

eISSN 2587-8719

# ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2021 — Т. 5, № 1

# PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2021 · VOLUME 5 · № 1

# PHILOSOPHY

2021 5 (1)

## THE PHILOSOPHY OF VLADIMIR BIBIKHIN

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto:philosophy.journal@hse.ru)  
eISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФЦ 77-68963  
ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7 (495) 7729590 \* 12032

### EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Executive Editor of the Issue: Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)  
T<sub>E</sub>X Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow, Russia)  
Copy Editor: Sophia Porfirieva  
Russian Proofreader: Polina Kalashnik

### INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China) · Roger Berkowitz (Bard College, New York, USA) · José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid, Spain) · Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow, Russia) · Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow, Russia) · Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow, Russia) · Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia) · Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow, Russia) · Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II, Krakow, Poland) · Alexander Pavlov (NRU HSE Moscow, Russia) · Boris Pruzhinin (*Voprosy Filosofii* Journal, Moscow, Russia) · Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow, Russia) · Tatiana Schedrina (MSPU, Moscow, Russia) · Maria Shteynman (RSUH, Moscow, Russia) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow, Russia) · Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) · Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia)

# ФИЛОСОФИЯ

2021 — Т. 5, № 1

Философия Владимира Бивихина

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy\\_journal@hse.ru](mailto:philosophy_journal@hse.ru)

eISSN: 2587-8719 · РЕГИСТРАЦИЯ: Эл № ФС 77-68963

СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7 (495) 7729590 \* 12032

## РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)

Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)

Выпускающий редактор: Александр Михайловский НИУ ВШЭ, Москва)

Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)

Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)

Литературный редактор: Софья Порфирьева

Корректор: Полина Калашник

## МЕЖДУНАРОДНАЯ РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай) ·

Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) ·

Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид, Испания) ·

Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Клаудио Серхио Нун Ингерфлом

(Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) ·

Владислав Лекторский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·

Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва, Россия) · Тереза Оболевич (Папский университет

Иоанна Павла II, Краков, Польша) · Александр Павлов (НИУ ВШЭ Москва, Россия) ·

Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии», Москва, Россия) ·

Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ,

Москва, Россия) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта,

Калининград, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Александр Филиппов (НИУ ВШЭ,

Москва, Россия) · Мария Штейнман (РГУ, Москва, Россия) ·

Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

# CONTENTS

---

[From the Executive Editor of the Issue] 9

## STUDIES. PART 1

IRINA MAKAROVA  
Blagochestiye: propavshaya dobrodetel' Aristotelya?  
[Piety: the Lost Virtue of Aristotle?] 15

ALEKSEY PAVLOV  
«Analiticheskaya» vetv' sovremennogo stoitsizma: L. Bekker, U. Irvin, M. Pil'yuchchi  
[The "Analytic" Line of the Modern Stoicism: L. Backer, W. Irvine, M. Pigli-  
ucci] 33

## STUDIES. PART 2

ANATOLIY AKHUTIN  
Polemicheskaya sinergiya  
[Synergy Polemic] 55

YURIY ROMANENKO  
Sobytiynnyy kharakter filosofskoy mysli V. Bibikhina  
[The Eventful Character of Bibikhin's Philosophical Thought] 78

## STUDIES. PART 3

MIKHAIL BOGATOV  
Tematizatsiya leksionnykh kursov: strategii mysli V. Bibikhina  
[Thematization of Lecture Courses: V. Bibikhin's Strategies of Thought] 107

ALEKSEY BABANOV  
Vzaimosvyaz' ontologii i etiki v filosofii V. Bibikhina: avtomaticheskaya nravstvennost'  
[The Correlation Between Ontology and Ethics in V. Bibikhin's Philosophy:  
Automatic Morality] 126

KATE KHAN  
Nastroyeniya istoricheskogo vremeni : «novyy renessans» V. Bibikhina i «istoricheskaya  
trevoga» P. Rikëra  
[The Moods of the Historical Time : "New Renaissance" of V. Bibikhin and  
"Historical Anxiety" of P. Ricoeur] 136

YELENA SMIRENNIKOVA  
Yunoye-novoye kak prostranstvo osushchestvleniya v «Mire» V. Bibikhina  
[The Young-New as a Space of Occurrence in the "World" by V. Bibikhin] 159

## PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

- ALEXANDER MIKHAILOVSKY, KRISTINA STOECKL  
Interv'yu s Sergeyem Khoruzhim ob istorii i sovremennom sostoyanii otechestvennoy religioznoy mysli  
[Interview with Sergey Khoruzhiy on the History and Current State of Russian Religious Thought] 169
- VLADIMIR BIBIKHIN  
L. Vitgenshteyn: popytka ponimaniya : vvodnaya lektsiya (10.09.2002)  
[L. Wittgenstein: An Attempt at Understanding : Introductory Lecture (Sep. 10, 2002)] 182
- ALEXANDER MIKHAILOVSKY  
Maks Sheler o politicheskom pravoslavii F. M. Dostoyevskogo i russkoy lyubvi k stradaniiyu  
[Max Scheler on Fyodor Dostoevsky's Political Orthodoxy and Russian Love for Suffering] 201
- MAX SCHELER  
O vostochnom i zapadnom khristianstve  
[On Eastern and Western Christianity] 216

## BOOK REVIEWS

- VLADIMIR BLIZNEKOV  
Drugoye nachalo ili novaya filosofiya svobody novogo veka : retsenziya na sbornik esse V. Bibikhina v nemetskom perevode  
[Another Beginning or a New Philosophy of Freedom of the New Century : Review of the Collection of Essays by V. Bibikhin in German Translation] 239
- ALEKSANDR MARKOV  
O trollyakh i raspisaniyakh : retsenziya na novuyu knigu Georgiya Chernavina  
[Trolls and Timings : Review of a New Book by Georgy Chernavin] 247
- SVETLANA NERETINA  
Mif o Gogole : retsenziya na debyutnuyu knigu A. Kulikova  
[The Myth of Gogol : Review of the Debut Book by A. Kulikov] 256

## ACADEMICAL LIFE

- ANASTASIYA TOMASHEVSKAYA, YEKATERINA KHAN  
Vtoryye Bibikhinskiye chteniya: refleksiya o sobytii : obzor mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii  
[Second Readings in Memory of V. Bibikhin: Reflection of the Event : International Scientific Conference] 265

# СОДЕРЖАНИЕ

---

От выпускающего редактора 9

## ВОПРОСЫ АНТИЧНОЙ ЭТИКИ

### ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИРИНА МАКАРОВА  
Благочестие: пропавшая добродетель Аристотеля? 15

АЛЕКСЕЙ ПАВЛОВ  
«Аналитическая» ветвь современного стоицизма: Л. Беккер, У. Ирвин,  
М. Пильюччи 33

## В. В. Бибихин и С. С. Хоружий: ЭНЕРГИЯ И СИНЕРГИЯ

### ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

АНАТОЛИЙ АХУТИН  
Полемическая синергия 55

ЮРИЙ РОМАНЕНКО  
Событийный характер философской мысли В. Бибихина 78

## ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПРИВЛИЖЕНИЯ

### ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

МИХАИЛ БОГАТОВ  
Тематизация лекционных курсов: стратегии мысли В. Бибихина 107

АЛЕКСЕЙ БАВАНОВ  
Взаимосвязь онтологии и этики в философии В. Бибихина: автоматиче-  
ская нравственность 126

ЕКАТЕРИНА ХАН  
Настроения исторического времени : «новый ренессанс» В. Бибихина  
и «историческая тревога» П. Рикёра 136

ЕЛЕНА СМИРЕННИКОВА  
Юное-новое как пространство осуществления в «Мире» В. Бибихина 159

## АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

### ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ, КРИСТИНА ШТЁКЛЬ Интервью с Сергеем Хоружим об истории и современном состоянии отечественной религиозной мысли	169
ВЛАДИМИР БИБИХИН Л. Витгенштейн: попытка понимания : вводная лекция (10.09.2002)	182
АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ Макс Шелер о политическом православии Ф. М. Достоевского и русской любви к страданию	201
МАКС ШЕЛЕР О восточном и западном христианстве	216

### ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

#### РЕЦЕНЗИИ

ВЛАДИМИР БЛИЗНЕКОВ Другое начало или новая философия свободы нового века : рецензия на сборник эссе В. Бибихина в немецком переводе	239
АЛЕКСАНДР МАРКОВ О троллях и расписаниях : рецензия на новую книгу Георгия Чернавина	247
СВЕТЛАНА НЕРЕТИНА Миф о Гоголе : рецензия на дебютную книгу А. Куликова	256

### АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

#### КОНФЕРЕНЦИИ, КОНГРЕССЫ, СИМПОЗИУМЫ

АНАСТАСИЯ ТОМАШЕВСКАЯ, ЕКАТЕРИНА ХАН Вторые Бибихинские чтения: рефлексия о событии : обзор междунаро- дной научной конференции	265
---	-----





## ОТ ВЫПУСКАЮЩЕГО РЕДАКТОРА

---

Импульсом для создания номера, посвященного Владимиру Вениаминовичу Бибахину (1938–2004), стал проект Бибахинских чтений, которые проводятся с 2019 года на родине мыслителя и переводчика в г. Бежецке (Тверская область) и собирают известных философов и филологов из Москвы, Санкт-Петербурга, Казани, Саратова и Киева — друзей, учеников, а также тех, кто лишь недавно соприкоснулся с его масштабным и многоплановым наследием. Авторы номера двигаются вокруг центральных тем философии Бибахина: энергии, события мира, захваченности, автомата, софии, другого начала.

В своих философских построениях Владимир Бибахин в частности опирается на наследие греческой философии. Поэтому мы решили открыть номер двумя статьями об античной этике. ИРИНА МАКАРОВА в статье «Благочестие: пропавшая добродетель Аристотеля?» углубляется в этические трактаты Аристотеля с целью найти следы «пропавшего» благочестия (*hosiotēs*) среди этических и дианоэтических добродетелей. В статье АЛЕКСЕЯ ПАВЛОВА «„Аналитическая“ ветвь современного стоицизма: Л. Беккер, У. Ирвин, М. Пильюччи» освещаются работы трех идейных лидеров этого направления, объясняющих актуальность стоической этики для человека XXI века.

Когда готовился номер, пришло печальное известие о внезапной смерти одного из инициаторов и вдохновителей Бежецких чтений, выдающегося математика и физика, философа, богослова и переводчика Сергея Сергеевича Хоружего (1941–2020), который оставался на протяжении нескольких десятилетий интеллектуальным спарринг-партнером Бибахина. Во второй части номера освещается «полемиическая дружба» обоих философов.

В статье «Полемиическая синергия» АНАТОЛИЙ АХУТИН предлагает читателям погрузиться в тему онтологической апоретики европейского мышления, из которой выросла одна из самых ярких дискуссий современной русской философии, напоминающая византийские споры XIV столетия. Понятие «энергия покоя» — понятие, сформулированное В. Бибахиним на основе Аристотеля, вызывало принципиальные возражения С. Хоружего. «Синергийная антропология», отправляясь от паламитского догмата, критикует стремление включиться в «софийные автоматизмы» самозабвенного существования и противопоставляет

ему — вполне в духе экзистенциальной философии — «энергоформы» аскетического подвига с их движением актуализации. Озадаченность парменидовским тезисом о тождестве «ведения» и «бытия» оказывается у Ахутина — третьего участника полемической синергии — общим местом не только полемической синергии Бибикина и Хоружего, но и мысли как таковой.

ЮРИЙ РОМАНЕНКО раскрывает «Событийный характер философской мысли В. В. Бибикина» в историческом обзоре ее академической рецепции последнего десятилетия. Автор также фокусируется на онтологических темах и, подробно разбирая понятия парадокса и смены аспекта, поочередно показывает отталкивания и сближения между мыслью Бибикина и мыслью Витгенштейна, Хайдеггера, Лосева, Пятигорского, Ахутина. Завершается статья реконструкцией полемики Бибикина и Хоружего, в которой они «вплотную подошли к парадоксу энергии, то есть парадоксу бытия».

Третья часть исследований представляет собой ряд герменевтических интерпретаций философии Бибикина. МИХАИЛ БОГАТОВ в статье «Тематизация предмета лекционных курсов: стратегии мысли Бибикина» напоминает о том, что все самые известные книги Бибикина — это его лекционные курсы, читавшиеся в МГУ, Институте св. Фомы, Свято-Филаретовском институте и ИФ РАНе. Автор предлагает обратить внимание на нестандартную композицию даже самых «традиционных» курсов (таких как «Философия права» и «История современной философии»). Автор выделяет специфические «приемы мысли», которые служат формированию предметного поля лекционного курса, и приходит к важному эвристическому заключению: «Любая формализация мысли Бибикина, не ухватывающая конкретику герменевтической ситуации, всегда будет оказываться условной и до определенной степени неэффективной».

Можно сказать, что другие статьи этого блока в известной степени демонстрируют верность этому принципу чтения. АЛЕКСЕЙ БАБАНОВ читает курсы «Правда» («Онтологические основания этики») и «Лес» и задает вопрос о «взаимосвязи онтологии и этики в философии В. Бибикина». Ответ он находит в парадоксальной понятии «автоматическая нравственность», которое используется для решения проблемы сознательного или несознательного выбора. ЕКАТЕРИНА ХАН в своем исследовании обращается к феноменологии настроения исторического времени у В. Бибикина и П. Рикёра, обосновывая это сближение общим интеллектуальным контекстом (Аристотель, Августин, Хайдеггер).

А ЕЛЕНА СМИРЕННИКОВА рассматривает фрагмент первого лекционного курса «Мир» (1988/89), где вечность трактуется как «юное-новое», постоянное обновление, являющее себя в событии, в настоящем.

В разделе «Публикации и переводы» в этом номере вниманию читателей предлагаются четыре интереснейших текста. Первый — публикация на русском языке интервью об истории и современном состоянии отечественной религиозной мысли — дает возможность услышать устную речь СЕРГЕЯ ХОРУЖЕГО. Беседа, инициированная КРИСТИНОЙ ШТЁКЛЬ и АЛЕКСАНДРОМ МИХАЙЛОВСКИМ весной 2015 года и состоявшаяся в Институте наук о человеке (Вена), открывает много интересных фактов и проливает новый свет на интеллектуальную историю позднесоветского и постсоветского периодов. Второй текст — это ранее не публиковавшаяся ЛЕКЦИЯ В. БИБИХИНА из курса о философии Витгенштейна 2002/2003 учебного года, расшифрованная и представленная ВАСИЛИНОЙ ЯРОВОВОЙ. Два последних текста — перевод малоизвестной работы Макса Шелера «О восточном и западном христианстве», впервые опубликованной в 1916 году и совсем недавно переведенной на русский язык А. Н. МАЛИНКИНЫМ, и статья АЛЕКСАНДРА МИХАЙЛОВСКОГО, который вводит в контекст «военной философии» Шелера и подчеркивает значение Ф. М. Достоевского для восприятия России немецкими интеллектуалами в первой четверти XX века.

Раздел рецензий содержит три статьи. В рецензии ВЛАДИМИРА БЛИЗНЕКОВА критически разбирается издание первого перевода философско-исторических эссе Биbihина на немецкий язык под заголовком «Der andere Anfang» (2020). А два других текста посвящены обсуждению публикаций сотрудников Школы философии и культурологии: АЛЕКСАНДР МАРКОВ выбрал для своего анализа труд Г. И. Чернавина по феноменологической демонологии «Философия тролля» (2021), а СВЕТЛАНА НЕРЕТИНА привлекает внимание читателей к первой книге молодого исследователя А. К. Куликова «Мифологические мотивы в творчестве Н. В. Гоголя».

Завершает номер детальный обзор Вторых Биbihинских чтений в г. Бежецке (декабрь 2020 года), подготовленный их активными участниками — ЕКАТЕРИНОЙ ХАН и АНАСТАСИЕЙ ТОМАШЕВСКОЙ.

*Александр Михайловский*



---

# ВОПРОСЫ АНТИЧНОЙ ЭТИКИ

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

---

---

STUDIES. PART 1

---



ИРИНА МАКАРОВА\*

## БЛАГОЧЕСТИЕ: ПРОПАВШАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ АРИСТОТЕЛЯ?\*\*\*

Получено: 19.01.2019. Рецензировано: 25.02.2019. Принято: 11.01.2021.

**Аннотация:** В настоящей статье поднимается проблема благочестия в философии Аристотеля. Известно, что благочестие (εὐσεβεία, ὁσιότης) являлось одной из важнейших добродетелей как в этосе античной культуры в целом, так и в философском дискурсе в частности. Причем философское понимание этой добродетели (начиная с Пифагора, Ксенофана и Гераклита) часто входило в конфликт с традиционным пониманием, берущим начало из народной религии: философская и народная религиозная традиции неоднократно оспаривали свое право на единственно верное знание о боге и соответствующий ему характер благочестивых поступков. В этом противостоянии Аристотель занимает особое место. Если практически каждый философ древности (от Фалеса до Прокла) не обходил вниманием эту тему, то у Аристотеля не найти даже самого беглого упоминания благочестия. Исследователи неоднократно отмечали, что у Аристотеля благочестие не входит в перечень ни этических, ни дианоэтических добродетелей. Однако представление о благочестии, как правило, коррелирует с учением о боге. В свете тщательной разработанности аристотелевского учения о боге особый интерес вызывает вопрос, почему «практические следствия» правильного знания о боге, т. е. благочестия, Аристотелем не обсуждаются. В данной статье на материале этических трактатов предлагается обзор основных версий того, почему эта добродетель исчезает из поля зрения Аристотеля. Делается предположение, что данная добродетель не исключается Аристотелем, но намеренно замалчивается. Автор статьи рассматривает, в каких добродетелях — этических и дианоэтических — можно отыскать следы «пропавшего» благочестия.

**Ключевые слова:** Аристотель, Сократ, Анаксагор, благочестие, счастье, справедливость, добродетель, бог.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-15-32.

### 1.

Согласно Сенеке, Аристотель якобы полагал, что человеку подобает быть «наиболее почтительным (verecundior), когда дело касается богов» (Sen. QNat. VII, 30, 1). Сенека, очевидно продолжая мысль Аристотеля, говорит, что почтение к богам должно проявляться как в адекватном

\*Макарова Ирина Владимировна, к. филос. н., доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), ivmakarova@hse.ru, ORCID: 0000-0002-5784-8710.

\*\*© Макарова, И. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

отправлении религиозного культа, так и в *правильных рассуждениях* о небесных светилах и прочих божественных сущностях. В обоих случаях он, ссылаясь на авторитет Аристотеля, призывает к *точности и серьезности* как в речах, так и делах — одним словом, быть благочестивым.

Сенека показывает нам немного «другого Аристотеля»<sup>1</sup>. Если теологические взгляды Аристотеля известны из его сохранившихся трактатов («Метафизика», «Физика», «О небе» и др.), то каким образом проявлялось его отношение к практической религиозной жизни и к такой важной, связанной с религиозной жизнью добродетели, как благочестие (δσιότης), остается догадываться. Определенно, Аристотель должен был иметь свою позицию по этому вопросу, которая бы проявлялась не только в словах, но и в практическом публичном исполнении, очевидном и его близкому кругу, и людям сторонним. Отправление религиозного культа гражданами входило в список политических добродетелей и служило свидетельством «лояльности» полису, а подозрение в «неблагочестии», т. е. пренебрежении к полисным богам, было одним из самых серьезных уголовных и политических обвинений.

Поскольку античная религиозность не предполагала опыта индивидуального, «внутреннего» общения с богом и имела преимущественно внешний и коллективный характер, то и благочестие граждан оценивалось по внешним параметрам: участию в полисных религиозных празднествах, жертвоприношениях и молениях, пожертвованиях на строительство и украшение храмов, исполнению жреческих обязанностей (если речь шла о «полисных» культах, где жрецы избирались или назначались по жребию на определенный срок). Как отмечает В. Ленская,

любое ритуальное действие, означавшее соприкосновение с миром богов, должно было выполняться с благочестием и требовало соблюдения определенных правил поведения; они были действительны как для жрецов, так и для простых молящихся (Ленская, 2013: 113).

Однако к аристотелевскому божеству (уму, мыслящему самого себя) комплекс традиционных религиозных действий неприменим: невозможно ни обращаться к нему с молитвой, ни воздавать ему почести. Его

<sup>1</sup>Fragm. 14 (Rose, 1886. 83), Fragn. 14 (Ag. Frag.). Согласно М. Унтерстайнеру, Сенека приводит фрагмент из утраченного ныне текста Аристотеля «О философии» (Aristotele, Untersteiner, 1963: 186–87). В. Розе, напротив, полагает, что это фрагмент из другого утраченного аристотелевского текста «О молитве» (Rose, 1863: 68).



невозможно оскорбить или похвалить. Эти действия в отношении совершенного разумного существа, сосредоточенного на себе самом, по Аристотелю, бесполезны и бессмысленны<sup>2</sup>. Обижаться на бога за отсутствие «ответной любви» (Ar. [Mag. mor.] 1208b) так же нелепо, как и считать себя «другом бога» (Ar. Eth. Eud. 1239a16). Указывая на эту безучастность бога и его трансцендентную человеку сущность, Аристотель, возможно, дает понять, что манипулировать богом посредством молитв и жертвоприношений нельзя. В этих высказываниях Аристотеля невозможно увидеть отрицание божественного как такового. По мнению Аристотеля, традиционные религиозные взгляды и действия возникли из-за искажения *подлинного знания* о божественном в целях подчинения и выгоды (Ar. Met. 1074b5). Если, по Аристотелю, возможно отделение наносного наивного мифологического слоя от истинной идеи бога, то вполне допустимо, что за этим «уточнением в словах» должно последовать и «уточнение в делах».

У Аристотеля есть ряд высказываний, которые можно рассматривать как более или менее религиозные. В частности, в трактатах «О небе» (Ar. Cael.: 270b5–10) и «Метафизика» (Ar. Met.: 1074b1–13) Аристотель связывает религиозные представления с естественным, «врожденным» чувством божественного — неясным верованием в существование могущественного и совершенного существа, «объемлющего всю природу». В «Никомаховой этике» он иллюстрирует, как это чувство божественного, очищенное от досужих домыслов, должно находить выход в «правильных делах»: единственное доступное человеку и бессмысленное действие в отношении к богу — стремиться к нему как к цели и тем самым по возможности возвышаться «до бессмертия» через созерцание, достигая тем самым подлинного, хотя и временного, блаженства (Ar. Eth. Nic. 1077b30–1078a4). Этот на первый взгляд возвышенный и малодостижимый призыв требует от человека серьезных усилий: совершенствовать добродетели своей души, т. е. приобретать полезные привычки (нравственные добродетели) и развивать разумные способности души. Можно было бы назвать это подлинным благочестием на аристотелевский манер.

Однако в свете традиционных греческих представлений о роли и месте человека в мире этот призыв уподобляться богу до известной степени рискован, поскольку вполне может восприниматься как выход за

<sup>2</sup> «...ответная любовь от бога невозможна» (Ar. [Mag. mor.] 1208b), а потому «смешно порицать бога, что он не в той мере отвечает любовью, как любим» (Ar. Eth. Eud. 1238b27).

пределы отведенных природных человеку границ, ὕβρις. К тому же, подчеркивая контраст общепринятых (неточных, с точки зрения Аристотеля) представлений и истинного (философского) знания о боге, Аристотель невольно ставит под сомнение результативность и сам смысл традиционных религиозных практик. Неудивительно, что обвинение в неблагочестии, уже предьявлявшееся Анаксагору, Протагору и Соократу, не заставило себя долго ждать и в случае Аристотеля.

Поводом для обвинения Аристотеля в неблагочестии, как известно, послужили созданные им в память Гермия Атарнейского гимн и посвятельная надпись в Дельфах (Diog. Laert. v, 1)<sup>3</sup>. Опасность быть привлеченным к суду была велика и в 323 г. до н. э.: Аристотель фактически бежал из Афин, якобы произнес эффектную фразу, что он не даст афинянам дважды совершить преступление против философии (Ael. VH. III, 36). Были ли это его собственные слова, сказать трудно. Тем не менее они вполне отражают сложившуюся в греческих полисах тенденцию: в презрении к благочестию чаще всего обвиняются именно самые преуспевшие в этой важной полисной добродетели.

Мы оставим за скобками вопрос, *заслуженно* ли Аристотелю предьявлено это обвинение, поскольку слишком очевидна именно его политическая подоплека. Однако было бы интересно остановиться на том, как Аристотель рассматривал это требование к человеку — быть благочестивым. Истинное благочестие (δσιότης), важнейшая из гражданских добродетелей, была также в поле зрения философов и почиталась ими. Например, у Платона этой добродетели посвящен диалог «Евтифрон»<sup>4</sup>, где представление о подлинном благочестии мерцает где-то между вялым и равнодушным соблюдением ритуала большинством и чрезмерным

<sup>3</sup>Недоброжелатели Аристотеля (среди них был и иерофант элевсинского культа) обвинили его в том, что он симпатизирует не афинской демократии, а тираническому типу правления, имея в виду как его карьеру при дворе Филиппа Македонского и Александра Македонского, так и личную дружбу с тираном Гермием Атарнейским. Гимн Гермия, написанный Аристотелем, приводился ими как свидетельство обожествления тирана, что могло послужить причиной обвинения в преступлении религиозном (неблагочестии) и политическом (презрение к идеалам демократического равенства). Нет свидетельств того, что против Аристотеля действительно был возбужден судебный иск, но, по всей видимости, угроза этого была достаточно велика (Ford, 2011: XI).

<sup>4</sup>Сразу оговоримся, что в данной статье мы не касаемся вопроса об авторстве «Евтифрона». Данный диалог привлекается исключительно как иллюстрация того, что в платоновской академии поднимался вопрос о благочестии. В недавней статье Ю. А. Шичалина рассматриваются гипотезы, что «Евтифрон», возможно, и не принадлежит авторству Платона, но, несомненно, написан в академическом кругу в ходе дискуссий о благочестии (Шичалин, 2019: 16).

рвением отдельных ревнителей — таких как Евтифрон. Очевидно, что и у Аристотеля было свое представление о благочестии, коль скоро конфликт с общепринятой нормой состоялся.

Однако любопытным фактом является то, что *Аристотель, будучи обвиненным в неблагочестии, не обсуждал открыто вопрос о благочестии*. Ни в одном из его трактатов мы не найдем в списке добродетелей, этических и дианоэтических, упоминание о благочестии. Понимание добродетели благочестия, которое мы ожидали бы увидеть у Аристотеля в списке его этических добродетелей, можно найти у Плутарха: благочестие (или правильное мнение о богах) он рассматривает как золотую середину между двумя крайностями (безбожием и суеверием). И вполне по-аристотелевски он видит в благочестии признак здоровья души, тогда как обе ее крайности сравниваются болезнями (Plu. De superst. 171e).

Почему же из поля зрения Аристотеля уходит благочестие? Это намеренное молчание, вызванное диссонансом между подлинным благочестием и тем, как его понимают в Афинах? Или же элементарная осторожность философа, подозреваемого в промакедонских симпатиях? Ниже мы попытаемся отыскать следы этой «пропавшей» добродетели. Представляется, что, хотя Аристотель не говорит прямо о благочестии, эта тема им обсуждается в завуалированном виде посредством намеков, образов, в определенной перспективе довольно ясно узнаваемых. Он не может по каким-то причинам говорить о ней открыто, но и не может отказать говорить о ней.

## 2.

Одним из основных мотивов обвинения в неблагочестии в античном полисе было непочитание богов. Мы не знаем, как именно был сформулирован этот пункт обвинения по отношению к Аристотелю, но, судя по дошедшим до нас поздним анекдотам, образ Аристотеля-богохульника был «на слуху»: история с имитацией элевсинских мистерий в честь молодой супруги или «обожествление» друга-тирана — не что иное как эхо действий или высказываний Аристотеля, либо превратно понятых, либо намеренно извращенных.

Как уже говорилось, благочестие, богобоязненность, почитание богов — важнейшая полисная добродетель, ибо появление города и его дальнейшее процветание традиционно было связано с богом-патроном. Каждому гражданину, а в особенности тому, кто желал сделать успешную политическую карьеру, рекомендовалось создавать о себе впечатление как о человеке благочестивом (Scheer, 2001: 51). Плутарх сообщает,

что Перикл громко молился богам перед каждым публичным появлением, чтобы никакое неуместное слово не слетело с его уст во время речи (Plut. Per. 86 4). Была ли эта молитва искренней, сказать трудно, однако для его слушателей она была свидетельством благочестия. Требование блюсти благочестие касалось и чужестранцев (Аристотель, как известно, был метеком). И хотя до участия в полисных культах их не допускали, но тем не менее обязывали делать взносы на религиозные празднества<sup>5</sup>, а также заботиться о приличиях в речах и в делах.

Благочестие в понимании греков было не столько особым «состоянием души», сколько некоторой совокупностью внешних действий: участием в ритуальных действиях, а также в их организации, украшении и строительстве храмов. Последнее, как видно из примеров, приводимых многими авторами, в том числе Аристотелем и Теофрастом, было весьма престижным. Все, что связано с сопровождением религиозной деятельности (затратами на почитание богов, посвятельными дарами, постройками и жертвоприношениями), Аристотель называет «почетными» обязанностями (Ar. Eth. Nic. 1022b20). Такие обязанности под силу только поистине «великолепному человеку», т. е. обладающему особой душевной добродетелью, великолепием — готовностью на великие траты во имя великой цели. Аристотелевское описание «великолепного» человека подчеркивает *внешний* характер этой душевной добродетели. Она тесно связана с *внешними материальными благами* (финансовой состоятельностью) и направлена на достижение «прекрасной цели», поражающей воображение и дающей почет ее исполнителю (Ar. Eth. Nic. 1122a34–1122b19). Хотя из слов Аристотеля следует, что великолепие может быть одним из одобряемых проявлений благочестия в традиционном смысле (Ar. Eth. Nic. 1122b19–23), для него самого благочестие состоит в чем-то ином. Примечательно, что и у Теофраста в «Характерах» можно найти упоминание об этих почетных занятиях и человеке, с готовностью их исполняющем. Только Теофраст связывает эти действия уже не с проявлениями добродетелей души — великолепием (μεγαλοπρέπεια) или щедростью (ἐλευθεριότης), — а с пороком — тщеславием (μικροφιλοτιμία; Th. Char. XXI, 1)<sup>6</sup>. Сдержанный тон

<sup>5</sup>Некоторое исключение для метеков было сделано в панафинейских празднествах, но и там они были заняты на вторых ролях и выполняли, по сути, рабские функции.

<sup>6</sup>Тщеславие мы определим как низменное стремление к почету, а тщеславный вот какой человек. [...] Когда ему случится исполнять должность притана, он обязательно потребует от коллегии пританов, чтобы ему дали объявить народу исход жертвоприношения, и тогда, облачившись в пышное одеяние, с венком на голове, выступает с такими

Аристотеля контрастирует с нескрываемой насмешкой Теофраста, но в целом очевидно, что они подразумевают одно и то же: подлинное благочестие нельзя обрести или купить — оно должно стать результатом серьезного душевного усилия. Это напоминает платоновское убеждение о знании, которое не передается как некая вещь от знающего к незнающему, но достигается ими совместно (Plat. Symp. 175e). Выражая это общее с учителем мнение, Теофраст мог все же позволить себе больше, чем Аристотель. Аристотель же *тему подлинного и традиционного благочестия* обходит молчанием.

Исследователи неоднократно обращали внимание на это красноречивое исчезновение благочестия из аристотелевского дискурса. В советской мысли довольно устойчивым было мнение, что Аристотель делает центром принятия решения самого человека, божество не играет прямой роли в его жизни, а потому добродетель благочестия (делать угодное богу) Аристотелем намеренно исключается (Кессиди, 1983: 20–21). Отказ Аристотеля говорить о благочестии можно связать и с другими обстоятельствами. Например, Барлетт и Коллинз видят причины исчезновения благочестия в своеобразной «смене парадигмы». В «традиционной парадигме» именно боги являются создателями людей и полиса и, как следствие этого, их покровителями. Оба исследователя указывают, что в учении Аристотеля и появление полиса, и идея бога рассматриваются им как естественные свойства человеческой природы. Иными словами, человек, согласно Аристотелю, такое существо, которому по природе присущи политический образ жизни и вера в богов (Bartlett, Collins, 2011: 301). И то и другое человек извлекает из самого себя или, если угодно, создает. В таком случае надобность в благочестии как угождении богам бессмысленна. Аристотель маскирует, вернее, трансформирует благочестие в щедрость и великолепие — чисто «внешние» (экономические) качества (ibid.: 260, 261).

Эти версии, предполагающие, что Аристотель десакрализовал бога и сделал тем самым эту добродетель избыточной, не совсем справедливы. Многочисленные фрагменты из текстов Аристотеля позволяют усомниться в том, что идея почитания бога была ему чужда. В «Политике», рассуждая о наилучшем государственном строе, Аристотель проявляет

словами: «О мужи афиняне! Мы, пританы, принесли жертвы Матери богов и справили Галаксии. Жертвы благоприятны. И вы принимайте ее дары!» После этого он возвращается домой и рассказывает жене о своем удивительном успехе (Th. Char. XXI, 1 et 11; пер. Г. А. Стратановского).

довольно терпимое отношение к традиционным формам религиозности. И религиозный культ, и жреческий институт рассматриваются им как необходимые части для существования и процветания государства (Ar. Pol. 1329a27–35). Он также говорит о почитательности людей к богам как о естественном свойстве человеческой природы (Ar. Cael. 270b5–10, 284b5) и сравнивает знание о боге с чувством, подобным тому, какое малые дети испытывают по отношению ко взрослым («дружественность к благу и превосходству»; Ar. Eth. Nic. 1162a5). В силу естественности этого чувства людям присуще понимание божественного как общей причины всего сущего, подобно тому как в родителе дети видят источник своего существования (Ar. Eth. Nic. 1162a6–8).

Хотя в «Метафизике» Аристотель говорит, что человекоподобных бессмертных богов поэты выдумали, подобно тому как Платон выдумал идеи, наделив бессмертные и вечные сущности атрибутами чувственных вещей (Ar. Met. 997b10); он уверен, что даже в таком искаженном виде представления о богах необходимы, ибо они дают хоть какие-то ответы о причинах сущего. Более того, он даже защищает их на том основании, что они соответствуют традиции. Отправление культа, по Аристотелю, это как бы «неосмысленное» практическое воспроизведение законов природы в человеческой общине (Ar. Cael. 268a15) — иными словами подражание. Но и оно свидетельствует о том, что за ошибочными «наслоениями» традиционных культов есть нечто истинное. В богослужении проявляются самодисциплина и самоограничение, которые в конечном счете могут привести к подлинному открытию бога. Но при одном условии: если это движение будет направляться людьми, обладающими подлинным благочестием, т. е. философами<sup>7</sup>.

В свете таких предположений более убедительной выглядит версия С. Броди, согласно которой замалчивание благочестия у Аристотеля строится по принципу *cum tacent clamant*. Если говорить о благочестии позволено «лживым песнопевцам», честолюбцам, толпе, а не только философам, которые единственные могут быть названы компетентными в этих вопросах, то это молчание Аристотеля становится сознательной и ярко выраженной позицией. Хотя Аристотель не может говорить

<sup>7</sup>В цицероновском мифе о пещере, связываемом с именем Аристотеля, обыгрывается именно такая ситуация: пещерные люди что-то знают о богах, но это знание смутное и нечеткое, основанное на преданиях и слухах. Однако следование интуитивному внутреннему представлению рано или поздно открывает глаза (размыкает пещерный мрак), и благочестивому уму божественная причина открывается во всех своих красоте и могуществе (Cic. Nat. d. 2.37.95).

открыто об этой добродетели, он не может и отказаться от того, чтобы не говорить о ней совсем. С. Броди полагает, что аристотелевский дискурс о благочестии скрывается в пассажах о справедливости и о том, что или кто на самом деле является «любезным богам».

### 3.

Вновь обратимся к тому, что составляет содержание традиционного представления о благочестии и характеризует традиционный религиозный этос в Античности. Благочестивого человека отличает, во-первых, знание о делах божественных и адекватное отправление культа. Он почитает родителей (и предков вообще), а также начальников и наставников. К признакам благочестия относится и гостеприимство.

Если мы сосредоточимся на первых двух пунктах, то увидим, что Аристотель не расходится с этим кодексом. В частности, Аристотель говорит, что нормальное здоровое государство *нуждается* в религиозном культе, в служителях культа, а его граждане *должны* почитать богов (Ar. Pol. 1329a30). Казалось бы, именно добродетель благочестия предполагает правильные мысли о богах и правильные действия. Аристотель, впрочем, о ней не упоминал, но, согласно Плутарху, в письме к Антипатру он якобы писал следующее (Ar. Frag. Fr. 664; Plu. De tranq. anim. 78d):

Не один лишь Александр имеет право гордиться оттого, что правит столькими людьми, но не меньшее право гордиться имеют те, кто составил себе верные понятия относительно богов.

Совершенно очевидно, что под искусством «составлять верные понятия о богах» он подразумевает благочестие. А обладатель этой ценнейшей добродетели не уступает по своей значимости состоявшемуся правителю. Мы не ошибемся, если увидим в этой фигуре философа.

Возможно, эта опора на правильные мнения о божественном служит эталоном и ориентиром для человеческого справедливого законодательства и общежития: в «Метафизике», например, Аристотель, ссылаясь на Гомера, недвусмысленно говорит о разумной высшей причине сущего: «...сущее не желает быть плохо управляемым. „Нет в многовластии блага, да будет единый властитель“» (Ar. Met. 1076a).

Переживание чувства божественного у Аристотеля рассматривается как естественная особенность человеческой природы. Все люди — эллины ли, варвары — «имеют представление о богах» (Ar. Cael. 270b5–10; 284b5). Все одинаково верят в существование божественного, но по-разному понимают его природу, что проявляется в различных способах

богослужения. Существование бога для Аристотеля аксиоматично, т. е. не требует доказательств: «...если божество существует (а оно существует!)» — говорит он в «О небе» (Ar. Cael. 270b10). Тем не менее сами способы постижения божественного уже являются одновременно и доказательством его бытия.

