визуальная культура». Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики. 101000, Российская Федерация, Москва, ул. Мясницкая 20; e-mail: naighy@inbox.ru

Данная работа представляет собой рецензию на книгу «Живописный номинализм. Марсель Дюшан, живопись и современность», написанную бельгийским искусствоведом Тьерри де Дювом о творчестве Марселя Дюшана, и фокусируется на особенностях методологии, используемой де Дювом. Этот выбор обосновывается, с одной стороны, оригинальностью подхода, который выделяет рассматриваемое исследование среди прочих, написанных об искусстве вообще и Дюшане в частности, с другой, недостаточно подробной рефлексией над этим методом со стороны самого автора. В рецензии подробно анализируются сущность и достоинства указанного метода. В качестве основной метафоры, через которую предлагается его интерпретировать, избирается метафора «кураторского искусства». Ключевой особенностью здесь оказывается особый способ размыкания объекта посредством формирования контекста, пространства для высказывания вместо прямого приложения готовых понятий и теорий. Это позволяет сохранить автономность объекта. Дюшан и другие персоналии (прежде всего З. Фрейд) «помещаются» в единое «пространство», исключительным правом на которое не обладает ни один из них. Это позволяет, с точки зрения автора, до определенной степени говорить о статусе производных из этого «пространства» пропозиций как об объективном. Далее в рецензии рассматривается, как функционирует этот метод, на материале одной из сквозных линий исследования, а именно создании Дюшаном реди-мейда. Показывается, как в выстроенном пространстве между Фрейдом и Дюшаном де Дюв обнаруживает смыслы, позволяющие описать переход Дюшана к реди-мейду и возникновение новых фигур (Купка, Делоне, Малевич) при движении в этом пространстве. Разрабатываемый де Дювом механизм их взаимодействия с Дюшаном приводит к искомой цели – созданию реди-мейда.

Ключевые слова: авангард, реди-мейд, ремесло, абстракция, Зигмунд Фрейд, Марсель Дюшан, Казимир Малевич

Книга написана известным бельгийским специалистом в области современной эстетики Тьерри де Дювом в 1984 г., ее английский перевод («Pictorial Nominalism: On Marcel Duchamp's Passage from Painting to the Readymade») был опубликован в 1991 г. Эта работа посвящена исследованию творчества Марселя Дюшана, фигуры, которой де Дюв посвятил не одно исследование. Он долгое время изучал наследие Дюшана, прежде всего создание реди-мейда, разрабатывал различные подходы к его творчеству. Так, в книге «Именем искусства. К археологии современности»¹ («Au nom de l'art: pour une

¹ *Дюв Т. де.* Именем искусства. К археологии современности. М., 2014.

archéologie de la modernité», 1988), которой, пожалуй, де Дюв наиболее известен, рассмотрение реди-мейда вводится весьма необычным образом. Де Дюв предлагает «перечитать» «Критику способности суждения» И. Канта, трансформировав содержание понятия «эстетическое суждение» в перспективе существования реди-мейда, сделать его чувствительным к модернистскому и постмодернистскому искусству. Помимо указанных монографий Дюшану также посвящены некоторые статьи². Помимо М. Дюшана де Дюв также занимался И. Кляйном, Дж. Бойсом и другими художниками. Также он известен как оппонент Климента Гринберга, критика взглядов которого в наибольшей степени представлена в работе «Clément Greenberg entre les Lignes» (Dis Voir, Paris, 1996). Для русского читателя де Дюв представлен, помимо указанных монографий, некоторыми статьями, перевод одной из которых был опубликован в настоящем периодическом издании³ и двух других⁴.

Итак, рассматриваемая работа, как указано выше, не является единственным исследованием де Дюва о Дюшане, но выделяется как главное сочинение де Дюва. Нам хотелось бы сформулировать еще одно, на наш взгляд, наиболее важное отличие этой работы от других. Проблема, на которой мы сосредоточим внимание, – это проблема метода, которая представляется ключевой для адекватного понимания содержания этого текста, а также выделяет его как из числа работ самого де Дюва, так и из числа других искусствоведческих текстов о Дюшане. Именно метод и отличает данную работу от остальных, и он интересен сам по себе, причем не только своей оригинальностью (мы постараемся отразить в своем анализе ряд его достоинств). Сам же де Дюв о своем методе рассуждает немного, предлагая лишь некоторую рефлексию во введении, однако она, на наш взгляд, дает читателю лишь поверхностное представление о том, какую работу в действительности прodelывает на страницах этого труда автор.

В своем исследовании де Дюв активно обращается к психоанализу, а именно к Фрейду. Эти отсылки представлены столь обширно, что может возникнуть впечатление, что перед нами работа, которая строится на психоанализе. Однако именно от такого прочтения предостерегает нас автор. В самом деле, относясь к этому с большим вниманием, мы обнаруживаем ряд существенных нестыковок. Во-первых, задействован не столько психоанализ, сколько сам Фрейд – его работы рассматриваются вне отрыва от его личности. Здесь не только не наблюдается процедура абстрактного выделения психоаналитического метода как такового, но, напротив, даже делается акцент на связи психоанализа с его создателем. Во-вторых, вопрос о том, что и в какой перспективе рассматривается, оказывается весьма проблемным. Мы обнаруживаем, что по отношению к Фрейду осуществляется инверсия: вместо того чтобы быть теоретической инстанцией, задающей перспективу для рассмотрения того или иного объекта, она сама становится предметом на-

² См.: *Duve T. de. Echoes of the Readymade: Critique of Pure Modernism* // October. 1994. No. 70. P. 47–62; *Duve T. de. The Post-Duchamp Deal. Remarks on a few Specifications of the Word «Art»* // *Filozofski vestnik*. 2007. Vol. XXVIII. No. 2. P. 27–38; а также сборник, который вышел под редакцией Тьерри де Дюва: *The Definitively Unfinished Marcel Duchamp*. Camb. (MA), 1993.

³ См.: *Дюв Т. де. Авангард и «потеря ремесла» – простое объяснение* // *Филос. журн.* 2013. №1(10). С. 89–96.