Как постигается божественное? В трактате «О небе» и в диалоге «О философии» говорится, что о богах люди узнают либо изнутри — по состояниям души (сон, обморок, пограничное состояние между жизнью и смертью, когда душа может пророчествовать, и пр.), — либо извне — созерцая совершенный порядок движения небесных тел и предполагая за ним некую деятельную причину.

Теперь рассмотрим второй пункт. Благочестивому человеку вменяется почитать родителей (и вообще предков), наставников и учителей как причину их собственного бытия и знания. Это известная старая консервативная добродетель. Еще у Пифагора можно найти слова: какими бы плохими ни казались нам наши законы и ничтожными наши родители, мы должны почитать их как прямые причины нашего бытия (Iambl. VP. 137). И если, скажем, для Диогена Синопского или платоновского эксперта по благочестию Евтифрона вопрос о почтении к родителям обсуждаем, то для Аристотеля в этом вопросе нет никаких двусмысленностей и колебаний. В «Топике» он выносит консервативное по духу замечание (Top. 105a3): как человеку, сомневающемуся в таком очевидном факте, что снег бел, нужно просто протереть глаза (по тексту — «чувственное восприятие»), так и человеку, сомневающемуся, почитать ли богов и родителей, нужна хорошая трепка. Конечно, Аристотель не уравнивает родителей и наставников с богом, но показывает: перед тем, что является причиной нашего существования, мы в неоплатном долгу, а потому должны быть почтительны.

В известном пассаже из «Никомаховой Этики», снискавшем Аристотелю сомнительную славу неблагодарного ученика, «долг благочестия чтить истину выше, чем человека, даже если он наш друг» (Ar. Eth. Nic. 109b11–17; пер. Н. В. Брагинской) вполне узнаваема аллюзия на традиционное представление о благочестии: сначала мы чтим богов, потом людей. Богу — свое, человеку — свое. Истина проходит здесь у Аристотеля по разряду божественного, а «друг и учитель Платон» — по разряду «человеческого». Аристотель показывает, что разделяет общее представление о благочестии и поступает благочестиво, воздавая каждому ровно столько, сколько он заслуживает.



На основании даже этих пассажей можно утверждать, что *благочестие не исключается из поля зрения* Аристотеля. Очевидно, что Аристотель все же говорит о нем. Но у Аристотеля это связано с рядом трудностей в том числе и систематизирующего характера. Во-первых, сложно однозначно отнести его к добродетелям ума или характера. Грань между благочестием и справедливостью, как и грань между благочестием и счастьем, очень тонка. Наконец, как уже говорилось выше, благочестие — заведомо и традиционно рискованная для философа тема.

Действительно, благочестие у Аристотеля могло быть в перечне этических добродетелей как «золотая середина» между крайностями — суеверием и безбожием, — что очень убедительно изобразил Плутарх. С другой стороны, благочестие как «правильное знание о богах», по словам самого Аристотеля, есть *мудрость*, и потому оно могло бы быть признано дианоэтической добродетелью. Благочестие, рассматриваемое как дианоэтическая добродетель, становится категорией теоретического дискурса, где бог рассматривается как благое, мыслящее существо, универсальная причина всего сущего, сама истина. Как этическая добродетель благочестие становится категорией практического дискурса, где традиционно понимаемое благочестие «быть угодным богам» в аристотелевской перспективе приобретает черты разумного и добродетельного поступка.

С другой стороны, благочестие трудноотлично от справедливости / правосудности (*δικαιοσύνη*). Справедливость в понимании Аристотеля — «действовать соответствующим образом по отношению к чему-либо», «делать то, что является справедливым» (Ar. Eth. Eud. 1129a6–10; 1134a1–6). Проявление этой добродетели заключается в том, что ее действие не ограничивается самим деятелем — оно переходит на другого человека. Например, сын должен почитать отца за дар жизни, воспитания и образования. Кто так делает, тот справедлив и добр. В этой связи воздаяние почестей богам — как более общей и главной причине (от них зависит и благополучие города, и рода, и индивидуальная успешная жизнь) — рассматривается как должное, справедливое и благочестивое.

Платон утверждал, что тот, кто разумно справедлив и разумно благочестив, поистине счастлив и подобен богу (Plat. Theaet. 176a–b). С некоторыми уточнениями эта позиция имеет свое продолжение у Аристотеля. Действительно, благочестие у Аристотеля также трудноотлично от счастья. Счастье (или блаженство) понимается им как жизнь, соответствующая с добродетелью. Наиболее счастлив и угоден богам тот, кто

ценит созерцательную жизнь и живет разумно, т. е. мудрец<sup>8</sup>. С. Броди предполагает, что в этом фрагменте о мудрецах как наиболее любезных богам людях (θεοφιλέστας) и созерцании как наиболее любезном богам занятии Аристотель маскирует добродетель благочестия, выводя ее на сцену в образе богоугодного или любезного богам — θεοφιλής (Broadie, 2003: 67–69).

Мне кажется, что Аристотель здесь по-своему проигрывает зачин платоновского «Евтифрона». Сократ, уже обвиненный в неблагочестии, желает понять, что же такое благочестие. В беседе с прорицателем Евтифроном он обсуждает традиционное представление о благочестии как о науке ублажать и молить богов и приходит к такому парадоксу: основой благочестия является *любовь богов*, однако

- (1) то, для чего она является причиной, есть богоугодное (θεοφιλής, любезное богам),
- (2) то, что любимо богами по причине какого-то его собственного совершенства, есть благочестивое (δσιον).

Исходя из этого, благочестивое и богоугодное не тождественны друг другу.

Если богоугодное Евтифрон проясняет на примере внешней религиозности, механически-нерефлексивном и точном соблюдении ритуала, то благочестивое так и остается непроясненным. Собственно, Сократ и жалует Евтифрону на то, что он рассуждает о различных состояниях благочестия, но остается неясным, что есть благочестие само по себе.

Можно предположить, что Платон ведет речь о двух сторонах благочестия: истинном знании (то, что любезно богам ради него самого) и соответствующем ему правильном действии, что также богам любезно. Именно это Сократ имеет в виду, когда говорит о себе как знающем и исполняющем божью волю — побуждать всех заботиться о добродетели и о своей разумной душе (Plat. Ap. 32bc). Таким образом, философское

<sup>8</sup> «Кто проявляет себя в деятельности ума и почитает ум, видимо, устроен наилучшим образом и более всех любезен богам. Ибо если боги, как принято считать, уделяют какое-то внимание человеческим делам, то было бы вполне понятно, если бы боги наслаждались самым лучшим и самым для них родственным (а это, видимо, ум) и если бы воздавали добром тем людям, кто больше всего его любит и ценит, за то, что они внимательны к любезному богам и поступают правильно и прекрасно. Нет сомнения, что все это в первую очередь имеется у мудреца. А значит, он всех любезней богам. Он же, видимо, и самый счастливый, так что и в этом смысле мудрец выходит счастливцем по преимуществу» (Ar. Eth. Nic. 1179a23–33; пер. Н. В. Брагинской).

видение благочестия состоит в понимании подлинной природы сущего (богов) и совершении действий, соответствующих этому пониманию.

Можно предположить, что Аристотель в «Никомаховой этике» — в приведенном выше фрагменте о «наиболее любезном богам» — подразумевает ситуацию из «Евтифрона» и по-своему обыгрывает ее. Он намеренно исключает из своего рассуждения о счастье добродетель благочестия (ὁσιότης, ὄσιον), но не потому, что в ней нет надобности. Это, скорее, ситуация красноречивого замалчивания: чем сильнее она утаивается, тем заметнее она в глазах тех, кто способен ее увидеть. Аристотель почти с сократовской иронией встраивает рассуждение о божественном разумном принципе в традиционный мифопоэтический дискурс о богах. Богоугодным или любезным богам могло бы быть нечто наиболее близкое их природе — благое и блаженное, ум и созерцательная деятельность. Если следовать традиционному представлению, что боги участвуют в человеческой жизни, то добром бы они воздали именно тому, кто это — наиболее любезное богам — любит более всего. У Аристотеля таким божьим любимцем и счастливчиком становится мудрец — персонаж, наиболее сомнительный с точки зрения традиционного полисного (внешнего) благочестия.

Конечно, Аристотель подразумевает Сократа, осужденного за неблагочестие, но благоразумно ссылается на Солона и Анаксагора — более удаленные по времени авторитеты. Ссылка на Анаксагора особенно примечательна. В этических трактатах Аристотель приводит его слова, близкие и созвучные взглядам самого Аристотеля: (1) подлинное счастье состоит в созерцательной деятельности; (2) человек рожден, чтобы созерцать видимый порядок космоса и постигаемую умом божественную причину (Ar. Eth. Nic. 1179a10–15). Аристотель, как и Анаксагор, замечает, что такой выбор в пользу созерцательной деятельности покажется странным большинству (Ar. Eth. Nic. 1179a16), и тем не менее он демонстративно ссылается на мнение *осужденного за неблагочестие* философа. Этот конфликт подлинного благочестия (основанного на подлинном знании), которое знающие люди боятся называть своим именем и вынуждены утаивать, и благочестия внешнего, мнимого (способного в лучшем случае считывать соответствие или несоответствие действий установленному порядку) должен был осознаваться читателями Аристотеля — как образованным меньшинством, так и необразованным большинством. Ироничная, но осторожная позиция Аристотеля постепенно приобретает черты выразительного памфлета: Анаксагор (а вместе с ним подразумевается и Сократ), обвиненный в нечестии,

является образцом благочестия для всех, у кого есть глаза и ум, чтобы это видеть. Подлинное благочестие основывается на понимании, а не на механически тщательном повторении обрядовых действий.

\*\*\*

Итак, в пассаже «Никомаховой этики» о тех, кто в наибольшей степени любезен богам, Аристотель с большой степенью вероятности рассуждает о благочестии. Видно, что для него это такая же основополагающая человеческая добродетель, как для Платона — справедливость. Более того, представление о благочестии у него тесно связано как с понятием справедливости, так и с понятием счастья. Последнее кажется вообще единственным возможным локусом для объяснения благочестия. Почему Аристотель не называет благочестие собственным именем, а рассматривает его вместе с счастьем? Возможно, сам стиль его теологических и религиозных рассуждений был рискованным для такого философа с македонской принадлежностью, как он. Наконец, уход от прямых названий продиктован намерением сохранить правильное понимание благочестия: сделать его очевидным для понимающих и незаметным для невежд.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- |                 |  |
|-----------------|--|
| Ael. VH.        | <i>Aelianus C. Varia Historia</i> : пер. с древнегреч. / Ed. R. Hercher. — Lipsiae : B. G. Teubneri, 1856.   |
| Ar. Cael.       | <i>Aristoteles. De caelo</i> / ed. by D. J. Allan. — Oxford : Clarendon Press, 1936.   |
| Ar. Eth. Eud.   | <i>Aristoteles, Eudemus Rhodius. Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica, adiecto de virtutibus et vitiis libello</i> / Ed. F. Susemihl. — Leipzig : Teubner, 1884.   |
| Ar. Eth. Nic.   | <i>Aristoteles. Ethica Nicomachea</i> / ed. by J. Bywater. — Oxford : Clarendon Press, 1894.   |
| Ar. Eth. Nic.   | <i>Aristoteles. Ethica Nicomachea</i> // Aristotle in Twenty Three Volumes. Vol. 19. Nicomachean Ethics / trans. from the Ancient Greek by H. Rackham. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1926. — (Loeb Classical Library ; 73). |
| Ar. Frag.       | <i>Aristoteles. Aristotelis Fragmenta selecta</i> / Ed. W. D. Ross. — Oxonii : e typographeo Clarendoniano, 1955.  |
| Ar. [Mag. mor.] | <i>Aristoteles. Magna moralia</i> // Aristotelis quae feruntur Magna moralia / Ed. F. Susemihl. — Lipsiae : B. G. Teubneri, 1883.  |

- Ar. Met. *Aristotle*. Aristotle's Metaphysics : in 2 vols. / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1924.
- Ar. Pol. *Aristotle*. Politics / trans. from the Ancient Greek by H. Racham. — Cambridge : Harvard University Press, 1959. — (Loeb Classical Library ; 264).
- Cic. Nat. d. *Cicero*. M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum. Libri secundus et tertius / ed. by A. S. Pease. — Cambridge : Harvard University Press, 1958.
- Diog. Laert. *Diogenes Laertius*. — Leipzig : K. G. Saur Verlag, 2000. — (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana ; 1).
- Iambl. VP. *Iamblichus*. De vita pythagorica liber / Ed. L. Deubner. — Leipzig : Teubner, 1937.
- Plat. Ap. *Plato*. Apologia / trans. by H. N. Fowler // Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus / ed. by H. N. Fowler. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 2005.
- Plat. Symp. *Plato*. Symposium // Lysis. Symposium. Gorgias / trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2001. — (Loeb Classical Library ; 166).
- Plat. Theaet. *Plato*. Theaetetus // Theaetetus. Sophist / trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1921.
- Plu. De superst. *Plutarch*. De superstitione // Plutarchi Chaeronensis Moralia. In 7 Bde. Bd. 1 / Plutarchus ; hrsg. von G. N. Bernardakis, B. G. Lipsiae. — Leipzig : Teubner, 1888. — S. 403–421.
- Plu. De tranq. anim. *Plutarch*. De tranquillitate animi // Plutarchi Chaeronensis Moralia. In 7 Bde. Bd. 3 / Plutarchus ; hrsg. von G. N. Bernardakis, B. G. Lipsiae. — Leipzig : Teubner, 1981. — S. 208–241.
- Plut. Per. *Plutarchus*. Pericles // Plutarch's Lives in Eleven Volumes. Vol. 3. Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus / trans. from the Ancient Greek by B. Perrin. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1916. — P. 1–116. — (Loeb Classical Library ; 65).
- Sen. QNat. *Seneca L. A.* Questioni Naturali : trans. from the Latin by / ed. by D. Vottero. — Turin : Unione Tipografico, 1989. — (Classici Latini ; 264).
- Th. Char. *Theophrastus*. Characteres // The Characters of Theophrastus / ed. and trans. by J. M. Edmonds. — London : W. Heinemann, 1929.

## ЛИТЕРАТУРА

- Кессиди Ф. Х.* Этические сочинения Аристотеля // Сочинения. В 4 т. Т. 4 / Аристотель. — М. : Мысль, 1983. — С. 5–57.
- Ленская В. С.* Привилегии и льготы жрецов в Древней Греции // Мнемон : исследование и публикации по истории Античного мира. — 2013. — № 13. — С. 103–116.
- Шичалин Ю. А.* Заметки о диалоге Платоновского корпуса «Евтифрон» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2019. — Т. 3, № 1. — С. 13–33.
- Aristotele.* Della Filosofia / a cura di M. Untersteiner. — Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 1963.
- Bartlett R. C., Collins S. D.* Interpretive Essay // Aristotle's Nicomachean Ethics / Aristotle ; trans. by R. C. Bartlett, S. D. Collins. — Chicago : University of Chicago Press, 2011. — P. 237–302.
- Broadie S.* Aristotelian Piety // Phronesis. — 2003. — Vol. 48, no. 1. — P. 54–70.
- Ford A. L.* Aristotle as Poet. The Song for Hermias and Its Context. — Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Rose V.* Aristoteles pseudepigraphus. — Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1863.
- Rose V.* Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. — Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1886.
- Scheer T. S.* Die Götter anrufen : Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike // Gebet und Fluch, Zeichen und Traum Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike / hrsg. von K. Brodersen. — Münster : LIT, 2001. — S. 31–56.

---

Makarova, I. V. 2021. "Blagochestiye: propavshaya dobrodetel' Aristotelya? [Piety: the Lost Virtue of Aristotle?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 15–32.

---

IRINA MAKAROVA

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-5784-8710

## PIETY: THE LOST VIRTUE OF ARISTOTLE?

Submitted: Jan. 19, 2019. Reviewed: Feb. 25, 2019. Accepted: Jan. 11, 2021.

**Abstract:** This paper examines the problem of piety in the philosophy of Aristotle. It is known that the piety (εὐσέβεια, ὁσιότης) was one of the most important virtues both in the ethos of ancient culture in general, and in philosophical discourse in particular. Moreover, the philosophical understanding of this virtue (starting with Pythagoras, Xenophanes, Heraclitus) often came into conflict with the traditional dogmatic understanding: both sides challenged the right to the only true knowledge of God. In this confrontation, Aristotle occupies a special

place. If practically every philosopher of Antiquity (from Thales to Proclus) did not ignore this problem, Aristotle does not even have a very brief mention of piety. Researchers have noted that in Aristotle the piety is not on the list of ethical or dianoetic virtues. However, the idea of piety tends to correlate with the doctrine of god. We know that the Aristotle had elaborated doctrine of god. Therefore, of particular interest is the question of why Aristotle does not discuss the “practical consequences” of correct knowledge about god, i. e. piety. In this article, based on ethical treatises, there is an overview of main versions of why this virtue disappears from Aristotle’s field of vision. It is suggested that this virtue is not excluded by Aristotle but is deliberately hushed up. The author of the article considers in what ethical and dianoetic virtues one can find traces of the “lost” virtue of piety.

**Keywords:** Aristotle, Socrates, Anaxagoras, Piety, Happiness, Justice, Virtue, God, Philosophy, Wisdom.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-15-32.

#### REFERENCES

- Aristoteles and Eudemus Rhodius. 1884. *Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica, adiecto de virtutibus et vitiis libello* [in Ancient Greek]. Ed. by F. Susemihl. Leipzig: Teubner.
- Aelianus, Claudius. 1856. *Varia Historia* [in Latin]. by Ed. R. Hercher. Lipsiae: B. G. Teubneri.
- Aristotele. 1963. *Della Filosofia* [in Italian and Ancient Greek]. Ed. by M. Untersteiner. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Aristoteles. 1883. “Magna moralia” [in Ancient Greek]. In *Aristotelis quae feruntur Magna moralia*, ed. by F. Susemihl. Lipsiae: B. G. Teubneri.
- . 1894. *Ethica Nicomachea* [in Ancient Greek]. Ed. by J. Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- . 1926. *Ethica Nicomachea* [in Ancient Greek and English]. In *Nicomachean Ethics*, vol. 19 of *Aristotle in Twenty Three Volumes*, trans. from the Ancient Greek by H. Rackham. Loeb Classical Library 73. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1936. *De caelo* [in Latin and Ancient Greek]. Ed. by D. J. Allan. Oxford: Clarendon Press.
- . 1955. *Aristotelis Fragmenta selecta* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by W. D. Ross. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Aristotle. 1924. *Aristotle’s Metaphysics* [in Ancient Greek and English]. Ed. by W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1959. *Politics*. Trans. from the Ancient Greek by H. Rackham. Loeb Classical Library 264. Cambridge: Harvard University Press.
- Bartlett, R. C., and S. D. Collins. 2011. “Interpretive Essay.” In *Aristotle’s Nicomachean Ethics*, by Aristoteles, trans. by R. C. Bartlett and S. D. Collins, 237–302. Chicago: University of Chicago Press.
- Broadie, S. 2003. “Aristotelian Piety.” *Phronesis* 48 (1): 54–70.
- Cicero. 1958. *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum. Libri secundus et tertius* [in Latin]. Ed. by A. S. Pease. Cambridge: Harvard University Press.
- Diogenes Laertius. 2000. *Vitarum Philosophorum Libri: Libri 1–x* [in Latin]. Vol. 1 of *Vitarum Philosophorum Libri*. 2 vols. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 1. Leipzig: K. G. Saur Verlag.
- Ford, A. L. 2011. *Aristotle as Poet. The Song for Hermias and Its Context*. Oxford: Oxford University Press.
- Iamblichus. 1937. *De vita pythagorica liber* [in Latin]. Ed. by L. Deubner. Leipzig: Teubner.

- Kessidi, F. Kh. 1983. "Eticheskiye sochineniya Aristotelya [The Ethical Writings of Aristotle]" [in Russian]. In vol. 4 of *Sochineniya [Collected Works]*, by Aristotel' [Aristotle], 5–57. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Lenskaya, V. S. 2013. "Privilegii i l'goty zhretsov v Drevney Gretsii [Privileges and privileges of priests in Ancient Greece]" [in Russian]. *Mnemon [Mnemon]: issledovaniya i publikatsii po istorii Antichnogo mira [Studies and Publications on the History of the Ancient World]*, no. 13: 103–116.
- Plato. 1921. "Theaetetus" [in Ancient Greek and English]. In *Theaetetus. Sophist*, trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2001. "Symposium" [in Ancient Greek and English]. In *Lysis. Symposium. Gorgias*, trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 166. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 2005. "Apologia" [in Ancient Greek]. In *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, ed. and trans. by H. N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plutarch. 1888. "De superstitione" [in Latin]. In vol. 1 of *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, by Plutarchus, ed. by G. N. Bernardakis and B. G. Lipsiae, 403–421. 7 vols. Leipzig: Teubner.
- . 1981. "De tranquillitate animi" [in Latin]. In vol. 3 of *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, by Plutarchus, ed. by G. N. Bernardakis and B. G. Lipsiae, 208–241. 7 vols. Leipzig: Teubner.
- Plutarchus. 1916. *Pericles* [in Ancient Greek and English]. In *Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus*, vol. 3 of *Plutarch's Lives in Eleven Volumes*, trans. from the Ancient Greek by B. Perrin, 1–116. Loeb Classical Library 65. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Rose, V. 1863. *Aristoteles pseudepigraphus* [in Latin]. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- . 1886. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* [in Latin]. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Scheer, T. S. 2001. "Die Götter anrufen: Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike" [in German]. In *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, ed. by K. Brodersen, 31–56. Münster: LIT.
- Seneca, Lucio Anneo. 1989. *Questioni Naturali*. Ed. by D. Vottero. *Classici Latini* 264. Turin: Unione Tipografico.
- Shichalin, Yu. A. 2019. "Zametki o dialoge Platonovskogo korpusa 'Evytifron' [Notes on the Euthyphro from the Corpus Platonicum]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 3 (1): 13–33.
- Theophrastus. 1929. "Characteres" [in Ancient Greek]. In *The Characters of Theophrastus*, ed. and trans. by J. M. Edmonds. London: W. Heinemann.



АЛЕКСЕЙ ПАВЛОВ\*

## «АНАЛИТИЧЕСКАЯ» ВЕТВЬ СОВРЕМЕННОГО СТОИЦИЗМА:

Л. БЕККЕР, У. ИРВИН, М. ПИЛЬЮЧЧИ\*\*

Получено: 30.09.2020. Рецензировано: 04.12.2020. Принято: 11.01.2021.

**Аннотация:** В настоящей статье предпринимается одна из первых в отечественной литературе попыток систематического освещения и анализа идей аналитической ветви современного стоицизма. В качестве основных источников о нем выбраны работы трёх идейных лидеров этого направления: Лоуренса Беккера, Уильяма Ирвина и Массимо Пильюччи. Выбор в данном случае продиктован общим для этих авторов философским бэкграундом: их объединяет то, что они сформировались как философы по преимуществу именно в рамках аналитической традиции. Современный стоицизм позиционируется как философия жизни, однако в этом отношении он понимается не как совокупность спекуляций вокруг таких понятий, как «жизнь», «человек» и т. д., а как философия о том, как правильно прожить жизнь. Современные стоики объясняют актуальность стоической этики для человека XXI в. тем, что его мироощущение, как они полагают, во многом схоже с мироощущением человека эпохи эллинизма. На теоретическом уровне современный стоицизм является попыткой апшлицирования этики поздней Стои на современное натуралистическое мировоззрение, конструируемое вокруг данных естественных наук. Эта задача реализуется путём представления этики римского стоицизма как совокупности определённых психологических техник. Благодаря этому оказывается возможным представить стоическую этику в виде своего рода «каркаса» поведения, потенциально совместимого с различными мировоззрениями. Однако в этом достоинстве современного стоицизма заключён и его главный недостаток. Очищенный от метафизики и опирающийся на достаточно очевидные практические послышки, этот каркас разумного уравновешенного поведения не сообщает ничего нового о мире и, как следствие, оказывается недостаточным для построения целостного мировоззрения. Тем не менее само возникновение этого движения свидетельствует потребности эксплицированной постановки мировоззренческой проблематики в рамках аналитической философии.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, Лоренс Беккер, Массимо Пильюччи, современный стоицизм, Уильям Ирвин, философия жизни, этика добродетелей.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-33-52.

В мире набирает популярность движение *современного стоицизма*. Об этом говорит растущее число посвящённых этому движению академических и научно-популярных изданий, университетских курсов,

\*Павлов Алексей Сергеевич, аспирант, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва), pavlov.alexu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4118-1827.

\*\*© Павлов, А. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

тематических Интернет-ресурсов<sup>1</sup> и материалов в СМИ. Каждый год проводится международная конференция STOICON (About Stoicon, 2020), а также Stoic Week — необычный challenge, суть которого в том, чтобы прожить неделю в соответствии с этическими принципами стоицизма и поделиться своим опытом с другими. К настоящему времени движение насчитывает большое количество участников со всего мира, среди которых в том числе академические философы и учёные. Постепенно современный стоицизм проникает и в Россию. В нашей стране одним из популяризаторов этого движения является философ и журналист Кирилл Мартынов (Мартынов, 2015), входящий в состав организаторов Stoicon-X — российского крыла конференции STOICON. Среди русскоязычных публикаций по теме в первую очередь следует указать статью П. А. Гаджикурбановой «Современные стоики» (Гаджикурбанова, 2011). На русский язык переведены некоторые ключевые для этого направления работы: «Как быть стоиком» Массимо Пильюччи (Пильюччи, Евстигнеев, 2020), «Радость жизни» Уильяма Ирвина (Ирвин, Горохов, 2020)<sup>2</sup>. Тем не менее представляется, что современный стоицизм ещё не был в достаточной степени освещён в отечественной историко-философской литературе. Настоящая статья является одной из первых попыток восполнения этого недостатка. Как и вся философия сегодня, современный стоицизм не может избежать подразделения на аналитическую и континентальную традиции. В настоящей работе будут рассмотрены идеи «аналитической» ветви современного стоицизма. Интерес представляет то, как эти идеи соотносятся с популярными онтологическими и этическими позициями в аналитической философии. В качестве основных источников выбраны монография «A New Stoicism» Лоуренса Беккера (Becker, 1999), трактат «A Guide to the Good Life» Уильяма Ирвина (Irvine, 2008) и non-fiction «Как быть стоиком» Массимо Пильюччи (Пильюччи, Евстигнеев, 2020). Выбор в данном случае продиктован общим для этих авторов философским бэкграундом. Уильям Ирвин впоследствии отмежевался от аналитической традиции (Irvine, 2008: 222–223). Пильюччи также относит себя к «аналитикам» с весьма

<sup>1</sup>Среди основных Интернет-ресурсов о современном стоицизме в первую очередь следует назвать портал «Modern Stoicism» (<https://modernstoicism.com/>) и тематический блог Массимо Пильюччи «How to be a Stoic» (<https://howtobeastoic.wordpress.com>).

<sup>2</sup>Русский перевод «Радости жизни» Уильяма Ирвина увидел свет уже после завершения работы над настоящей статьёй, и поэтому здесь используется авторский перевод фрагментов этой книги.

значительными оговорками (Pigliucci, 2012). Между тем всех их объединяет то, что они сформировались как философы по преимуществу именно в рамках аналитической традиции. Об этом свидетельствует и круг обсуждаемых ими вопросов.

## 1

Когда современный читатель встречается выражение «философия жизни», он, как правило, вспоминает идеи Шопенгауэра, Ницше, Бергсона, Зиммеля и др., т. е. философские концепции, в которых спекуляция ведётся вокруг таких понятий, как «жизнь», «человек» и т. д. Современный стоицизм также позиционируется своими авторами как философия жизни (Irvine, 2008: 4–5). Тем не менее существенное отличие состоит в том, что современные стоики используют это понятие в его буквальном значении: это философия не столько о том, *что такое* жизнь, сколько о том, *как* её правильно прожить. Потребность человека в такого рода философии жизни связывается современными стоиками с необходимостью определения им высшей цели своей жизни, без достижения которой достижение других целей утрачивает свой смысл (ibid.: 2). Уильям Ирвин приводит слова, приписываемые неоплатоником Порфирием Эпикуру<sup>3</sup> (Порфирий, Сидаш, 2011: 261):

Пусто учение философа, не излечившее ни одной человеческой страсти. Как бесполезна медицина, если она не исцеляет болезни тела, так и философия — если не изгоняет страсть из души.

Этический поворот в эллинистической философии традиционно объясняется ослаблением полиса и вызванными этим изменениями в понимании социальных отношений, государства и мира в целом. Человеку эллинистической эпохи с ясностью открылись хрупкость его жизни, недолговечность его отечества, относительность рационального знания. Требовалась философия, воспитывающая невозмутимость и мужество перед лицом неопределённости, и одним из вариантов такой философии послужил стоицизм.

Современные стоики объясняют актуальность стоической этики для человека XXI в. тем, что его мироощущение, как они полагают, во

<sup>3</sup>Надо сказать, что современные стоики не ограничиваются этикой стоицизма и нередко обращаются к другим этическим учениям античности. Как замечает Пильюччи, древние стоики порой и сами использовали идеи своих оппонентов, полагая, что «философия не является религией, не имеет священных текстов и не следует неоспоримым доктринам» (Пильюччи, Евстигнеев, 2020: 161).

многим схоже с мироощущением человека эпохи эллинизма. В самом деле, естественные науки и учитывающая их данные натуралистическая философия показали незначительность человека во Вселенной, его вторичность по отношению к фундаментальным параметрам естественного мира. В каком-то смысле они даже лишили человека его сущности, поставив под сомнение реальность его сознания и свободу его воли<sup>4</sup>. В наши дни — возможно даже ещё отчётливее, чем прежде, — человек ощущает свою беспомощность перед социальными, природными и техногенными катаклизмами, а также банальной случайностью.

## 2

Лоуренса Беккера (1939–2018) можно по праву назвать родоначальником современного стоицизма.

Ларри писал не только о стоицизме, — отмечает Пильюччи (Pigliucci, 2019) в своей заметке о Беккере, — хотя его *A New Stoicism* — это ориентир, немало поспособствовавший популяризации современного стоицизма и обновлению философии в креативном и в то же время философски строгом ключе.

Круг научных интересов Беккера действительно был широк и также охватывал этику и социальную философию. Но немногие знали, сколь непростая судьба скрывается за именем этого автора. В возрасте 13 лет будущий мыслитель перенёс полиомиелит, от последствий которого оправлялся в течение многих лет<sup>5</sup>. Со временем ему удалось вернуть контроль над мышцами ног, однако руки и часть мускулатуры диафрагмы остались парализованными. Засыпание приводило к почти полной остановке дыхания. Из-за этого Беккеру в течение всей последующей жизни приходилось пользоваться домашним аппаратом вентиляции лёгких при отходе ко сну или дневном отдыхе. Тем не менее страшный диагноз не сломил, а, напротив, даже укрепил волю к жизни мыслителя. В 1989 году он занял должность профессора философии Колледжа Вильгельма и Марии, одного из старейших высших учебных заведений США, и завоевал славу выдающегося учёного и лектора. Будучи профессиональным философом, Беккер искал теоретические основания для решения не сдаваться и продолжать борьбу с невзгодами. Их он

<sup>4</sup>Здесь в первую очередь имеется в виду позиция элиминативного материализма, отрицающая каузальную релевантность ментального и также его онтологический статус (см. Ramsey, 2019).

<sup>5</sup>См. видеобращение Лоуренса Беккера к съезду некоммерческой организации Post-Polio Health International: Becker, 2011.

нашел в философии античного стоицизма. Беккер на первых страницах своей монографии пишет (Becker, 1999: 5–6):

Представьте себе книгу о добродетели, счастье и благой жизни, в которой всё это понимается как [способ — прим. пер.] хорошо жить — а именно как совершенствование и процветание в терминологии доступных ресурсов. Представьте, что в этой книге утверждается, что в этом смысле хорошая жизнь — это продукт следования конечным и всё учитывающим нормативным пропозициям практического разума и что эти нормативные пропозиции не могут быть построены *a priori*, но, напротив, принципиальным образом зависят от полного доступного знания о естественном мире. [...] Эта книга могла бы быть написана в стоической традиции в том смысле, что в ней выдвигается набор учений, которые восходят к центральным элементам классической стоической этики. Она была бы эвдемонистической в своём отождествлении хорошей жизни, или счастья, с процветанием — определенного рода совершенствованием. Она была бы натуралистической в своём настаивании, что факты естественного мира являются вопросом практического обсуждения. И поскольку в этой книге утверждалось бы, что добродетельное поведение во все времена было одним и тем же (а именно согласованностью с практическим разумом), книга, так же как и стоические сочинения, предлагала бы формальное единство добродетелей.

Надо признать, что в монографии обсуждается актуальность не только этики, но и других разделов стоической философии — а именно логики и физики. Однако вследствие явной тенденции к элиминации последних и адаптации стоической этики к современному натуралистическому мировоззрению эта книга действительно определила характер работ, составивших впоследствии программу современного стоицизма.

Не менее любопытным представляется путь к стоицизму профессора философии Государственного университета Райта Уильяма Ирвина (1952). Работая над книгой о проблеме желания, он исследует, как этот вопрос решался в различных религиозных и философских учениях прошлого (Irvine, 2008: 5–8). Некоторое время он концентрируется на дзен-буддизме. Однако вскоре Ирвин обнаруживает, что у этой традиции много общего с античным стоицизмом. Как и дзен-буддизм, пишет философ (*ibid.*: 6–7), стоицизм видит счастье в добродетельной жизни и в отсутствии тревоги, однако в отличие от дзен-буддизма стоицизм не требует принятия сильных метафизических посылок. Так, на пятом десятке своей жизни Ирвин становится практикующим стоиком (что, очевидно, обусловлено не только его научными, но и личными мировоззренческими изысканиями). Потребность человека в наличии

философии жизни Ирвин связывает с необходимостью определения им высшей цели своей жизни, без достижения которой достижение других целей утрачивает свой смысл (Irvine, 2008: 2):

Есть опасность, что без [философии жизни — *прим. пер.*] вы проживёте свою жизнь зря, т. е. что, несмотря на все ваши занятия, несмотря на все приятные развлечения, которыми вы могли бы довольствоваться при жизни, вы кончите тем, что прожили плохую жизнь. Другими словами, есть опасность, что, находясь на смертном одре, вы оглянетесь назад и осознаете, что упустили свой единственный шанс в жизни.

Разумнее всего, пишет философ, было бы попытаться найти такую философию жизни на современных факультетах и кафедрах философии (*ibid.*: 3). Однако здесь мы обнаружим множество дискуссий по проблемам метафизики, логики, политики, науки, религии, этики, но не по философии жизни в указанном смысле. Стало быть, заключает Ирвин, не остаётся ничего другого, как попытаться разработать такую философию самостоятельно с оглядкой на то, какой она была в эпоху эллинизма.

Третья фигура, о которой пойдёт речь в настоящей статье, — это американский философ и биолог Массимо Пильюччи (1964). Детство и часть юности Пильюччи прошли в Италии, однако впоследствии он переехал в США. Так же как и других философов, о которых мы говорили выше, к стоицизму его приводят различные жизненные обстоятельства и мысли о неизбежной конечности человеческого существования (Пильюччи, Евстигнеев, 2020: 14–17). Философ признается (там же: 16):

В стоицизме же я нашёл рациональную, дружественную к науке философию, включающую в себя метафизику с духовными измерением и имманентно открытую для любых «ревизий».

По всей видимости, вклад Пильюччи в разработку теоретической базы современного стоицизма наиболее скромный. Тем не менее его заслугой является популяризация этих идей в масс-медиа и сети Интернет. Благодаря Пильюччи теоретические наработки его коллег становятся доступны массовой аудитории, не искущённой в чтении сложных философских текстов, и современный стоицизм приобретает своё нынешнее лицо — лицо движения, подлинно народной философии.

### 3

На теоретическом уровне современный стоицизм является попыткой апшлицирования этики поздней Стои на современное натуралистическое

мировоззрение, конструируемое вокруг данных естественных наук. Это неминуемо ставит вопрос, до какой степени стоическая этика отделима от ассоциированной с ней стоической метафизики. Впрочем, проблему несколько упрощает то, что стоическая метафизика также и сама в известном смысле была *материалистической*. Согласно онтологическому учению ранних стоиков, всё, что существует, по своей сути телесно (Столяров, 1995: 102). Стоики первыми начали говорить о причинно-следственных цепях, и это модель, которую мы используем до сих пор (там же: 120–121; см. также Бугай, 2019). Ими была сформулирована идея каузального детерминизма в виде принципа «ничто не происходит из ничего»: если нечто возникло беспричинно, т. е. случайно, это равнозначно утверждению, что оно возникло из ничего, что невозможно; если же нечто возникло по некоторой причине, эта причина есть нечто существующее (Столяров, 1995: 123–124). Даже судьбу они понимали просто как определённую каузальную цепочку (там же: 124). Судьба — это то, что с необходимостью было, и то, что с необходимостью будет в соответствии с установленным в мире строгим порядком причин. В этом отношении стоическая метафизика действительно в известной мере напоминает современный философский натурализм, постулирующий каузальный детерминизм и онтологическое единообразие мира.

Тем не менее представляется, что далеко не все элементы стоической онтологии совместимы с современной научной картиной мира. Беккер пишет (Becker, 1999: 6):

Многие идеи античных стоиков, несомненно, могут быть утрачены: прежде всего космический *telos* — представление, согласно которому естественный мир — это целесообразная система с конечным пунктом, или целью, на следование которой нас направляет практический разум.

Необходимый характер каузальных отношений объясняется ранними стоиками посредством идеи наличия в мире промысла (*πρόνοια*): каузальная цепь всех событий необходима, поскольку она целесообразна, т. е. имеет некое исходно заданное конечное событие, или цель (Столяров, 1995: 154–155). При этом промысел является функцией *Бога*, понимаемого стоиками одновременно и как исходная единица телесной реальности (*πνευματικὴ οὐσία*), и как некий универсальный телеологический принцип, ответственный за целесообразность, рациональность и благодать всего происходящего (*λόγος, νοῦς*) (там же: 107). Ясно, что эти представления стоической физики уже не столь совместимы с натуралистическим мировоззрением. Несмотря на то что каузальный

детерминизм в целом является общим местом в современных физических науках<sup>6</sup>, они отрицают телеологизм: для всякого события имеется каузально достаточная причина, однако неверно говорить, что вся последовательность событий в мире в каком-то смысле целенаправленна<sup>7</sup>. Аналогичным образом дело обстоит с идеей Бога как универсального онтологического и телеологического принципа: наука в этом случае, как правило, прибегает к восходящему к «бритве Оккама» принципу каузальной замкнутости физического, утверждающему объяснительную достаточность физических причин (Кузнецов, 2016: 21).

Современные стоики признают значимость представления о всё промышляющем Боге для многих положений этики стоицизма (Irvine, 2008: 34). В частности, на телеологизме в стоической физике базируется *фатализм* в стоической этике: из идеи о необходимости связи причин естественным образом проистекает представление о предопределённости всего происходящего с человеком и, как следствие, призыв бесстрастно относиться ко всему, что выпадает на его долю. «Как поступает добрый человек?» — задаёт вопрос Сенека (Сенека, Бородай, 2001: 99) и сам же даёт на него ответ: «Отдаётся на волю рока. Большое утешение — знать, что тебя тащит вместе со всей Вселенной; мы не знаем, что распоряжается нашей жизнью и смертью, но знаем, что та же необходимость управляет и богами».

В свою очередь, на представлении о рациональном устройении мира основывается стоический принцип *οἰκείωσις*. По свидетельству Диогена Лаэртского (Диоген Лаэртский, Гаспаров, 1979: 295), этот принцип высказывался уже основателем стоической философии Зеноном Китийским. У Зенона под *οἰκείωσις* понималось согласие человека с разумной частью его природы, которая в конечном счёте равнасообразности с разумно устроенной природой космоса. Впоследствии стоик Гиерокл развил идею *οἰκείωσις* в полноценную теорию о самовосприятии (см. Martin, 2015: 342–368).

Впрочем, современные стоики уверены, что это не является серьёзным препятствием для приспособления стоической этики к нашим реалиям. Во-первых, они утверждают, что в философии поздней Стои Бог

<sup>6</sup>Это также верно и для аналитической философии сознания, в рамках которой проблема свободы воли формулируется как проблема совместимости детерминизма и свободной воли человека (см. Волков, 2018: 127–224).

<sup>7</sup>Интересные рассуждения о правомерности использования телеологической терминологии в научном дискурсе можно найти в недавней монографии Дэниела Деннета (Dennett, 2017: 70–101).



понимался, скорее, как рациональность Вселенной, и это понимание сродни нашему представлению: всё, что существует в естественном мире, может иметь своё разумное объяснение (Irvine, 2008: 53). По мнению Пильюччи (Пильюччи, Евстигнеев, 2020: 25),

[стоики — *прим.*] верили не в трансцендентные чудеса, а в то, что мир устроен согласно логосу (это может быть интерпретировано как универсальный разум, Бог и даже так называемый «Бог Эйнштейна», суть которого в том простом и несомненном факте, что природа познаваема через причину).

Во-вторых, современные стоики считают, что в римском стоицизме заинтересованность в фундаментальных основаниях мироздания уступает место вниманию к проблематике человеческого существования в мире, каким бы он ни был. Пильюччи полагает, что

(в) стоицизме не имеет значения, в кого верить — в Логос, Бога, или Природу. Главное — признавать, что достойная человеческая жизнь строится на культивировании собственной личности и заботе о других людях (и о Природе) (там же: 35–36).

К примеру, у Марка Аврелия (Марк Аврелий, Гаврилов, 1985: 69), отмечает Ирвин (Irvine, 2008: 38), мы можем найти замечание, что он даже рад отсутствию у него философской учёности, способной сбить с толку и отвлечь от более важного дела — нравственного совершенствования души. Аналогично и существование Бога рассматривается Марком Аврелием (Марк Аврелий, Гаврилов, 1985: 8) как нечто не имеющее отношения к тому, с чем приходится сталкиваться человеку в своей жизни (Пильюччи, Евстигнеев, 2020: 163).

#### 4

Задача «натурализации» этики римского стоицизма реализуется путём представления последней в виде совокупности определённых *психологических техник*. Такая постановка вопроса объясняется не только намерением современных стоиков создать полноценную философию жизни (в противоположность обычной теории в нормативной этике), но, как указывает Ирвин, и самой спецификой римского стоицизма (Irvine, 2008: 38–39):

Завезя стоицизм, римляне приспособили это учение к своим нуждам. [...] Главной этической целью греческого стоицизма было достижение добродетельности. Римский стоицизм сохранил эту цель, но мы также обнаруживаем систематическое выдвигание второй цели — достижения бестревожности.

И под бестревозностью стойки понимали не зомбиподобное состояние. [...] Напротив, стоическая бестревозность — это психологическое состояние, характеризующееся отсутствием таких негативных эмоций, как грусть, гнев и тревога, а также наличием таких позитивных эмоций, как радость.

Надо заметить, что это далеко не первый случай применения опыта стоической этики в целях корректирования психоэмоциональной сферы человека. Ранее этика стоицизма послужила основой для целого семейства психологических техник, известных под общим названием *когнитивно-поведенческой терапии* (далее — КПТ) (Beck, Rush, Shaw, 1987). С момента своего создания КПТ, наряду с медикаментозной терапией, зарекомендовала себя как один из наиболее эффективных методов лечения расстройств депрессивного спектра. Как отмечает журналист Скотт Стоссел (Стоссел, Десятков, 2016: 20),

стойков можно, по сути, считать настоящими основоположниками КПТ. Утверждая, что «не столь многое мучит нас, сколь многое пугает, и воображение доставляет нам больше страданий, чем действительность», [...] Сенека на 20 веков опередил официального основоположника КПТ Аарона Бека, высказывавшего аналогичные соображения в 1950-х гг.

Стоическим корням КПТ также посвящена обстоятельная монография американского психолога Дональда Робертсона (Robertson, 2019).

В этом отношении нам должно быть понятно принципиальное различие между КПТ и современным стоицизмом. КПТ является совокупностью психологических техник, используемых психотерапевтом для работы с пациентом на очном приёме. В противоположность этому современный стоицизм позиционирует себя как нечто большее — своего рода *жизненное руководство*, совокупность универсальных принципов и практик, которые можно использовать в любой жизненной ситуации<sup>8</sup>.

## 5

В то время как границы метафизических построений современного стоицизма были очерчены в основном Лоуренсом Беккером, разработка основных этических принципов и психологических техник этого движения принадлежала Уильяму Ирвину. (В свою очередь, в заслугу Массимо Пильюччи можно было бы поставить адаптацию теоретических наработок его коллег для широкой аудитории.) В виду этого далее

<sup>8</sup>Имеются свидетельства о благотворном влиянии этики современного стоицизма в лечении депрессии (Overby, 2015).

в своём изложении я буду придерживаться в основном формулировок из трактата Ирвина.

1. *Дихотомия контроля*. Краеугольным камнем этики позднего стоицизма является принцип, условно обозначаемый Ирвином (Irvine, 2008: 85–101) как принцип дихотомии контроля. В эксплицированном виде он формулируется на первых страницах «Энхиридиона» Эпиктета (Эпиктет, Тыжов, 2012: 55):

Из существующих вещей одни находятся в нашей власти, другие нет. В нашей власти мнение, стремление, желание, уклонение — одним словом всё, что является нашим. Вне пределов нашей власти — наше тело, имущество, доброе имя, государственная карьера, одним словом — всё, что не наше.

Ирвин интерпретирует эти слова так, что мы должны «сделать своей целью желать то, чем проще всего обладать, и в идеале желать лишь те вещи, в обладании которыми мы можем быть уверены» (Irvine, 2008: 85).

Ясно, что слова Эпиктета не должны быть поняты слишком буквально: нам как раз свойственно желать то, чем мы не обладаем. В определённом смысле наша жизнь является чередой завоеваний тех вещей, в обладании которыми мы не можем быть на сто процентов уверены. Стало быть, речь в данном случае идёт, скорее, о наших эмоциональных реакциях на такие вещи. С этой точки зрения слова Эпиктета имеют примерно такой смысл: то, что подконтрольно нам, заслуживает не тревоги, а деятельного, участливого отношения, а то, что нам неподконтрольно, также не заслуживает тревоги, поскольку мы всё равно не можем это изменить. Таким образом, главная идея слов Эпиктета, которую стремится подчеркнуть Ирвин, заключается в том, что наша тревога при строгом анализе всегда оказывается *безосновательной*.

Любопытно, что к числу вещей, над которыми мы не имеем контроля, Эпиктет также относит и наше тело. К такому выводу его, очевидно, подводит тот факт, что оно открыто внешним влияниям, которым мы не всегда можем воспрепятствовать. Однако в перспективе данных современной науки это представление оказывается особенно актуальным, поскольку теперь мы знаем, что вне зоны нашего контроля находятся также и многие другие вещи: вегетативные процессы нашего организма, наследственность и в определённой степени зависящее от неё здоровье и т. д. (Пильюччи, Евстигнеев, 2020: 76). Ко всему прочему, современная наука также продемонстрировала глубокую укоренённость нашего сознания в нашей физической природе. Фрейд, а затем и когнитивные науки показали, что наши стремления и желания не всегда являются

проявлениями нашей свободной воли, но в ряде случаев продиктованы определёнными не зависящими от неё физиологическими факторами. Однако в этом случае, полагает Ирвин, дихотомия контроля оказывается слишком строга (Irvine, 2008: 90):

У меня есть сомнения по поводу отнесения наших стремлений, желаний и уклонений к категории вещей, над которыми мы имеем полный контроль. Вместо этого я поместил бы их в категорию вещей, над которыми мы имеем некоторый, но не полный контроль, или (в ряде случаев) в категорию вещей, над которыми у нас вообще нет контроля.

В этой связи он предлагает расширить исходную дихотомию до *трихотомии*, включив в неё также категорию вещей, не полностью зависящих от нашей воли (ibid.: 87–93).

2. *Интернализация целей*. На принципе дихотомии контроля основывается психологическая техника, называемая техникой интернализации целей. Как мы могли видеть, принцип дихотомии контроля устанавливает, что к категории вещей, над которой мы не имеем контроля, принадлежит буквально большая часть всего существующего: начиная от подручных вещей и заканчивая волей других людей. Такая постановка вопроса объясняется тем, что в соответствии с данным принципом подконтрольное фактически определяется как некоторая неотъемлемая часть личности, утрата которой, по-видимому, означала бы также и лишение статуса личности. Придерживаясь такого взгляда на вопрос о границах нашего влияния, пишет Ирвин, римские стоики призывали изменить сам предмет нашего целеполагания (ibid.: 96):

Стоики, к примеру, могли бы посоветовать мне заботиться, любит ли меня моя жена, хоть это и то, над чем я имею лишь некоторый контроль. Но когда я забочусь об этом, моей целью должна быть не внешняя цель: сделать так, чтобы она любила меня; неважно, сколь много я старался — я могу потерпеть неудачу в достижении этой цели. [...] Напротив, моей целью должна быть внутренняя цель: по мере своих сил и возможностей быть с ней как можно более любящим.

Таким образом, посредством интернализации целей мы в корне изменяем наше отношение к жизненным ситуациям. Например, спортсмену бессмысленно волноваться накануне игры, ведь он может быть уверен лишь в том, что сделал всё от себя возможное, а не в успехе игры, поскольку последний зависит также и от множества других факторов. Не умаляя значения внешней цели, мы можем быть уверены лишь

в достижении внутренней цели — в том, что мы сделали всё для достижения первой.

3. *Негативная визуализация.* В некоторых случаях мы можем считать себя несчастными из-за неудовлетворённости своей жизнью. Нам кажется, что в нашей жизни стало меньше радости и удовольствия, и мы можем пытаться восполнить недостаток посредством новых покупок, новых романтических приключений и т. д. Как отмечает Ирвин (Irvine, 2008: 66), такое поведение, во многом поддерживаемое пресловутой культурой потребления, в современной эволюционной психологии объясняется теорией *гедонистической адаптации* (Frederick, Loewenstein, 1999). Согласно этой теории, наша склонность удовлетворяться тем, что у нас есть, и стремиться к новым удовольствиям естественна и de facto является одним из базовых механизмов приспособления организма к окружающей среде. Между тем, уверен Ирвин, достижение нового удовольствия не может сделать нас подлинно счастливыми, поскольку само движение от одного удовольствия к другому потенциально бесконечно. Выход из этой ситуации философ усматривает в умении довольствоваться актуально имеющимся, о котором говорили римские стоики. Они, пишет Ирвин,

советовали нам проводить время, воображая, как мы теряем всё, что нам ценно: ушла жена, украли машину, потеряли работу. Эта практика, полагали они, позволит нам ценить нашу жену, машину и работу куда больше, чем мы могли бы (Irvine, 2008: 68).

Во многом смысл этой практики объясняется из принципа дихотомии контроля. Существование всего, что нам ценно, равно как и продолжительность этого существования, принадлежит к категории вещей, находящихся вне нашего контроля. Сущность нашей жизни фундаментальным образом задаётся её конечностью — фактом, поражающим своей очевидностью и непреложностью. Стало быть, всему, что кажется нам привычным, когда-нибудь придёт конец. В повседневности мы редко задумываемся о смерти, но, чтобы быть готовыми к её неизбежному визиту и, самое главное, чтобы быть счастливыми *hic et nunc*, здесь и сейчас, мы должны понемногу свыкаться с нею в своих мыслях. «Если ты целуешь своё дитя, или брата, или друга, — учит нас Эпиктет (Эпиктет, Тыжов, 2012: 207–208), — напоминай сам себе, что любишь смертное, любишь отнюдь не своё».

4. *Фатализм к настоящему и прошлому.* Выше мы говорили, что на телеологизме основывается стоический фатализм — этическая позиция,

которая также оказывается для нас неприемлема. Тем не менее, уверен Ирвин (Irvine, 2008: 104), это не мешает нам быть фаталистами по отношению к настоящему и прошлому. Фатализм к прошлому, объясняет философ (ibid.: 107), —

это в некотором смысле переверачивание или, если так можно сказать, зеркальное отражение негативной визуализации: вместо того чтобы думать, насколько хуже могла бы быть наша ситуация, мы уклоняемся от мыслей о том, насколько она могла бы быть лучше.

То же касается и настоящего: настоящее находится вне нашего контроля как в своей потенциальной (некоторые вещи принципиально неподконтрольны нам), так и в своей актуальной перспективах, в моменте здесь и сейчас, поскольку какие-либо изменения возможны лишь в будущем. Таким образом, современный стоицизм частично освобождает для нас будущее и переносит фаталистический пафос на настоящее и прошлое.

5. *Согласованность с природой*. В аналогичном ключе адаптируется и стоический принцип οἰκείωσις, внимание которому, впрочем, больше всего уделяется в книге Пильюччи (Пильюччи, Евстигнеев, 2020: 103–107). Главной проблемой здесь для нас является эссенциализм — характерное для античности представление, что человек обладает некоторой природой, или сущностью, принципиальным образом отличающей его от других живых существ. Современная биология рассматривает человека как продукт эволюции, проводя скорее количественные, нежели качественные различия между ним и другими видами. Между тем, уверен Пильюччи (там же: 104), это не мешает нам установить в качестве критерия различения характерное для человеческого вида поведение, конституированное его более сложными социальными отношениями и когнитивными способностями. Таким образом, для современных стоиков, так же как и для их античных учителей, высшей целью человеческой жизни является следование своей природе — разумности, оказывающейся в конечном счёте и главной добродетелью, включающей в себя все другие добродетели.

## 6

Несомненно, в некоторых своих проявлениях современный стоицизм — это *поп-философия*. На это красноречиво указывают названия некоторых брошюр, предназначенных для непринуждённого чтения в дороге или

в кафе. Перешагнув границы академических кругов и заговорив с читателем на языке масс-медиа и социальных сетей, она утратила обаяние эзотерической мудрости, исторически свойственное философии. Однако само возникновение этого движения, на мой взгляд, свидетельствует о необходимости эксплицированной постановки в современной философии мировоззренческой проблематики. При этом под мировоззрением в данном случае я понимаю не просто отстранённую онтологическую картину мира, но также совокупность представлений о том, как в таком мире *осознаёт* и себя, и сам этот мир существующий в нём человек.

Объясняя особенности аналитической традиции, Колин Макгинн (McGinn, 2003) замечает в автобиографии, что «это не традиция, которая стремится к вдохновению, утешению или идеологии. Не обеспокоена она и „философией жизни“, хотя некоторые части ее и связаны с последней» (цит. по Шохин, 2015: 19). Впрочем, надо признать, что сейчас в аналитической философии о мировоззрении говорится всё чаще. К примеру, Дэниел Столджар (Stoljar, 2010) использует немецкое слово «Weltanschauung», определяя физикализм как «современное мировоззрение». К этому немецкому понятию также обращается Гален Стросон (Strawson, 2016) при обсуждении своей панэксперименталистской позиции. На мой взгляд, здесь мы говорим об укреплении тенденции, являющейся прямым следствием реабилитации метафизики в аналитической философии второй половины XX в. Неслучайным в этом отношении мне представляется обращение именно к стоическому наследию античной философии. Известно, что стоицизм имел множество пересечений с христианством (Столяров, 1995: 329–335). Прежде чем был открыт потенциал неоплатонизма, подспорьем для построения христианской теологии служила философия стоицизма. Интуиции стоической этики заложены в недрах христианского мировоззрения, и потому неудивительно, что они столь легко схватываемы человеком постхристианской эпохи.

Выше мы видели, что современный стоицизм представляет собой этический проект, основанный на учёте определённых трюизмов (не всё находится под нашим контролем, существование конечно, прошлое неизменно и т. д.). Благодаря этому оказывается возможным представить этику стоицизма в виде своего рода «каркаса» поведения, потенциально совместимого со множеством других мировоззрений (Пильюччи, Евстигнеев, 2020: 76). Но в этом достоинстве современного стоицизма, полагаю я, кроется и его главный недостаток. Очищенный от метафизики и опирающийся на достаточно очевидные практические посылки, отрицание

которых привело бы в философии к банальному перформативному противоречию, этот каркас разумного уравновешенного поведения не сообщает нам ничего нового о мире и, как следствие, оказывается недостаточным для построения целостного мировоззрения.

В тот момент когда пишутся эти строки, в мире ещё свирепствует эпидемия COVID-19. Подобные катаклизмы служат свидетельством, насколько мы нуждаемся в целостном упорядоченном взгляде на мир. Думается, что аналитическая философия как официальная философия в большинстве западных вузов должна совершить своего рода *сократический поворот* и взять на себя выполнение терапевтической и мировоззренческой функций. Не изменяя ясности и точности стиля, своей вере в возможность рационального познания, она должна попытаться приоткрыть двери для субъекта в его экзистенциальной непосредственности, терзаемого тревогой и противоречиями. Избегая антисциентистских крайностей, в которые порой впадала философия предыдущего столетия, мы должны эксплицитно поставить проблему человеческой жизни. В конечном счёте философия сегодня должна стать тем, чем она была всегда, — не только строгой покровительницей всех наук, но и Бэциевой утешительницей.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бугай Д. В.* Аристотель и философия поздней античности — физика и этика стоиков / Teach-in. Лекции учёных МГУ. — 2019. — URL: <https://teach-in.ru/lecture/2019-11-07-Bugai> (дата обр. 28 марта 2021).
- Волков Д. Б.* Свобода воли : иллюзия или возможность? — М. : Карьера Пресс, 2018.
- Гаджикурбанова П. А.* Современные стоики // Синий диван. — 2011. — № 16. — С. 203–216.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / под ред. А. Ф. Лосева ; пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. — М. : Мысль, 1979.
- Ирвин У.* Радость жизни : философия стоицизма для XXI века / пер. с англ. В. Горохова. — М. : Манн, Иванов и Фарбер, 2020.
- Кузнецов В. Ю.* Различение и отождествление как базовые операции конституирования единства мира // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2016. — № 1. — С. 27–34.
- Марк Аврелий.* Размышления / пер. с древнегреч. А. К. Гаврилова. — Л. : Наука, 1985.



- Мартынов К.* Новый стоицизм : поиски атараксии в современном мире / Моноклер. — 2015. — URL: <https://monocler.ru/modern-stoicism/> (дата обр. 5 дек. 2020).
- Пильюччи М.* Как быть стоиком : Античная философия и современная жизнь / пер. с англ. И. Евстигнеева. — М. : Альпина нон-фикшн, 2020.
- Порфирий.* Порфирия философа [письмо] к Марцелле // Сочинения / пер. с древнегреч., под ред. Т. Г. Сидаша. — СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2011. — С. 237–264.
- Сенека Л. А.* Философские трактаты / пер. с лат. Т. Ю. Бородай. — СПб. : Алетея, 2001.
- Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. — М. : КАМИ ГРУП, 1995.
- Стоссел С.* Век тревожности : Страхи, надежды, неврозы и поиски душевного покоя / пер. с англ. М. Десятова. — М. : Альпина-Паблишер, 2016.
- Шохин В. К.* Аналитическая философия : некоторые непроторенные пути // Философский журнал. — 2015. — Т. 8, № 2. — С. 16–27.
- Эпиктет.* Энхиридион (Краткое руководство к нравственной жизни) / пер. с древнегреч. А. Я. Тыжова. — СПб. : Владимир Даль, 2012.
- About Stoicon / Modern Stoicism. — 2020. — URL: <https://modernstoicism.com/about-stoicon/> (visited on Dec. 5, 2020).
- Beck A. T., Rush A. J., Shaw B.* Cognitive Therapy of Depression. — New York : Guilford Press, 1987.
- Becker L. C.* A New Stoicism. — Princeton : Princeton University Press, 1999.
- Becker L. C.* Developing a Personal Philosophy about Disability / Post-Polio Health International. — 2011. — URL: <http://www.polioplacе.org/personal-philosophy-disability> (visited on Dec. 5, 2020).
- Dennett D.* From Bacteria to Bach. The Evolution of Minds. — New York : W. W. Norton & Company, 2017.
- Frederick S., Loewenstein G.* Hedonic Adaptation // Well-Being : The Foundations of Hedonic Psychology / ed. by D. Kahneman, E. Diener, N. Schwarz. — New York : Russell Sage Foundation, 1999. — P. 302–329.
- Irvine W.* A Guide to the Good Life : The Ancient Art of Stoic Joy. — Oxford : Oxford University Press, 2008.
- Martin M. M.* Stoic Transcendentalism and the Doctrine of Oikeiosis // Transcendental Turn / ed. by S. Gardner, M. Grist. — Oxford : Oxford University Press, 2015. — P. 1–10.
- McGinn C.* The Making of a Philosopher : My Journey Through Twentieth-Century Philosophy. — New York : Harper Perennial, 2003.
- Overby A.* How Stoicism Helped me Overcome Depression / Modern Stoicism. — 2015. — URL: <https://modernstoicism.com/how-stoicism-helped-me-overcome-depression-by-andrew-overby/> (visited on Sept. 30, 2020).

- Pigliucci M.* Dogmas of Analytic Philosophy, Part 1/2 / Rationally Speaking. — 2012. — URL: <http://rationallyspeaking.blogspot.com/2012/12/dogmas-of-analytic-philosophy-part-12.html> (visited on Dec. 5, 2020).
- Pigliucci M.* Lawrence Becker (1939–2018) and How to Live a Meaningful Life Against the Odds / Medium. — 2019. — URL: <https://medium.com/@MassimoPigliucci/lawrence-becker-1938-2018-and-how-to-live-a-meaningful-life-against-the-odds-664b4bb2fd71> (visited on Sept. 30, 2020).
- Ramsey W.* Eliminative Materialism / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2019. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/> (visited on Sept. 30, 2020).
- Robertson D.* The Philosophy of Cognitive-Behavioral Therapy (CBT) : Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy. — New York : Routledge, 2019.
- Stoljar D.* Physicalism (New Problems in Philosophy). — Oxford : Oxford University Press, 2010.
- Strawson G.* Mind and Being // Panpsychism : Contemporary Perspectives / D. Chalmers. — New York : Oxford University Press, 2016. — P. 196–292.

---

Pavlov, A. S. 2021. “‘Analiticheskaya’ vetv’ sovremennogo stoitsizma: L. Bekker, U. Irvin, M. Pil’yuchchi [The ‘Analytic’ Line of the Modern Stoicism: L. Backer, W. Irvine, M. Pigliucci]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 5 (1), 33–52.

---

ALEKSEY PAVLOV

PHD STUDENT

LOMONOSOV STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-4118-1827

## THE “ANALYTIC” LINE OF THE MODERN STOICISM: L. BACKER, W. IRVINE, M. PIGLIUCCI

Submitted: Sept. 30, 2020. Reviewed: Dec. 04, 2020. Accepted: Jan. 11, 2021.

**Abstract:** This article is dedicated to the “analytic” line in the philosophy of modern stoicism. Modern stoicism is developed as the philosophy of life but in this relation, it is understood as not the collection of speculations around such concepts as “life”, “human” and so on but rather as the philosophy about well living. It indicates that the goal of modern stoicism is integrating the eudemonic stance in the analytic normative ethics in which this movement was raised. Modern stoics explains the applicability of stoic ethics for 21st-century people in the way that their view on the world as they think is similar to such of Hellenistic people in many respects. On the theoretical level, modern stoicism is the attempt of application of ethics of late Stoa to the contemporary naturalistic worldview constituting around the data of natural science. This task is realized by representing the ethics of Rome stoicism as a collection of certain psychological practices. By means of it, it turns out possible to represent stoic ethics as some kind of the “framework” of behavior that is potentially compatible with various worldviews. But in this advantage of modern stoicism there is its main trouble also.

Cleared out from metaphysics and based on certain obvious practical premises, this framework of sensible staid behavior tells us nothing about the world and hence couldn't be used as the full-blown worldview. However, the very raising of this movement indicates the need to explicitly formulating the problem of worldview within the analytic philosophy.

**Keywords:** Analytic Philosophy, Lawrence C. Becker, Massimo Pigliucci, Modern Stoicism, Philosophy of Life, Virtue Ethics, William B. Irvine.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-33-52.

#### REFERENCES

- “About Stoicon.” 2020. Modern Stoicism. Accessed Dec. 5, 2020. <https://modernstoicism.com/about-stoicon/>.
- Beck, A. T., A. J. Rush, and B.F. Shaw. 1987. *Cognitive Therapy of Depression*. New York: Guilford Press.
- Becker, L.C. 1999. *A New Stoicism*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2011. “Developing a Personal Philosophy about Disability.” Post-Polio Health International. Accessed Dec. 5, 2020. <http://www.polioplace.org/personal-philosophy-disability>.
- Bugay, D. V. 2019. “Aristotel’ i filosofiya pozdney antichnosti—fizika i etika stoikov [Aristotle and the Philosophy of Late Antiquity—Stoic Physics and Ethics]” [in Russian]. Teach-in. Lektzii učhenykh MGU. Accessed Mar. 28, 2021. <https://teach-in.ru/lecture/2019--11-07-Bugai>.
- Dennett, D. 2017. *From Bacteria to Bach. The Evolution of Minds*. New York: W. W. Norton & Company.
- Diogenes Laërtius. 1979. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]* [in Russian]. Ed. by A. F. Losev. Trans. from the Ancient Greek by M. L. Gasparov. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- Epictetus. 2012. *Enkhiridion (Kratkoye rukovodstvo k nraustvennoy zhizni) [Enchiridion]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by A. Ya. Tyzhov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- Frederick, S., and G. Loewenstein. 1999. “Hedonic Adaptation.” In *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology*, ed. by D. Kahneman, E. Diener, and N. Schwarz, 302–329. New York: Russell Sage Foundation.
- Gadzhikurbanova, P. A. 2011. “Sovremennyye stoiki [Modern Stoics]” [in Russian]. *Siniy divan [The Blue Sofa]*, no. 16: 203–216.
- Irvine, W. 2008. *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2020. *Radost’ zhizni [A Guide to the Good Life]: filosofiya stoitsizma dlya XXI veka [The Ancient Art of Stoic Joy]* [in Russian]. Trans. from the English by V. Gorokhov. Moskva [Moscow]: Mann, Ivanov i Farber.
- Kuznetsov, V. Yu. 2016. “Razlicheniye i otozhdestvleniye kak bazovyye operatsii konstituirovaniya yedinstva mira [Differentiation and Identification as Basic Operations for Constituting of the Unity of the World]” [in Russian]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta družby narodov. Seriya: Filosofiya [RUDN Journal of Philosophy]*, no. 1: 27–34.
- Marcus Aurelius Antoninus. 1985. *Razmyshleniya [Ad se ipsum]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by A. K. Gavrilov. Leningrad: Nauka.
- Martin, M. M. 2015. “Stoic Transcendentalism and the Doctrine of Oikeiosis.” In *Transcendental Turn*, ed. by S. Gardner and M. Grist, 1–10. Oxford: Oxford University Press.

- Martynov, K. 2015. "Novyy stoitsizm [The New Stoicism]: poiski ataraksii v sovremennom mire [The Search for Ataraxia in the Modern World]" [in Russian]. Monokler. Accessed Dec. 5, 2020. <https://monocler.ru/modern-stoicism/>.
- McGinn, C. 2003. *The Making of a Philosopher: My Journey Through Twentieth-Century Philosophy*. New York: Harper Perennial.
- Overby, A. 2015. "How Stoicism Helped me Overcome Depression." Modern Stoicism. Accessed Sept. 30, 2020. <https://modernstoicism.com/how-stoicism-helped-me-overcome-depression-by-andrew-overby/>.
- Pigliucci, M. 2012. "Dogmas of Analytic Philosophy, Part 1/2." Rationally Speaking. Accessed Dec. 5, 2020. <http://rationallyspeaking.blogspot.com/2012/12/dogmas-of-analytic-philosophy-part-12.html>.
- . 2019. "Lawrence Becker (1939–2018) and How to Live a Meaningful Life Against the Odds." Medium. Accessed Sept. 30, 2020. <https://medium.com/@MassimoPigliucci/lawrence-becker-1938-2018-and-how-to-live-a-meaningful-life-against-the-odds-664b4bb2fd71>.
- . 2020. *Kak byt' stoikom [How to be a Stoic]: Antichnaya filosofiya i sovremennaya zhizn' [Using Ancient Philosophy to Live a Modern Life]* [in Russian]. Trans. from the English by I. Yevstigneyev. Moskva [Moscow]: Al'pina non-fikshn.
- Porphyrios. 2011. "Porfiriya filsofa [pis'mo] k Martselle [Ad Marcellam]" [in Russian]. In *Sochineniya [Collected Works]*, ed. and trans. from the Ancient Greek by T. G. Sidash, 237–264. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Ramsey, W. 2019. "Eliminative Materialism." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Sept. 30, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/>.
- Robertson, D. 2019. *The Philosophy of Cognitive-Behavioral Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. New York: Routledge.
- Seneca, Lucius Annaeus. 2001. *Filosofskiye traktaty [Philosophical Treatises]* [in Russian]. Trans. from the Latin by T. Yu. Boroday. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Shokhin, V. K. 2015. "Analiticheskaya filosofiya [Analytic Philosophy]: nekotoryye neprotorenyye puti [Some Pathless Ways]" [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophical Journal]* 8 (2): 16–27.
- Stoljar, D. 2010. *Physicalism (New Problems in Philosophy)*. Oxford: Oxford University Press.
- Stolyarov, A. A. 1995. *Stoya i stoitsizm [Stoa and Stoicism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: KAMI GRUP.
- Stossel, S. 2016. *Vek trevozhnosti [My Age of Anxiety]: Strakhi, nadezhdy, neurozy i poiski dushevnoogo pokoya [Fear, Hope, Dread, and the Search for Peace of Mind]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Desyatova. Moskva [Moscow]: Al'pina-Publisher.
- Strawson, G. 2016. "Mind and Being." In *Panpsychism : Contemporary Perspectives*, by D. Chalmers, 196–292. New York: Oxford University Press.
- Volkov, D. B. 2018. *Svoboda vol'i [Free Will]: illyuziya ili vozmozhnost'? [An Illusion or an Opportunity?]* [In Russian]. Moskva [Moscow]: Kar'yera Press.

---

В. В. Бивихин и С. С. Хоружий:

ЭНЕРГИЯ И СИНЕРГИЯ

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

---

---

STUDIES. PART 2

---



АНАТОЛИЙ АХУТИН\*

## ПОЛЕМИЧЕСКАЯ СИНЕРГИЯ\*\*

Получено: 09.01.2021. Рецензировано: 05.02.2021. Принято: 09.02.2021.

**Аннотация:** В основе статьи — выступление на вторых Бежецких чтениях памяти Владимира Вибихина. На этот раз они были посвящены также и памяти друга В. Вибихина Сергея Хоружего, ушедшего в сентябре 2020 г. Их связывала тесная дружба и острая полемика. Темой полемики был, в частности, паламитский догмат. В статье я пытаюсь выявить источник этой полемики внутри самой философской проблемы. Она коренится в парменидовском определении тождества мышления и бытия и в аристотелевском понятии «энергия». Именно с Аристотелем связаны ведущие темы философствования и В. Вибихина (тема «энергии покоя»), и С. Хоружего (синергичная антропология). В «энергии покоя», однако, таятся онтологические апории, выясненные Платоном в «Софисте» и «Пармениде». Решение этих апорий в неоплатонизме приводят к трансформации смысла онтологического тождества. С. Хоружий полагает в основание своей синергичной антропологии аскетическую практику византийских исихастов и духовные практики вообще. Феноменологический анализ аскетического опыта разворачивает конфигурации «энергий онтологического размыкания» человека. Исходя из этого строится антропология возможных конституций человека в его взаиморазомкнутости с бытием. В основании полемики лежит внутренняя апория самой темы: энергия покоя как горизонт тождества предполагает samozабвенное совпадение мысли с бытием, неотличимое от исчезновения (умолкания); энергия же, мыслимая как энергия размыкания, предполагает неустранимое онтологическое различие причастия и непр причастуемого. Здесь, напротив, достигается предельное различие лиц. Однако и в этом случае общение личностей сбывается в молчании (исихии).

**Ключевые слова:** антропология, онтология, энергия, синергия, мышление, бытие, полнота, разомкнутость.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-57-77.

Название моего доклада удачно и, видимо, не случайно перекликается с названием доклада Ю. М. Романенко «Дружеский поединок». Владимира Вибихина (В. В.) и Сергея Хоружего (С. Х.) связывала пожизненная дружба, дружба тем более глубокая, что событие ее разворачивалось в нешуточном интеллектуальном противоборстве. Мне довелось быть свидетелем одного эпизода этого сражения, когда С. Х. составлял сборник «Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия»

\*Ахутин Анатолий Валерианович, к. хим. н., ассоциированный член Центра европейских гуманитарных исследований (Киев, Украина), akhutin@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9391-1337.

\*\* © Ахутин, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

(Синергия, 1995). В. Б. дал статью с критикой паламитского догмата. Спор возник жаркий, утверждения выдвигались категорические, поступки намечались решительные, но все закончилось миром. На одной из книг, подаренной В. Б., С. Х. написал «в сущности — брату!» и добавил «в энергии — оппоненту!».

Такова «полемическая агапе» ревнителей о вере, но такова же философская «филия». Форма общины-содружества свойственна и философской «филии». Философская истина — не добыча одинокого мудреца, но и мыслится она не сообща, не в соборном единомыслии, а в полемике, где каждый «спасает истину» от другого<sup>1</sup>. Именно оспаривая истину друг у друга, философы мыслят истину бытия в ее несовпадении с бытием истины в мудрости каждого.

В 2013 году, говоря на конференции памяти В. Бибихина в Петербургском Европейском университете, я назвал сообщество философской филии «другие друг другу друзья другого». Полемическая дружба философов — не психологическая черта индивидов («...и каждый встречал // Другого надменной улыбкой»), она коренится в сути философского дела. Философия существует как дружеский поединок умов друг с другом. Так, в полемике-поединке умов сказывается поединок ума, мысли с мыслимым бытием. Бытие — мыслимое другое мысли, таков парадокс. Оно существует для мысли либо как другое-чем-мысль, либо как другая мысль, бытие другого — другого всем бытием — ума. Таков философский *агон*, развертывающийся в *апориях*, в *амеханих*, в *полемике* логосов и умных умолканий. «Чи только учения я ни слышал, — говорит Гераклит, — никто не дошел до понимания, что Мудрое ото всех отлично» (Лебедев, 2014: 215, фр. 139).

Мне легко вообразить — соблюдая, конечно, пропорции — С. Х. и В. Б. на месте Аристотеля и Платона в парадигме «Афинской школы» или в другие времена, в других образцах: в полемике Лейбница и Спинозы, Гегеля и Шеллинга... В этой «гигантомахии о бытии» (по словам Платона) не трудно увидеть-услышать и третьего участника их заочного собеседования — М. Хайдеггера. В. Б. — его переводчик в дом русского языка, С. Х. очерчивает поле своей синергийной антропологии в диалоге и размежевании с экзистенциальной аналитикой. Именно Хайдеггер решительно сдвинул внимание философской онтологии в средоточие

<sup>1</sup> «...Должно, — говорит Аристотель своим друзьям-платоникам, — ради спасения истины (ἐπί σωτηρίᾳ γὰρ τῆς ἀληθείας) отказать даже от дорогого и близкого (τὰ οἰκεία), особенно если мы философы» (Аг. EN. 1.4 1096a15).



человеческого бытия: «Онтическое отличие присутствия в том, что оно *существует* онтологично» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 12) — поэтому своего рода антропология — экзистенциальная аналитика *присутствия* (Dasein) — разворачивается Хайдеггером как трансцендентальный горизонт «мышления бытия». Вот и С. Х. строит свою синергийную онтологию как универсальную антропологию, и В. Б. всматривается в «софийную автоматику» мира-бытия как бы сквозь человека.