⁴ *Дюв Т. де. Глобальное и сингуниверсальное. Размышления об искусстве и культуре в глобальном мире* // *Художю журн.* 2011. № 84. [Электронный ресурс] URL: <http://permm.ru/menu/xzh/архив/84/terri-de-duv.html> (дата обращения: 25.01.2015); также на русском языке представлена работа «“Ах, Мане!..” Как Мане сконструировал “Бар в Фоли-Бержер”» (*Фуко М. Живопись Мане. СПб., 2011. С. 121–148*).

блюдения. Причем эта инверсия осуществляется все же не в рамках работы, посвященной самому Фрейду (где такая инверсия была бы естественной), но в искусствоведческой парадигме, другими словами, в прикладном анализе. Не оказывается ли, что дело обстоит ровно противоположным образом, нежели можно было бы ожидать изначально: вместо того чтобы задавать вопросы, Фрейд оказывается вынужденным на них отвечать, а искусство перестает быть предметом и становится наблюдателем?

Однако все не так очевидно. Указанная инверсия не используется автором в ее непосредственном виде, она проблематизируется: «Надо ли интерпретировать, подобно самому отцу психоанализа, “Леонардо да Винчи по Фрейду” или, наоборот, подобно Лиотару, “Фрейда по Сезанну”?»⁵. Де Дюв не принимает ни одну из этих альтернатив, он выстраивает между Дюшаном и Фрейдом особый тип отношений, которые не сводятся к простой смене ролей.

Как тогда следует данное отношение понимать, если не предполагается рассмотрение одного посредством другого или наоборот? И если мы отрицаем такой способ связи, то возможно ли при этом вообще что-либо *рассматривать* (ибо очевидно, что необходима перспектива, которая обеспечивала бы акцентуацию, фокус, и если эту перспективу задает не рассматриваемое сопоставление, то чему вообще оно тогда служит?). Сам де Дюв называет свой подход *эвристическим параллелизмом*, что подразумевает: а) одна проекция не заступает за границы другой, б) такое соположение должно иметь некую познавательную ценность. Чтобы понять, какая познавательная ценность может быть извлечена при таком способе описания, прежде необходимо прояснить, в чем он состоит и как его мыслить. Итак, если связка «Фрейд-Дюшан» не содержит внутренней иерархии, то, по-видимому, они должны быть включены в некую более общую, метаперспективу? Это не столько неверно, сколько непонятно. Такой ответ звучал бы излишне абстрактно, не приводя к искомому пониманию: вопрос о том, откуда возникает эта более общая перспектива и что она собой представляет, остается нерешенным. Возможно, было бы уместным попытаться понять рассматриваемое отношение *по аналогии* (если метод дедукции полезен, прежде всего тем, что при правильном использовании сообщает истинность извлекаемым пропозициям при условии, что ею обладали посылки, то метод аналогии, как нам кажется, позволяет сообщить извлекаемым тезисам *содержание*, он указывает на некий образец, как ту или иную модель можно понимать). Мы предлагаем воспользоваться в качестве аналогии эффектом, на который, в частности, указывал Дж. Бергер⁶: окружение, физический контекст визуального объекта определяет способы его прочтения, например порядок показываемых изображений формирует некий нарратив и стратегию интерпретации каждого из них. А ведь это один из механизмов, на котором строится *кураторское* искусство. Авторское прочтение возникает здесь не посредством «*внедрения*» в произведение, но посредством *формирования пространства* для высказывания. Произведение не препарируется теоретическим аппаратом, но сохраняет свою *автономию* и целостность. Именно через сопоставление с этой аккуратной работой куратора мы хотели бы предложить мыслить разрабатываемый де Дювом метод – он также предпочитает не вторгаться в объект, но создает условия диалога, в котором объект выражает себя сам.

⁵ Дюв Т. де. Живописный номинализм. Марсель Дюшан, живопись и современность. М., 2012. С. 12.

⁶ Бергер Дж. Искусство видеть. СПб., 2012.

Далее, крайне важно зафиксировать, что, несмотря на сохранение целостности и автономности, произведение, помещенное вместе с другими объектами в некое пространство, – уже и не вещь-в-себе. Иначе указанный диалог, высказывание, а значит, и извлечение всякой познавательной ценности были бы невозможны: даже автономное высказывание – это высказывание *о* чем-то и *по поводу* чего-то, поэтому художественный объект здесь всегда уже разомкнут. Как, однако, может сохраняться автономия объекта и выноситься относительно него какое-либо суждение? «Абсурдно хотеть видеть нечто и не хотеть видеть этого с определенного места»⁷. Данное замечание ставит вопрос об объективности высказывания (напряжение между «автономностью» и «высказыванием»), и он оставался бы, безусловно, праздным, если бы в нем не заключалась ценность данного подхода. Разрешить указанное затруднение мы попытаемся ниже, сейчас же отметим еще одно. Возможность «высказывания» предполагает, что одно будет проявлять некоторые свойства по отношению к другому и наоборот, таким образом мы и получаем ту самую перспективу, те акценты, в которых нуждается анализ. Но разве сам факт осуществления этих «реакций», разомкнутость объектов навстречу друг другу может позволить нам сказать, что их границы не были преступлены, если само взаимодействие уже некое преступление или скорее за-ступление за границы друг друга? В чем же здесь параллелизм? Разве это не простое *совмещение* отвергнутых альтернатив: «Леонардо да Винчи по Фрейду» и «Фрейда по Сезанну»? Эта разница – между простым совмещением прямого и обратного разыгрывания ролей между Фрейдом и Дюшаном и тем особым способом отношения между ними, которое выстраивает де Дюв, – станет более уловимой, если мы обратим внимание на *пространство* взаимодействия. Всякого рода «приложение», т. е. рассмотрение объекта с точки зрения «другого» (метода, автора, традиции, дисциплины, фигуры и пр.), в сущности, есть помещение одного в пространство другого (выполняющего роль теоретической инстанции), *уничтожение* некоего *an sich* и «*сборка*» в иной по отношению к нему перспективе. Метафора куратора тем и важна, что показывает, что ни один предмет не обладает исключительным правом на это пространство: оно *взаимополагается*, при этом каждый объект сохраняет свою автономию. Это пространство не внутри какой-то одной системы, а *внешне* им всем потому, что располагается за пределами границ каждого из них. Продолжая метафору, оно буквально внешнее, это физическое пространство (залы музея), в котором осуществляется высказывание, что оказывается возможным благодаря буквальному соседству художественных объектов. Нарратив выстраивается самими объектами, авторское высказывание заключается лишь в праве выбора этой последовательности. И, таким образом, мы, конечно, имеем дело с некоторым *ограничением* (объект не дан нам в своей полноте), которое состоит в этой предумышленной и искусственной перспективе, последовательности, выборе «соседства», и за счет этого ограничения (чтобы не сказать искажения – поясним ниже) происходит размыкание. И крайне важным оказывается, что это размыкание не нарушает автономию объекта (здесь мы возвращаемся к ранее указанному затруднению), мы не искажаем его, а скорее задаем вектор этим со-положением.

Все последствия до определенной степени объективны: «Наш метод останется при этом простым параллелизмом; забота о возможном пересечении параллельных серий возлагается на “функцию истины”»⁸. В таком ракурсе

⁷ Ортега-и-Гассет Х. Исторический смысл теории Эйнштейна // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. IV. № 2. С. 225.

⁸ Дюв Т. де. Живописный номинализм. С. 15.

ограничение, с которым мы имеем дело, касается скорее *неполноты* истины, чем ее искажения, высказывание произведения остается *его собственным* высказыванием, просто лишь одним из возможных (может быть, для разьяснения будет продуктивным отослать здесь к разработкам Ф. Бэкона⁹, который так же, как позже это делал И. Кант, настаивал на существовании искажения в восприятии, однако не мыслил его содержательно – мир оказывался недоступным только в силу неполноты восприятия (ограниченная человеческая природа), но то, что нам доступно, при условии очищения разума (идолы), сохраняет объективность, что для Канта было уже невозможным). Также важно отметить, что, хотя «тема» (высказывания) и задается извне, набор тем все же ограничен *структурой самого произведения*. Какой-либо нарратив вообще возможен в таком случае только при условии, что произведение будет «со-полагаться» с теми художественными объектами, по отношению к которым оно в принципе *может* быть не нейтрально, на что оно будет реагировать. Это в свою очередь означает, что потенциальный набор таких объектов, а, следовательно, и производимых высказываний инкорпорирован в структуру самого произведения, принадлежит и ей также. И проблема лишь в том, что данное высказывание явно не единственное из возможных, однако некоторая претензия на истинность и объективность, безусловно, сохраняется¹⁰: «...картина, когда никто уже “не говорит через нее”, говорит сама»¹¹.

Нерешенным, однако, остается вопрос о «теме высказывания»: что делает не нейтральным Дюшана и Фрейда по отношению друг другу? Чем определяется возможность их «соседства»? Де Дюву важно здесь показать, что психоанализ (в фрейдовском варианте) и «настоящее» искусство – это *субъективные* практики. Их предмет скрыт, и их суждения относительно него (предмета) не могут быть верифицированы. Субъективная основа психоанализа позволяет де Дюву делать акцент на этой практике как на практике художественной: психоанализ основан прежде всего на *самоанализе* (что собственно и делает обе практики субъективными, а их предмет скрытым), который, по де Дюву, является важным «симптомом» великого искусства: «всякое эстетически сильное или исторически плодотворное произведение искусства с необходимостью подразумевает самоанализ»¹². Этот общий с искусством *исток* акцентирует художественный характер работы Фрейда, высвечивает в ней творческий акт *произведения* психоанализа¹³ (намеренная двусмысленность) и позволяет разглядеть за фигурой мыслителя фигуру творца. Таким образом, концепт «Фрейд-художник» поддерживается, с одной стороны, мыслью об общем истоке, с другой, идеей об *изобретении* психоанализа, т. е. о его творческом начале (именно этим объясняется направленность интереса де Дюва прежде всего на личность Фрейда, интерес же к самому психоана-

⁹ См.: Бэкон Ф. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека // Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 12–82.

¹⁰ Хотя здесь нам, конечно, могут возразить (например, отсылая к Н. Гудману с его тезисом «когда искусство»), что этот набор определяется не только или даже не столько «телом» произведения, но его контекстом (имеется в виду, что упомянутый набор актуальных для той или иной художественной работы дискурсов принципиально подвижен и зависит от конкретного исторического контекста, что означает, что этот набор определяется не самим объектом) – с этим мы, безусловно, согласны, однако здесь не принципиально само это различие на артефакт и круг значений, поскольку все объекты рассматриваются уже в заданном историческом контексте, поэтому этот контекст необходимо включается в структуру объекта.

¹¹ Дюв Т. де. Живописный номинализм. С. 279.

¹² Там же. С. 115.

¹³ В том смысле, что Фрейд, по утверждению де Дюва, скорее создал психоанализ, чем отрыл его.

лизу выказывается без отрыва от его творца – именно об этом шла речь в самом начале): «либидальная нагрузка его работ – это нагрузка творца»¹⁴. Эта стратегия предлагает отнести к Фрейду как автору, который черпает «вдохновение», материал для своего «произведения» из самоанализа. Также и фигура Дюшана выделяется как значимый момент в истории авангарда в диалоге с психоанализом тем, что этот «замкнувшийся» художник, «художник, [который] уклоняясь от нормативного давления художественной среды, доверяется безоговорочной диктовке своей субъективности»¹⁵. То есть если «значимое искусство» невозможно без самоанализа, то Дюшан наиболее репрезентативный «объект» для того, чтобы это показать. На субъективном источке обеих практик – искусства и психоанализа (что, хотя и обще всякому «великому искусству», в Дюшане проявилось наиболее наглядно) – и на возможности представить производимую Фрейдом работу в терминах «творец-творение» основывается продуктивность и сама возможность диалога между Дюшаном и Фрейдом.