Правда, в полемическом пространстве наших друзей с Афинами соседствует Иерусалим и Афон, с площадями и университетскими аудиториями городов — монашеские кельи и монастыри. Да и как иначе в эпоху, когда весь исторический и современный мир распахивается как общая площадь решающего полемоса-сражения, затрагивающего основания человеческого бытия.

Не мне говорить о догматах, запечатлевающих опыт откровения и богообщения. Община философской филии мне ближе. Тут отчетливей сказывается не только полемический характер общения, но и обусловленность разногласия, разномыслия, различия умов самой сутью дела. Если допустимо обозначить и свою позицию в этом споре, наряду с онтологией *разомкнутого бытия* и онтологией *полноты бытия* меня занимает онтология *озадачивающего бытия*. Вековой полемос идет, по-моему, не в мнениях людей, а в средоточиях философской мысли, это значит — в началах тех событий, где решаются отношения мысли и мыслимого, в корнях самих вещей. «Снова и снова: издревле, и сейчас, и всегда ищут и всегда встают в тупик, спрашивая, что есть сущее, т. е. что есть бытие» (Ar. Metaph. VII.1 1028b24; пер. В. Б. (см. Бибахин, 2007: 180).

Поэтому я не буду описывать позиции и пересказывать ход мыслей С. Х. и В. Б., а обращусь к самому началу этих ходов, к мысли Аристотеля, из которой исходят оба мыслителя.

Именно Аристотель впервые ввел тему движения в средоточие первой философии, то есть онтологии. Казалось, так разрешается апория Парменидовой дизъюнкции: либо мыслимое неизменное «есть», которое есть, либо немислимое «не есть», которого нет, а между ними — двусмысленное или и вовсе бессмысленное «ни-то-ни-се». Там, где коллегам Аристотеля по Академии приходилось сочинять невразумительное «как-бы-бытие» (μή ὄν) или, пытаясь все же осмыслить отношение преходящего сущего со своими вечными идеями, блуждать в таких метафорах, как «подобие», «причастие», Аристотель, «спасая истину», различает два *состояния* одного бытия: бытие-в-возможности (δυνάμει) и бытие-на-деле, в полноте, в действительности (ἐν ἔργῳ) (Ar. Metaph. IX). При этом

*неподвижная* идея, понятая как *телос-цель* осуществления сущего в полноте его бытия, либо сама оказывается лишь возможностью (целью), либо, оставаясь неподвижной, вместе с тем и в то же время предельно наполняется *движением* ее достижения. Только тогда ведь идея-цель и сама исполняется на деле как замысел, приводимый в исполнение.

Не трудно заметить, что идея энергии, на которую множеством примеров и рассуждений наводит нашу мысль Аристотель, с самого начала заключает в себе поистине трагический склад мысленных событий. Если движение имеет цель (τέλειος), то в возможности, в кануне, в начинании еще нет движения, а в конце, в исполненности движения уже нет. Бывают, правда, события, где существование и осуществление совпадают, где движение и есть цель, оно не заканчивается в достижении цели, оно бесцельно (ἀτέλης), потому что самоцельно. Вот это Аристотель и называет собственно *энергией* (ἐνέργεια) в отличие от целенаправленного *движения* (κίνησις) (Ar. Metaph. IX. 6 1049b35). Тогда что это — еще движение или уже покой? В логике этого склада и стоит разобраться, прежде чем обсуждать полемос мнений.

Не упустим, что «физика», наука о подвижно сущем, и «математика», наука об отвлеченных неподвижных формах, *выводятся* Аристотелем из онтологии (и обосновываются в ней), поскольку становящееся сущее и завершенные формы, отвлеченные от сущего, суть *части*, аспекты *бытия*, отделяемые, абстрагируемые (ἀποτεμνόμενα) этими науками от «сущего, поскольку оно сущее» (Ar. Metaph. IV.1 1003a25; VI.1). Так что же, *само бытие* есть нечто третье относительно подвижной «фюсис» и отвлеченной «формы» или же оно как-то со-держит в себе эти *части*? Приняв первое, мы выходим на столбовую дорогу истолкования онтологии как мета-физики (науки о неизменном бытии, что по ту сторону изменчивого мира «физики»), второй путь заводит в апорию (или загадку) *энергии покоя*.

Тема *энергии* оказалась столь же значимой, сколь и неуловимой. Даже концептуальной хватки Аристотеля не хватило. Он оставляет понимание «энергии» без понятия, без определения, ограничиваясь наведением на примерах разного рода целесообразных деятельностей (κίνησις τελειός), завершающихся с достижением цели. Но бытие в целом — другое дело: событие бытия *самоцельно*. Это событие подобно таким, в которых движение (незавершенность, жизнь) и покой (завершенность, полнота) совпадают, как если бы движение и было целью. Движение в таком случае не заканчивается в достижении цели, а, напротив, в пределе совпадает с самодовлеющим покоем. Такова, например, действительность (ἐνέργεια)

на деле (*ἐν ἔργῳ*) зрящего зрения, когда «видеть» и «увидеть» — одно и то же: несовершенное и совершенное действие совпадают в бытии-событии (здесь — событии зримого). В самом событии зрения нет, однако, никакого признака его окончательной исполненности, только смутные границы телесной зоркости. В действительно (*ἐν ἔργῳ*) слышимом исполнении музыкального произведения (а не в партитуре) *бытие* произведения впервые *есть* на деле (*ἐν ἔργῳ*) как завершенное — покоящееся в себе — музыкальное событие. Написанное есть на деле, когда и пока читается.

В этих примерах нам важно заметить две особенности. *Во-первых*, текущее во времени (несовершенное) событие — видение, слушание, чтение, мышление — становится исполненным событием — свершившимся узрением, услышанием, прочтением, пониманием — не по завершении действия, а в нем самом, в исполнении. В исполненности исполнение как-то продолжает присутствовать, остается *в памяти*, держится в уме<sup>2</sup>. И второе, что можно заметить в приведенных примерах, — все эти события: вижу и увидел, слышу и услышал, читаю и прочитал... — суть события *син-эргии*, со-трудничества, со-участия воспринимающего (исполняющего) и воспринимаемого (исполняемого).

Последний пример в ряду приводимых Аристотелем — событие мысли: *мыслю и помыслил*. Помыслить (понять, знать) — значит *на деле* (*ἐν ἔργῳ*) мыслить. Знание — не QED, не результат, не то, что записано в «партитуре» учебника, и не то, что хранится в архивах памяти. Знать — значит на деле припомнить, сделать формой мыслящей мысли (ума) весь логос теории, держать в мыслящем уме всю эпистему, потому что *действительно* знает теория, ставшая энергией ума. Теорема доказана всей энергией мыслящего ума геометра (иначе говоря, всей системой геометрии).

[Свойства] геометрических фигур отыскиваются делом [энергично] их находят разделяя [проводя дополнительные линии] (*εὐρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργεῖα: διαρῶντες γὰρ εὐρίσκουσιν*). Если бы разделения [построения] были уже выполнены, они были бы явны, пока же они только в возможности. Почему сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым углам? Потому что углы при точке [на прямой линии] равны двум прямым углам (Ar. Metaph. IX.9 1051a21 сл.).

Геометрия, можно сказать, есть энергия геометрической фигуры.

<sup>2</sup>Мы прочтем у Эпихарма «Νοῦς ὀρθὸς καὶ νοῦς ἀκόουε· τάλλα κωφὰ καὶ τυφλά» («Ум видит, ум и слышит; остальное все глухо и слепо») (Эпихарм, Лукач, 2016: 45, фр. 249).

Такова аристотелевская онтология энергии: самоцельного существования бытия, самомыслящего ума, самодовлеющей (счастливой) жизни.

Не забудем, однако, что за риторикой мистического совпадения противоположностей скрываются вполне логически артикулируемые тупики-апоории<sup>3</sup>. Здесь-то, в самом опыте предельного бытия-на-деле, раскрывается трагическая амехания, мысль заходит в апоорию, противоречит себе, втягивается в полемику с собой. А уж затем раскрывается в полемике мыслителей.

Следуя явно ходу мысли С. Х., но не отклоняясь от интенций В. Библина, я буду разбирать апоорию энергийного понимания бытия сразу же в антропологическом ключе. На примерах Аристотеля можно было заметить, что именно в бытии-на-деле (*ἐν ἔργῳ*) человека, в синергиях его восприимчивого существа (*эстетизиса* и *ноэзиса*) логические апоории энергии разыгрываются как загадки, тупики и трагедии в живом опыте его собственного бытия.

Для начала намечу пространство разговора четырьмя утверждениями Аристотеля.

*Первая* фраза первой книги первой философии звучит так: «Все люди по своей природе (*φύσει*) стремятся (*ὀρέγονται*) к ведению (*τοῦ εἰδέναι*)» (Ar. *Metaph.* I.1 980a21).

*Второе* утверждение раскрывает «природу» (*φύσις*) человека как одушевляющее его стремление, как *душу* (*ψυχή*), стремящуюся ведать: «Душа есть некоторым образом все сущие (*ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα*); а сущие — воспринимаемые либо чувством (*αἰσθητὰ*), либо мыслью (*νοητὰ* и *ἐπιστητὰ*)» (Ar. *De An.* III.8 431b20).

*Третье* утверждение условно можно считать завершающим Первую философию. Оно определяет, к чему человек по своей природе стремится в своем стремлении как-то ведать все.

То что движет, само уже не будучи движимым, движет как влекущее [источник природного стремления человека] и мыслимое [человека как существа мыслящего] (*τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν*), оно вечно и есть и сущность и деятельность (*καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια*) (Ar. *Metaph.* XII.7 1072a25).

<sup>3</sup>Платону была ясна предельная апоорийность мышления бытия. Мысль стоит тут в амехании на необходимом перекрестке расходящихся путей: бытие-жизнь и / или бытие-неподвижность, бытие-тождество и / или бытие-инаковость (Plat. *Soph.* 247d–250d). Пустые формулы вроде «самодвижущийся покой самотождественного различия» Платон называет «ребяческими мечтами» (*τῶν παιδῶν εὐχῆν*) (Plat. *Soph.* 249d). Через детальную апоретику, развернутую им в «Пармениде», путь онто-логической мысли ведет в тео-логику неоплатонизма.

Такова аристотелевская схема синергийной антропологии.

*Четверое* утверждение относится к логике обоснования: «необходимо остановиться» (Ar. Metaph. 1070a5), нельзя уходить в бесконечность. Говоря о первом и последнем, нельзя уходить в бесконечность. Причем, если речь не о «гипотезах-основположениях» наук, а о философии, то первое должно содержать в себе основание своей первичности, а последнее — основание завершенности.

Итак, характер бытия (φύσις) человека вообще («все люди») Аристотель с самого начала определяет *стремлением*, то есть не субстанциально, а энергийно<sup>4</sup>. Впрочем, этим природа человека еще не отличается от природы других существ. Любое природно, естественно сущее отлично от искусственно сделанного тем, что начало его существования — движения и покоя — не вне, а в нем самом. Иными словами, «природа», или существо, природно сущего существа сразу же мыслится Аристотелем *энергийно*: существовать — значит осуществляться, быть чем-то — значит сбываться этим чем-то. «Сущность и форма — это энергия (οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέρουεῖα ἐστὶν)» (Ar. Metaph. IX.8 1050b1). Энергийное понимание природно сущего можно передать, называя его отглагольными существительными: существо растения — в росте (так и по-гречески φυτὸν — *растение*; от φύω — *расти*), существо цветка — в цветении, существо животного — в жизни. Но можно сказать, что и существо (природа) небесных тел в том, чтобы вечно двигаться, а существо Земли в том, чтобы быть в неподвижности. Добавлю на манер Хайдеггера: быть камнем — значит каменеть, быть миром — значит мирствовать...

Однако, хотя существо природно сущего — в стремлении быть-становиться собой, это внутренне присущее существу стремление к себе (природа-φύσις, как говорит однажды Аристотель, — это «путь к себе» (Ar. Ph. 1 193b14) отнюдь не его «свойство», не некая сила-способность, присущая природно сущему. Энергия существования всегда уже синергия с тем, что приводит стремление-возможность в движение. Быть растением на деле вовсе не значит быть семенем: чтобы семени прорасти, стать растением на деле (ἐν ἔρωφ), ему нужно сотрудничество со средой обитания, со своим миром: влагой и веществами земли, пространством возможного роста, воздухом, светом. Растение (отгл. существительное) — не семя, а жизнь в мире растения, позволяющем растению сбываться.

<sup>4</sup>Родо-видовое определение человека упраздняет эту энергию стремления. Поэтому, говоря о субстанциальном человеке западной метафизической антропологии, С. Х. в позднейших работах предпочитает говорить о «человеке Аристотеля-Бозция».

Еще очевиднее присутствие мира в существе природно сущего, когда мы обращаемся к миру жизни животных. Этот мир обитания («экологическая ниша», среда обитания или весь биоценоз) заранее входит в возможность животному осуществлять свою животную природу на деле (*ἐν ἔργῳ*). Мир обитания одушевляет его поведение, он весь некоторым образом присутствует в собственных душах живых индивидуумов. Итак, *быть на деле* (сбываться, исполняться) *одушевленным* — значит одновременно выводить на свет синергийный мир своего существования. Душа, одушевляющая тело живого животного, включает все целое тело мира его обитания, она — *энтелехия* всей телесной жизни животного.

Но вот в природе человека Аристотель находит стремление не к осуществлению своей *особой* природы. Особенность природы человека странная. Движение, отвечающее существу человека, энергию осуществления человека как человека Аристотель усматривает в *ведении*. Το εἰδέναι — субстантивированный инфинитив глагола οἶδα (того же корня знаменитые εἶδος и ἰδέα). Глагол значит почти то же, что и ἐπίσταμαι — *знать, уметь, быть сведущим*. Но здесь речь о стремлении разведать, изведать, выходить (как бы выглядывать) за пределы своего и включать открытое в мир своего бытия. Важно продолжение: свидетельство тому — естественному стремлению ведать — наше влечение (ἀγάπησις) к восприятиям, которые мы любим (ἀγαπῶνται) независимо от их практической пользы (καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας). Иначе говоря, влечение ведать вовлекает в энергию бытия человека мир, выходящий за пределы «полезного», освоенного, обитаемого. Это уже не энтелехия (целое) среды обитания, даже не целое человеческого хозяйства. Существо человека простирается за пределы мира, синергийно открытого его жизнью, хозяйством, полисом... В «природу» человека входит выход за пределы любой особой «природы». Можно вспомнить — и С. Х. вспоминает<sup>5</sup> — хайдеггеровский экзистенциал die Erschlossenheit — *разомкнутость*. В мыслящую природу человека входит, её одушевляет стремление, влечение к бытию по ту сторону того, что становится его «природой», миром его частного «хозяйства». Но к чему же устремлено стремление ведать?

На это отвечает второе из приведенных утверждений Аристотеля: *ко всему*. Но что такое все? Где оно? *Во-первых*, все всегда остается по ту сторону — *χωρὶς* — известного, освоенного. *Во-вторых*, дело, разумеется,

<sup>5</sup> «Понятие размыкания, das Erschliessen, вводит также Хайдеггер в „Бытии и времени“, и в нашем употреблении этого понятия есть некоторая близость к хайдеггеровской аналитике Dasein, образа бытия человека» (Хоружий, 2005: 321).

не во *все больше и больше*: каково бы ни было *множество* сущего, оно никогда не *все* сущее. *Все* есть сущее, поскольку оно *просто* сущее, сущее, поскольку оно сущее (тема первой философии по Аристотелю), иначе говоря, сущее, усмотренное в его всеобщем *бытии*. Все, охваченное единством бытия, образует мир. Стремление *выйти* ведением за пределы практически освоенного, чтобы видеть сущее в горизонте *всего*, оказывается тем самым стремлением охватить, понять — определить (и значит, определить) — все как *одно*, как *мир*. *В-третьих*, если человек всею душой разомкнут к бытию и душа открыта, доступна всему, «есть некоторым образом — в возможности — *все*», она сама — как и бытие, к которому она открыта, — не есть какое-либо сущее (природа без собственной природы, сущее без собственной сущности). Чтобы уметь видеть разные цвета, зрение должно быть бесцветно. Так и душа в своей открытости к бытию всего должна уметь освободиться от любой особой определенности. Душа человека в своем все-ведающем (в стремлении, в возможности) существе оказывается ничего в особенности не ведающей, неопределенной (лишенной форм) восприимницей всех возможных форм, простой *возможностью* быть всем, своего рода душевной или даже умной *материей* (*νοῦς δυνάμει*).

Так человек мыслящей душою может разомкнуться к восприятию бытия всего. Как рука, поясняет Аристотель, есть орудие орудий, так душа есть форма возможных форм (Ar. De An. III.8 432a1). Именно эта «материя души» — эта самоопустошающая разомкнутость человеческого существа к восприятию полноты бытия — открывается в человеке как возможность всепонимающего, все-умелого *ума*.

Ум, стало быть, отнюдь не какая-то «рациональная способность», которой наделена вдобавок к другим душа человека. Ум души — это ее восприимчивость к восприятию всего, возможность впустить в себя все. Подобно «первой материи» умность души — чистая возможность восприятия форм, это пассивный, все-воспринимающий ум в синергии с все-творящим умом мира (Ar. De An. III.5 430a14–17).

Таким образом, мир как синергичное поле существования человека определяется как мир ума или — в ином аспекте — ум мира.

Образ такого *ведения* грекам давно знаком. Так прорицатель Кальхант в «Илиаде» «ведал все, что было, что есть и что будет (*ἤδη τὰ τῆόντα τὰ τῆσόμενα πρό τῆόντα*)» (Hom. II, 1, 70). Так Музы у Гесиода радуют разум (*νόον*) Зевсу все воспевая подробно «что было, что есть и что будет» (Hes. Theog. 38). Так Богиня в поэме Парменида разом,

сейчас (*vũv*) ведает все бытие со всем его было-есть-будет, со всех сторон заключенное властной Необходимостью в пределы (DK. fr. VIII, 30–34).

Вот тут, на этих пределах, сковывающих бытие, разыгрывается роковой полемос между разомкнутостью души в стремлении ведасть и исполненностью души в стремлении сбывться.

Итак, есть изначальное, входящее в существо (природу) такого существа, как человек, и одушевляющее его *стремление-влечение* (*ῥρεξις*) разведать, изведать, *выйти* за горизонт своего мира, причем так, чтобы *каким-то образом* вместить в свое ведение — по-нять, узреть умом — *все*. Если назвать *умом* (божественным) то, что объемлет-понимает (например, как форма форм) все сущее единством его бытия, то, во-первых, энергия — действительное мышление — божественного ума будет также и самой жизнью мира («Энергия ума есть жизнь (*ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή*)» Ar. Metaph. XII.7 1072b26). Неподвижное бытие мира мыслится как само-цельное движение, энергия, совпадающая с энтелехией, движение, совпадающее с покоем. Так, в онтологии всеобъемлющего ума энергично истолковывается парменидовский тезис о тождестве мышления и бытия (ведь «энергия ума — это мысль»).

Это во-первых, но есть и во-вторых. «Необходимо остановиться». Тем же — всеобъемлющим (понимающим) — действием мирообразующего (божественного) ума снова утверждается власть Парменидовой Ананке, сковывающей бытие пределами. Именно к такому *уму-пределу* стремится ведение души-природы человека (по Аристотелю).

Будучи искомым пределом *всего*, все-объемлющий, миро-образующий (божественный) *ум* оказывается не только пределом стремления (*ῥεκτός*), само-целью, вовлекающей природное влечение (*ῥρεξις*) человека *ведать* в синергию с мыслящим (= живым) бытием. Но мирообразующий ум сам есть мыслимый предел *мыслимости* (*νοητός*). В стремлении ведасть «необходимо остановиться». Что же это за Ананке требует остановиться? Что (кто) полагает пределы «всего», образуя мир пониманием единого бытия всего? Не что иное, как ум (*νοῦς*). Потому что — рассуждает ум — нельзя идти в бесконечность. Если — обосновывает ум — нет первого и последнего, то нет мыслимого целого — ни всего вместе, ни каждого в отдельности. Словом, ум не только требует остановиться и полагает пределы, он и есть само-определение, ум, мыслящий (знающий и подтверждающий) себя умом: «...мышление есть мышление мышления (*ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*)» (Ar. Metaph. XII.9 1074b35). Разуметь — говорит ум, — исполнять понимание, быть бытийно (божественно) сведущим — значит *определять*. Быть умом — говорит ум —



значит быть *определяющим, останавливающим, само-обосновывающим*. Быть умом — значит пребывать в энергичном покое мыслящего самозерцания. Для человека этот экстаз редко достижим, но порою им может овладеть «каменная задумчивость»<sup>6</sup>.

Именно тут, на мирообразующих пределах — *телос, цель*, влекущая умную душу человека исполниться энергией умного и самодовлеющего (то есть *блаженного*) бытия. Вся прочая «практика» человека — практика частного существования.

Вовсе не всякое стремление, свойственное человеку, есть стремление, отвечающее стремлению ведать. Есть *ἐπιθυμίαι* — *желания*, которые тоже влекут к чему-то (как често-любие, власто-любие, серебро-любие...), а есть *φιλο-σοφία* — стремление быть всем существом в софийной энергии мира.

Разного рода желания приводятся в действие разного рода желаемым (*ἐπιθυμητόν*), но то, что приводит в действие стремление ко *всему*, не присутствует нигде и ни в чем. Оно только мыслится, оно желанно (*ὀρεκτόν*), потому что мыслимо (*νοητόν*), а не наоборот. Поэтому изначальное и завершающее (исполняющее) — мыслимый ум — влечет не как желаемое (*ἐπιθυμητόν*), а как волимое (*βουλητόν*).

Воля эта, однако, странная. Собственный активизм человека, деловитость, предприимчивость, стремление благоустроиться по собственному сознанию и разумению, равно как и разнообразие желаний, развлечений, «похотений мира» — все это суть движения, имеющие цель вне себя, они, возможно, целесообразны, но достигаемые цели не самоцельны, достигаемые удовольствия не самодовлеющи.

Таково логическое (аристотелевское) устройство странного «софийного автомата» В. Б.<sup>7</sup>, такова подоплека энергии «полноты бытия» (или, как говорит С. Х., «энергичного покоя»<sup>8</sup>) — ведущей темы философствования В. Б.

<sup>6</sup> «...Опыт внимания, задумчивости, действительно неподвижной, каменной, сковывающей в амехании, которая выключает не только все механизмы рассуждения, планирования и действия (то, что называется движением), но и буквально дохнуть не дает...» (Бибихин, 2009: 81).

<sup>7</sup> «В природе становление отдано автомату, настоящему, т.е. который никогда не устанет, не сломается, он сам себя ремонтирует. Автомат как-то встроен в природу, софия мира это и есть автомат» (Бибихин, 2011: 93).

<sup>8</sup> См. *Хоружий С. С.* Энергичный покой. Так называлось выступление С. Х. на первых Бежецких чтениях. Фонарь Диогена. № 5 (в печати).

Чтобы душе войти умом в собственную, само собой идущую (автоматическую) жизнь, в энергию бытия миром или допустить эту жизнь в себя, душе следует отрешиться, опустошиться, создать в себе требуемую пустоту, освободиться от самомнения собственной жизни, от фантома собственного сознания, от предприимчивости собственного практического разума. Идея «энергии покоя» у В. Библихина регулятивна, ее логика раскрывает мир не только в целом, но во всех его сферах; она может направлять внимание, настроение, отношение, поведение человека во всех частностях от младенчества (еще целиком и полностью пребывающего в этой энергии) до всепоглощающей сосредоточенности умной молитвы<sup>9</sup>.

И все же мир как умный (софийный) автомат — произведение определяющего и само-определяющего ума. То, что Аристотель, казалось, привел в движение, придав бытию энергию жизни, понимающий ум вернул в непроходимые пределы. В энергетике физики проступила логическая структура категорий с «сущностями», родо-видовыми определениями, качествами, отношениями и т. д., бытие же заняло свое мета-физическое место.

С. Х. начинает построение своей синергичной антропологии с критики именно этой логико-метафизической схемы: мира субстанций-акциденций и родо-видовых определений сущности, каковым мир Аристотеля стал под руками греческих комментаторов и латинских переводчиков. Более того, всю историю западной философии и теологии С. Х. вписывает в эссенциалистскую онтологию, подобно тому как Хайдеггер видит в ней вековую историю изживания метафизической псевдоморфозы изначального мышления бытия.

С. Х. с самого начала ставит под вопрос основоположение Аристотелевой энергетике: исполненная полнота, стремящая к себе, производящая и осуществляющая все не вполне сущее, *первое* бессильной возможности. Если нет того, что уже есть, ничто возможное само собой не возникнет. Разве нет? Форма и сущность, говорил Аристотель (см. выше), суть энергии, но и энергии в таком понимании *связаны* формами, которые всегда уже — как Платоновы идеи — как-то наличны. Может быть только то, что уже *есть*. Человек по своей природе разомкнут к бытию,

<sup>9</sup> «Присутствие Бога вовсе не обязательно есть действие, а по крайней мере настолько же или еще больше — покой, причем даже не обязательно покой высшего экстаза, а покой смирения, терпения, даже покой недоумения (амехании), нередко — покой кеносиса (истощания), богооставленности, такой, как оставленность Богочеловека на кресте» (Библихин, 2010: 364).

устремлен к нему, но бытие это замкнуто умом в своей определенности, в своем мыслимом единстве.

С. Х. как бы перечит требованию аристотелевского — определяющего — ума *остановить* движение, ограничить его с двух сторон: неподвижном двигателе и синергийной с ним «природы» человеческого стремления. Человек, утверждает С. Х., с обеих сторон разомкнут: да, он по своей «природе» открыт всему, но это *все* не замкнуто идеей единого актуального бытия, соответственно, и собственное бытие человека не определяется как некая антропологическая «природа» или сущность. Можно сказать, человеческое стремление ведать простирается дальше пределов, полагаемых определяющим (замыкающим) умом. Энергетическое поле человеческого существования — поле не субстанциально связанных энергий, а свободных энергетических конфигураций («энергоформ») или, говоря на языке М. Фуко, поле *практик себя* (Хоружий, 2010: 492–672). Иначе говоря, это мир, в котором *возможное* оказывается онтологичнее *актуального*, соответственно, энергоформы (или экзистенциальные практики) — первичнее всех «природ», «сущностей» или «субстанций» и «эссенций». Место классического различения «физического» недо-бытия и «метафизической» полноты бытия занимает различение бытия замкнутого и бытия трансцендирующего.

Здесь С. Х. близок хайдеггеровскому определению разомкнутости. «Бытие, — пишет Хайдеггер на первых страницах „Бытия и времени“, — есть *transcendens* просто. Трансценденция бытия присутствия особенная, поскольку в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей индивидуации. Всякое размыкание бытия как *transcendens*'а есть трансцендентальное познание. Феноменологическая истина (разомкнутость бытия) есть *veritas transcendentalis*. [...] Выше действительности стоит возможность» (Хайдеггер, Биbihин, 1997: 38).

Итак, если в виртуальном мире возможность остается ниже действительности, то выше действительности будет возможность бытия, понимаемого как *трансцендирование*. Причем трансцендирование *просто*: не из мира (временного и чувственного) по ту его сторону в другой мир, сверхчувственный, вечный, к другому бытию, божественному, как привыкла думать метафизика и связанная с нею теология, а... *просто* (*schlechthin*)<sup>10</sup>. Это и значит: *бытие есть* в размыкании бытия, замыка-

<sup>10</sup>У Аристотеля, напомню, наоборот: «просто» (ἀπλῶς) существует то, что существует единственно возможным образом, иначе существовать не может (Ar. Metaph. 7 1072b14). У Хайдеггера же *бытие* — «просто» трансценденция всего, что определяет к бытию мысль.

емого мыслью по классической формуле Парменида «то же самое быть и мыслить». Или — если иметь в виду переформулировку Аристотеля о том, что ум определяет, замыкает, останавливает себя в мышлении бытия и самого себя, — можно сказать: бытие мыслится размыкающим трансцендированием ума, мыслится как не-мыслимое. Таков парадокс.

Здесь, по-моему, философский источник расхождения мысли В. Б. и С. Х. Расхождения, доходящего до споров вокруг паламитского догмата, остротою и впрямь напоминающего византийские споры XIV века.

Идея (здесь это слово уместно) замкнутой в себе полноты бытия, исполненного энергией понимания, имеет экзистенциальные обороты: стремление включиться в «софийные автоматизмы» самозабвенного существования обращает внимание на события *захваченности* миром — на детство, поэзию, любовь, на мир «первого взгляда», спонтанной свободы поступка. Таковы существования, тождественные своей сущности, целиком причастные ей, такова мысль, не отличающая себя от мыслимого, захваченная мистикой тождества. Если же экзистенция (эк-стаз) стремления, размыкающего человеческую «природу», не замыкается, не завершится идеей (пусть и регулятивной) полноты исполнения, а остается в модусе возможности, в динамике, в неустойчивом движении, в практике, требующей неуклонного сознательного *воления* (блюдения себя, трезвения...), иначе говоря, в со-трудничестве, в син-эргии с *телосом*, всегда трансцендентным, — тогда возможны только конфигурации энергий соучастия без причастия сущности.

Впрочем, я уже отрекался заглядывать в малознакомую мне сферу догматического богословия и уж подавно — в «энергоформы» аскетического подвига. Для меня значимы философские (онто-логические) подступы, которыми я тут и занимаюсь. Мое убеждение в том, что всякий человеческий опыт — от первого взгляда до высшего откровения — становится значимым и действенным опытом, опытом на деле (*ἐν ἔργῳ*) лишь в синергии с мыслью. Мысль допускает — опыт испытывается, опыт истолковывается — открытие сказывается. В. Б. и С. Х. — православно верующие и воцерквленные мыслители, но именно мыслители, обретавшие в мысли силу своих постижений, их зоркость, чуткость, проницательную внимательность. Речь у них идет о богословии откровения, об аскетической практике афонского исихазма, об опыте богообщения, схватываемого в догматических положениях, но в этих событиях есть философская подоплека, которой я и хочу коснуться.

Вернемся к Аристотелю.

Ум через сопричастность мыслимому (κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ), — говорит он несколько загадочно, — мыслит сам себя: он становится мыслимым, соприкасаясь с ним и мысля его, так что [мыслящий] ум и мыслимое [умом] — одно и то же. Ибо могущее воспринять [понять] мыслимое и сущность, есть ум... (Ar. Metaph. XII.7 1072b20–25)

Ум понимает мыслимое (сущность) только тогда, когда вместе с понимаемым понимает и то, что это не мнение, а в самом деле понятие, иначе говоря, отвечает себе на вопрос, что значит понимать, знать, что значит быть умом<sup>11</sup>. Истинно знает ум, знающий себя, то есть логику и основание возможной истинности. Так Аристотель раскрывает тезис Парменида. Но мы уже заметили: место этого «сопричастия», «соприкосновения» или «восприятия», отождествления есть как раз неприступное и непроходимое место апорий.

Парменид, персонаж Платонова «Парменида», упорно и педантично исследует все непреодолимые разрывы, из которых состоят эти «сопричастия» и «соприкосновения», все немыслимости, воспринятые мыслью вместе с понимающим восприятием в отождествлении с мыслимым бытием. В основании определенности (= определения-знания) «что» лежит *единое*, но единое как единое не есть «что», не есть вообще. Единое *есть* как многое, или само «есть» есть невозможное едино-многое. Многое в отсутствии единого не есть и многое, вообще не есть...

Если говорить логически, Аристотелев ум в «Пармениде» Платона как бы показывает себе свою невозможность. Точнее, он обнаруживает в онто-логике своего тождества (понимать — значит определять, быть — значит быть определенным, в определяющем пределе понимание и понятое тождественны) неотожествляемые *трансценденции*: между единым и многим, целым и частями, временем и бытием, движением и покоем... Словом, ум, вдумываясь в себя (в онто-логику понимающего тождества), необходимо *трансцендирует* себя. В само-обосновывающем мышлении мышления (νόησις νοήσεως) движение мысли (νόησις) трансцендирует покой завершенного в себе ума (νοῦς) и определенный им смысл тождества, в котором мышление (энергия) ума и жизнь (энергия) мира совпадают (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή) (Ar. An. Post. 1072b26). Осмысливая, обосновывая себя, вдумываясь в начало, приводящее в движение сам

<sup>11</sup> «Знающий отличается от незнающего тем, что незнающий думает, что знает, а знающий и знает, что знает» (Ar. An. Post. I.2 71b14). Знает, как оно *есть* в системе знания, в космо-логосе ума.

мыслящий в тождестве с бытием ум<sup>12</sup>, ум размыкается, допускает бытие, не совпадающее с тем, что охвачено (воспринято) тождеством. А это значит, допускается бытие по ту сторону тождества, бытие этим тождеством не понятое, пределами необходимости не схваченное, бытие в ином смысле. В «не есть» единого как раз и кроется возможность иного смысла бытия. Между тем не забудем: энергия мышления, тождественного с бытием, — это сама исполненность (*энтелехия*) бытия, божественно действительная жизнь мира и соответствующий ей божественный ум. Следовательно, когда ум *переосмысливает* свою онто-логику, он *переосмысливает* себя, иначе мыслит свое мышление (изменяется  $\nu\omicron\theta\eta\varsigma$   $\nu\omicron\theta\sigma\epsilon\omega\varsigma$  — само-понимание, что значит помыслить). Тогда становится мыслимым, возможным, допустимым иной *божественный* замысел мира. Вместе с тем изменяется и фигура *касательства* мыслью бытия, логика *причастия* понимаемому бытию — словом, смысл *истины*.

Там, где энергия ума обращается от понимания мира к само-пониманию, тождество мышления и бытия размыкается. Ум трансцендирует к сверх-умному бытию, бытие — к сверх-бытийному уму. Первое онтологически значимое изменение (положившее начало неоплатонизму) — в том, что теперь само событие трансцендирования (размыкания) ума входит в логику понимания и, соответственно, в онто-логику бытия: понять — значит не определить сущее в форму, не остановить в сущности его бытия, а разомкнуть сущее в его бытии-трансцендировании, в трансформирующем его бытии-причастии другому бытию. Это в свою очередь означает: изменяется идея *искомого* мыслью бытия. В мире проступают иные онтологические черты, иное привлекает внимание, иным мыслится энергетический источник первичного влечения. Энергия бытия сущего не заключена в его форме, а вопрос «Что есть сущее?» звучит теперь так: «*Чем, причастием чему* есть сущее?» (Ср. известное «Чем люди живы?»).

Само-трансцендирование — или мета-нойя — аристотелевского ума вводит нас в иерархическую онтологику неоплатонизма и здесь испытывает превращение, благодаря которому философская онтология форм внутренне превращается в энергетику причастия («энергия возвращения») без отождествления с причастуемым. Мало того, трансцендирование ума мыслится не только как его изменение, трансформация, но и как выход к сверх-мышлению. Или до-мышлению, вообще не мышлению,

<sup>12</sup>Ум, говорят неоплатоники, приходит в движение, держа во внимании (вспоминая) единое, которое не есть ум. Иначе ум рассеивается в чувственных впечатлениях.

а практике. Философская онтология явно становится теологией, а практика мысли приобретает характер гимнодии, литургии.

Что в начале начал, в сущности божественного бытия пребывает нечто *непричастуемое*, задолго (лет за тысячу) до св. Паламы установили неоплатоники. Для них это не факт религиозного опыта, а строгий вывод тео-логики, а потом и потому — тема гимнословия. Для Прокла «Парменид» Платона — это теологический гимн. О первом тезисе Платонова «Парменида» («если единое едино») он говорит: «Первейшее и непричастуемое Единое (ἀμέτεκτον ἕν)... воспевается посредством первой гипотезы» (Procl. Elem. III. 83.22). «Платон доказывает, что Единое стоит выше всех божественных чинов, и, давая апофатические определения, он словно поет в честь него теологические гимн» (цит. по Петров, 2016: 83, прим. 23)<sup>13</sup>.

Область апофатически мыслимого начала начал Прокл именуется областью полного безмолвия (ἡσυχία) и покоя (ἡρεμία) (там же: 83, прим. 23).

Теперь можно заметить, что энергия исполнения бытия по Аристотелю и, соотв., энергичный покой и полнота бытия у В. Б. наполнены еще и энергией внутреннего скрытого противоборства, что в безмолвии и покое мистического созерцания происходит непримиримый спор между истиной замыкающего отождествления мысли и бытия и истиной размыкающего трансцендирования мыслимого бытия к бытию внемысленному (соответственно, к мысли внебытийной или *инобытийной*), полемос между энергией бытия, причастованием высшему (в иерархии) бытию и странной энергией *непричастования* непричастуемому. Эта странность совсем иного рода, чем странность аристотелевской энергии покоя, о которой не раз говорит В. Б. в курсе «Энергия». И все же странности на этом не кончаются.

У синергийной антропологии С. Х. особый путь. Она не выводится из классической онтологии какой-нибудь имманентной диалектикой, а решительно входит в пространство спорного молчания как бы извне. Философия и богословие дают язык толкования, стоят ориентирами и указателями на этом пути, но прокладывается он едва ли не по перепутку, решительно, всеохватно и целеустремленно.

В заключение кратко обозначу, как я понимаю замысел С. Х.

Отнюдь не стремление *ведать* пробуждает жизненную энергию человека, но стремление быть путем испытывания и *на деле* размыкания

<sup>13</sup>История переосмысления концепта «энергии» от Аристотеля до св. Паламы подробно рассмотрена в Брэдшоу, Кырлежев и Фокин, 2012.

пределов своего бытия. Начало синергийной антропологии — не философские принципы, ее органон — не спекулятивное мышление, метод ее скорее уж схож с методом опытного исследования.

С. Х. различает три основных рода энергийного бытия, три практики размыкания границ: онтологическое размыкание — к другому горизонту бытия, онтическое — к другому в том же горизонте, виртуальное — размыкание, остающееся в стихии возможного.