Теперь же нам предстоит рассмотреть, какие сюжеты выстраиваются посредством этого искусственно запущенного, но естественным образом развивающегося отношения. Ниже мы попытаемся кратко реконструировать одну из основных линий нарратива – те самые сюжеты, акценты, которые высвечиваются в отношениях Фрейд-Дюшан. Мы говорим только об «одной из», поскольку выделить однозначно одну основную линию в данном случае задача достаточно сложная, если не невозможная. Мы имеем дело с теоретически нагруженным текстом, который к тому же обладает довольно сложной конструкцией. Его устройство скорее можно было бы описать как кружево, нежели как систему линий – выделить основную, не прибегая ко всем остальным, пожалуй, было бы невозможным, поскольку эта линия включает в себя прямо или косвенно все полотно, которое простирается во множество сторон одновременно. Поэтому в подобной ситуации остается только возможность ограничиться выбором какого-то одного из «сквозных» сюжетов. Сосредоточимся на проблеме перехода Дюшана к реди-мейду. Реконструкция данной темы позволит продемонстрировать, как работает описанный метод на конкретном материале. Мы постараемся показать, как из развития диалога между Дюшаном и Фрейдом высвечиваются или даже возникают новые сюжеты и смыслы, позволяющие подступиться к анализу указанного перехода. Кроме того, разработка именно этой линии позволит включить в пространство «опытов» над Дюшаном и другие персоналии – Делоне, Купку и Малевича. Таким образом, данная реконструкция будет состоять из двух частей: 1) подготовительная работа – поиск «зацепок», которые должны привести к основному сюжету, 2) анализ перехода к реди-мейду.

Отправной точкой оказывается сновидение об Ирме для Фрейда, с одной стороны, и Мюнхенский период для Дюшана, с другой. Единый нарратив здесь следующий: *снятие ответственности*. Для Фрейда снятие ответственности за неуспешное лечение, для Дюшана – за успех в живописи. Конечно, речь идет о скандале в связи с «Обнаженной, спускающейся по лестнице» (была отвергнута Салоном Независимых), кроме того, это был «отзвук» более раннего провала, связанного с поступлением в Школу изящных искусств. Другим важным мотивом в этой «клинической картине» выступает бинарность *«живопись-женщина»*. Провал привел, с одной стороны, к *потребности* в признании, с другой, к мысли о *невозможности* стать

¹⁴ Дюв Т. де. Живописный номинализм. С. 19.

¹⁵ Там же. С. 45.

живописцем, таким как Пикассо или Брак. Женщина становится метафорой живописи, выражением недоступности (его работы отвергнуты художественной средой, его любовь отвергнута обществом – речь прежде всего идет о его сестре Сюзанне¹⁶ – в обоих случаях институции делают недоступным для него преследуемую цель – искусство и женщину). Недоступность обернулась нежеланием (обратное тоже верно). Искусство как сублимация – вынужденная «обонятельная мастурбация» (так Дюшан называл страсть художников к ремеслу, любовь к запаху красок, каждодневное рисование). Он испытывал и отвращение и стремление к живописи.

Последней зацепкой оказывается *кубизм*. Де Дюв показывает, что кубизм стал с 1911–1912 гг. основным путем развития авангарда. Конкуренты отвергались, как пишет де Дюв, так как «оспаривать у кубизма монополию на авангард мог в это время только итальянский футуризм»¹⁷, но он поясняет, что футуризм развивался параллельно. Кроме того, де Дюв обращает внимание на то, что Дюшан был вхож в «группу Пюто». И это второй важный момент здесь. Дюшан был близок не с передовыми живописцами, которые «вершили» кубизм, но с «художниками второго ряда, которые, сознавая, что они не являются пионерами движения, делают его в полном смысле слова “движением”, подкрепляя теоретическим обоснованием и связанной идеологической подкладкой»¹⁸. Так в силу этих двух обстоятельств – выделенности кубизма на «арене» авангарда и связи с *телом* движения, а не его головой – можно протянуть нити дальше: во-первых, Дюшан не хотел становиться еще одним художником второго ряда, как его братья, во-вторых, свою потребность в преодолении авангарда связывал именно с кубизмом. Итак, нам стоит зафиксировать эту парадоксальную позицию Дюшана по отношению к живописи вообще и к кубизму в частности: с одной стороны, Дюшан жаждет признания, с другой, он не может быть живописцем, потому что испытывает отвращение к самой живописной практике, к ремеслу, к каждодневным упражнениям, к «глупости художников»¹⁹. И одновременно ищет признание от той инстанции, которую презирает. Обратное, как мы указали, также верно – он именно потому отвергается этой инстанцией, что желает не быть в ней, но ее отменить – это выражается в отказе принять ее «правила». Такая парадоксальность отчасти объясняется «снятием ответственности»: в провале виновен не он, но инстанция, которая задает правила, в силу которых он оказывается отвергнутым. В этом парадоксе добиться признания и преодолеть, отменить инстанцию, которая его санкционирует, – одно и то же. И снова верно в обе стороны: добиться признания – все равно что отменить саму инстанцию (таковы правила авангарда: *отказ* – основная стратегия),

¹⁶ См.: Дюв Т. де. Живописный номинализм. С. 65–82.

¹⁷ Там же. С. 47.

¹⁸ Там же. С. 50.

¹⁹ Дюшан скорее воспринял критику Сезанна о «глупости художников» и его наставление о необходимости привнести в живопись «серое вещество», чем кубисты. Речь шла не об «интеллектуальных сюжетах», но о разработке самого способа заниматься искусством, усложнить не нарратив, но саму художественную практику, сделать ее практикой рефлексивной, проблематизировать ее. Именно в этом, по мнению де Дюва, заключается эдиповский конфликт кубистов с Сезанном, к которому они апеллировали. Дюшан же предложил свое решение этого конфликта, отослав «Обнаженную» на выставку «Независимых». Поэтому важно оценивать так называемый кубистский период Дюшана не как собственно кубистский, ведь это уже рефлексия над ним, комментарий к нему. Именно в выборе этой дистанции по отношению к кубизму определяется и возможность и необходимость для Дюшана в его преодолении: высветились его «слабые места», а значит, и дальнейшие стратегии развития живописи.

отменить ее – все равно что добиться признания (поскольку ее низвержение сопровождается отменой ее правил, критериев, фундирующих суждение). И, наконец, вся эта логика конкретизируется в кубизме, поскольку именно кубизм в то время совпал с инстанцией авангарда. И именно по отношению к нему «комплекс живописца» возник и по отношению к нему развивался (группа «Пюто»). Отсюда и следует исходить.

Теперь перейдем к анализу анонсированного «перехода». Мы обещали показать, среди прочего, как в выстраиваемое пространство оказываются включенными другие персоналии – Купка, Делоне и Малевич. Важно заметить, что ни с кем из них Дюшан не находился в особых отношениях, не приходится говорить и об их взаимных влияниях или преемственности, во всяком случае эксплицитно: «Что же касается возможных отношений “влияния” между двумя живописцами, не исключено, что взаимного, то это сложный и, несомненно, *праздный* (курсив мой. – Н.Ш.) вопрос»²⁰. И даже если мы и можем найти между Дюшаном и рассматриваемыми художниками более привычные для нас связи, на основании которых обычно осуществляется сопоставление, тем не менее совершенно очевидно, что, руководствуясь этим критерием всерьез, предложенные де Дювом персоналии никогда не попали бы в рассматриваемое поле в первую очередь. Если говорить о связях биографических, то скорее мы бы стали говорить о его братьях-художниках, которые так же, как и Купка, были вхожи в «Пюто», однако были связаны с Дюшаном в несравненно большей степени; если же об идейных, то больший смысл, возможно, имело бы сопоставление с некоторыми футуристами, которые, хотя и развивались параллельно, в некоторых линиях «совпадали» с Дюшаном (художественная рефлексия над проблемой движения в медиуме, по определению статичном, выразившем обычно момент, а не движение, переход или изменение («Переход от девственницы к новобрачной», «Мельница для какао-бобов» и др.)). Поэтому нет сомнений в том, что их «функционализация» в задаваемом де Дювом пространстве происходит ровно таким же способом, как и в случае с Фрейдом, хотя в силу последовательности, в которой они возникают (в уже заданном пространстве «Фрейд-Дюшан»), они оказываются в более «подчиненном» положении, нежели фигура Фрейда.

Собственно, в связи с чем возникают эти трое? Напомним, что одной из «зацепок» был конфликт с кубизмом и конкретизация комплекса и желания произошли именно через него. Этот факт проясняет дальнейший ход рассуждений де Дюва: «В кубистском Париже 1911–1912 годов, и в частности в “группе Пюто”, собрания которой посещал Дюшан, проблематика цвета почти не заметна, непосредственное восприятие кубизма современниками оставляет ее на втором плане, подвергает *вытеснению* (курсив мой. – Н.Ш.)»²¹. И, конечно, именно на вытесненное, т. е. на *цвет*, де Дюв направляет пристальное внимание. Другой такой зацепкой мы определили невозможность и потребность стать живописцем, то, что ранее описывалось де Дювом как фрустрация для Дюшана (через бинарность «живопись – женщина») и отвращение к ремеслу и к «глупости» художников. Также напомним, что именно оттого, что его природа бунтовала от каждодневного рисования и «глупости» живописи, он понимал, что никогда не станет живописцем, отчего идея преодоления, вышедшая в итоге за пределы кубизма, привела к созданию той точки-парадокса, в которой имя «живопись» оказалось невозможным и необходимым (реди-мейд). Отсюда вторая и третья интересующие автора темы –

²⁰ Дюв Т. де. Живописный номинализм. С. 277.

²¹ Там же. С. 276.

ремесло и, наконец, *отказ*. Три эти темы выделились через развитие диалога с Фрейдом как принципиально не нейтральные для Дюшана, поэтому именно они и становятся основанием для выбора следующих «объектов», которые также чувствительны к этим проблемам.

В параграфе «Купка и вопрос чистого цвета» автор в связи с Купкой разбирает развитие проблемы цвета. С точки зрения де Дюва, ее разработка связана с поиском нового языка. Импульсом для этого поиска оказывается критика символизма: референция в его рамках произвольна и субъективна, что приводит к осознанию, что язык, который «допускает любые переводы», просто не может функционировать как язык. Основанием же для сведения этого поиска именно к проблеме чистого цвета служит теория цвета Шивреля: отвергая психологизм Гёте, она утверждает объективность свойств цвета и открывает для него «подступ к символическому». В чем состоит объективность и почему она позволяет стать чистому цвету языком? Это следует понимать прежде всего через интерпретацию языка как автономной знаковой структуры, внутри которой есть необходимая логика функционирования ее элементов, их связей, «требования системы». При условии принятия объективности и системности цветового спектра, становится возможным проинтерпретировать его как языковую структуру, где оттенок есть знак, который детерминирован системой цветового спектра²²: «то есть [цвет] относится к своим соседям и антиподам в хроматическом круге так же, как его имя относится к их именам в системе языка»²³. Таким образом, речь идет «не [о] референциальной, а [о] синтаксической объективности»²⁴. Через постановку вопроса о цветовом спектре как об автономной знаковой структуре мы приходим не только к его интерпретации в качестве языка, но и к проблеме абстракции²⁵, поскольку функция истины связана не с референцией, но с применением внутренних правил системы, и такая система самодостаточна и может ни к чему не отсылать, быть совершенно абстрактной. Купка в поисках выхода из кубизма, так же как и Дюшан, вынужден был решить его базовый конфликт (см. сноску 19). Разрыв связи с миром как изображаемым приводит к насыщению «серым веществом» самой живописи, сосредоточению не на сюжете, но на разработке нового способа ею заниматься, нового языка. Для нашей же цели важным оказывается возможность расширить проблему абстракции, вывести ее за пределы оппозиции абстрактное-фигуративное и увидеть проблему абстракции у Дюшана, несмотря на то, что абстрактных работ он не создавал. Реди-мейд также оказывается актом замыкания на себе художественной рефлексии: она не инструмент для выражения, но предмет, и в этом акте искусство проблематизирует само себя, его объективность не референциальна.

²² Отметим, как от этого опыта отделяется обращение к теме дивизионистов: «Возможно, у дивизионистов уже созрела идея языка живописи, означающими элементами которого являются мазок (в плане формы) и чистый цвет (в плане цвета), но ставкой она для них еще не была, и возможность соотносить язык с живописью через описание референта-изображаемого сохранялась» (см.: Дюв Т. де. Живописный номинализм. С. 285).

²³ Там же. С. 287.

²⁴ Здесь трудно удержаться от отсылки к Н. Гудмену – познавательная ценность и объективность присущи всякой знаковой системе уже потому, что она система описания, независимо от того, отсылает ли она к какому-то объекту или же нет (см.: Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001; Goodman N. Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols. Indianapolis, 1968).

²⁵ «Изгнав природу в качестве референта-изображаемого, живописец берется вернуть ее в качестве означающего» (Дюв Т. де. Живописный номинализм. С. 284).