В первооснове синергийной антропологии лежит феноменологическая аналитика особого антропологического опыта, а именно опыта аскетической практики восточного христианства (православия). Экстремальность этого предельного опыта онтологического размыкания человека позволяет увидеть в нем своего рода антропологический эксперимент, выявляющий все основоустройства человеческого способа быть, его возможные конститутивные практики и фигуры размыкания. Поэтому феноменология аскезы полагается основанием возможной всеобщей антропологии как таковой. Синергийная антропология задумывается как опытно-теоретический базис (метанаука) всех гуманитарных наук. Основоустройства человеческого способа быть, открываемые аскетическим опытом, имеют характер свободных энергий (всегда, однако, явных или скрытых *син-эргий*), не связанных ни «сущностями», ни «приодами», ни формами исполненного покоя, ни мистикой сверхумного созерцания.

Феноменологическая аналитика предельных опытов человека быть, размыкать границы своего существования предполагает обширные междисциплинарные исследования человеческих «практик себя» и прежде всего — компаративистику *духовных* практик, то есть практик радикального самотрансцендирования. Однако в поле аналитического внимания входит все многообразие современных антропо-практик: трансгрессивных, гендерных, «постчеловеческих» (киборгизация, мутагенез), социальных...

Но что же привносит синергийная антропология в полемическую исихию?

В книге, названной «Фонарь Диогена», С. Х. с фонарем своей антропологии ищет человека по всем закоулкам европейской философии и констатирует ее своеобразную роковую черту: она всегда складывается в горизонте тождества мышления и бытия, или божественного разума, а в нем заранее (априорно) предопределяются и сущность человека, и (онто)логика истинной мысли. Необходимо монологическая онтологика тождества мышления и бытия остается конститутивной для



классических философии и теологии во всех исторических трансформациях вплоть до наших дней, включая тождество сознания и существования в феноменологии, онтологическую дифференцию Хайдеггера и апофатическую логику Витгенштейна (см. Хоружий, 2015).

Синергийная антропология отказывается от этой классической «парадигмы» моно-онто-логического тождества. Это антропология онтологически изменчивого существа, она принципиально плюралистична и вариативна. Тем не менее вопрос о мышлении в его отношении к бытию остается решающим, решающей остается и фигура тождества (ею ведь просто-напросто определяется сам смысл истинности события мысли: понятие, знание, постижение... правильность, корректность, успешность...). Только теперь допускается изменчивость смысла тождества, смысла связки «есть» в суждении «мышление *есть* бытие», иначе говоря — смысла *истины*. А вот Аристотелево требование *остановиться* теряет силу. Не неподвижный перводвигатель определяет энергетику космоса и стремление человека, а исторически, социально, культурно различные *практики себя*.

Я не случайно обратил внимание на одну из исторических трансформаций смысла онто-логического тождества, сделав пару шагов на пути от «энергии покоя» Аристотеля к «энергии причастия» в поле «непричастуемого» у Прокла. Другие трансформации «того же самого» тоже ведь свидетельствуют не только о сохранении «того же самого», но и об изменении его смысла, о трансформации всей культурно-исторической практики бытия человека человеком в горизонте истины или, говоря на языке Хайдеггера, в «просвете бытия».

Для С. Х. свободные энергии человека собираются и онтологически исполняются в духовной практике. «В Онтологической топике конституция человека формируется в духовной практике, и финал, телос этого формирования (в полноте своей недостижимый в наличном бытии) представляет собой актуальное онтологическое событие — „превосхождение естества“, претворение человека, во всей цельности его существа, в иной образ бытия, онтологический горизонт» (там же). Здесь антропология непосредственно (синергийно) становится онтологией, человек и бытие по-хайдеггеровски принадлежат друг другу в синергийном тождестве взаимоприсутствия.

Итак, общим местом полемической синергии не только В. Б. и С. Х., но самой мысли, философски побуждаемой влечением изведать бытие на деле, остается смысл тождества «ведения» и «бытия».

В современной озадаченности этим тождеством, в синергийном средоточии современного человека влекущим и ведущим перводвигателем оказывается именно *различие* онто-логических тождеств (смыслов истинности). В тишине изначальной исихии различимы голоса, в ее безмолвии слышен полемос — «отец всего и царь всего» по Гераклиту.

## СОКРАЩЕНИЯ

- Ar. An. Post. *Aristoteles. Analytica Posteriora* / trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick // / ed. by H. Tredennick. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1960. — P. 1–261.
- Ar. De An. *Aristoteles. De Anima* // Aristotle. In 23 vols. Vol. 8. On the Soul. Parva naturalia. On Breath / trans. by W.S. Hett. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1957. — P. 1–203.
- Ar. EN. *Aristoteles. Ethica Nicomachea* // Aristotle. In 23 vols. Vol. 19. The Nicomachean Ethics / trans. by H. Rackham. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1926. — P. 1–643.
- Ar. Metaph. *Aristoteles. Metaphysica* // Aristotle. In 23 vols. Vol. 18. The Metaphysics. Books I–IX / trans. by H. Tredennick. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1933. — P. 2–203.
- Ar. Ph. *Aristoteles. Physics. Vol. 2. Physics, Books 5–8* / trans. from the Latin by P.H. Wicksteed, F.M. Cornford. — Cambridge : Harvard University Press, 1934. — (Loeb Classical Library ; 255).
- DK Die Fragmente der Vorsokratiker. In 3 Bde. Bd. 1 / hrsg. von W. Kranz ; ancientgreek übers. von H. Diels. — Berlin : Weidmann, 1960. — Aufl. 9.
- Hes. Theog. *Hesiod. The Theogony* // The Homeric Hymns and Homeric Hymns / trans. from the Ancient Greek by H. G. Evelyn-White. — Cambridge (MA), London : Harvard University Press, William Heinemann Ltd., 1914. — P. 78–153.
- Hom. Il. *Homerus. Ilias* / hrsg. von H. van Thiel. — Hildesheim, Zurich, New York : Georg Olms, 1996.
- Plat. Soph. *Plato. Sophistes* // Theaetetus. Sophist / trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. — Cambridge, MA : Harvard University Press, 1921. — P. 246–459.
- Procl. Elem. *Proclus. The Elements of Theology : A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary* / ed. and trans. from the Ancient Greek by E. R. Dodds. — Oxford : Clarendon Press, 1963.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бибихин В. В.* Язык философии. — М., СПб. : Наука, 2007. — (Слово о сущем ; 76).
- Бибихин В. В.* Чтение философии. — СПб. : Наука, 2009. — (Слово о сущем ; 83).
- Бибихин В. В.* Энергия / сост. О. Е. Лебедевой ; примеч. О. Е. Лебедевой. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Бибихин В. В.* Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).
- Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / пер. с англ. А. И. Кырлежева, А. Р. Фокина. — М. : Языки славянских культур, 2012.
- Лебедев А. В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). — СПб. : Наука, 2014.
- Петров В. В.* Философский дискурс как гимнословие в позднем платонизме и «Ареопагитском корпусе» // Платоновские исследования. — 2016. — Т. 4, № 1. — С. 76–97.
- Синергия : проблемы аскетики и мистики православия / под ред. С. С. Хоружего. — М. : Ди-Дик, 1995.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Ad Marginem, 1997.
- Хоружий С. С.* Очерки синэргийной антропологии. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Хоружий С. С.* Урок Парменида : к постановке проблемы мышления в синэргийной антропологии. — 2015. — URL: [https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/07/horzhuzy\\_myshlenie.pdf](https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/07/horzhuzy_myshlenie.pdf) (дата обр. 12 февр. 2021).
- Эпихарм.* Корпус древнегреческой поэзии : дорийская комедия, флиаки, мимы (конец VI – начало I вв. до н. э.) / под ред. Ю. С. Лукача. — Екатеринбург : Ю. С. Лукач, 2016.

---

Akhutin, A. V. 2021. "Polemicheskaya sinergiya [Synergy Polemis]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 55–77.

---

ANATOLIY AKHUTIN

PHD IN CHEMISTRY; ASSOCIATED MEMBER

THE EUROPEAN HUMANITIES RESEARCH CENTRE (KIEV, UKRAINE); ORCID: 0000-0001-9391-1337

## SYNERGY POLEMIS

Submitted: Jan. 09, 2021. Reviewed: Feb. 05, 2021. Accepted: Feb. 09, 2021.

**Abstract:** The article is based on a speech at the second Bezhet'sk readings in memory of V. Bibikhin. This time they were also dedicated to the memory of V. Bibikhin's friend,

Sergey Khoruzhiy, who left in September 2020. They were tied by close friendship and heated polemics. The topic of controversy was, in particular, the Palamite dogma. In this article, I try to identify the source of this controversy within the philosophical problem itself. It is rooted in the Parmenidean definition of the identity of thinking and being and in the Aristotelian concept of energy. It is with Aristotle that the leading theme of V. Bibikhin's philosophizing, the theme of "energy of rest", is connected. In this "peace", however, lurk the ontological aporias, clarified by Plato in "Sophist" and "Parmenides". The solution of these aporias in Neoplatonism leads to the transformation of the meaning of ontological identity. S. Khoruzhiy considers the ascetic practice of the Byzantine hesychasts and spiritual practices in general as the basis of his synergic anthropology. Phenomenological analysis of ascetic experience unfolds the configuration of the "energies of ontological opening" of a person. On this basis, an anthropology of possible constitutions of a person is built in its interconnection with being.

**Keywords:** Thinking, Being, Identity, Energy, Synergy, Plenitude, Openness, Aporia, Ontology, Practice, Anthropology.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2021-1-57-77.

#### REFERENCES

- Aristoteles. 1926. "Ethica Nicomachea" [in Ancient Greek and English]. In *The Nicomachean Ethics*, vol. 19 of *Aristotle*, trans. by H. Rackham, 1–643. 23 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1933. "Metaphysica" [in Ancient Greek and English]. In *The Metaphysics. Books I–IX*, vol. 18 of *Aristotle*, trans. by H. Tredennick, 2–203. 23 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1934. *Physics, Books 5–8*. Vol. 2 of *Physics*, trans. from the Latin by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford. Loeb Classical Library 255. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1957. "De Anima" [in Ancient Greek and English]. In *On the Soul. Parva naturalia. On Breath*, vol. 8 of *Aristotle*, trans. by W. S. Hett, 1–203. 23 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1960. *Analytica Posteriora*. In *Aristotle Posterior Analytics*, ed. and trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick, 1–261. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Bibikhin, V. V. 2007. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 76. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2009. *Chteniyeye filosofii [Reading of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 83. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2010. *Energiya [The Energy]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Annot. by O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2011. *Les [The Wood]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Bradshaw, D. 2012. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdeleniye khristianskogo mira [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom]* [in Russian]. Trans. from the English by A. I. Kyrlezhev and A. R. Fokin. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Epicharmus. 2016. *Korpus drevnegreycheskoy poezii [Collection of the Ancient Greek Poetry]: doriyskaya komediya, fliaki, mimy (konets VI – nachalo I vv. do n. e.) [Dorian Comedy, Fliakies, Mimes (End of VI – Beginning of I Century BC)]* [in Ancient Greek and Russian]. Ed. by Yu. S. Lukach. Yekaterinburg: Yu. S. Lukach.
- Heidegger, M. 1997. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.

- Hesiod. 1914. "The Theogony [Theogonía]" [in Ancient Greek and English]. In *The Homeric Hymns and Homerica*, trans. from the Ancient Greek by H. G. Evelyn-White, 78–153. Cambridge (MA), London: Harvard University Press, William Heinemann Ltd.
- Homerus. 1996. *Ilias* [in Ancient Greek and German]. Ed. by H. van Thiel. Hildesheim, Zurich, and New York: Georg Olms.
- Khoruzhiy, S. S., ed. 1995. *Sinergiya [Synergy]: problemy asketiki i mistiki pravoslaviya [Problems of Ascetics and Mystics of Orthodoxy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Di-Dik.
- . 2005. *Ocherki sin-ergiyonoy antropologii [Outlines of the Anthropology Synergic]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2015. "Urok Parmenida: k postanovke problemy myshleniya v sinergiyonoy antropologii" [in Russian]. Accessed Feb. 12, 2021. [https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/07/horuzhy\\_myshlenie.pdf](https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/07/horuzhy_myshlenie.pdf).
- Kranz, W., ed. 1960. [in Ancient Greek and German]. Vol. 1 of *Die Fragmente der Vorsokratiker*, trans. from the Ancient Greek by H. Diels. 3 vols. Aufl. 9. Berlin: Weidmann.
- Lebedev, A. V. 2014. *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniyem fragmentov) [Heraclitus' Logos. The Reconstruction of the Thought and Word (With the New Critical Edition of the Fragments)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Petrov, V. V. 2016. "Filosofskiy diskurs kak gimnosloviye v pozdnem platonizme i 'Areopagit-skomp korpuse' [Philosophical Discourse as Hymn-Singing in Late Platonism and the 'Corpus Areopagiticum']" [in Russian]. *Platonovskiye issledovaniya [Platonic Investigations]* 4 (1): 76–97.
- Plato. 1921. "Sophistes" [in Ancient Greek and English]. In *Theaetetus. Sophist*, trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler, 246–459. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Proclus. 1963. *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary* [in Ancient Greek and English]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.

Юрий Романенко\*

## СОБЫТИЙНЫЙ ХАРАКТЕР ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В. ВИБИХИНА\*\*

Получено: 20.01.2021. Рецензировано: 10.02.2021. Принято: 12.02.2021.

**Аннотация:** В статье рассматриваются событийные аспекты философского творчества В. В. Вибихина на материале его лекций, текстов и общения с современниками: С. С. Хоружим, С. С. Аверинцевым и А. В. Ахутиным. Исходя из педагогического опыта В. В. Вибихина можно вывести принципы преподавания философии, которые заключаются в событийности передачи знания от учителя к ученику, а также в единстве мысли, слова и жизни. В. В. Вибихин, как последователь А. Ф. Лосева и М. Хайдеггера, ориентировал свою мысль на прояснение онтологических проблем. Онтологическая мысль парадоксальна по своей природе. Это обнаруживается в чтении и истолковании вибихинских сочинений, а также в свидетельствах его полемического общения с коллегами. Одним из ярких онтологических споров последнего времени является дискуссия В. В. Вибихина и С. С. Хоружего о понятии энергии, являющейся существенной онтологической категорией. Этим выдающихся русских мыслителей связывала длительная дружба, включающая в себя элемент интеллектуального соперничества. Автор называет это общение дружбой в поединке, имеющей парадоксальный характер. В тексте используется философское определение дружбы, представленное в книге П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины» и имеющее антиномический характер. Событийность, парадоксальность и полемичность философской мысли В. В. Вибихина проявляется в его произведениях и переписке с друзьями. В статье приводятся показательные примеры этих моментов его интеллектуального творчества. В. В. Вибихин является одним из тех мыслителей, благодаря которым сохраняется русская философская традиция на фоне ее споров с другими национальными традициями.

**Ключевые слова:** Владимир Вибихин, Сергей Хоружий, событие, диалог, онтология, парадокс, философское образование.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-78-104.

Настоящий текст написан по материалам выступлений автора на трех научных мероприятиях последних лет, посвященных памяти Владимира Вениаминовича Вибихина и организованных его учениками и последователями. Первое событие случилось 18 сентября 2018 года в Институте философии РАН в рамках работы «Философской мастерской» в форме «Круглого стола к 80-летию В. В. Вибихина», который организовала Ю. В. Синеокая. Согласно программе этого мероприятия

\*Романенко Юрий Михайлович, д. филос. н., профессор, РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), [ur\\_romanenko@rambler.ru](mailto:ur_romanenko@rambler.ru), ORCID: 0000-0001-9637-2172.

\*\*© Романенко, Ю. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

состоялись два ведущих доклада А. В. Михайловского и Я. Э. Мановас в контексте диалога «Темы, подсказанные В. В. Бибихиным», в которых выступающие обозначили перспективные направления исследования его творчества и анализа его наследия. Далее последовал собственно круглый стол, на котором присутствующие делились своими воспоминаниями и обсуждали актуальные сюжеты, связанные с философскими идеями В. В. Бибихина. Автор этих строк также выступил с небольшим докладом, посвященным значимости философских взглядов В. В. Бибихина в контексте современного философского образования в России (Круглый стол к 80-летию В. В. Бибихина, 2018).

Второе мероприятие — «Первые мемориальные Бибихинские чтения» — прошло 1–2 ноября 2019 г. в городе Бежецке Тверской области — на родине В. В. Бибихина. Эта конференция также была организована Институтом философии РАН, где он работал последние годы своей жизни. Я здесь выступил с докладом «Онтологические темы в философии В. В. Бибихина: парадокс и смена аспекта» (Первые Бибихинские чтения, 2019).

Третье мероприятие — «Вторые Бибихинские чтения» — состоялось 10–12 декабря 2020 г. также в Бежецке (организаторы — ИФ РАН и НИУ ВШЭ), укрепив надежду на то, что данная конференция может стать традиционной. Когда она готовилась, пришло печальное известие о кончине С. С. Хоружего, друга и интеллектуального собеседника В. В. Бибихина. По этой причине ряд выступлений участников был посвящен обим выдающимся мыслителям России последнего времени. Тема моего доклада в рамках программы: «В. В. Бибихин и С. С. Хоружий: дружба в поединке» (Вторые Бибихинские чтения, 2020).

В связи с вышесказанным композиция данной статьи включает в себя три части, в каждой из которых излагается содержание моих выступлений на данных мероприятиях, связанных общей идеей. Соответственно, это сказалось на стилистике письма, воспроизводящего устную речь.

#### ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ОПЫТ В. В. БИБИХИНА И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Моя речь как представителя петербургской философии в контексте Круглого стола началась с того, что я напомнил уважаемым коллегам некоторые факты из биографии В. В. Бибихина, творчество которого было связано так или иначе с Санкт-Петербургом. Во-первых, некоторые из его книг были выпущены в Санкт-Петербургском отделении издательства «Наука» в серии «Слово о сущем». Он приезжал в северную

столицу по издательским делам, с публичными лекциями и докладами на философском факультете СПбГУ, обсуждал с питерскими коллегами проблемы перевода хайдеггеровских текстов, воспроизводил фрагменты лекций своих легендарных спецкурсов в МГУ и пр.

Когда В. В. Биbihин ушел из жизни в 2004 г., в Русской христианской гуманитарной академии прошло мемориальное мероприятие, посвященное его памяти, в результате которого в «Вестнике РХГА» вышла подборка статей, среди которых были мемуары о Владимире Вениаминовиче С. С. Неретиной и А. П. Огурцова, размышления о его философии А. Г. Погоняйло, А. А. Грякалова, Д. Ю. Дорофеева, автора этих строк и др. Одно из крупных памятных событий прошло в мае 2013 г. в формате международной конференции «Философское наследие В. В. Биbihина. К 75-летию со дня рождения», организованное А. В. Магуном на площадках Европейского университета и Факультета свободных наук и искусств СПбГУ. По итогам этого форума вышел номер журнала «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге, полностью посвященный творчеству В. В. Биbihина, с переводом части его книги «Лес» на английский язык, а также статьями московских и питерских философов на русском и английском языках.

Таким образом, в Санкт-Петербурге есть те, кто любит, ценит, читает тексты В. В. Биbihина, комментирует, пытается посылно развивать его идеи, применять его опыт лектора в собственной педагогической практике. Но также имеются, как и в других местах, те, кто относит-ся к его философии с неприятием, что представляется определенной загадкой. Иначе говоря, есть те, кто захвачен мыслью, стилем и способом письма В. В. Биbihина, но также есть те, кто даже не переносит на дух его рассуждения, вплоть до идиосинкразии. Причем в спорах о нем не удастся переубедить и вызвать интерес у тех, кто не может оценить оригинальности его мысли, причина чему, вероятно, является иррациональной. Этот факт можно считать значимым в связи с особенностями философского образования. С моей точки зрения, знаменитые специальные курсы В. В. Биbihина на философском факультете МГУ в 90-е годы стали событиями в философской жизни постперестроечной России. По итогам этих курсов автор издал целую серию уникальных философских текстов. Кто-то отнесся к ним безучастно, но нашлись и те, кто с воодушевлением воспринимал слова и мысли В. В. Биbihина. Насколько его опыт мыслителя вслух воспроизводим в условиях преподавания современной философии?



В докладе А. В. Михайловского, ученика В. В. Биbihина, на Круглом столе в ИФ РАН о специфике построения биbihинских учебных курсов был поставлен вопрос о том, каково может быть восприятие В. В. Биbihина в будущем. Это был интересный поворот в оптике и интенциональности обсуждения, смена темпоральных ориентиров. В этом контексте мне вспомнился один из методических преподавательских приемов, к примеру, в курсе «Чтение философии», который, в частности, был посвящен разбору онтологии Парменида. В. В. Биbihин разработал список нетривиальных контрольных вопросов к данному курсу, которые совершенно не укладывались в стандарты казенных учебно-методических формулировок. Но зато они помогали рождению живой мысли. И именно это привлекало студентов.

Сквозным вопросом этого Круглого стола был вопрос о том, какие биbihинские темы являются актуальными и перспективными в системе философского образования. В добавлении к этому вопросу можно спросить и о критериях реализуемости соответствующих замыслов. На мой взгляд, сам В. В. Биbihин, исходя из собственного опыта, обозначил эти критерии. Прежде всего, это можно сформулировать в виде принципа единства мысли, слова и жизни. Это очень сильный принцип, истоки формулирования которого находятся еще в учении Платона и который очень сложно реализовать на практике. Дело здесь не в профессиональной квалификации дипломированного специалиста. По этому поводу есть ироническое мнение одного коллеги: если человек защитил кандидатскую диссертацию, то он наполовину утратил возможность быть философом; а уж если он докторскую защитил, то он точно поставил на себе крест и философом быть не может. По печальной иронии истории сам В. В. Биbihин был «всего лишь» кандидатом филологических наук. Да и Сократа бы не допустили ни к какой защите, поскольку у него не было ни одной публикации. Осталось только риторически спросить: по каким признакам можно аттестовать человека в качестве философа?

Вторым критерием, с моей точки зрения, реальной передачи философского знания от учителя к ученику является событийность общения между ними, результатом которого является рождение новой мысли. Здесь нужно осмыслить феномен события в том ключе, который обозначил М. Хайдеггер в концепте *das Ereignis*, что детально было истолковано у В. В. Биbihина. В своей статье «Захваченность событием», которую я опубликовал по следам конференции «Философское наследие В. В. Биbihина. К 75-летию со дня рождения», была предпринята попытка рассмотреть феномен события с двух сторон, как это было

представлено в концепции самого В. В. Бибихина. В этом отношении двуединство события заключается в том, что, с одной стороны, оно захватывает человека и одновременно захватывается им, а с другой стороны, В. В. Бибихин писал и о противоположном движении — о некой оставленности. Он это образно представлял в сравнении феномена мысли с птичкой, которая прилетает неизвестно откуда и садится нам на ладонь, чтобы мы ее внимательно рассмотрели. Человек — не владелец свободной мысли, он не может ее держать и не отпускать. Напротив, лишь на мгновение можно ее охватить (кон-цептуализировать, по лат.) и тут же отпустить на свободу, как вольную птичку. Пусть дух витает, где хочет. Диалектика захвата и отпускания относится не только к мысли, но и к миру как таковому. По моему мнению, это является методологической стратегией образования философских концептов у В. В. Бибихина.

В этом месте моего выступления сидевший рядом со мной С. С. Хоружий вставил реплику, в которой в подтверждение моих слов сказал о том, что ум должен уметь оставлять себя, обращаясь к вещам, имея при этом зацепку за них. То есть получился тот же мыслеобраз, но выраженный несколько по-другому. Слово С. С. Хоружего «зацепка» (аналог бибихинского «захвата») оказалось некоторой подсказкой к следующему повороту мысли. Это слово вывело на аналогию с понятием «цепная реакция» из языка математической физики. И это не случайно. По мнению М. Хайдеггера, первый атомный взрыв произошел в философии Парменида. В его учении случилась то ли контролируемая, то ли неконтролируемая цепная реакция мысли о бытии. Одновременно с этим выражение «цепная реакция» соотносится с понятием «цепь преемства» в историческом, культурно-генетическом смысле.

Обращаясь к С. С. Хоружему, я вспомнил о его давней статье «Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева», где автор обозначил место и роль А. Ф. Лосева в цепи преемств русской философской традиции. Этой статье был предпослан эпитаф из стихотворения Осипа Мандельштама (Хоружий, 1992: 112–138):

Век мой, зверь мой, кто сумеет  
Заглянуть в твои зрачки  
И своею кровью склеит  
Двух столетий позвонки?

С. С. Хоружий именно так оценил значение А. Ф. Лосева для истории русской философии, ведь он действительно сохранил преемство от

Соловьева, Грубецких, Флоренского и др., сумев это передать одному из своих учеников — В. В. Бибахину. Такое философское образование, разумеется, не могло быть официальным в условиях катастрофического исторического разрыва. Но вместе с тем были и те, кто сумел своей кровной мыслью «склеить двух столетий позвонки». В. В. Бибахин воспринял этот импульс из прошлого и сумел передать его в будущее, оставив после себя учеников и последователей. Он оказался в эпицентре этого взрыва мысли, являющегося онтологическим событием русской философии, цепной реакции мышления, выражаясь метафорически, проходящей через представителей разных поколений. Мыслители, прошедшие эту школу, находятся не только в прошлом, но и в настоящем, а также в будущем. С точки зрения событийной онтологии времени события находятся во времени, а время охватывается единым Событием. В. В. Бибахин, как и другие перечисленные выше, относится к тому рангу философов, которые неотъемлемо присутствуют в этом Событии. А что будет в будущем?

Будущее реализуется через учеников, которых нужно умудриться обучить и воспитать. Для этого нужна философия образования. Однажды В. В. Бибахин высказался по поводу Платона следующим образом: с его точки зрения, Платон, возможно, находится не в прошлом, а в будущем. Этот временной парадокс разрешается в понятии события, которое вне-временно, или сверхвременно, или всегда своевременно. Платон просто событиен для философии. Можно рискнуть повторить эту мысль в адрес самого В. В. Бибахина, сказав, что он не только наше прошлое, хотя мы должны, конечно, помнить и бережно хранить его наследие, но не в качестве застывшего музейного экспоната. В. В. Бибахин — в будущем, для реализации которого нужно приложить определенные усилия.

Для этого необходимо подумать об организации дела мысли и прежде всего преподавания философии. Но здесь, увы, существует много тревожных и опасных моментов. Живая мысль — как философствовал В. В. Бибахин — в нынешних условиях катастрофически сокращается. В первую очередь это связано с технизацией философского процесса как в научно-исследовательской деятельности, так и в академической области, особенно когда техника приобрела уровень компьютеризации и цифровизации. Например, в СПбГУ сейчас курс по философии перевели на онлайн-обучение. Само преподавание и принятие зачетов и экзаменов перевели в автоматический режим посредством итогового формального тестирования. Живой работы со студентами, творчества, импровизации, экспромта уже нет. Ситуация стала опасной, но как

В. В. Бибихин вторил Гельдерлину и М. Хайдеггеру: там, где опасность, там и спасение. Может быть, и в такой дистанционной компьютерной форме ведения философского диалога появятся новые возможности. Но пока ситуация на самом деле неопределенная. И вместе с тем, если положение дел станет невыносимым на официальном уровне, то философия все равно будет всплывать, найдет для себя новые, неожиданные ходы, может, в других неакадемических местах и формах реализации. Главное, чтобы были соблюдены те критерии и принципы, о которых было сказано выше: соответствие мысли, слова и дела, а также их событийный характер. Это то, чему можно учиться у самого В. В. Бибихина.

#### ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕМЫ В ФИЛОСОФИИ В. В. БИБИХИНА: ПАРАДОКС И СМЕНА АСПЕКТА

Вначале следует оговорить значения ключевых слов, вынесенных в название этой части текста. Что такое парадокс и смена аспекта? У В. В. Бибихина тема смены аспекта рассмотрена соответственно в его книге «Витгенштейн: смена аспекта» (Бибихин, 2005). Возможно, он меньше употребляет слово «парадокс», хотя и оно встречается в важных местах его произведений. Достаточно указать на тему парадокса точки, который является в его понимании корневым, имплицитующим другие философские парадоксы, о чем автор писал в завершающей главе «Точка» в книге «Другое начало» (Бибихин, 2003: 397–429). Для В. В. Бибихина эти слова являются некими маркерами онтологии, существенными концептами именно в онтологическом дискурсе.

Обратим внимание на семантику и этимологию данных понятий. Парадокс — это греческое слово, состоящее из префикса пара и корня доха. На русский язык последняя морфема переводится как «мнение», хотя, возможно, это не единственное значение, здесь могли бы быть и другие варианты перевода. Приставка «пара-», казалось бы, служебная часть, тем не менее она несет свою существенную смысловую нагрузку. Пара — это многозначный префикс; словарь выделяет несколько его значений: при, около, возле, вопреки, против, некая альтернатива. Этот протоиндоевропейский префикс (корень) исходно означает то, что находится «перед», «в начале». Поэтому в слове «пара-докс» его приставку можно понять как то, что находится «перед мнением», некое пред(варительное)-мнение, или, лучше сказать, парадокс — это исходное отношение между мнениями, причем вплоть до отношения противоречия между ними.

Да и слово «мнение-докса» имеет массу значений. Изначально в древнегреческой философской традиции это слово значило просто индивидуальную самоочевидную видимость вещи, естественную изменчивость и ограниченность обычного субъективного взгляда на вещь, но именно оно ведь и является основой восприятия человеком реальности. При этом мнение, разумеется, противопоставляется знанию, с чего начинается онтологический дискурс в элейской школе. Согласно Ксенофану, учителю Парменида: истину знает один Бог, у человека во всем лишь мнение бывает. Человек мнителен по своей природе. Бог знает, человек мнит. И это жесткое различие, человек не может выйти за его рамки. Из данной онтогносеологической диспозиции Ксенофана исходит парменидовское различие двух путей, по которым человек движется к истине: путь знания и путь мнения. По пути мнения движутся смертные существа «о двух головах» (люди, априори имеющие обо всем как минимум два мнения, зачастую исключаящие друг друга вплоть до оппозиции «да — нет»).

Таким образом, мнение определялось, начиная с досократической традиции, в эпоху доксографов — описателей мнений — в качестве субъективного взгляда, или частной позиции. В гносеологии Платона докса находилась где-то между знанием и незнанием. Все вышесказанное в адрес греческой доксы можно отнести и к латинскому слову «аспект» — *aspectus* — вид, облик, взгляд, точка зрения. Аспект также означает ту видимую сторону (частичную и ограниченную) вещи, на которую направлен взгляд (частичный и ограниченный) человека. Аспект, таким образом, есть обращенный к зрителю вид вещи и одновременно обращение внимания зрителя на этот вид.

По этому поводу возникает образ события некоего спектакля (однокоренное с аспектом слово). Вещь находится в центре внимания зрителей-теоросов (зрелище по-гречески — теория), окружающих ее и созерцающих с трибун круглого стадиона. При этом вещь вращается вокруг своей оси, демонстрируя всю полноту самой себя. Этот динамический образ иллюстрирует тот факт, что каждое отдельное мнение ограничено, оно является знанием и незнанием одновременно. Знание же возникает тогда, когда происходит объединение всех аспектов. Вот для этого и необходима их смена, превращение друг в друга, что и определяет смысл парадокса. Платон это определял как задачу диалектики — высшей науки и метода разрешения противоречий, объединяющей различные точки зрения в общем диалоге.

Проведенный рабочий анализ данных понятий показывает, что парадокс и смена аспекта — это одно и то же. В работах В. В. Бибихина так и получается. Если рассматривать литературу по теме парадокса, то можно отметить, что она объемная, в ней выделяются различные типы парадоксов: логические, математические, физические, психологические, социальные и т. д. В большей степени проблемой парадокса занимаются в аналитической традиции, где пытаются дать энциклопедическое его определение, которое сводится к следующему: парадокс есть некое высказывание, которое противоположно общепринятому мнению, некий контринтуитивный факт. Соответственно, стратегия отношения к так определенному парадоксу в сциентистской, позитивистской традиции заключается в том, что парадокс понимается как некое субъективное состояние мысли, возможно, логическая ошибка по типу софизма. Ведь чем занимались софисты в свое время в социальной, коммуникативной и педагогической практике? Они пытались искусственно менять аспекты, переменяя мнения своих учеников о вещах, в том числе и в религиозном смысле; могли одинаково эффективно доказать, что нечто хорошо, а потом, что это плохо; нечто существует и, наоборот, не существует, вплоть до бытия Бога. Они играли в эту игру смены аспектов.

В. В. Бибихин обращал на это внимание, комментируя концепцию смены аспекта у Л. Витгенштейна, указывая на то, что мир многоаспектен, он меняет свои аспекты. Но сам человек не может субъективно, искусственно и произвольно их поменять. Человек может просто их созерцать, будучи зачарованным и захваченным событием многоаспектного, многообразного, парадоксального мира. Парадокс в этом смысле получается не субъективным, а объективным, а лучше сказать — онтологическим, включающим в себя в том числе и смену субъективного и объективного в едином целом. Это естественное отношение человека к миру.

Формально-логическое методологическое отношение к парадоксу заключается в том, что в случае его обнаружения необходимо выяснить, в чем субъект ранее допустил ошибку, приведшую к появлению парадоксального высказывания. Например, как это было в теории множеств Георга Кантора. Следует здесь заметить, что с логической точки зрения парадокс возникает в ситуации так называемой автореференции, то есть самосоотнесения. К примеру, когда говорится о том, что имеется множество множеств, то есть соотнесение множества с самим собой; в таком случае появление парадокса происходит фактически автоматически. А когда это с необходимостью случается, выдвигают предложение разрешать возникшие противоречия какой-нибудь теорией типов, как

в случае Б. Рассела, попытавшегося таким способом разрешить парадоксы теории множеств и так далее.

В таком подходе есть своя правота. Но о каких парадоксах так называемые аналитики ведут речь? У них, как правило, парадоксальность сводится к некоторой субъективности, а объективных парадоксов, дескать, не существует, сама реальность не парадоксальна. Парадоксально только наше мышление о реальности. В каком-то отношении с этим не поспоришь, однако, с другой стороны, кроме логических, физико-математических и др. парадоксов, коих уйма и которые интересные, вычурные, как головоломки, подобно апориям или антиномиям, существует и собственно философское понимание парадокса, отличающееся от конкретно-научных его трактовок. Здесь следует поставить вопрос об онтологическом, или метафизическом, парадоксе, который не сводится только к формальным и субъективным проявлениям парадоксальности. В данном случае речь может идти о парадоксе самого бытия или о смене его аспектов. Такой подход может показаться странным и удивительным. Это действительно так, ведь сама философия начинается с удивления.

Слово «странное» — одно из часто употребляемых в текстах В. В. Бибихина. В частности, в одной из дискуссий, выложенной недавно в Интернете, между ним и А. М. Пятигорским о соотношении слова и языка, полемическим мотивом у В. В. Бибихина было показать, что и мир, и язык, и слово — странные (Слово versus язык, 2001). И человек странный, и вообще всё странно. Ничто не может быть сведено к однозначному, следовательно, одностороннему определению. А что такое странность? Это то, что у каждой вещи есть свои стороны, которые, как в некоем калейдоскопе, постоянно меняются своими местами. Когда вещь поворачивается перед нами той или иной стороной, мы видим вещь в отдельных ее аспектах. Но поворачиваться может не только объективная вещь — наблюдающий ее зритель также может обращаться вокруг нее, и это другой аспект, субъективный, смены аспекта, выражаясь тавтологически, а значит, парадоксально. Возникающий в этом контексте онтологический вопрос заключается в следующем: можем ли мы, обходя со всех сторон вращающуюся перед нашим непрерывным взглядом вещь, постичь во всей этой совокупности бытие самой вещи?

Данный вопрос можно переформулировать в контексте идеи двух путей Парменида: есть прямой, аскетичный, строгий путь знания, непосредственно приводящий к чистому бытию как таковому, а есть путь мнения, зигзагообразный, изменчивый, конечный, преходящий, опосредованный, но тем не менее даже Парменид допускал, что последний

путь тоже может привести к истине, хотя и с большей суетой и лишними затратами. Мне представляется, что В. В. Бибихин также допускает возможность, что второй — кривой — путь может считаться дополнительным первому, прямому пути, не являясь гарантированным, но имея шанс привести к онтологической истине. То есть на пути мнения бытие тоже может быть открыто, и именно парадоксально. Парменидом запрещался только путь небытия. В терминологии М. Хайдеггера и то и другое различается как онтологическое и онтическое, бытие и сущее, т. е. в качестве онтологической дифференции.

В подтверждение этих идей можно привести некоторые цитаты из работ самого В. В. Бибихина. В частности, укажу на одну из оценок его учителя А. Ф. Лосева, который, как известно, был диалектиком. А диалектика исторически возникла как философский метод разрешения парадокса, противоречия. Если формальная логика запрещает противоречия (логицисты запрещают парадоксы, пытаются обнаружить в них формальные ошибки, следствием чего является отказ в существовании парадоксальной вещи), то диалектика их разрешает в обоих значениях этого слова: разрешить как решить математическую задачу, и разрешить в смысле позволить быть в реальности.

Согласно диалектике действительность есть саморазвивающийся феномен, а развитие невозможно без противоречия. Диалектическое противоречие — это источник самодвижения, естественного автомата, как высказался бы В. В. Бибихин этим аристотелевским понятием. Самодвижение также подразумевает самосоотнесение — автореференцию (Romanenko & Goncharko, 2016). В онтологии основной проблемой является отношение бытия с самим собой, его собственное самосоотнесение. В этом плане А. Ф. Лосев решал данную проблематику с диалектической точки зрения. С одной стороны, диалектика является рациональным методом. Однако, с моей точки зрения, диалектика — это та же логика, только инъецировавшая в себя нечто иррациональное. Само столкновение противоположностей, парадокс, встреча двух исключających друг друга мнений — это и есть иррациональность как таковая в средоточии рационального как такового. По этому поводу в языке имеется оксюморон: мудрое безумие. На эту тему у А. Ф. Лосева есть книга «Страсть к диалектике» (Лосев, 1990), в которой говорится о том, что диалектика есть не просто игра ума, а то, что вызывает страдание, *πάθος*. В. В. Бибихин комментирует эту лосевскую идею. Он подчеркивает, что для А. Ф. Лосева диалектика есть «бесстрашие перед парадоксом, антиномией, сшибка противоречий. В основе — противоречия. Бытие



такое, что разумом его не сгладить» (Бибихин, 2010: 260). Речь в данном случае идет о парадоксе единого или двуединого бытия самого по себе, единицы во двоице.

Обобщая имеющиеся в специальной литературе, насколько мне это удалось охватить, определения парадокса и сводя их в некотором фокусе в попытке дать определение онтологическому парадоксу, т. е. парадоксу бытия, я получил следующую формулировку (готов услышать по этому поводу любую сокрушительную критику в свой адрес). Определение кардинального онтологического парадокса: нечто существует именно потому, что оно не существует, и наоборот, нечто не существует именно потому, что оно существует. Мне не хотелось бы, чтобы это воспринималось как нарочитое нагнетание парадоксальности, но деваться некуда. В. В. Бибихин немного в других выражениях пишет нечто подобное: «Реальное предельно надежно благодаря тому, что его нет» (Бибихин, 2014: 75). В его парадоксальном комментарии «гегелевская диалектика позволяет увидеть в неразрешимости проблемы разрешение» (там же: 76), то есть разрешение состоит именно в неразрешимости. И именно такое состояние мысли выводит в онтологическое измерение. В некоторых других корреспондирующих текстах он неоднократно выражался подобным образом, утверждая, что есть вещи, которых нет, но которые могут быть и так, без существования. Можно даже радикальнее высказаться (я это услышал из уст одного логика, занимающегося разрешением парадокса лжеца): есть вещи, которых нет даже в небытии. Но они всё-таки есть, и именно по этой причине? Не является ли подобная формулировка диалектико-логическим способом выражения гегелевского отрицания отрицания или богословской диалектикой апофатики и катафатики?

Все вышесказанное относится к тому, что В. В. Бибихин воспринял от первого своего учителя — А. Ф. Лосева — и развил. У второго его учителя М. Хайдеггера, которого он переводил и вводил в отечественный интеллектуальный оборот, также был парадоксальный склад ума, причем не в гносеологическо-аналитическом смысле, а именно в онтологическом. Германский мыслитель тоже подходил к бытию как к парадоксу.

Кстати сказать, понятие парадокса имеет отношение не только к научным проблемам. Существуют еще и музыкальные парадоксы. Как пишут историки музыки, одно из употреблений этого слова в древности касалось музыкальной темы: парадоксами назывались виртуозные инструментальные исполнители мелодий.

У М. Хайдеггера парадоксальность бытия обнаруживается уже в исходном его определении, основывающемся на онтологической дифференции: бытие есть ничто из сущего. У Гегеля также бытие отождествлялось с небытием, хотя на иных основаниях и в другом формате. Но у обоих подобные выражения — это указания на философский парадокс, а не на логико-аналитический или научный. На метафорическом уровне эту парадоксальность бытия М. Хайдеггер выражает в таких оксюморонных оборотах речи, как сокрытая раскрытость или раскрытая сокрытость истины, алетейи. Или в загадке о некоей близкой дали, удаляясь от которой, мы приближаемся к ней, и наоборот, если совершается поворот (Kehre) от одного к другому. Такие обороты присущи письму М. Хайдеггера.

Таким образом, и Лосев, и Хайдеггер, и их ученик Бибахин, последователь и интерпретатор, в чем-то продвинувшийся дальше своих учителей, — все они действительно говорят о парадоксальности бытия. Но здесь встает вопрос: а дальше что? Как нужно относиться к этому факту? Каким образом нужно и можно ли разрешать или запрещать онтологический парадокс? Сама эта ситуация принципиально странная и удивительная. Как раз в упомянутой выше дискуссии с А. М. Пятигорским В. В. Бибахин указал на странность и разносторонность бытия, мышления и языка, которые образуют суть онтологии. Странное бытие странно осмысляется и странно высказывается. Трехединая онтологическая загадка. Повторюсь, слово «странный» — одно из часто употребляемых в текстах В. В. Бибахина. По моему мнению, самая странная и мистическая вещь из его сочинений — это книга «Лес» (Бибахин, 2011).

Исходя из вышесказанного, можно дерзнуть сделать еще один рискованный шаг в попытке осмыслить проблему парадоксальности (сменяемости аспекта). Для этого я бы предложил сместить акцент выражения или сменить аспект рассмотрения самого этого слова, обратив особое внимание на префикс «пара-» (смена), в котором подразумевается и слышится некое «вращение» (сдвиг, переход, поворот, в том числе в смысле хайдеггеровского Kehre). Дело даже заключается не в том, что есть разные мнения: положительное или отрицательное, за или против и т. д. Важно здесь то, что мнения по их природе настроены на вращение, пре-вращение, переход друг в друга, возможно, даже на генетическую мутацию. Именно это значение вращения вокруг и около является одним из ключевых в префиксе «пара-». Как в слове паразит — нахлебник. Можно даже рискнуть определить сущее в качестве нахлебника бытия: первое паразитирует (в хорошем биосферном смысле этого слова) на втором, являясь его микрофлорой и образуя симбиоз. Нечто

подобное описывал В. В. Бибихин в книге «Лес», касаясь феномена живой материи у Аристотеля.

Таким образом, парадокс исходно есть некое вращение или взаимопревращение мнений. Мнений может не быть вообще или их может быть бесконечное множество, но самое главное, что они переходят друг в друга, трансформируются вплоть до возникновения определенных циклов, цепей или серий. Если вращение задано в правильном направлении — оно нормально, если в неправильном — то это из-вращение, переход от добра ко злу, что необходимо исправить или откорректировать в самом моменте сдвига, «пара-». А у человека всегда потенциально уже дан полный набор взаимоисключающих мнений по поводу всякого явления в гносеологическом, этическом, логическом, эстетическом, психологическом, социальном и прочих смыслах. От смены мнений зависят смены настроений, что М. Хайдеггер и В. В. Бибихин считали изначальным онтологическим отношением человека к миру (Бибихин, 2007).

Когда вслушиваешься в слово пара-докс, где ударение поставлено не на корень, а на приставку, в воображении возникает странный мерцающий образ самого бытия (?), находящегося в центре, который везде, а периферия нигде, как представляли это еще средневековые диалектики. Бытие находится в вездесущем центре, но оно экранировано от человека вот этим вращающимся ореолом множественных мнений, будучи от-странено от него своими аспектами, коими являются многообразные сущие. Может ли человеческий взгляд проникнуть через эту вращающуюся отзеркаливающую оболочку мнений к самому единому неподвижному бытию, которое, согласно интуиции Парменида, является сферой?

В. В. Бибихин на этот вопрос отвечает, что нужно оставить мир таким, какой он есть, как он случился для нас. Человек может только амеханически, т. е. не приводя в действие искусственные механизмы интуирования, быть брошенным (по Хайдеггеру) в этот выпавший (по Витгенштейну) мир. И тогда у человека остается шанс, даже идя по пути мнения, выйти на встречу с бытием. Как бы это парадоксально ни представлялось. То есть, идя по пути мнения, будь готов встретиться с парадоксом, и неважно — запрещая его или разрешая. Мне кажется, что В. В. Бибихин подводил именно к этой мысли, вернее, некоторому мыслеобразу, который пребывает в начале. Таково же может быть и наше отношение к философскому наследию В. В. Бибихина, пронизанному парадоксами в указанном смысле этого слова.

В своем докладе на данной конференции М. А. Богатов задался вопросом: что мы можем сказать нового, следуя за мыслью В. В. Бибихина, не впадая в простое подражательство? Как я думаю, пытаясь ответить на последний вопрос, подражать мы все равно должны до определенной степени такому гению философии. У него, во всяком случае, уже сложилось собственное философское выстраданное мнение, а мы даже мнить толком не научились, не говоря уже о том, чтобы мыслить и знать. И вот в этом мгновении как раз и возникает парадокс: чем точнее и строже мы повторим мысль В. В. Бибихина, тем больший будет шанс, как ни странно, что нам удастся сказать новое слово, свое собственное и оригинальное. Вот тогда это и можно будет назвать событием мысли, мыслящей бытие. Поэтому я не ставил себе задачу в этом тексте дать оригинальный комментарий и интерпретацию.

Заключительный вывод в попытке ответа на вопрос, в чем все-таки заключается парадоксальность бытия. Так ведь подобные выводы — сами по себе парадоксальные — уже имеются в истории философии, нужно только вслушаться в них. Они проявились в известных исторических спорах о бытии: оно универсальное или уникальное, трансцендентное или имманентное? Попытки прийти к единому мнению приводили к тому, что мнения переходили друг в друга. Спор о бытии продолжается. И дело здесь не в крайности исключаящих друг друга мнений, фиксирующих разные характеристики или атрибуты бытия. Бытие и универсально, и уникально; и трансцендентно, и имманентно etc. Философии приходится сталкиваться с такой странностью, что бытие есть универсальная уникальность и, *vice versa*, уникальная универсальность; трансцендентная имманентность и, *vice versa*, имманентная трансцендентность. Именно об этой странности и писал В. В. Бибихин, а я просто своими словами попытался передать то, что, кажется, понял, стремясь повторить буквально его мнение.

#### В. В. БИБИХИН И С. С. ХОРУЖИЙ: ДРУЖБА В ПОЕДИНКЕ

Автор этих строк осознает всю рискованность заявленной в заголовке темы. Возможно ли обращение к такому сюжету и что может быть его основанием? Для реализации подобного замысла необходима определенная решимость и потребность поделиться некоторыми воспоминаниями и уроками, которые были извлечены из общения с В. В. Бибихиным и С. С. Хоружим и чтения их книг. Такая инициатива подразумевает

и адекватный аналитический разбор их учений, и возможный дискуссионный заряд. Событийность философской мысли В. В. Бибикина проявилась в его творчестве не только в текстах и лекциях, но и в общении, прежде всего полемическом, с коллегами, учениками и друзьями и, наверное, врагами, коих у талантливых людей по разным причинам всегда бывает достаточно. Одним из таких близких собеседников был С. С. Хоружий, с которым его связывала длительная дружба и продуктивное сотворчество. Любая встреча человека с человеком, дружественная или враждебная, является событием. В. В. Бибикин внес серьезный вклад в развитие так называемой событийной онтологии, истолковывая Ereignis-ontologie позднего М. Хайдеггера (Романенко, Лебедев, 2015).

Вначале хотелось бы отрефлексировать само это парадоксальное выражение «дружба в поединке». Обращение к факту общения между выдающимися мыслителями нашего времени, свидетелями и современниками которых нам посчастливилось быть, накладывает определенную ответственность. Я думаю, что многие согласятся (хотя и не все), что В. В. Бибикин и С. С. Хоружий были одними из последних гениев русской философии и культуры в целом в последней трети XX века и вплоть до настоящего дня, и вместе с тем они оставили задание новым поколениям на будущее. Гений здесь понимается в широком и исходном значении этого слова. Гений — это тот, кто создает нечто новое, рождает оригинальную мысль, является ангелом-хранителем традиции, указывая перспективы и направления развития. О каждом из них говорить сложно, но еще сложнее осмыслить их взаимоотношение, рассматривая его в двойной перспективе. Каждый из них является неизвестной величиной, а здесь еще нужно вывести некое уравнение с двумя неизвестными. Поэтому я уже заранее смирился с фиаско собственной непрощенной инициативы, но тем не менее сделаю попытку объять необъятное.

По поводу гениев у французских поэтов-символистов была поговорка: гении толпой не ходят. Есть еще одна: гениальные поэты рождаются в провинции, а умирают в Париже. Вероятно, гении, по сути, должны быть одиночками, хотя вокруг них всегда кружится рой почитателей и злопыхателей. Поэтому дружба между гениями воспринимается как некий парадокс. Хотя сама история изобилует такими странными случаями. Дружба и поединок — ёмкие слова, в них меняются аспекты значений, и в одних ситуациях они исключают друг друга, а в других — с необходимостью предполагают. Все зависит от исторического и биографического контекстов. Слово «поединок» имеет различные

коннотации. Некоторые московские коллеги кулуарно называли отношение между В. В. Бибихиным и С. С. Хоружим интеллектуальным спарринг-партнерством.

Вероятно, такая спортивная метафора здесь также уместна. Однако следует уточнить, что спарринг — это тренировочный бой, необходимый для подготовки спортсмена к решающей битве с серьезным соперником или врагом. Но полемические отношения между В. В. Бибихиным и С. С. Хоружим, надо полагать, не были тренировочными, это был реальный поединок самобытных мыслителей здесь и сейчас, растянувшийся на протяжении всего их дружеского общения. Это поединок не на разъединение, а, напротив, на объединение. По-единок не в негативном, а в позитивном смысле — это способ постижения и достижения единства, которое само по себе является парадоксальным понятием, как свидетельствует об этом диалектика единого в платонической традиции.

В моем докладе на Первых Бибихинских чтениях (см. выше), я попытался осмыслить парадоксальную природу философской мысли В. В. Бибихина, в этой же части своих рассуждений сознательно сделал попытку спроецировать эту идею на его диалог с С. С. Хоружим. Тот мой доклад в 2019 г. Сергей Сергеевич внимательно слушал, сидя в первом ряду в читальном зале Бежецкой районной библиотеки имени В. Я. Шишкова. С его стороны никаких возражений и отрицательных покачиваний головой не было, как я заметил, обращая внимание на зрительный зал и встречаясь с ним взглядом. После выступления докладчиков, когда участники кулуарно обсуждали прозвучавшие идеи, я спросил у С. С. Хоружего, насколько мои рассуждения о парадоксе адекватны философии В. В. Бибихина, а также можно ли мою трактовку парадокса применить к его (Хоружего) известной концепции синергии. На вопрос «Парадоксальна ли синергия?» Сергей Сергеевич с улыбкой ответил, что, да, синергия парадоксальна (в оговоренном мною значении), однако это не главная ее характеристика. Для меня были крайне важны эти признание, поддержка и согласие. Вторые Бибихинские чтения в 2020 г. стали данью памяти двух выдающихся русских философов и уважения к ним; они заслуживают право быть связующими звеньями традиции, которая исторически поддерживается благодаря какой-то энергии. Вот эта энергия очень чувствуется в общении с такими людьми, в чтении их сочинений и в участии в полемическом обсуждении с другими их вклада в общее дело мысли.

После всех этих подготовительных слов об основаниях темы необходимо поставить вопрос о том, кто имеет право давать оценочные суждения

о мистической по сути проблеме дружбы, тем более — включающей в себя аспект потенциального раздора. Если отдельная душа — потемки, то что уж говорить о двоице. Существует ли в философии концепция дружбы? На самом деле в истории философии, и в литературе, и в культуре в целом имеется достаточно много материала, трактовок и подходов к феномену дружбы. Я попытаюсь взять в качестве основы для осмысления этого явления философский и религиозно-богословский подход П. А. Флоренского, учение которого В. В. Биbihин и С. С. Хоружий прекрасно знали: они принимали и одновременно критиковали его идеи.

В книге «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах», написанной в жанре «писем другу», П. А. Флоренский обращается к феномену дружбы в одиннадцатом письме, так и названном — «Дружба», которая, по определению автора, считается онтологическим понятием, имеющим отношение к истине и являющимся ее проявлением. При этом П. А. Флоренский указывает если не на парадоксальный, то, во всяком случае, антиномический характер дружбы. В самом начале этого письма он обращается к далекому Другу и Брату. Одно из его определений (Флоренский, 1989: 439):

Дружба — это видение себя глазами другого, но пред лицом третьего, и именно Третьего. Я, отражаясь в друге, в его Я признает свое другое Я. Тут естественно возникает образ зеркала, и он вот уже много веков стучится за порогом сознания.

Подобное отношение к дружбе проявляется и у В. В. Биbihина в переписке с С. С. Хоружим, выложенной на сайте <http://bibikhin.ru> (Биbihин, 1978–1995), который ведет О. Е. Лебедева. На нём есть также фрагменты переписки с А. В. Ахутиным (Биbihин, 1978–1980); известна и его переписка с О. А. Седаковой (Биbihин, Седакова, 2019); с ними его связывали дружба и сотворчество. Кроме этого, обращают на себя внимание мемуары В. В. Биbihина о С. С. Аверинцеве и А. Ф. Лосеве (Биbihин, 2004). Со всеми этими современниками у него были близкая духовная связь и взаимные творческие влияния.

П. А. Флоренский в своем труде подчеркивает, что дружба является некой «общинной молекулой» (Флоренский, 1989: 419):

Предел дробления — не человеческий атом, от себя и из себя относящийся к общине, но общинная молекула, пара друзей, являющаяся началом действий, подобно тому как такую молекулу языческой общины была семья. Это — новая антиномия, — антиномия личности-двоицы. С одной стороны, отдельная личность — все; но, с другой, она — нечто лишь там, где — «двое или трое».

Далее П. А. Флоренский пишет: «Духовная жизнь личности неотделима от предварительного ее общения с другими...» (Флоренский, 1989: 419) — а отношение с другими и есть дружба как таковая со знаком плюс. Однако вместе с тем такое определение имплицитно предполагает, что в каждой дружбе есть некая острота, вплоть до потенциальной вражды или, во всяком случае, испытанию на ненависть. Именно это П. А. Флоренский называл антиномизмом дружбы. Но настоящие друзья должны вытерпеть данное испытание. Вот это и можно назвать поединком — поединком за дружбу, который, возможно, является непрекращающимся состоянием и способом взаимодействия. П. А. Флоренский описывает этот амбивалентный аспект дружбы через призму гегелевской триады «тезис — антитезис — синтез».

В переписке с конца 70-х годов В. В. Библихина с С. С. Хоружим, равно как и с А. В. Ахутиным, эти странные моменты дружбы проявляются. Также это можно встретить и в отношении В. В. Библихина с С. С. Аверинцевым в упомянутых выше его мемуарах, где уже в самом начале, сразу после воспоминаний об А. Ф. Лосеве, автор признается, практически повторяя вышеприведенное определение дружбы у П. А. Флоренского, что его записи об этих близких людях

созданы захваченностью перед лицом удивительных явлений, в конечном счете явлений Бога через человека, и уверенностью, что в нашей жизни надо следовать за звездами (Библихин, 2004: 305).

Вероятно, в дружеских отношениях В. В. Библихина и С. С. Аверинцева ведущим был последний, поскольку он по времени раньше проявил свой творческий потенциал, его звезда раньше вспыхнула на небосклоне русской культуры. Но сейчас, по прохождении времени, в моем представлении эти фигуры, действительно звезды, являются равномошными. Из откровенных воспоминаний В. В. Библихина можно понять, хотя это понимание очень странное, что для него С. С. Аверинцев был тем, через кого ему являлся сам Господь Бог. Это очень откровенное признание, имеющее отношение, как отмечал сам автор, к духовной жизни. В. В. Библихин подчеркивал событийный характер встреч с С. С. Аверинцевым: «Не бывало, чтобы где-то был Аверинцев и это был не праздник или событие» (там же). И здесь также вспоминается хайдеггеровское *das Ereignis*.

И вместе с тем было и что-то острое во взаимоотношениях В. В. Библихина с С. С. Аверинцевым. Автор воспоминаний сумел описать духовно



очень тонкий случай в истории их дружбы, в какой-то момент почувствовав, что он проявляет некую навязчивость по отношению к другу. И последний в качестве реакции поставил определенную защиту, создав дистанцию к своему визави. Наверное, каждый из нас, исходя из опыта собственной дружбы, обнаруживал подобные странные моменты. В дружбе случаются такие проявления ревности, о чем также писал П. А. Флоренский в «Столше», где после письма о дружбе шло завершающее двенадцатое письмо под названием «Ревность». Друзья ревниво относятся друг к другу, а тем более ревностно по отношению к тому Третьему, ради Кого они стали дружить.

В другом месте своих воспоминаний В. В. Биbihин подчеркивал, что С. С. Аверинцев был свободолобивым и не терпел, когда нарушалась его граница. Он писал (Биbihин, 2004: 371):

Липкого, цепкого в друзьях он не переносит, и никогда не забуду, когда в храме, года два назад, после службы я сделал как бы шаг к нему, выходящему к дверям уже, и как он увидел в этом жест обволакивания, своенравно и чуть ли не злобно скользнул мимо... Сейчас он, кажется, перестал от меня бояться несвободы.

Странные и удивительные наблюдения! Еще один пример дружбы-поединка, в который входит помимо всего прочего и борьба против эгоистического доминирования и манипулирования, попытки захвата и отцепливания от захвата, как это и случается физически в спортивной борьбе.

В отношениях В. В. Биbihина с С. С. Хоружим также обнаруживаются подобные явления как в переписке, пересказах свидетелей, так и в их текстах, адресованных друг другу. Основной спор между ними проявился по поводу трактовки категории энергии. Эта проблема в последнее время неоднократно обсуждалась, здесь можно указать на некоторые ключевые моменты. Их дискуссия оказалась продолжением так называемых паламитских споров, ведущихся с конца византийского Средневековья и определивших традицию православного энергетизма. По этому философско-богословскому сюжету у них возникли разногласия, как метафорически выражался С. С. Хоружий, в форме контрапункта.

Возможно, эти разногласия связаны с типом мышления у обоих философов вплоть до разности работы и функциональной асимметрии полушарий головного мозга, ответственных за принципиально разные способы постижения действительности. С. С. Хоружий пришел в философию из школы строгой математической физики, а В. В. Биbihин,

как профессиональный филолог, исходил из гуманитарной методологии. Эта полемика началась в контексте известного спора среди советской интеллигенции между физиками и лириками. Хотя сейчас нет возможности подтвердить или опровергнуть данную гипотезу. В. В. Бибихин оценивал хоружевскую позицию в проблеме энергии как излишне категорическую, указывая, будучи переводчиком «Триад в защиту священнобезмолствующих», что их автор св. Григорий Палама допускает множество толкований (письмо от 22.2.1978). Критический анализ позиции С. С. Хоружего он сделал в книге «Энергия». В свою очередь последний упрекал оппонента в том, что тот редуцировал трактовку энергии к аристотелевской точке зрения и тем самым (sic!) отошел от ортодоксального христианского понимания. Были у них также споры и по поводу интерпретации хайдеггеровской онтологии.

Важное признание С. С. Хоружего в отношении к своему покойному другу делается в его статье «Бибихин, Хайдеггер, Палама о проблеме энергии», опубликованной в журнале «Стасис» (№ 1, 2015), полностью посвященном творчеству В. В. Бибихина (Хоружий, 2015). Сама эта статья была записью его доклада на конференции памяти В. В. Бибихина в 2013 г. в Санкт-Петербурге. Категория энергии оказалась причиной раздора, или камнем преткновения, во взаимоотношениях обоих мыслителей как в философском, так и в богословском смысле. Здесь проявилось основное духовное измерение в их дружбе-поединке — энергийное. Об этом также размышлял на Вторых Бибихинских чтениях в Бежецке после моего выступления и А. В. Ахутин в своем докладе на тему «Энергия у В. В. Бибихина и С. С. Хоружего» в онлайн-режиме. Нужно отметить, что В. В. Бибихин, С. С. Хоружий и А. В. Ахутин были связаны близкими личными взаимоотношениями и важными профессиональными делами, и можно сказать, что это была своеобразная дружеская троица.

В выступлении в программе Zoom Анатолия Валериановича Ахутина говорилось о том, что энергийная полемика между друзьями — это специфика философской мысли, допускающая в том числе ревность. Само противоборство есть способ существования мысли. Имеется и парадокс энергии общения. Он вспоминал, что при встречах с В. В. Бибихиным и С. С. Хоружим он попадал в какое-то энергетическое поле. Аристотелевская энергия покоя, на которой делал акцент В. В. Бибихин и против которой выступал С. С. Хоружий, по мнению А. В. Ахутина, — это не метафора или парадокс, а сама реальность. После его выступления я высказал комментарий и задал вопрос. Я привел цитаты из его переписки

с В. В. Бибихиным сороколетней давности (20.01.1979), в которой он указывал на парадоксальный характер энергии (Бибихин, 1978–1980):

Парадокс, иными словами, состоит в том, что только через самостоятельное действие человека может прийти в нём в действие та самая энергия, которая питает его собственное самостоятельное действие. Только человек сам может дать место действия тому, что изначально уже дало и дает место действия человеку. Вот так описал бы я место возможного пересечения наших плоскостей, возможного согласия нашего разногласия.

Еще одна характерная цитата из данной переписки, где обнаруживается полемическая природа философской дружбы: «Отношение к государству, которое Вы описали, столь отличается от моего, что я долго носился в пыли полемики на необузданной патетической лошадке» (там же). Прежде всего, переписка обращает внимание на то, что если у В. В. Бибихина и С. С. Хоружего коренной спор велся в области богословия, то он полемизировал с А. В. Ахутиным по поводу природы государства. Как я могу понять, первый был этатистом, пытаюсь онтологически, исторически и теологически оправдать государство, а второй — антиэтатистом, вплоть до утверждения несовместимости государства и свободной мысли. Я спросил у Анатолия Валериановича, была ли его дружба с Владимиром Вениаминовичем дружбой в поединке и осталась ли какая-то непримиримость в их позициях. На это А. В. Ахутин ответил, что осталось чувство недоговоренности: «Не доспорили». Дружба с Владимиром Вениаминовичем и Сергеем Сергеевичем была для Анатолия Валериановича незаслуженным даром, по его личному признанию. Все они подчеркивали принципиальность понятия события. Верная дружба, несмотря на разногласия, — это единое событие человеческой жизни. Дружба в поединке имеет синергический эффект, проявляющийся в многократном увеличении общего творческого потенциала.

В своей статье об энергии С. С. Хоружий достаточно критически, даже резко, оценивал позицию В. В. Бибихина по поводу этой категории. Здесь между ними было жесткое противостояние. Об этом полемическом накале Сергей Сергеевич говорил и ранее, вспоминая, как они вживую «спорили до крика». А из выложенной в Интернете переписки видно, что они и по телефону разговаривали на повышенных тонах, ведя свой философский спор, который их общий друг А. В. Ахутин по праву мог бы назвать «Тяжкой о бытии» — это название одной из его книг (Ахутин, 2015). Также они обменивались резкой критикой на полях

своих рукописей, которыми они делились, сообщая обдумывая существенные философские и мировоззренческие проблемы. И тем не менее чем острее была эта полемика, тем крепче была их дружба, исторически засвидетельствованная, как бы это парадоксально ни звучало.

В конце своей статьи С. С. Хоружий делает такое признание об ушедшем друге, предупреждая (Хоружий, 2015: 109):

...эта статья — не академический текст, скорее род «духовного упражнения», совмещение несовместимых заданий, — то есть парадокс, и далее он продолжает: — Я — друг его. Которому выпало прожить сколько-то после него, и мне всегда ощущалось, что мы должны жить за наших ушедших, их представлять на земле, дабы через нас, в нас продолжилось бы их присутствие. «Теперь он сам уж не может, должен я за него», — за него *быть здесь*.

Но я еще и философ, всегда бывший не только его собеседником, но и оппонентом, и в этом тексте именно философом я обязан быть.

Странно все это.

Не знаю, что получилось.

Получилась странная, парадоксальная дружба в поединке, за что мы можем быть только благодарны им. И эти итоговые слова С. С. Хоружего говорят больше, чем наши гипотезы, оценки, реконструкции и т. д.

Приведу еще один важный аспект онтологической аналитики дружбы у П. А. Флоренского, который отметил, что христианские апостолы посылались Спасителем нести благовест попарно, то есть как пара друзей, «общинная молекула». Почему так произошло? П. А. Флоренский поясняет, ссылаясь на Писание и Предание, что апостольская миссия могла осуществляться только друзьями, ибо только их паре дается сила власти над бесами. Что является здесь основанием? По-видимому, друзья могут преодолеть зло лишь в том случае, если они победят бесовщину в отношениях друг с другом. Только таким образом может освятиться дружба. П. А. Флоренский пишет (Флоренский, 1989: 419–420):

Призвав «двенадцать» учеников, Господь посылает их на проповедь по два, — καὶ ἦρξάτο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο — причем это отправление по два ставится в связь с дарованием власти над нечистыми духами, т. е. харизмы, — первее всего, — целомудрия и девственности: «и призывает их — и начал посылать по два, — и дал им власть над духами нечистыми...» (Мк. 6:7).

Подводя итог всему сказанному, я думаю, в нашей отечественной философии за последние 50 лет В. В. Библихин и С. С. Хоружий были парой философов, призванной поднять и осветить принципиальную

и фундаментальную онтологическую, философскую и одновременно богословскую проблему энергии. До сих пор, уже после ухода В. В. Бибикина и С. С. Хоружего, нельзя сказать, что эта проблема решена. Она относится к разряду вечных, проклятых и одновременно освященных философских проблем. Но можно сказать, что они сумели ее поставить и обнаружить ее основания, нацелившись на нее и найдя в месте перекрестья собственных аргументов и контраргументов. Они вплотную подошли к парадоксу энергии, то есть парадоксу бытия. А как заметил М. Хайдеггер, первый атомный взрыв произошел в философии Парменида, которую можно назвать метафизикой высоких энергий. «Невыносимая легкость бытия», как парадоксально назвал свой известный роман Милан Кундера.

Осталось завершить этот текст последними вопросами. Как же может разрешиться парадоксальность дружбы в поединке? Возможно, идеальное разрешение парадокса — это отказ от своего мнения (доксы) и принятие мнения оппонента? В контексте динамического взаимобращения между ними? Не являются ли скрытыми синонимами слова «со-бытие», «пара-докс» и «син-ергия»? Из известной поговорки «понять — значит простить» можно ли вывести обобщенное следствие: взаимопонимание — обоюдное прощение? Кто может быть победителем в таком дружественном поединке? Здесь мы уже переходим от одного парадокса к другому, который высказал поэт Борис Пастернак:

Но пораженья от победы  
Ты сам не должен отличать.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Ахутин А. В.* Тяжба о бытии. — М. : Директ-Медиа, 2015.
- Бибихин В. В.* Из переписки В. В. Бибикина с А. В. Ахутиным (1978–1980 гг.) / Владимир Бибикин. — 1978–1980. — URL: [http://bibikhin.ru/iz\\_perepisky\\_bibikhina\\_s\\_akhutina](http://bibikhin.ru/iz_perepisky_bibikhina_s_akhutina) (дата обр. 13 янв. 2021).
- Бибихин В. В.* Письма к С. С. Хоружему / Владимир Бибикин. — 1978–1995. — URL: [http://bibikhin.ru/pisma\\_k\\_sergeyu\\_horuzhemu](http://bibikhin.ru/pisma_k_sergeyu_horuzhemu) (дата обр. 13 янв. 2021).
- Бибихин В. В.* Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47).
- Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
- Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Бибихин В. В.* Мир. — СПб. : Наука, 2007. — (Слово о сущем ; 77).

- Бибихин В. В.* Энергия / сост. О. Е. Лебедевой ; примеч. О. Е. Лебедевой. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Бибихин В. В.* Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).
- Бибихин В. В.* История современной философии : единство философской мысли. — СПб. : Владимир Даль, 2014. — (Слово о сущем ; 106).
- Бибихин В. В., Пятигорский А. М.* Слово versus язык. Пятигорский versus Бибихин / Rigas Laiks. — 2001. — URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/clovo-versus-yazyk-pyatigorskiy-versus-bibihin-19986> (дата обр. 13 янв. 2021).
- Бибихин В. В., Седакова О. А.* И слово слову отвечает. Владимир Бибихин — Ольга Седакова. Письма 1992–2004 / под ред. М. А. Криммель. — СПб. : Издательство Ивана Лимбаха, 2019.
- Вторые Бибихинские чтения. — 2020. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=gcP50eDTJ2E> (дата обр. 13 янв. 2021).
- Круглый стол к 80-летию В. В. Бибихина. — 2018. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=CbGXmWePzeA> (дата обр. 13 янв. 2021).
- Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике. — М. : Советский писатель, 1990.
- Первые Бибихинские чтения. — 2019. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jIZdvSXiAgc> (дата обр. 13 янв. 2021).
- Романенко Ю. М., Лебедев С. П.* Актуальность событийной онтологии // Общество : философия, история, культура. — 2015. — № 6. — С. 10–12.
- Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — Париж : YMCA-Press, 1989.
- Хоружий С. С.* Арьергардный бой. Мысль и миф А. Лосева // Вопросы философии. — 1992. — № 10. — С. 112–138.
- Хоружий С. С.* Бибихин, Хайдеггер, Палама о проблеме энергии // Стасис. — 2015. — № 1. — С. 82–109.
- Romanenko Y. M., Goncharko O. Y.* A Brief History of Self-Reference Notion Implementation in Byzantium. Did the Byzantine Theologians and Scholars Formulate Russell's Paradox? // Scrinium. — 2016. — Vol. 12, no. 1. — P. 244–260.

Romanenko, Yu. M. 2021. "Sobytiynnyy kharakter filosofskoy mysli V. Bibikhina [The Eventful Character of Bibikhin's Philosophical Thought]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 78–104.

YURIY ROMANENKO

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

HERZEN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY OF RUSSIA (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-9637-2172

## THE EVENTFUL CHARACTER OF BIBIKHIN'S PHILOSOPHICAL THOUGHT

Submitted: Jan. 20, 2021. Reviewed: Feb. 10, 2021. Accepted: Feb. 12, 2021.

**Abstract:** The article deals with the event-related aspects of V. V. Bibikhin's philosophical activities on the material of his lectures, texts and communication with contemporaries (S. S. Horuzhy, S. S. Averintsev and A. V. Akhutin). The eventfulness of the transfer of knowledge from teacher to student, as well as the unity of thought, word and life are the principles of teaching philosophy derived from the pedagogical experience of V. V. Bibikhin. He was a follower of A. F. Losev and M. Heidegger focusing his thoughts on clarifying ontological problems. Ontological thought is paradoxical in its own nature. This is revealed in the reading and interpretation of Bibikhin's writings, as well as in the evidence of his polemical communication with colleagues. One of the brightest ontological disputes of recent times is the discussion of V. V. Bibikhin and S. S. Horuzhy about the concept of energy which is an essential ontological category. These prominent Russian thinkers had a long-term friendship that included an element of intellectual rivalry. The author calls such communication "friendship in struggle" which has a paradoxical character. The philosophical definition of friendship presented in the book "The Pillar and Statement of Truth" by P. A. Florensky which has an antinomic character is used in the text. The paradoxical event and the polemic nature of V. V. Bibikhin's thought manifests itself in his works and correspondence with friends. The article provides illustrative examples of these moments of his intellectual creativity. V. V. Bibikhin is one of those thinkers who preserve the Russian philosophical tradition in the context of its disputes with other national traditions.

**Keywords:** Vladimir Bibikhin, Sergei Horuzhy, Event, Dialogue, Ontology, Paradox, Philosophical Education.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-78-104.

### REFERENCES

- Akhutin, A. V. 2015. *Tyazhba o bytii [Struggle about Being]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Direkt-Media.
- Bibikhin, V. V. 1978–1980. "Iz perepiski V. V. Bibikhina s A. V. Akhutiny (1978–1980 gg.) [From the Correspondence of V. V. Bibikhin with A. V. Akhutin (1978–1980)]" [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Accessed Jan. 13, 2021. [http://bibikhin.ru/iz\\_perepisky\\_bibikhina\\_s\\_akhutina](http://bibikhin.ru/iz_perepisky_bibikhina_s_akhutina).
- . 1978–1995. "Pis'ma k S. S. Khoruzhemu [Letters to S. S. Khoruzhiy]" [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Accessed Jan. 13, 2021. [http://bibikhin.ru/pisma\\_k\\_sergeyu\\_khoruzhemu](http://bibikhin.ru/pisma_k_sergeyu_khoruzhemu).
- . 2003. *Drugoye nachalo [Another Beginning]* [in Russian]. Slovo o sushchem 47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

- . 2004. *Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev* [A. Losev. S. Averintsev] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2005. *Vitgenshteyn: smena aspekta* [Wittgenstein: Aspect Shift] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2007. *Mir* [The World] [in Russian]. Slovo o sushchem 77. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2010. *Energiya* [The Energy] [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Annot. by O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2011. *Les* [The Wood] [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2014. *Istoriya sovremennoy filosofii* [The History of Modern Philosophy]: *yedinstvo filosofskoy mysli* [The Uniformity of Philosophical Thought] [in Russian]. Slovo o sushchem 106. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Bibikhin, V. V., and A. M. Pyatigorskiy. 2001. "Clavo versus yazyk. Pyatigorskiy versus Bibikhin [Word versus Language. Piatigorsky versus Bibikhin]" [in Russian]. Rigas Laiks. Accessed Jan. 13, 2021. <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/pyatigorskiy/clavo-versus-ya-zyk-pyatigorskiy-versus-bibihin-19986>.
- Bibikhin, V. V., and O. A. Sedakova. 2019. *I slovo slovu otvechayet. Vladimir Bibikhin — Ol'ga Sedakova. Pis'ma 1992–2004* [And the Word Answers the Word. Vladimir Bibikhin — Olga Sedakova. Letters 1992–2004] [in Russian]. Ed. by M. A. Krimmel'. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Ivana Limbakhha.
- Florenskiy, P. A. 1989. *Stolp i utverzhdeniye Istiny. Opyt pravoslavnoy teoditsei v dvenadtsati pis'makh* [Pillar and Statement of Truth. The Experience of Orthodox Theodicy in Twelve Letters] [in Russian]. Parizh: YMCA-Press.
- Khoruzhiy, S. S. 1992. "Ar'yergardnyy boy. Mysl' i mif A. Loseva [Rearguard Battle. Thought and Myth of A. Losev]" [in Russian]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 10: 112–138.
- . 2015. "Bibikhin, Khaydegger, Palama o probleme energii [Bibikhin, Heidegger, Palamas on the Problem of Energy]" [in Russian]. *Stasis*, no. 1: 82–109.
- "Kruglyy stol k 80-letiyu V. V. Bibikhina [Round Table Meeting Dedicated to the 80th Anniversary of V. V. Bibikhin]" [in Russian]. 2018. Accessed Jan. 13, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=CbGXmWePzeA>.
- Losev, A. F. 1990. *Strast' k dialektike* [Passion for Dialectics] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovet'skiy pisatel'.
- "Pervyye Bibikhinskiye chteniya [First Bibikhin Readings]" [in Russian]. 2019. Accessed Jan. 13, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=jIZdvSXiAgc>.
- Romanenko, Yu. M., and O. Yu. Goncharko. 2016. "A Brief History of Self-Reference Notion Implementation in Byzantium. Did the Byzantine Theologians and Scholars Formulate Russell's Paradox?" *Scrinium* 12 (1): 244–260.
- Romanenko, Yu. M., and S. P. Lebedev. 2015. "Aktual'nost' sobytiynoy ontologii [Relevance of Event Ontology]" [in Russian]. *Obshchestvo* [Society]: *filosofiya, istoriya, kul'tura* [Philosophy, History, Culture], no. 6: 10–12.
- "Vtoryye Bibikhinskiye chteniya [Second Bibikhin Readings]" [in Russian]. 2020. Accessed Jan. 13, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=gcP50eDTJ2E>.