Перейдем к Делоне и теме ремесла. Необходимо здесь отметить следующее: стремление Делоне к абстракции, которое отмечено, например, такой работой, как «Первый диск» (1911), оборвалось в силу его привязанности к ремеслу. По мнению де Дюва, именно страх перед отказом от «технически сложной живописи» объясняет достижение абстракции лишь на «краткое мгновение», хотя теория его неуклонно вела в эту сторону. Де Дюв выражает это так: Делоне так и не понял, «что ремесло и отказ от ремесла – одно и то же». Зато, по мнению автора, это вполне поняли Мондриан и Малевич. То есть «следовавшие один за другим отказы, которые составляют предшествующую им историю модернизма, отказ Мане от светотени, Сезанна от перспективы, их самих от изображения, были не оздоровительным очищением, неким возвратом к пустоте перед строительством нового здания, а как раз-таки ремеслом»²⁶. То есть отказ – это не освобождение места для чего-то нового, это уже новая *позитивная* стратегия. В упомянутой раньше статье де Дюва «Авангард и потеря ремесла» автор более подробно разбирает, как отказ от ремесла связан с «великим искусством» и почему, следовательно, его важно понимать как позитивную стратегию. В статье де Дюв указывает, что «искусство» как конвенциональный факт культуры базируется на отношении, договоре между художниками и потребителями (заказчиками, критиками и т. п.). Договор фиксируется правилами номинации, и это правило связано прежде всего с ремеслом, определенно понятым *lege artis*. Данный договор начинает рушиться, что открывает дорогу «великому искусству». Отсюда три решающих момента для авангарда: «1) авангард начинается тогда, когда более неясно, кому адресовано искусство [появления салонов и самой разной публики], 2) он устанавливается тогда, когда уже непонятно, кто имеет право называться художником [появления Независимых и т. п.: нет преград в виде вступительных испытания, художником может стать любой], 3) авангард хочет невозможного, он стремится создать великое искусство»²⁷. Поясним третий пункт отдельно: «если каждый может судить об искусстве, если кто угодно может стать художником, занятия искусством теряют всякий смысл. Имеет смысл делать только великое искусство – меньшего не дано»²⁸. Поэтому очень важно понимать «отказ» в авангарде содержательно, поскольку именно в нем «великое искусство» переживает свой расцвет. Во-первых, сама возможность отказа утверждает тотальную свободу. Когда правил нет и когда адресат неизвестен, а значит, «служить» необходимо вкусам *всех* – это то же самое, что не служить ничьим вкусам. Чтобы вы ни сделали, какой бы отказ ни осуществили, вы всегда потенциально заключаете договор с кем-то другим, находите в этом «океане вкусов» своего потребителя. Во-вторых, сам способ описания этой стратегии как отказа – это уже определенная позиция: «Общепринятое мнение проглядело пакт с авангардизмом, так что не стоит удивляться, что оно придавало большое значение факту разрыва конвенций»²⁹. То есть эта стратегия именуется отказом и кажется негативной именно потому, что в своем рассмотрении мы стоим по-прежнему на руинах того договора, по отношению к которому этот отказ осуществляется. Однако всякий разрыв есть новый договор, поэтому этот отказ всегда содержателен (новое определение того, что есть искусство, как писал об этом Дж. Кошут³⁰).

²⁶ Дюв Т. де. Живописный номинализм. С. 296.

²⁷ Дюв Т. де. Авангард и потеря ремесла // Филос. журн. 2013. № 1 (10). С. 90.

²⁸ Там же. С. 91.

²⁹ Там же. С. 93.

³⁰ См.: Кошут Дж. Искусство после философии // Искусствознание. 2001. № 1. С. 543–563.

И, наконец, третье: работа, выполненная по всем «правилам искусства», никогда не является искусством. Искусство можно сравнить здесь с негативной симптоматикой в психиатрии: искусство делает искусством не только наличие чего-то, но и отсутствие того, что должно быть у не-искусства. Таким образом если негативной стороной оказывается отказ, то позитивная обращается новизной (поскольку она предполагает отказ). Этот принцип выражения через отсутствие де Дюв называет «Less is more» – буквально, чем больше/тоньше удастся избежать традиции, тем больше новых смыслов/способов производится (ведь когда отказ становится тавтологичным, то он перестает быть таковым и образует новую традицию, как это случилось с абстракционизмом. Поэтому важно понимать, что это именно позитивное изобретение новых способов заниматься искусством, простой отказ от фигуративности – это *уже* не искусство). Именно этот принцип насыщает художественную практику «серым веществом», отказ от ремесла – это и отказ от референции и выразительности, и проблематизация самой практики.

Однако могут оспорить, предполагает де Дюв, что Мондриан и Малевич не отказались от самой живописи, на что возражает: «вопреки видимости, он не заводит “логику” отказа дальше, тем более, как сказали бы некоторые, слишком далеко – туда, где нить традиции, в самом деле, прерывается»³¹. И в качестве аргумента он предлагает крайне любопытный ход. Вспоминая о Гринберге, который, принимая отказ как стратегию, все же видит в ней некий предел, почти неконвенциональную природу искусства, он непременно приходит к «фетишизации» – плоскостности картины. Венцом этой стратегии становится чистый холст, ведь именно на него пытаются указывать все стратегии отказа вплоть до монохромов. Но тогда, говорит де Дюв, чем же отличается купленный чистый холст от реди-мейда? И именно здесь он ставит проблему номинации, наиболее очевидно проявленную в реди-мейде. Проблема языка (сопряжение с Купкой) в контексте Дюшана преобразуется в проблему номинации. Само эстетическое суждение в рамках тотального отказа может теперь оперировать лишь терминами «искусство» и «не искусство», «картина» и «не картина». Кроме того, де Дюв показывает, что реди-мейд делает невозможным это суждение, эту номинацию. Отказать реди-мейду в том, чтобы называться живописью, на основании отсутствия ремесла – значило бы отказать в этом почти всему модернизму. Отказать же по причине «отсутствия основания связывать реди-мейд с живописной традицией» значило бы «заявить о готовности назвать живописью “Черный квадрат” и холст из магазина, но не писсуар Дюшана»³². Однако можем ли мы тогда сказать, что это живопись? Назвать писсуар живописью можно только на том основании, что именно отказ составляет «тело» модернистской живописи (отказ от ремесла и ремесло – одно и то же). «И это решение также неприемлемо, ибо оно, во-первых, исключает из истории модернизма все, что соответствует той или иной живописной конвенции; во-вторых, незаконно отождествляет стратегию отказа, являющуюся лишь частью модернистского демонтажа, со всей совокупностью его стратегий; и, в-третьих, в конечном счете, оправдывает фантазм чистого листа и уподобляет современную невозможность живописи полной утрате памяти о ее прошлом»³³.

В логике развития связки «Дюшан-Фрейд» удастся зафиксировать парадоксальную позицию Дюшана по отношению к живописи. Он одновременно призрачает ее и стремится к ней. Это противоречие могло быть

³¹ Дюв Т. де. Живописный номинализм. С. 298.

³² Там же. С. 303.

³³ Там же. С. 304.

снято только посредством преодоления. И поскольку для Дюшана эта логика сформулировалась через кубизм, он пытался преодолеть его и повести живопись дальше, однако в этом акте он преодолел саму живопись. Это преодоление произошло через фиксацию парадокса, в котором находился сам Дюшан, через создание объекта, который свел эстетическое суждение к номинации «живопись/не живопись» и сделал эту номинацию невозможной. Оказавшись по отношению к живописи в точке-парадоксе, он снял его, сделав парадоксальной ее саму.

Реконструировав данные сюжеты, мы пытались показать, как функционирует метод, который представили в начале. Однако у читателя могло создаться впечатление, что результаты оказались обратны «обещаниям», что обещанное право на высказывание было отдано самому «объекту» только номинально, но на деле Дюшан был сведен к плоскому контексту своего комплекса и все содержание было полностью дедуцировано из него. Тем не менее этот эффект обязан лишь неизбежному недостатку подобного изложения. Многочисленные «слепые пятна» и необходимое для наших целей линейное изложение уничтожили ту естественную, почти растительную (и по форме, и по происхождению – ветвисто и естественно развивающуюся) конструкцию, которая позволяла уловить столь важную для этой работы тактичную позицию самого автора по отношению к Дюшану. Линия, которую мы изложили, причем в крайне урезанном и ограниченном виде, хоть и сквозная, но все же лишь одна из многих. Поэтому говорить о редуцировании здесь совершенно невозможно, поскольку развитие Дюшана представлено в столь многообразных оттенках, что такое искажение было бы невозможным попросту потому, что даже при поверхностном прочтении читатель не смог бы выделить какие-либо однозначные дефиниции или дискурсы. Однако мы надеемся, что желаемого понимания удалось достичь через ранее выдвинутые аргументы, а реконструкцию мы предлагаем считать только некоторым образцом того, как указанный метод может работать, со всеми неизбежными ограничениями, которые предполагаются всякой экземплификацией. И в качестве завершения укажем, что разработка особой позиции де Дюва по отношению к Дюшану в этом тексте действительно сильно выделяет его из остальных работ о Художнике. И нам кажется особенно важным, что такой метод использовался именно здесь, в исследовании, где Дюшан был целью, в то время как в других работах де Дюв скорее пытается мыслить *им* и *через* него. Способ рассмотрения здесь отвечает целям: это не теоретическое внедрение и насилие в угоду тем или иным исследовательским потребностям, поскольку этой целью и потребностью является сам Дюшан, его отчет о себе, потому и свои задачи как исследователя де Дюв видит в организации пространства и дальнейшего *вслушивания*.

Список литературы

- Бергер Дж.* Искусство видеть / Пер. с англ. Е. Шраги. СПб.: Клаудберри, 2012. 184 с.
- Бэкон Ф.* Афоризмы об истолковании природы и царстве человека / Пер. З.Е. Александровой // *Бэкон Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 12–82.
- Гудмен Н.* Способы создания миров / Пер. с англ. М.В. Лебедева. М.: Идея–Пресс; Практикс, 2001. 376 с.
- Дюв Т. де.* Авангард и «потеря ремесла» – простое объяснение / Пер. с фр. Н.В. Смолянской // *Филос. журн.* 2013. № 1 (10). С. 89–96.

Дюв Т. де. «Ах, Мане!..» Как Мане сконструировал «Бар в Фоли-Бержер» / Пер. с фр. А.В. Дьякова // Фуко М. Живопись Мане. СПб., 2011. С. 121–148.

Дюв Т. де. Глокальное и сингуниверсальное. Размышления об искусстве и культуре в глобальном мире / Пер. с англ. Д. Потемкина // Худож. журн. 2011. № 84. [Электронный ресурс] URL: <http://permm.ru/menu/xzh/archiv/84/terri-de-duv.html>

Дюв Т. де. Живописный номинализм. Марсель Дюшан, живопись и современность / Пер. с фр. А. Шестакова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2012. 368 с.

Дюв Т. де. Именем искусства. К археологии современности / Пер. с фр. А. Шестакова. М.: Издат. дом Высш. шк. экономики, 2014. 192 с.

Кошут Дж. Искусство после философии / Пер. с англ. А.А. Курбановского // Искусствознание. 2001. № 1. С. 543–563.

Ортега-и-Гассет Х. Исторический смысл теории Эйнштейна / Пер. с исп. Вл.П. Визгина, Х. Бобадильи // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. IV. № 2. С. 219–230.

Duchamp M. The Writings / Ed. by M. Sanouillet, E. Peterson. Camb.: Da Capo Press, 1973. 195 p.

Duve T. de. Echoes of the Readymade: Critique of Pure Modernism // October. 1994. No. 70. P. 47–62.

Duve T. de. Pictorial Nominalism: On Marcel Duchamp's Passage from Painting to the Readymade / Trans. by D. Polan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005. 222 p.

Duve T. de. The Post-Duchamp Deal. Remarks on a few Specifications of the Word «Art» // Filozofski vestnik. 2007. Vol. XXVIII. No. 2. P. 27–38.

Goodman N. Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols. Indianapolis: Hackett Publ., 1976. 291 p.

The Definitively Unfinished Marcel Duchamp / Ed. by T. de Duve. Camb. (MA): MIT Press, 1993. 502 p.