---

# ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПРИВЛИЖЕНИЯ

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

---

---

STUDIES. PART 2

---



Михаил Богатов\*

## ТЕМАТИЗАЦИЯ ЛЕКЦИОННЫХ КУРСОВ: СТРАТЕГИИ МЫСЛИ В. БИБИХИНА\*\*

Получено: 24.12.2020. Рецензировано: 15.02.2021. Принято: 25.02.2021.

**Аннотация:** Данная статья посвящена основным приемам мысли, которые применяет Владимир Бибихин для формирования предметного поля своих лекционных курсов. В центре внимания находятся четыре таких приема: совмещение смыслов повседневного языка (аристотелевский подход), столкновение крайних позиций (диалектика без синтета), герменевтический круг, а также границы собирания текста (моменты молчания Бибихина). В самом начале статьи автор анализирует наиболее «традиционные» лекционные курсы Владимира Бибихина (такие как «Философия права» и «История современной философии»), демонстрируя их нестандартную композицию и тематизацию. Затем следует анализ заявленных приемов мысли на примере лекционных курсов «Энергия», «Лес», «Мир», «Собственность». Выявляемые приемы являются результатом практики «медленного чтения» лекций Бибихина. Основных приемов четыре: совмещение смыслов повседневного языка (1), столкновение крайних позиций (2), круговое, герменевтическое строение лекции (3), композиция основных блоков мысли в резких переходах, в молчании (4). Обращение к данным приемам призвано открыть обсуждение особенностей мысли Бибихина в современной философской дискуссии. В завершение статьи автор выдвигает гипотезу о назначении подобных приемов в мысли Бибихина. Исходя из этой гипотезы, Бибихин стремится приостановить желание зрителя «определиться», узнать знакомое в незнакомом. При этом Бибихин аккуратно проводит своего читателя и слушателя между, с одной стороны, деловитой суетой мышления и, с другой стороны, полным безразличием и незаинтересованностью. В качестве основного принципа для избегания этих крайностей выдвигается «априористический перфект» Хайдеггера, согласно которому все «всегда уже» случилось, а потому мысль вынуждена иметь дело с опозданием к событию мира.

**Ключевые слова:** Владимир Бибихин, лекционные курсы, приемы мысли, герменевтика, молчание, чтение.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-107-125.

Лекционные курсы составляют большую часть творческого наследия Владимира Бибихина. Их объём значительно превышает число специально собранных автором и опубликованных им сборников статей («Новый Ренессанс» и «Автор и событие»), а также те дневниковые

\*Богатов Михаил Александрович, д. филос. н., профессор, Саратовский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, m\_bogatov@mail.ru, ORCID: 0000-0003-2831-918X.

\*\*© Богатов, М. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

записи, которые либо собраны в отдельную книгу («Лосев. Аверинцев»), либо публикуются в качестве приложения к лекционному курсу «Узнай себя». Если не считать рецензий, послесловий и энциклопедических статей, разбросанных во множестве изданий начиная с 1966 года, то собственно имя Владимира Библихина как самостоятельного мыслителя так или иначе будет связано с его авторскими лекционными курсами.

У этих лекционных курсов имеется ряд особенностей. Во-первых, за редкими исключениями (а именно — курсов «История современной философии» и «Введение в философию права») они не совпадают по своим названиям ни с одним из общеобязательных курсов, входящих на момент их прочтения в какие-либо учебные планы философского факультета МГУ. Они все, таким образом, являются авторскими не только по подаче традиционного материала (что, так или иначе, происходит фактически с каждым преподавателем, имеющим значительный опыт работы), но и по своему предмету. Эти лекционные курсы не дают нам просто набор информации или данных по поводу чего-то существующего за пределами аудитории — они впервые тематизируют и формируют, создают свой предмет здесь и сейчас, в ходе своего развёртывания и озвучивания. Здесь, кстати, не являются исключениями упомянутые выше «История современной философии» и «Философия права», но к ним мы вернёмся ниже.

Во-вторых, насколько известно, Библихин читал эти курсы вне расписания и поэтому они изначально не могли быть «полезны» студенту, ориентированному на прохождение промежуточной аттестации, то есть на получение зачёта или экзамена. Их посещение было добровольным делом, и, хотя в некоторых из них обозначены в конце вопросы к экзамену и зачёту, насколько можно судить, подобная «часть» курса не играла как для Библихина, так и для его слушателей решающей роли. Перед нами, таким образом, по всем формальным параметрам вырисовывается следующий прецедент: мы имеем дело с необязательными, свободными лекционными курсами по небывалым до момента их чтения предметам. Дело усугубляется тем, что таких курсов было множество — и в конечном итоге перед тем, кто соберётся всерьёз исследовать творчество Владимира Библихина в его полноте и всеохватности, встанет непростая задача: усмотреть в линии этих курсов единый настрой — начиная с параллельных весной 1989 года «Мира» и «Языка философии» и вплоть до осеннего семинара 2004 года «Хайдеггер 1936–1944 гг.». В наши ближайшие планы подобная задача не входит. Здесь мы хотели бы обратиться к некоторым особенностям мысли Библихина, а именно к тому,

каким образом в означенных формальных условиях он тематизирует предмет своего курса, фактически создавая его в свое время на глазах слушателей, а ныне — перед взглядом читателей.

1. «СТАНДАРТНЫЕ» КУРСЫ: «ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ПРАВА»  
И «ИСТОРИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ»

Начнем с двух курсов, которые по меньшей мере по своему названию претендуют на исключение из всего набора авторских курсов Бибихина; это — «Введение в философию права» и «История современной философии». Как было отмечено, обе дисциплины входят в различные стандартные курсы учебных планов (первая преимущественно у изучающих юриспруденцию, вторая — у философов). Однако, несмотря на эти обманчивые названия, во-первых, композиция и, во-вторых, само наполнение обоих этих лекционных курсов радикально отличается от применяемых повсеместно стандартов. «Философия права», к примеру, открывается с «Программы лекционного курса» (Бибихин, 2013: 8–20)<sup>1</sup>, разбитой на пять разделов и состоящей из 60 коротких тезисов и вопросов. Сами эти тезисы по разным причинам чужды привычным учебниковым определениям как по ярко выражаемой авторской композиции<sup>2</sup>, так и по провокативной составляющей, обрушивающей на неподготовленного посетителя курса тезисы, которые он вряд ли готов услышать<sup>3</sup>. Однако, переходя от «Программы» уже непосредственно к содержанию лекций («Общие положения»), после первых формально соответствующих стандартному курсу рубрик («Право, порядок, мораль», «Ближайшие реалии», «Государство-семья») мы сталкиваемся с предельно необычными: «Ревизор», «Фасад и изнанка», «Оправданность жизни». Предугадать заранее, зачем и как вообще появляются

<sup>1</sup>Отметим, что данный проект Собрания сочинений не был авторизован обладателями авторских прав, а потому носит исключительно пиратский характер. В этом «собрании» был выпущен ещё один только том (Т. III) — «Новый Ренессанс». При этом издание «Введения в философию права» здесь представлено в наиболее полном виде.

<sup>2</sup>Рубрики следуют в непривычном порядке, охватывая все возможные связки: «право и  $x$ », где под  $x$  последовательно выступают «дисциплина», «норма», «неправо», «порядок», «сила», «мораль», «религия», «государство», «принуждение», «закон»; исключение из формулы «право и  $x$ » составляют перемежающиеся с означенными выше рубрики: «естественное право», «писаное и неписаное право», «монополия на насилие», «законодательные процедуры», «презумпция невиновности», «субъект права», «вменяемость» и «близость к событию». Обратим особое внимание на эту последнюю рубрику.

<sup>3</sup>Например, пункт 57: «Критика современного состояния общества у Руссо. Хотя в античности существовало рабство, но по крайней мере некоторые люди были свободными. Современная отмена рабства привела к тому, что несвободны все» (Бибихин, 2013: 20).

такие рубрики в курсе «Введение в философию права», невозможно. По цитатам этот первый раздел даёт нам вроде бы стандартный набор источников (как обычно и требуется): «Юридический энциклопедический словарь», «Право: определения и понятия» С. А. Емельянова, Конституцию РФ, гегелевское «Введение в философию права» и др. Помимо этого — лекции по античной философии М. К. Мамардашвили, статью Михаила Маяцкого, иностранную литературу. Но если мы поднимем глаза от сносок к тому бибихинскому контексту, в который они помещаются, то нас встретит новая неожиданность: наиболее стандартные ссылки для подобного курса приводятся чаще всего лишь затем, чтобы указать на их некоторую невразумительность, непродуманность и необоснованность<sup>4</sup>. Как правило, подобной критике подвергается сам способ тех или иных авторов не замечать сложность своего предмета, проходить мимо главного в нем, торопиться с пониманием ради скорого перехода ко всевозможным учебниковым классификациям и схемам. Основная задача Библихина здесь — задержаться на той вещи, рассмотрению которой и рассуждению о которой будет посвящён курс. Подобная остановка на предмете философии права уводит нас в сторону

<sup>4</sup>Подобным же образом в пункте 32 «Программы курса» говорится: «*Основные понятия* собственности, договора, преступления в римском праве были оставлены без определения как всем понятные, чтобы избежать их злостного перетолкования» (Бибихин, 2013: 14). Данный прием мысли характерен для Библихина. Часто этот приём обращается в сторону критики (как в случае первой лекции данного курса) или в курсе «Собственность», где речь идёт о приватизации, которая непременно повторится, поскольку никто не разобрался с собственностью: «Или то идейное и поэтическое обобществление собственности, в которое была втянута страна, наизусть учившая новые коллективные нормы, не задевало собственного существа страны, человека? И непонятым, незадетым оно остается и теперь, когда в обратном движении поспешная „приватизация“ прежней общественной собственности, нарочитое до злорадства растаптывание коллективистской идеологии, абсурдный „капитализм“, снова самоубийственно беззаботный в отношении собственных отцов, родителей, пенсионеров, которых бросили нищенствовать, показывает, что и новая „частная“ собственность тоже будет понята неверно и рухнет?» (Бибихин, 2012: 96–97) В других ситуациях этот же самый приём служит для утверждающих целей, как в случае с важными вещами, которые невозможно определить: «Я бы сказал так: не берите голыми руками такие вещи, как мир, целое, полнота, центр, глубина, слово, логос, они очень горячие. И совесть, и софия. Я, поверьте и проверьте, их никогда не беру не подумав сначала. Но как глупость или хуже, демагогия, на них опираться, так мне кажется поросятками в соломенном доме те, кто обрадовался, что никаких этих метафизических вещей нет. Нечему радоваться. Они могут и так, и без того, чтобы им быть. А то, что их нет, делает их абсолютно неприступными. Небытия, господа, нет, абсолютно нет, ну никак нет — об этом нас предупредил раз навсегда Парменид» (там же: 191). Ср. рассуждение о том, что у науки нет определения числа, она его обходит — единицу, единое, бытие, — и поэтому наука, обходя бытие, достигает своих «успехов» (Бибихин, 2007: 23–26).

от стандартных толкований, и мы неожиданно оказываемся в теме видимого / невидимого, показанного / скрытого, участника / свидетеля; тема права в России начинает прочитываться как герменевтика позиции маркиза де Кюстина, оставившего нам свои записи про путешествие в Россию<sup>5</sup>. Таким образом, уже с самого начала курс «выходит из-под контроля» стандартов и становится полностью авторским.

Курс «История современной философии» имеет подзаголовок «Единство философской мысли». Именно таковым был проект Биbihина, и, на наш взгляд, он не был полностью в этом курсе выдержан: начиная с девятой лекции (посвященной Шопенгауэру) он прерывается. В чем заключался этот проект? В центре всей современной философии в данном курсе стоит фигура Гегеля (как сторонники, так и оппоненты философской позиции Биbihина чаще всего говорят о *хайдеггерианстве*, но никто даже из самых рьяных как почитателей, так и противников ни разу не высказался о том, что Биbihин — скрытый *гегельянец*). Мы не имеем возможности увидеть Гегеля как событие, определившее и продолжающее определять современность постольку, поскольку всё вокруг заполнено его интерпретациями<sup>6</sup> и «отзвуками»: «Мы подходим к явлению Гегеля, двигаясь от его отзвуков» (Биbihин, 2014: 26). Вся современная философия — это отклонение, срыв, побег от события философии Гегеля (там же: 24):

Вообще отклониться от крупной мысли к её интерпретациям не просто легко, это, если не сопротивляться, неизбежно. С приблизившимися к Гегелю происходило то, что с металлом около сильного магнита: человека странным образом *вело*, гегелевский вызов не оставлял тех, кто его расслышал, в покое, бросал в крайности.

В чем именно был вызов философии Гегеля, с которым не справилась современность и от которого она, таким образом, теперь находится в негативной зависимости вплоть до сегодняшнего дня? На фоне всех

<sup>5</sup>Следует добавить, что в этом курсе — как более нигде — Биbihин делает упор на раннюю отечественную историю, разбирает тексты рукописей, фиксируя употребление слова «Русь» не как государства, или местности, или народа, но как определённого *образа жизни*.

<sup>6</sup>Ср.: «Отменяя „частную собственность“ по Марксу в ленинском изложении, они [российские большевики] не искали ни источник теории в чистом неискаженном виде у Гегеля, ни даже ее пока еще социально не опасную популяризацию у Прудона. „Пейте воду из первоисточников“ — такую рекламу я еще слышал в моей молодости, но не сейчас, когда многим ближе например марксистские мотивы у Жака Деррида, чем их гегелевский первоисточник» (Биbihин, 2014: 24).

ужасов Французской революции, которым следовать «никто в Европе уже не смог»<sup>7</sup>, гегелевская мысль,

прокатившаяся по всей Европе, была санкцией *любой* самой смелой революционной практики и одновременно радостным, экстастическим *принятием* всей действительности, с христианством, личной свободой, традиционным общественным строем, с монархией. Как такое стало возможно, остается до сих пор непонятным (Бибихин, 2014: 27).

Французская революция, показавшая «пример крайней смелости в переустройстве общества» (там же: 24), начала с исключения неуютного (Бибихин на той же странице дает перечисление: «якобинство, террор, реакция, враг народа, термидор»), применяя для этого *любые* меры. То есть она стала событием исключения *любой* ценой без малейшего оттенка *принятия* всей действительности. На консервативную позицию принятия всего безо всякого изменения общество уже не готово было возвращаться. Как раз на этом фоне событие мысли Гегеля дает уникальное совпадение: любые изменения при полном принятии всей действительности. С этого начинается современность в философии, и событие этого начала неповторимо в последующей мысли: «Одновременное отрицание и принятие действительности никому после Гегеля уже не удалось» (там же: 28). Таким образом, вся современная философия может быть охарактеризована как нечто *меньшее* по отношению к Гегелю, как находящееся от последнего в негативной зависимости — каких бы вопросов она ни касалась и к каким бы методам ни прибегала; вся наша практика, в свою очередь, обречена на занятие двух крайних позиций без всякого возможного синтеза между ними: либо позиция *любого* самого смелого революционного *исключения* всего, с чем мы не согласны, либо позиция *принятия* всего происходящего как должного, граничащая с безразличием. Насколько можно судить по первым лекциям этого курса, Бибихин намеревался провести эту зависимость от события мысли Гегеля до самого конца, завершая Деррида и Делёзом. Однако по каким-то, вероятно, внешним причинам, данный замысел едва доходит до девятой лекции, после чего курс встает на достаточно стандартные для подобных курсов рельсы (биография, работы, идеи). При этом напомним, что к Гегелю Бибихин в целом остается достаточно

<sup>7</sup>Ср.: «Следовать революционному примеру с тем же размахом по-настоящему никто в Европе уже не смог. Она [Французская революция] показала страшное нечеловеческое лицо. У всех, как то было у молодого Гегеля, впечатление от революции шаталось от восхищения до ужаса» (Бибихин, 2014: 26).



равнодушным — он здесь привлекает его не потому, что Гегель ему близок, но потому что *в действительности событие мысли Гегеля определяет облик современности*, нравится нам это или же нет.

## 2. ОСНОВНЫЕ ПРИЕМЫ МЫСЛИ ВЛАДИМИРА БИБИХИНА В НАЧАЛЕ ЛЕКЦИОННЫХ КУРСОВ

Уже на примере этих двух курсов можно убедиться в том, что Бибихин, даже обращаясь к «учебниковым» темам, формирует в них свое собственное предметное поле. Ограничиваясь рамками статьи, мы не можем далее уделять такое же внимание каждому из имеющихся курсов, а потому сконцентрируемся на основных приемах мысли Владимира Бибихина, которыми он формирует проблемное поле своих сугубо авторских курсов. Под *приемами мысли* здесь ни в коем случае не следует понимать некоторые свойственные Бибихину (и имеющиеся у каждого у нас) *привычки мысли*; если последние «экономят» мысль, уводя её от напряжения и внимания, то *приемы*, напротив, включаются исключительно намеренно и в нужный для этого момент и служат формированию *предметного поля* лекционного курса. Обращаем внимание на то, что данные приемы ни в коем случае не могут быть сведены к тому, что понимается под «основными идеями» того или иного мыслителя, и тем более они никак не характеризуют то, что можно было бы назвать «содержанием философии» Бибихина.

Наша гипотеза состоит в том, что подобные приемы у Бибихина актуализируются именно на первых лекциях во всю силу; в течение последующих лекций любого из курсов они также продолжают применяться, но не в таком явном виде. Кроме того, в рамках первой лекции каждого из курсов Бибихин заостряет их действие, доводя его до предела, что наблюдается гораздо реже в середине и завершении курсов, где авторская мысль позволяет себе неспешный и внимательный разбор предмета, приближающийся к тому, как Мераб Мамардашвили определял философию, — к «мышлению вслух». При этом мы отдаем себе отчет как в субъективности выделения количества и содержания этих приемов, так и в способе их описания. Не претендуя, таким образом, на полноту изложения, остановимся на четырех из них.

### А. СОВМЕЩЕНИЕ СМЫСЛОВ ПОВСЕДНЕВНОГО ЯЗЫКА: АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ ПОДХОД

Если философы Нового времени и отчасти немецкой классической философии (вплоть до попытки возрождения великих систем в проекте

феноменологии Гуссерля) начинали свои размышления с разоблачения различных предпосылок и условностей, которые могли бы изначально настроить поиск истины на ложный след или вовсе сделать путь к истине непроходимым, то Биbihин в этом смысле делает прямо противоположную вещь. Подобно тому как это делал Аристотель (и лишь отчасти Хайдеггер), Биbihин демонстрирует, что никаких иных, особых «философских», специально «научных» слов у философии, кроме тех, которыми мы выговариваем себя в повседневном обиходе с другими, не существует<sup>8</sup>. Это вовсе не значит, что философия не может претендовать на собственные значения в используемых словах и смыслах; скорее речь идёт о самих тех вещах, на которые все — как философские, так и обыденные — значения нацелены.

Какая интуиция в отношении, с одной стороны, устройства речи и мирового логоса — с другой, может тут предполагаться? Ответить на это в рамках статьи не представляется возможным, но что касается общей характеристики подобного приема, то можно предположить: такой прием применяется, когда успех процедуры редукции, совершаемой по отношению к обыденному сознанию («естественной установке» по Гуссерлю), объявляется совершенно беспочвенным<sup>9</sup>. Не в моих силах приостановить действие того, как «обычно говорят и думают»; более того, мне буквально *некуда* было бы деться, если бы таковой отказ оказался возможным. Да и представлять себе, что ребёнок, у которого внезапно отобрали возможность играть в любимые игры, тут же утратил навыки игры в них и обрёл навыки игры в другие, новые, научные, — достаточно странно; обращающийся с языком всегда уже (апериористический перфект Хайдеггера) опытом этого самого обращения сформирован — не окончательно, но достаточно, чтобы представлять себе, что с этой формой можно обращаться по собственному хотению и произволу измышленных приемов<sup>10</sup>.

<sup>8</sup>На этот прием в мысли Аристотеля обращает внимание и Алексей Черняков. Затронув вопрос о благоразумии в «Никомаховой этике» Аристотеля, Черняков делает оговорку: «Как обычно, Аристотель занимается в связи с исследуемым предметом „анализом естественного языка“ и обсуждает различные коннотации благоразумия: εὐβουλία, σύνεσις, εὐσυνεσία, γνῶμη и т. д.» (Черняков, 2001: 250)

<sup>9</sup>Специальному изложению и критике гуссерлевой «редукции» у Биbihина посвящён отдельный разбор в Биbihин, 2014: 333–338.

<sup>10</sup>Ср. об энергии: «Энергия, которую мы назвали, — не „понятие“ энергии, не „определение“ энергии, не история концепции, не что-то из истории философских учений. Мы хотим иметь дело с самой энергией. Наше дело энергия. Но как так — *хотим* иметь дело? Энергия сама и есть дело, она давно уже делает свое дело в нас, в деле, которым мы

Аристотель всегда начинает с того, в каких значениях и контекстах встречается интересующая его вещь. Особенно очевидно это на примере разбора категорий в «Категориях», а также на примере четвертой книги «Метафизики», которую в силу её особого устройства можно назвать «Словарём». Бибахин поступает аналогичным образом, но с той лишь разницей, что он не фиксирует (как это делает Аристотель) значения под номерами: «во-первых, во-вторых, в-третьих». В любом случае никаких иных значений, кроме того, как они уже бытийствуют, фигурируют и действуют в наших словах и мыслях, нам взять для философии неоткуда — ей остается внимательно вслушиваться в них и, как любит говорить Бибахин, разбирать завалы всегда уже готовых смыслов.

Ограничиваясь тезисной формой изложения, мы можем проиллюстрировать данный прием мысли Бибахина первой лекцией курса «Энергия» (Бибахин, 2010: 9–32), в которой Бибахин последовательно формирует пространство разговора об энергии ближайшими повседневными, «первыми» значениями использования этого слова: «энергичное функционирование», «убыль энергии (тепловая смерть)», «электроэнергия», «тепловая и световая энергия (Солнца)», «не хватает энергии / энергию некуда девать», «энергетика и добыча нефти», «энергия как цель», «энергия как средство», «состояние подъёма», «энергия как сила», «полнота и расцвет», «осуществление и счастье». И это ещё неполный перечень.

При отчетливом наличии этого приема у Бибахина не следует думать, что он на этом останавливается или строит курс лекций на основании синтеза повседневных значений в направлении некоего «мечтательного единства»<sup>11</sup> или перебора подобных «первых» значений<sup>12</sup>. Подобно

захвачены. Энергию не нужно определять, чтобы она была; не нужно даже искать ее; она *есть* и задела нас давно, задействует нас» (Бибахин, 2010: 16).

<sup>11</sup>Ср. по поводу отношения революционеров к собственности в одноимённом курсе: «Экспериментируя, сознание революционеров надеется, что частное, обособленное превратится в целое. Можно уверенно сказать, что новые экспериментаторы с собственностью обмануты словом и заняты исключительно грамматическим упражнением, сведением двух разных до противоположности смыслов собственности в мечтательное единство» (Бибахин, 2012: 378–379).

<sup>12</sup>«Когда мы решаем думать, говорить направленно о чем-то таком, что было и раньше, но участвовало в нашей жизни, как в ней вообще участвуют очень многие незамечаемые и полужамечаемые вещи, над чем мы особенно не задумывались, — это называется на философском языке тематизацией. Мы *тематизируем* энергию, делаем ее *темой*, кладем ее в наше внимание. Мы как будто бы проснулись и вот заметили, что давно связаны в разнообразные и сложные отношения с энергией, — захватывающие, рискованные, трудные, опасные, может быть, уже сейчас безвыходные. Казалось бы, раз открылось такое богатое поле исследований, то думай, формулируй, осмысливай. В нем много всего,

оперной увертюре, эти значения намечают поле дальнейшего разговора и, нисколько его не определяя и не загоняя в жёсткие рамки, не навязывают своей «логики». Тем не менее все эти мотивы, прозвучавшие в первой лекции, будут звучать и далее. Напоминаем, что всё, сказанное только что по поводу курса «Энергия», который был взят нами лишь в качестве иллюстрации, распространяется и на другие лекционные курсы Бибихина. То же самое относится и к нижеследующим приёмам.

#### Б. СТОЛКНОВЕНИЕ КРАЙНИХ ПОЗИЦИЙ: «ДИАЛЕКТИКА» БЕЗ СНЯТИЯ

Когда Бибахин следует за «первыми», повседневными значениями искомой вещи, он отнюдь не руководствуется методом простого перебора того, что «удалось вспомнить», или пробегом по вольным ассоциациям. Уже на этом этапе им осуществляется серьёзная работа деструкции готовых смыслов, в которые мы в своей повседневности «срываемся» или, если угодно, на которые мы без лишних раздумий готовы полагаться. Все эти «первые» значения обыденного языка являются застывшим результатом некоторых ходов мысли, иногда хранящих мудрость языка, а иногда — нашу мыслительную лень (как в этом последнем случае не вспомнить о принципе экономии мышления у Маха и Авенариуса?). Однако Бибахин, даже имея дело с готовыми формулами, осознавая их ограниченность (что показывает дальнейший его разбор в лекциях), не стремится сходу их отрицать. Привычки (не)мысли пользоваться готовыми формулами настолько сильны, что если сказать слушателям на первой лекции: «Вы привыкли думать так, но отныне так не думайте» — то при всем усердии и благих устремлениях подобная просьба не возьмёт успеха. Вместо критики Бибахин направляет свою мысль в соответствии с тем настроением, которое требует от нас разбираемая формула естественного языка (например: «энергия это цель, всё ради неё» или «энергия — это средство, поскольку она нам нужна, чтобы жить»), следует вместе со слушателями в том направлении, куда эта формула ведёт. Бибахин доводит эти формулы до логического тупика; тупик этот находится всегда недалеко, поскольку обычно к этим формулам прибегают, чтобы как раз не думать, «решиться» не размышляя, «понять» не вникая. Для размышления они как раз не годятся,

и современного, и будущего (футурология), и прошлого. Но это был бы наивный промах, показывающий, что к философии мы на самом деле имеем немного отношения, — т. е. если бы так в простоте души разбежались „с ковшом на брагу“, говорить об энергии» (Бибахин, 2010: 34).

и поэтому буквально два-три шага достаточно, чтобы увидеть их тупиковость. Иногда Бибахину даже не хочется этого делать, тогда он сообщает «по аналогии» о тупике заранее: «Энергия — сила: это еще не определение, потому что силу мы потом незаметно определим как энергию» (Бибахин, 2010: 26).

Но демонстрацией тупиковости готовых формул дело не заканчивается, ведь конечная цель — это не лишение людей готовых результатов (чьей-то) мысли, но побуждение к самостоятельной мысли. От тупика той или иной формулы Бибахин следует в противоположном направлении<sup>13</sup>: если мысль никуда не приводит (какой бы удобной и знакомой, родной и уютной она для нас бы ни была), то следует дойти до её начала, истока — и увидеть: может быть, с этим истоком что-то не так?

Но прежде чем пройти этот путь до конца (чего в первых лекциях фактически не случается), Бибахин *косвенно* указывает на исток посредством приведения формулы, прямо противоположной по отношению к исходной: если мы уперлись в тавтологию формулы «энергия — это средство», то, может быть, «энергия — это цель»? Примирить эти позиции на уровне разбора готовых формул не представляется возможным, так же как и найти компромисс через цитирование поговорок «под лежащий камень вода не течёт» и «вода камень точит» (Бибахин, 2012: 325):

Когда мы приходим в мир, то видим сразу правое-левое и другие пары, увидеть то единое, *εν*, которым они выброшены, мы никогда не успеваем, принципиально. Для него нет имени, оно «четно-нечетное»<sup>14</sup>.

Таким образом, столкновение этих противоположных мнений, выражаемых готовыми формулами обыденного сознания, задаёт направление, в котором мысль может и должна двигаться. При этом, если тупиковость этих формул можно продемонстрировать, то разобраться

<sup>13</sup>В дальнейших лекциях Бибахин редко прибегает к этому приёму. Ср. из третьей лекции курса «Энергия»: «Мы решили не идти путём эффективных поляризаций...» (Бибахин, 2010: 52)

<sup>14</sup>И по тому же поводу далее: «Наши, собственно кантовские, гераклитовские и пифагорейские, примеры с правым-левым, мужским-женским, ночью-днем, — непостижимостью, неуловимостью того одного, *εν*, к которому явно ведь сводится правое-левое, но что увертывается от рассмотрения, сразу вывертывается снова в правое-левое, — будем, не впадая в догматизм поздних пифагорейцев, над которым смеялся Аристотель, помнить, что это только примеры; что для самого Пифагора перебор таких примеров был, по Аристотелю, неважен, важно было, что отстраненность, странность проходит через всё. — Введем это слово странность как термин, толкование-перевод гераклитовского *κεχωρισμένον*; софии» (Бибахин, 2012: 336–337).

с их истоком не так-то просто. Сам *факт их пребывания и существования в языке* не может быть проигнорирован или сходу отвергнут: даже если мы используем «ошибочные» выражения и результаты мысли, то само их *использование* является частью нашего бытия. Дело не в том, что эти формулы предлагаются нам на наш свободный выбор или произвол; проблема в том, что сам исток (начало) их порождения всегда уже нас захватил и мы ему подвластны<sup>15</sup>.

Таким образом, перед нами столкновение противоположностей, но не устремляющееся вперёд, к своему *Aufhebung*. И опять же перед нами явно не адорновская «негативная диалектика», заведомо избегающая синтеза как идеологически неприемлемого и конструируемого системой продукта. Бибихин выявляет противоположность любых противоречащих друг другу пар готовых формул (не)мысли для того, чтобы они, представая перед нами во всех их всевластии и тупиковости, указывали на свой собственный исток, ставя перед мыслью задачу быть<sup>16</sup>.

#### В. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ: ВЕРЕТЕНО ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Итак, перед нами намеченное поле «первых», иногда даже (ошибочно) кажется, что чисто ассоциативных, случайных значений и несовместимых между собой контекстов звучания последних. Противопоставление, о котором мы говорили только что, является первым доступным способом их систематизации и сближения. Сами эти противоположности

<sup>15</sup>Ср. о якобы противоположных трезвости и опьянении в первой лекции курса «Пора»: «Впервые теперь темой становится не а-пория, непроходимость, а пора, отмыкание запертого, открытие хода в сплошной стене непроходимости, которую видит со всех сторон вокруг обычная человеческая зоркость, когда она разрешает себе быть трезвой, увлекается трезвением, — трезвением можно увлечься также как опьянением или даже больше. Я беру пьянство и трезвение не психологически и социально, а как способы видения, мира, или аспекты мира. Они полярные и как полярные не несовместимые, а наоборот принадлежащие друг другу: трезвение доходит до опьянения трезвением, когда мир увиден в его жесткой такости, скрывающей *tathāta, so-sein*; и наоборот, есть пьянство до трезвости, такое было у Венедикта Ерофеева, когда опьянение открывается как единственная и сплошная, всегдашняя истина мира» (Бибихин, 2015: 8).

<sup>16</sup>В иных ситуациях вместо выявления и столкновения готовых смыслов обыденного словоупотребления и привычек (не)мысли Бибихин применяет иной приём, который можно было бы назвать масштабированием. Иногда, как в случае с микро- и макрокосмом в первой лекции курса «Мир» (Бибихин, 2007: 7–11), то, что можно было бы принять за масштабирование, является на самом деле уже описанным нами столкновением противоположностей, поскольку макро- и микро- позиционируются именно через «наоборот»: «может быть не так, а, наоборот, вот так?»; само это «наоборот» как раз свидетельствует о столкновении противоположностей.

доведены до предела и указывают на свой общий исток. Но *обнаружение* истока сталкиваемых противоположностей чаще всего оказывается невозможным либо в силу нехватки времени и специальной задачи первой, вводной лекции (закрывающейся в формировании проблемного поля, координат *присутствия* предмета обсуждения — именно присутствия, но не обязательно *нахождения*); либо в силу того обстоятельства, что исток этих противоположностей искать вовсе и не следует; либо потому, что исток принципиально ненаходим и «он может и так, без того, чтобы быть». Само перечисление «первых» смыслов хотя и значительно, но всё же конечно; кроме того, далеко не все «первые» смыслы интересующей нас темы курса имеют свои противоположности. Таким образом, все эти парные, противопоставленные и одиночные, «первые» значения, будучи набросанными самым первым, стремительным вихрем первой лекции, представляли бы собой набор действительно случайных и ничего в своей совокупности не говорящих значений, если бы не третий приём, который мы условно можем назвать *закручиванием в герменевтический круг*.

Есть все основания предполагать: то, что для слушателей курса и читателей лекций предстаёт в виде *закручивания в круг*, на деле — для самого автора — является ничем иным, как виртуозным распутыванием уже готовой, целой темы. Однако в силу особенностей ситуации, в которой находятся слушатели и зрители, описываемый нами сейчас процесс выглядит для последних именно как *скручивание* (подобное действию жнеца, который из разрозненных стеблей формирует аккуратный, плотный, целостный сноп).

#### Г. ГРАНИЦЫ СОБИРАНИЯ ТЕКСТА: КОМПОЗИЦИЯ ТЕМЫ

Следующий прием совсем не похож на предыдущие, хотя полностью их задействует, и, возможно, в строгом смысле уже приёмом и не является. Мы здесь лишь наметим общие контуры затрагиваемой проблемы. Тексты лекций Бибикина особенно сложны для адаптации их изложения в дидактических целях. Связана эта сложность, как нам кажется, с особым стилем изложения, целенаправленно избранным их автором: Бибикин будто бы намеренно ускользает от любых попыток «зацементировать» его мысль в форму тезисов или окончательных положений, даже если последняя попытка предпринимается исключительно в ознакомительно-педагогических целях перед аудиторией, с его мыслью до этого ни разу не сталкивавшейся.

Если мы захотим условно разделить одну из первых лекций практически любого лекционного курса на смысловые блоки (не обязательно совпадающие с абзацами текста), то перед нами возникнет несколько сложных вопросов — особенно по поводу соотношения этих блоков между собой в пределах единой композиции.

Достаточно легко выделяются уже описанные нами «первые» значения, легко объединяемые со своими противоположностями; не доставит больших трудностей и выделение значений, не имеющих собственных противоположностей, но вполне себе вписывающихся в мыслимое перечисление (в духе Аристотеля): «во-первых, во-вторых, в-третьих». Однако такой набор базовых блоков достаточно ограничен (выше в качестве примера мы привели дюжину подобных «первых» значений из курса «Энергия»), и он не исчерпывает всей лекции, которая, как и всякое достойное целое, куда больше суммы своих частей. Дело ещё усложняется тем, что даже уже выделенные и схваченные мыслью базовые блоки, «первые» значения могут *внезапно* появляться в тексте вновь — в рамках всё той же лекции (или позже). К примеру, в первой лекции той же «Энергии» Биbihин как минимум три раза вводит вопрос: энергия — это цель или средство? Разобрав его по всем вариантам (энергия — средство, энергия — цель, энергия — ни то, ни это), он *сам вопрос* не отпускает.

Если мы попытаемся для себя схематизировать текст лекции (в целях конспектирования, например), то нам необходимо будет либо опустить подобные «повторы» (они не несут никакой «новой информации»), либо поместить их в куда более крупные смысловые блоки. Однако с *определением границ* последних, а также *связей между ними* как раз и возникает интересующая нас проблема.

В зависимости от того, как мы проведём границы между ближайшими смысловыми блоками, мы поймем не только *композицию* интересующей нас лекции, но и *тематическое поле* целого курса. Если подобные границы будут проводиться слишком часто, то мы будем лишены возможности усмотреть как *композицию* лекции, так и *тематическое поле* курса; если же, напротив, мы чрезвычайно «укрупним» текст, то мы также утратим надежду на понимание всех нюансов мысли, его составляющих. На самом деле речь идёт о той работе по собиранию текста, которую мы вынуждены проделывать по отношению к каждому автору, однако в случае Биbihина особенность подобной сборки заключается в том, что автор чаще всего никак нам не помогает, не оставляет ни явных указателей, ни тонких намёков. Задача собирания текста Биbihина в целом, таким образом, нагружает читателя полной, чересчур полной



ответственностью (если задаться вопросом «почему так происходит?», то можно предположить: иногда потому, что Биbihин сам берёт подобную ответственность на себя, иногда потому, что он *искренне* не готов брать на себя решение тех вопросов, которые чаще всего уже «решили нас самих»<sup>17</sup>). По сути дела, мы говорим о том «молчании» мысли Биbihина, которое легко и скоро заполняется привычкой читателя скользить по строкам текста. Подобные переходы заставляют читателя либо терять нить изложения (а она тут действительно — на первый и поспешный взгляд — будто бы обрывается), либо наполнять эту «несостыковку» резкого перехода своими собственными домыслами и тем самым нагромождать на уже выведенные Биbihиним «первые» значения свои собственные, читательские, «вторые». Читательская привычка заставляет рассматривать любое изменение в теме текста — выделенное переходом абзаца или нет — либо как продвижение в первоначально заданном направлении (ещё один шаг вперёд), либо как объясняющее некоторые трудности отступление (углубление темы). Но такие переходы, о которых мы говорим, не оправдывают подобных ожиданий в любом случае. По виду мы имеем трактатную, монографическую форму слитного повествования, а на деле — некоторые фрагментарные наброски, которые появляются в изложении Биbihина не потому, что Владимир Вениаминович не знает, «чем» заполнить разрывы между ними, а потому, что само действие мысли Биbihина именно здесь проходит своеобразную и весьма интенсивную «точку бифуркации», осуществляя выбор того ландшафта, разворачиванием которого чаще всего первая лекция любого биbihинского авторского курса и занимается.