Curators' art and the problem of method

Nigina Sharopova

Graduate student in visual culture, National Research University 'Higher School of Economics', Myasnitskaya Str., 20, 101000 Moscow, Russian Federation; e-mail: naighy@inbox.ru

This is a review of the recent Russian translation of Thierry de Duve's *Pictorial Nominalism: On Marcel Duchamp's Passage from Painting to the Readymade*, with a particular focus on the method followed by the celebrated Belgian art historian in this book. This choice of perspective is dictated, on the one hand, by the originality of de Duve's approach which sets his work apart from everything else written on art in general or on Duchamp in particular, and, on the other hand, by the fact that the author himself fails to submit his own method to any consistent analysis. This review explores the nature and the advantages of the said method in detail. The chief metaphor around which the reviewer centres her interpretation is that of 'curators' art' with its main characteristic which consists in disjoining an object of art by forming a specific context, a space of utterance, instead of directly applying a set of existing concepts or theories. This makes it possible to maintain the autonomy of an object. Duchamp and other figures (first of all Sigmund Freud) are 'put' into a single 'space' where none of them can enjoy the right to exclusive possession. One is, therefore, entitled to speak about the propositions derived from that 'space' as, in a certain sense, objective. The way this method works is further shown by following one of the main lines of de Duve's study, i.e. the emergence of ready-made in Duchamp's art. The reviewer shows how de Duve, in the space he constructs between Freud and Duchamp, succeeds in finding the meanings that allow him to describe Duchamp's transition to ready-made, as well as the rise of new figures (František Kupka, Sonia Delaunay, Kazimir Malevich) which find their place in the same space. Taking apart the mechanism of their interaction with Duchamp brings de Duve to the desired result: the birth of ready-made.

Keywords: avant-garde, ready-made, handicraft, abstraction, Freud, Marcel Duchamp, Malevich

References

- Berger, J. *Iskusstvo videt'* [Ways of Seeing], trans. by E. Shraga. St. Petersburg: Klaudberry Publ., 2012. 184 pp. (In Russian)
- Bacon, F. "Aforismi ob istolkovanii prirodi i tzarstve cheloveka" [Aphorisms on the Interpretation of Nature and the Empire of Man], trans. by Z. Aleksandrova, in: F. Bacon, *Sochinenia* [Works], vol. 2. Moscow: Misl' Publ., 1972, pp. 12–82. (In Russian)
- Duchamp, M. *The Writings*, ed. by M. Sanouillet & E. Peterson. Cambridge: Da Capo Press, 1973. 195 pp.
- Duve, T. de. "'Ah, Mane!..' Kak Mane skonstruiroval 'Bar v Foli-Berzher'" ['Ah, Manet!..' As Monet designed 'A Bar at the Follies-Bergere'], trans. by A. Diakov, in: M. Foucault, *Zhivopis' Mone* [Monet's Painting], ed. by M. Sezon. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2011, pp. 121–148. (In Russian)
- Duve, T. de. "Avangard i "poterya remesla" – prostoe obiasnenie" [Avant-Gard and the Loss Crafts], trans. by N. Smolyanskaya, *Filisivskii zhurnal*, 2013, no 1(10), pp. 89–96. (In Russian)
- Duve, T. de. "Echoes of the Readymade: Critique of Pure Modernism", *October*, 1994, no 70, pp. 47–62.
- Duve, T. de. "Glokalnoe i singuniversalnoe. Razmishlenia ob iskusstve i kulture v globalnom mire" [Glokalny and Singuniversalny. Reflections about Art and Culture in the Global World], trans. by D. Potemkin, *Hudozhestvennii zhurnal*, 2011, no 84 [<http://perm.ru/menu/xzh/arkiv/84/terri-de-duv.html>, accessed on 25.01.2015]. (In Russian)
- Duve, T. de. *Imenem Iskusstva. K arheologii sovremennosti* [The Name of Art. Towards Archeology of Contemporary], trans. by A. Shestakov. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2014. 192 pp. (In Russian)
- Duve, T. de. *Pictorial Nominalism: On Marcel Duchamp's Passage from Painting to the Readymade*, trans. by D. Polan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005. 222 pp.
- Duve, T. de (ed.) *The Definitively Unfinished Marcel Duchamp*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993. 502 pp.
- Duve, T. de. "The Post-Duchamp Deal. Remarks on a few Specifications of the Word 'Art'", *Filozofski vestnik*, 2007. vol. 28, no 2, pp. 27–38.
- Duve, T. de. *Zhivopisnii nominalism: Marsel Dushan, zhivopis' I sovremennost'* [Pictorial Nominalism: On Marcel Duchamp, Painting and Contemporary], trans. by A. Shestakov. Moscow: Gaidar Institute for Economic Policy Publ., 2012. 368 pp. (In Russian)
- Goodman, N. *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1976. 291 pp.
- Goodman, N. *Sposobi sozdania mirov* [Ways of Worldmaking], trans. by M. Lebdev. Moscow: Ideia-Press Publ., 2001. 376 pp. (In Russian)
- Kosuth, J. "Iskusstvo posle filisofii" [Art after Philosophy], trans. by A. Kurbanovsky, *Iskusstvoznanie*, 2001, no 1, pp. 543–563. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. "Istoricheski smisl teorii Einšteina" [The Historical Sense of The Einstein's Theory], trans. by Vl. Vizgin & H. Bobadiliya, *Epistemologiya i filisofiya nauki*, 2005, vol. 4, no 2, pp. 219–230. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
Том 8 № 1

Учредитель, редакция, издатель:
Институт философии РАН

Свидетельство ПИ № ФС77-61227 от 03.04.2015 г.

Редакция

Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*
Помощник главного редактора *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 04.06.15.

Формат 70х100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 10,25. Уч.-изд. л. 12,96. Тираж 1 000 экз. Заказ № 13.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте Института философии:

http://iph.ras.ru/ph_j.htm

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.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.gas.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,3 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: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 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.
- 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;
 - 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 <http://trans.li>, 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: http://iph.ras.ru/phj_guide.htm
- 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 представления рукописи.
- Плата за опубликование рукописей не взимается.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- **Адрес редакции:** 119991, Москва, Волхонка 14/1, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: philosjournal@iph.ras.ru
Тел.: +7 (495) 697–66–01.

**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>**