Подобный *стиль фиксации мысли*, привлекающий наше внимание к намеренным лакунам между фрагментами текста, мы встречаем в подавляющем множестве работ не только Фридриха Ницше и Мартина Хайдеггера (начиная с 1930-х гг.), но и «позднего» Василия Розанова,

<sup>17</sup>Ср. из первой лекции курса «Чтение философии» о теме курса: «...лучшее, более надежное название того, чем нам хотелось бы заняться (чем-то живым), не дается нам не потому, что нам не дали работать, а потому, что наша растерянность настоящая, причина для растерянности такая большая, что растерянность была бы и при очень хороших условиях работы (иначе — было бы плохо, уверенность перед этим океаном), и даже если бы у нас была хорошая философская школа, хорошая философская библиотека, время достаточно для занятия только философией и больше ничем» (Биbihин, 2009: 11). Ср. также о толковании субстрата в курсе «Лес»: «Мне для этого смелости пока не хватает, кроме того, даже если я решу, что я понял это место окончательно, я не буду знать, что с этим пониманием делать» (Биbihин, 2011: 86).

творчество которого оказало столь решающее (стилистическое) воздействие на мысль Бибихина.

### 3. ВЫВОД: ГИПОТЕЗА О НЕЖЕЛАНИИ «ОПРЕДЕЛЯТЬСЯ»

Не вызывает сомнения тот факт, что Бибихин прибегает к каждому из этих трудно формализуемых приемов, исходя из целостного видения того или другого предметного поля каждого конкретного курса: скажем, приемы в «Лесе» выполняют одну задачу, а те же самые приемы в «Языке философии» — совершенно иную. В связи с этим обстоятельством любая формализация мысли Бибихина, не ухватывающая конкретику герменевтической ситуации, всегда будет оказываться условной и до определенной степени неэффективной. Выделить какой-либо «общий» мотив мысли Бибихина, распространяющийся на все его лекционные курсы независимо от проблематики каждого конкретного, в таких условиях не представляется возможным. Поэтому в завершение нашего краткого анализа мы хотели бы предложить одну гипотезу, которая могла бы послужить чем-то вроде общего введения в изучение лекций Бибихина, при этом не претендуя на возможность удержания таковой при углубленном изучении последних.

Все выявленные и только ещё подлежащие выявлению приемы мысли Бибихина могут быть поняты как своеобразный (в хорошем смысле) риторический ход, побуждающий читательское внимание ни в коем случае не останавливаться на первом (или втором, третьем и т. д.) схваченном смысле. Нашему вниманию свойственно активироваться в непонятной ситуации лишь до тех пор, пока оно не редуцирует непонятное и неизвестное к знакомому и свойскому (не путать со «своим, собственным»). Или, говоря иначе, читателю присуще активное желание «определиться», остановившись на знакомом ему выводе, отсекая всё «лишнее», кажущееся непонятным. Эта установка, питаемая вполне понятной платонической тягой подобного к подобному, для дела мысли, впрочем, может оказаться губительной. Бибихин применяет свои приемы для того, чтобы мысль читателя не определялась, беспокоилась, оказывалась в ситуации некомфортной нищеты, «на свалке». Только беспокойство мысли, которое не следует путать с нездоровым активизмом «дельцов», даёт мысли возможность обрести «своё, собственное», оказаться в родной ей стихии.

С другой стороны, там, где мы заранее не желаем с чем-либо определяться, там, где нам неинтересно и безразлично, Бибихиным выставляется принцип, согласно которому дело, которым занята мысль, уже

нас задело. Против безразличия в лекциях Бибихина задействуется императив априористического перфекта Хайдеггера: мы всегда уже опоздали к тому, чтобы позволить себе быть безразличными, неинтересность происходящего — это лишь эффект, которым оно нас повернуло к себе. И как раз этого поворота за подобным эффектом мы увидеть не способны, но, вместо того чтобы порождать безразличие, данная ситуация должна была бы разжечь наше личное любопытство и мыслительное беспокойство, которые ничего не имеют общего с корыстными интересами и деловитой суетой.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бибихин В. В.* Мир. — СПб. : Наука, 2007. — (Слово о сущем ; 77).
- Бибихин В. В.* Чтение философии. — СПб. : Наука, 2009. — (Слово о сущем ; 83).
- Бибихин В. В.* Энергия / сост. О. Е. Лебедевой ; примеч. О. Е. Лебедевой. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Бибихин В. В.* Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).
- Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).
- Бибихин В. В.* История современной философии : единство философской мысли. — СПб. : Владимир Даль, 2014. — (Слово о сущем ; 106).
- Бибихин В. В.* Пора (время-бытие). — СПб. : Владимир Даль, 2015. — (Слово о сущем ; 113).
- Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.

Bogatov, M. A. 2021. "Tematizatsiya lektсионnykh kursov: strategii mysli V. Bibikhina [Thematization of Lecture Courses: V. Bibikhin's Strategies of Thought]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 107–125.

MIKHAIL BOGATOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

SARATOV STATE UNIVERSITY (SARATOV, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-2831-918X

## THEMATIZATION OF LECTURE COURSES: V. BIBIKHIN'S STRATEGIES OF THOUGHT

Submitted: Dec. 24, 2020. Reviewed: Feb. 15, 2021. Accepted: Feb. 25, 2021.

**Abstract:** This article is devoted to the main methods of thought that Vladimir Bibikhin uses to form the subject field of his lecture courses. The focus is on four such techniques: the combination of the meanings of everyday language (Aristotelian approach), the clash of extreme positions (dialectics without synthesis), the hermeneutic circle, as well as the boundaries of text collection (Bibikhin's moments of silence). At the very beginning of the article, the author analyzes the most "traditional" lecture courses of Vladimir Bibikhin (such as "Philosophy of Law" and "History of Modern Philosophy"), demonstrating their non-standard composition and thematization. The techniques revealed are the result of the practice of "slow reading" of Bibikhin's lectures. There are four main methods: combining the meanings of everyday language (1), the collision of extreme positions (2), the circular, hermeneutic structure of the lecture (3), the composition of the main blocks of thought in abrupt transitions, in silence (4). Bibikhin seeks to suspend the viewer's desire to "define", to recognize the familiar in the unfamiliar. At the same time, Bibikhin carefully leads his reader and listener between, on the one hand, the businesslike vanity of thinking and, on the other hand, complete indifference and disinterest. As the main principle for avoiding these extremes, Heidegger's "a priori perfect" is put forward, according to which everything "always has already happened", and therefore the thought is forced to deal with being late to the event of the world.

**Keywords:** Vladimir Bibikhin, Lecture Courses, Methods of Thought, Hermeneutics, Silence, Reading.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-107-125.

### REFERENCES

- Bibikhin, V. V. 2007. *Mir [The World]* [in Russian]. Slovo o sushchem 77. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2009. *Chteniyе filosofii [Reading of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 83. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2010. *Energiya [The Energy]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Annot. by O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2011. *Les [The Wood]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2012. *Sobstvennost'. Filosofiya svoeyego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

- . 2014. *Istoriya sovremennoy filosofii [The History of Modern Philosophy]: yedinstvo filosofskoy mysli [The Uniformity of Philosophical Thought]* [in Russian]. Slovo o sushchem 106. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2015. *Pora (vremya-bytiye) [(It's) Time (Time-Being)]* [in Russian]. Slovo o sushchem 113. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Chernyakov, A. G. 2001. *Ontologiya vremeni. Bytiye i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaydeggera [The Ontology of Time. Being and Time in Aristotle, Husserl and Heidegger]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.

АЛЕКСЕЙ БАВАНОВ\*

## ВЗАИМОСВЯЗЬ ОНТОЛОГИИ И ЭТИКИ В ФИЛОСОФИИ В. БИБИХИНА: АВТОМАТИЧЕСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ\*\*

Получено: 15.01.2021. Рецензировано: 15.02.2021. Принято: 22.02.2021.

**Аннотация:** Статья посвящена прояснению взаимосвязи этики и онтологии в философии В. Бибихина и основана на докладе, представленном автором на конференции «Вторые Бибихинские чтения» в Бежецке в 2020 году. Сам подход к текстам и идеям В. Бибихина в данной статье можно назвать герменевтическим: главным является стремление понять мысль автора, следуя за ней, но отмечая при этом сложности, с которыми она встречается. Отталкиваясь от текстов В. Бибихина, автор предпринимает попытку интерпретации значения этической проблематики в его, по существу, онтологически направленной мысли. Термины «этика» и «онтология» используются в значении специфических областей сущего (этической и онтологической), открываемых философской мыслью. Было показано, что фундаментальное философское настроение, мысль и поступок имеют для В. Бибихина онтологический статус, а идея автомата лежит в основе всех трех феноменов. Под автоматом понимается самодвижущийся, спонтанный процесс развития жизни (живой материи), которая всегда проходит через кризис амехании, что в корне отличает ее от искусственно созданных автоматов. Автоматическая нравственность, как проявление живого автомата, заключается в спонтанности поступка, который не выбирают и который разворачивается из настоящей — то есть автоматической — мысли, имеющей онтологический, а не гносеологический характер. Однако не только моральный поступок (этика) зависит от онтологии (автомата мысли, мира), но и сам мировой автомат требует от человека определенного этоса, открытости его явленности. Таким образом, онтология и этика в мысли В. Бибихина взаимно обуславливают друг друга.

**Ключевые слова:** В. Бибихин, онтология, этика, автомат, философское настроение, мысль, поступок.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-126-135.

В данной работе я хочу показать, что в мысли В. Бибихина этика (как поведение индивида, практика в сфере моральных поступков) есть продолжение онтологии<sup>1</sup>, а эта последняя в свою очередь обусловлена опре-

\*Бабанов Алексей Вячеславович, к. филос. н., младший научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук (Москва), babanovaleksey@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5559-4924.

\*\*© Бабанов, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>Термины этика и онтология не имеют здесь значения философских дисциплин. Речь идет о разных, но связанных друг с другом «измерениях» одного бытия, в которое

деленным этосом<sup>2</sup>. Взаимозависимость этики и онтологии я попытаюсь прояснить через раскрытие термина «автоматическая нравственность».

Если исходить из лекционных курсов «Правда» («Онтологические основания этики») и «Лес» (*hyle*), можно сказать так: нравственный поступок есть реализация генетических природных программ (что не исключает себя этих программ, например, программы заботы о потомстве), которые лежат в основе человеческого бытия, включенного в целостность рода, природы, мира. В. Бибихин сближает этику с аристотелевской этологией — наукой «о поведении живого, включая человека» (Онтологические основания правды, 2001), основывающейся на особом понимании сущности живого. Генетическая программа, как и мир в целом, понимается В. Бибихиным, исходя из идеи «автомата» — самосущего (изнутри себя спонтанно развивающегося, самодвижущегося, существующего посредством себя, «само собой») — в отличие от искусственно созданных и настраиваемых человеком автоматов-машин<sup>3</sup>. В этом контексте добродетели и поступки человека, культура в целом есть продолжение автомата живого, а шире — автомата мира.

На мой взгляд, все главные темы философии В. Бибихина «закольцованы», то есть отсылают друг к другу, связаны между собой по смыслу. Сложно говорить о чем-то одном, ведь неизбежно вырываешь это из контекста целого. Однако, говоря о любой теме его мысли, в том числе об «автоматической нравственности», нужно иметь в виду, что эта мысль всегда как бы пронизана философским настроением, рождается из него. Я разделяю убеждение, что философствовать можно только будучи захваченным самими вещами, то есть в особом настроении, самосознании. Это может быть сознание себя, своей жизни как вопроса, на который настоятельно нужно искать ответ («Жизнь, зачем ты мне дана?» (Пушкин, 1959: 208)), или понимание своего несовпадения с привычной жизнью, отстраненности от нее и даже от самого себя (гамлетовская свобода решать: быть или не быть). Мир и жизнь вопрошающего открываются в нем в таком настроении как вопрос вопросов,

включен человек. Этика (или этическое измерение) относится к поведению, поступкам, а онтология — к пониманию устройства бытия (в том числе и к устройству поведения индивида).

<sup>2</sup> «Этосом» в значении внутреннего усилия, нравственной установки.

<sup>3</sup> Опозиция живого автомата и механического проходит красной нитью через весь лекционный курс «Лес», посвященный живой материи (Бибихин, 2011: 30, 33, 36, 93, 96–97, 99, 229–230, 233–234).

как загадка, тайна. М. Хайдеггер называет подобное расположение духа фундаментальным философским настроением (Хайдеггер, Бибахин и др., 2013: 30–31). Оно, конечно, не является единственным в своем роде: это может быть ностальгия (как тоска по утраченному дому<sup>4</sup>), скука<sup>5</sup>, тревога, ужас, отчаяние<sup>6</sup>, и конечно же, удивление или изумление. Последнее выражается в простом человеческом вопросе: почему все есть и есть именно так, а не иначе? Во всех своих разновидностях фундаментальное настроение проявляется как умное расположение «к» целому (нацеленное «на» него), захваченное бытием целого мира и своей жизнью в нем (что моя жизнь такое, зачем она?).

Такие настроения как бы останавливают привычное течение жизни, вырывают из обыденности с ее механическими привычками мыслить и действовать. Амехания философии была темой не только В. Бибахина (из отечественных мыслителей, с творчеством которых я знаком, об этом по-своему думали и писали М. К. Мамардашвили (Мамардашвили, 2014: 254–256, 458) и А. В. Ахутин (Ахутин, 1997: 133–134). На мой взгляд, наиболее философским из перечисленных выше случаев философского настроения и близким мысли В. Бибахина является изумление. Изумление как начало философствования можно выразить такими словами: совершенно неясно, что такое мое существование в мире, «зачем-откуда-почему» есть мир в целом, не просто отдельные его области (которые могут быть объяснены в соответствующих им науках). В изумлении перед миром, перед тем фактом, что он есть, человек впадает в растерянность амехании, замирания, неделания. Изумление как точка амехании есть начало философствования (вспомним, например, что об этом сказано у Платона<sup>7</sup> или Аристотеля<sup>8</sup>) и одновременно «место» встречи с целым миром. Именно в изумлении как в приостановке искусственных (онтологически не подлинных, говоря языком

<sup>4</sup>В таком ключе М. Хайдеггер трактует изречение поэта Новалиса (Хайдеггер, Бибахин и др., 2013: 28–31).

<sup>5</sup>См. обстоятельный разбор скуки как настроения современности у М. Хайдеггера (там же: 105–260).

<sup>6</sup>В этих настроениях родились и ими «заражают» читателя многие произведения С. Кьеркегора, Ф. М. Достоевского, Л. И. Шестова, А. Камю и других представителей экзистенциальной мысли.

<sup>7</sup>«Ведь удивляться присуще прежде всего философу. Это именно начало философии, а не что другое» (Платон, Сережников, 1936: 41).

<sup>8</sup>«Ибо вследствие удивления люди и теперь, и прежде начинали философствовать» (Аристотель, Первов и Розанов, 2006: 35).



М. Хайдеггера) механизмов планирования и регулирования собой и миром человек оказывается захваченным «каменной задумчивостью»<sup>9</sup>, решается на полноту настоящего мига, выдерживая или нет всю головокругительную неопределенность «есть», постоянно ускользающего бытия. Для В. Бибихина амехания как слом любых навыков и стратегий приводит, что на первый взгляд может показаться парадоксальным, ко встрече с настоящим автоматом, который всегда уже действует помимо любых сознательных усилий и схем рассудка. Кроме спонтанности или «самодвижности» живой автомат отличается от механического еще и «провалом в амеханию», прохождением через кризис, смерть, апорийную ситуацию невозможности действовать: «...разницу между машиной и машиной мы можем уловить отчетливее: живой автомат включает фазу амехании, зависания» (Бибихин, 2011: 229).

Проявлениями автомата мира являются также различные «автоматизмы» в поведении человека. Например, речь для взрослого человека — это, безусловно, «автоматический» навык: когда мы говорим, предложения развертываются сами собой. Сознание, как некий управляющий и направляющий фактор (интенция), может вмешиваться в уже сформированный навык речи, и тогда происходят сбои, так же как при его вмешательстве может сбиваться привычный ритм дыхания, становится искусственной мимика лица. Задача школы, культуры в целом — довести любую сознательную деятельность до автоматизма, чтобы она происходила спонтанно, сама собой, не требуя лишней затраты энергии и усилия сознательного регулирования. Однако ясно, что без последнего нет самого процесса обучения, который требует постоянных попыток и ошибок, оттачивания навыка.

Стоит подчеркнуть, что для В. Бибихина природный автомат не является синонимом бессознательного действия. Оппозиция сознание — бессознательное практически не используется им в этом контексте. Он мыслит автомат в рамках другой оппозиции: естественное — искусственное. Автомат — это именно самодвижущееся, самодействующее целое, естественным путем развертывающееся. Естественным автоматом является весь мир и сознание, конечно же, тоже, так как оно включено в автомат мирового целого. Однако с сознанием не все так просто: сознание человека современной цивилизации полагает себя отдельным от целого, тем самым оказываясь неподлинным и искусственным. То есть

<sup>9</sup>Как В. Бибихин не раз характеризует амеханию В. Розанова (Бибихин, 2003: 134, 254–255, 257).

сознание и естественно, и искусственно, смотря какой аспект этого феномена открывается философскому вниманию. Подобная полярная двойственность смысла самых важных философских понятий или «вещей» усматривается В. Бибихиным во многом: в культуре, государстве, истине.

Подлинное или естественное — это автомат мира, каков он есть или каким все само кажет себя в мысли, а неподлинное или искусственное — это интеллектуальная конструкция, ходячий стереотип, требующий разбора и тем не менее имеющий реальную власть, влияние на умы и образ жизни людей. Таким образом, по-настоящему, «по правде» сознание только мнит себя отдельным от мира, однако преодолеть эту мнимость оно не в силах, потому что она принадлежит его сути. Тотальная искусственность, поддельность и сделанность сознания и культуры вообще не снимаются окончательно тем, что они же могут открыться взгляду как естественные и подлинные, то есть как автоматы. Проблема личного сознания, или самосознания субъекта, не совпадающего с собой и миром, встает в мысли В. Бибихина во всей своей странности и неразрешимости.

Однако можно ли говорить про моральную ответственность, если наше сознание — это автомат, включенный в космическое целое? И как в таком случае обстоит дело со свободой воли: не является ли она всего лишь иллюзией? На мой взгляд, для ответа на эти вопросы необходимо рассмотреть понимание В. Бибихиным свободы. Для него свобода есть необходимость особого рода: увидеть и выбрать «свое», собственное, родное (как известно, философскому разбору этих «слов» В. Бибихин уделяет целые курсы). В лекционном курсе, посвященном этике, В. Бибихин пишет (Онтологические основания правды, 2001):

Онтологическая этика, имея дело не с тем, что должно быть, а с тем, что есть, позволяет осмыслить свободу как необходимый поступок. Успех обязателен для нас. Мы обречены на это условие своей жизни.

Для человека успехом (и единственно возможной свободой) будет открытие, узнавание «своего»<sup>10</sup>, понятого как мир, а не как возможность выбора или отказа от него.

Свобода воли, обычно понимаемая как свобода выбирать из ряда возможностей, способна оказаться не только самообманом, но и просто бесперспективным для человека делом, если его задача и самая высшая

<sup>10</sup> «Гляди на вещь, пока не увидишь в ней свое; пока не убедишься, что она ты сам; пока не узнаешь себя» (Бибихин, 2003: 360).

бытийная перспектива как живого существа — узнать себя и спастись в полноте бытия, ведь такую полноту невозможно обрести по выбору, «перебором возможностей». Автоматизм свободы — в ее спонтанности, в безусловной необходимости поступить так, а не иначе, бросить себя на свое, пожертвовать собой, что, конечно, полностью не исключает отклонений и сбоев в поведении (например, мать может не только не защитить своего ребенка, бросив его в ситуации опасности, но и убить его). Для человека, способного внимать-понимать-видеть, поступок всегда вторичен по отношению к мысли, к тому, как и в чем он увидел «свое», должное, правду.

В философии В. Бибихина речь идет о мысли как событии, а не произведении человека. Или по-другому: В. Бибихину интересна мысль как событие, а не как продукт сознания, которое пытается эту мысль поймать и отрефлексировать. Сознание, понимаемое мыслителем как отражение или бесконечная рефлексия, есть своего рода информационный шум (рябь на воде бытия), своей активностью мешающий услышать мелодию мира, собственного присутствия. Если оно вдруг становится неактивным, утихает, то может наступить опыт целого мира, который открывается через амеханию, допущение миру и мысли быть такими, как они есть или как случились. В изумлении существованием мира философскому вниманию открывается тот факт, что подлинная мысль тоже автомат: она «приходит и уходит» сама. Наше внимание ее только замечает (схватывает то, чем уже захвачено) либо нет: мы ее не творим, не создаем ухищрением ума или волевым усилием. Скорее усилие нужно, чтобы не сорваться в конструирование мысли, в схематизацию и интеллектуализацию, в анализ (зачастую бесплодный, лишаящий мысль энергии). Потому единственно необходимым будет усилие остаться при удивлении, «не делать лишних движений». Спонтанность автомата мысли в том, что она сама рождается, а мы даем ей место, не мешаем своим сознанием и его интеллектуальным инструментарием. Дать мысли самой сказаться — один из главных мотивов философии М. Хайдеггера. Он также близок многим направлениям поэзии, для которой мысль — это событие, случающееся внезапно. Так понятая мысль требует чуткой открытости и ожидания.

Так же как мысль, возникшая и захватившая нас в фундаментальном философском настроении, по-настоящему может быть только спонтанной, так и подлинный поступок может спонтанно вытекать из мысли, быть ее концом, завершением (удачным или нет), плодом. Поэтому из настоящей, захватывающей мысли (у В. Бибихина онтологический,

а не гносеологический статус мысли) человек «оступается в поступок» спонтанно, автоматически (Бибахин, 2015: 10):

Внезапная решимость, благородная способность поступать просто входит в мысль как само существо мысли. Мысль это то опасное, откуда один шаг до поступка, или даже не шаг, а мысль это то, откуда люди оступаются в поступок.

Полнота морального поступка проявляется в его полном автоматизме (вспомним евангельское изречение: «...пусть левая рука твоя не знает, что делает правая», Мф 6: 2–4), ставшем бессознательной привычкой, или же, когда речь идет о ситуациях сознательного выбора, в чувстве необходимости поступить именно так, а не иначе (когда говорят: «не могу иначе»). Такое понимание морали несколько перекликается с позицией Ф. Ницше, который полагает обоснование морали, выведение ее на суд рационального анализа, начало которому в античности положил Сократ, явным симптомом слабости и вырождения, кризиса ценностей, реализация которых перестала быть культурной привычкой, перейдя в область крайне ненадежного в сравнении с природными программами сознательного регулирования<sup>11</sup>. Однако для нас как сознательных существ автоматическая привычка всегда поступать морально является скорее некой смысло-жизненной перспективой, «эйдосом», который затягивает нас в себя, но который ничем нам не обеспечен.

Таким образом, если мое изложение верно, для В. Бибахина поступок, моральное поведение (этика), не является чем-то отличным от автомата мира (онтологии): моральный поступок хотя и следует «по времени» развертывания из онтологически первичных автомата настроения и мысли, он сам также является онтологическим феноменом автомата целого (одним из его аспектов). Может возникнуть закономерный вопрос: стоит ли считать автоматически развертывающийся поступок моральным, то есть вменяемым человеку как субъекту, несущему за него ответственность? Или автомат — спонтанность живого существа за пределами морали, не мыслимой без идеи свободного выбора и ответственности?

Для меня очевидно, что без некоторого этоса хранения фундаментального настроения, чуткости, усилия обратить внимание (сместить взгляд)

<sup>11</sup>В книге «Воля к власти» есть несколько ярких мест на эту тему, в частности такая заметка: «Какое же значение имела, в таком случае, реакция Сократа, который рекомендовал диалектику как путь к добродетели и насмеялся над моралью, которая не была в состоянии логически оправдать себя? Но ведь последнее и есть ее достоинство. Лишенная бессознательности — куда она может годиться!» (Ницше, 2005: 251)

для человека нет онтологически первичного феномена автомата, он (живой автомат мира) остается «заслонен» для нашего взгляда искусственным культурным расписанием, привычными интеллектуальными штампами и конструктами. В этом смысле от нас как от ответственных акторов все-таки зависит многое. Можно даже сказать, что для В. Биbihина онтологический аспект мира невозможен без этического, без этоса открытости целому.

В то же время чуткое хранение нетронутым настроения захваченности целым само вписано в это целое, само есть мировой автомат, точка амехании или узнавания себя — а значит, оно не вполне зависит от нашего усилия (вспомним о том, что самые важные вещи имеют для В. Биbihина двойной смысл). По сути, единственное, по мысли В. Биbihина, моральное требование к человеку, выражающееся в необходимости вернуться к утраченному тождеству с миром, узнать себя в нем и тем самым обрести бытийную полноту, невыполнимо обычным усилием воли, с помощью которого мы решаем жизненные и интеллектуальные проблемы. Человек обязан стать тем, кем он, в сущности, уже является — перед нами апорийная ситуация амехании. Остается только чутко ждать: решение может само прийти изнутри этой апорийной ситуации. Но это скорее дело «божественной благодати», чем сознательного усилия человека.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Метафизика / пер. с древнегреч. П. Д. Перлова, В. В. Розанова. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Ахутин А. В.* Тяжба о бытии. Сборник философских работ. — М. : Русское феноменологическое общество, 1997.
- Биbihин В. В.* Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47).
- Биbihин В. В.* Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).
- Биbihин В. В.* Узнай себя. — СПб. : Наука, 2015. — (Слово о сущем ; 119).
- Мамардашвили М. К.* Психологическая топология пути. — М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2014.
- Ницше Ф.* Воля к власти : Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герццок, Т. Гейликман, М. М. Рубинштейна. — М. : Культурная Революция, 2005.
- Онтологические основания правды / Владимир Биbihин. — 2001. — URL: [https://www.bibikhin.ru/ontologicheskie\\_osnovaniya\\_pravdy%5C#p4292](https://www.bibikhin.ru/ontologicheskie_osnovaniya_pravdy%5C#p4292) (дата обр. 29 дек. 2020).
- Платон*. Тээтет / пер. с древнегреч. В. Серезникова. — М. : СОЦЭКГИЗ, 1936.

*Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики : мир — конечность — одиночество / пер. с нем. В. В. Бибикина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. — СПб. : Владимир Даль, 2013.

Babanov, A. V. 2021. "Vzaimosvyaz' ontologii i etiki v filosofii V. Bibikhina: avtomaticheskaya nravstvennost' [The Correlation Between Ontology and Ethics in V. Bibikhin's Philosophy: Automatic Morality]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 126–135.

ALEKSEY BABANOV

PHD IN PHILOSOPHY, JUNIOR SCIENTIFIC ASSOCIATE

INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-5559-4924

## THE CORRELATION BETWEEN ONTOLOGY AND ETHICS IN V. BIBIKHIN'S PHILOSOPHY: AUTOMATIC MORALITY

Submitted: Jan. 15, 2021. Reviewed: Feb. 15, 2021. Accepted: Feb. 22, 2021.

**Abstract:** The article is devoted to clarifying the relationship between ethics and ontology in the philosophy of V. Bibikhin and based on a report made at the conference "Second Bibikhin Readings" in Bezhetsk in 2020. The very approach to the texts and ideas of V. Bibikhin can be called hermeneutic: the main thing is the effort to understand the author's thought, following it, but noting at the same time the difficulties it encounters. Based on the texts of V. Bibikhin, an attempt is made to interpret the meaning of ethical problems in his essentially ontologically oriented thought. The terms ethics and ontology are used in the meaning of specific areas of existence (ethical and ontological), revealed by philosophical thought. It was shown that the fundamental philosophical mood, thought and deed have an ontological status for V. Bibikhin, and the idea of an automaton is the basis of all the three phenomena. An automaton is understood as a self-propelled, spontaneous process of life (living matter) development, which always goes through a crisis of amechania, which fundamentally distinguishes it from artificially created automata. Automatic morality, being a manifestation of a living automaton, consists in the spontaneity of an act that does not choose that cannot be chosen and which is launched from the present, that is, an automatic thought that has an ontological, not an epistemological character. But not only a moral deed (ethics) depends on ontology (the automaton of thought, the world), but the world automaton itself requires a certain ethos from a person, the openness of its explicitness. Thus, ontology and ethics in V. Bibikhin's thought mutually condition each other.

**Keywords:** V. Bibikhin, Ontology, Ethics, Automaton, Philosophical Mood, Thought, Deed.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-126-135.

### REFERENCES

Akhutin, A. V. 1997. *Tyazhba o bytii. Sbornik filosofskikh rabot [Struggle about Being. A Collection of Philosophical Works]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Russkoye fenomenologicheskoye obshchestvo.

- Aristotle. 2006. *Metafizika [Metaphysics]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by P. D. Pervov and V. V. Rozanov. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Bibikhin, V. V. 2003. *Drugoye nachalo [Another Beginning]* [in Russian]. Slovo o sushchem 47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2011. *Les [The Wood]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2015. *Uznay sebya [Know Yourself]* [in Russian]. Slovo o sushchem 119. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Heidegger, M. 2013. *Osnovnyye ponyatiya metafiziki [Die Grundbegriffe der Metaphysik]: mir — konechnost' — odinochestvo [Welt — Endlichkeit — Einsamkeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin, A. V. Akhutin, and A. P. Shurbelev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Mamardashvili, M. K. 2014. *Psikhologicheskaya topologiya puti [Psychological Topology of the Path]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Fond Meraba Mamardashvili.
- Nietzsche, F. 2005. *Volya k vlasti [Wille zur Macht]: Opyt pereotsenki vsex tsennostey [Versuch einer Umwertung aller Werte]* [in Russian]. Trans. from the German by E. K. Gertsyk, T. B. Geylikman, and M. M. Rubinshteyn. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya Revolyutsiya.
- “Ontologicheskiye osnovaniya pravdy [Ontological Foundations of Truth]” [in Russian]. 2001. Vladimir Bibikhin. Accessed Dec. 29, 2020. [https://www.bibikhin.ru/ontologicheskie\\_osnovaniya\\_pravdy#p4292](https://www.bibikhin.ru/ontologicheskie_osnovaniya_pravdy#p4292).
- Plato. 1936. *Teetet [Theaetetus]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by V. Serezhnikov. Moskva [Moscow]: SOTs·EKGIZ.

ЕКАТЕРИНА ХАН\*

## НАСТРОЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ\*\*

«НОВЫЙ РЕНЕССАНС» В. БИБИКИНА  
И «ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРЕВОГА» П. РИКЁРА

Получено: 01.01.2021. Рецензировано: 22.02.2021. Принято: 27.02.2021.

**Аннотация:** В статье предлагается сравнительное исследование концепции «исторического настроения» в работах В. В. Бибикина и П. Рикёра. Автор обосновывает целесообразность подобного сравнения общностью интеллектуального контекста, общим влиянием на П. Рикёра и В. В. Бибикина таких авторов, как Аристотель, Августин, М. Хайдеггер, а также тем, что оба философа совмещают перспективы феноменологического метода, исторической герменевтики и обращаются к онтологии понимания. В статье показано, каким образом парадоксальная природа времени приводит к трудностям в истолковании исторического времени и какие концептуальные находки были предложены Бибикиным и Рикёром для преодоления этого парадокса. Если Бибикин отдает приоритет пониманию времени как времени события настоящего, т. е. времени-поры, то Рикёр следует логике ретроспективного анализа времени-рассказа. Оба они указывают на неизбежно возникающий парадокс исторического времени, который предлагают преодолеть, обращаясь к априористическому перфекту (Бибикин) или ко времени памяти (Рикёр). Далее показано, каким образом авторы обосновывают феномен окрашенности исторического времени некоторым фундаментальным настроением: для Бибикина речь идет в первую очередь о радости и негодовании, а для Рикёра — о тревоге и надежде. Предложенный анализ понятий «порá», «кайрос», «патина времени», «новый ренессанс», «цвет времени» (Бибикин) и «интрига», «историческое настроение», «историческая тревога», «истина», «надежда» (Рикёр) наводит на мысль о том, что задачей всякой философии — коль скоро она озабочена поиском истины — является осмысление исторического времени настоящего.

**Ключевые слова:** Бибикин, Рикёр, историческое время, историческое настроение, истина, тревога, цвет, патина времени.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-136-158.

\*Хан Екатерина Иннокентьевна, аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва); ассистент факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва), katerina.inno@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2606-1050.

\*\*© Хан, Е. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.



## ВВЕДЕНИЕ

Подобно тому как архитектор не должен начинать проектировать дом «с каркаса»<sup>1</sup>, а историк не должен начинать исследовать документы прошлого «со схемы», философу не следует подводить всякий встречающийся феномен под понятие без того, чтобы сперва охватить взглядом и осмыслить пресловутое «как» — способ данности, качественность, фактуру. Последнее требует изрядной собранности, своего рода «поворота взгляда»<sup>2</sup>. В. В. Биbihин неоднократно обращал внимание на то, как именно человеку явлен мир, явлены вещи — в их окрашенности, в их цвете, тоне, ритме и настроении. Разнообразие мира является человеку под цветным покровом; цветовые переходы — один из способов опознать границы вещей, установить различия, маркировать правила игры — всё это предполагает и разнообразные мыслительные ходы. В этом контексте возникает интригующий вопрос: каким образом можно попытаться прояснить и опознать окрашенность, цвет и темп определенной эпохи, или исторического времени? Каков эвристический и этический смысл подобного предприятия?

В рамках данной статьи я предлагаю рассмотреть два подхода к истолкованию исторического времени, которые были представлены во второй половине XX века П. Рикёром и В. Биbihиным. Основными источниками для сопоставления в данном случае стали работы Рикёра «Время и рассказ» (преимущественно том I), «История и истина», «Память, история, забвение» и лекционные курсы В. Биbihина «Пора» и «Новый Ренессанс» (а также некоторые статьи). Несмотря на то что эти тексты были написаны философами в разное время, всё же представляется, что их сопоставление может оказаться не просто любопытным экспериментом, но весьма продуктивным исследованием, в результате которого можно прийти к более глубокому пониманию самого феномена исторического времени. Это предположение можно обосновать следующими соображениями.

<sup>1</sup> «Допустим, архитектор выполняет заказ на постройку теплого уютного дома. Тепло и уют создают ковры... Но дом из ковров не построишь. И напольный, и настенные ковры требуют конструктивного каркаса... Изобрести этот каркас — лишь вторая задача архитектора» (Лоос, Венгерова, 2018: 13).

<sup>2</sup>Рефлексивный «поворот взгляда» — один из важных принципов феноменологического исследования, позволяющих осознать сам модус явленности феномена, сделать содержание сознания предметом рефлексивного оценивания; описан Э. Гуссерлем в «Идеях I» в §38 (Гуссерль, Михайлов, 2009: 115ff).

Во-первых, оба указанных автора выступают сторонниками феноменологического подхода ко времени и говорят о *настроении* времени. При этом оба они в той или иной мере опираются на предложенное Хайдеггером различие историографии и истории. В случае с Бибихиным мы, по сути, можем наблюдать принятие и продолжение предложенного М. Хайдеггером различия *Historie* (историографии происшествий) и *Geschichte* (развертывания историчности присутствия). В случае же с Рикёром мы наблюдаем радикальное переопределение этих понятий, которые рассматриваются им в общей логике нарративности: либо речь идет об историографическом нарративе событий, либо — об истории человеческих действий, всегда рассказываемой от первого лица. Говоря об общих истоках, немаловажную роль здесь играет и большое внимание обоих философов к трудам Аристотеля и — что более специфично — к философии диалога М. Бахтина. И Рикёр во «Времени и рассказе», и Бибихин в «Слове и событии» не только внимательно прочитывают Бахтина и продолжают развивать его рассуждения о связи события и поступка, но и критикуют его за концепции полифоничности и вневходимости, возвращая автору произведения принадлежность историческому контексту (Рикёр) и миру в целом (Бибихин).

Во-вторых, оба автора рассуждают об историческом времени прошлого, чтобы прояснить *настоящее*. В своих описаниях настроения времени (прошлого или настоящего) они не столько обращаются к стилистическим, нравственным или культурным различиям, сколько исходят из экзистенциальной и онтологической постановки вопроса о настоящем времени. Их общая позиция заключается в том, чтобы не сравнивать свое время с неким прошлым, которого уже нет, но обнаружить в этом настоящем времени отзвуки, следы этого прошлого. И Бибихин, и Рикёр ставят под сомнение возможность обоснования философии истории на манер Гегеля или Маркса, где истории заранее бы уже был предпослан некий замысел, а событийный ряд вычленялся бы сообразно некоторой схеме; впрочем, они также избегают и какого-либо иного метафизического истолкования истории, вроде цивилизационного подхода Тойнби или концепции Ясперса. Оба автора раскрывают логику историографического мышления и уделяют немалое внимание его ловушкам; при этом их рассуждения продиктованы даже не столько желанием предложить свою методологию исторического исследования или изложить собственную философию истории, сколько желанием осветить и понять историческую ситуацию настоящего. Примечательно, что в своем научном обзоре «Ревизия философской историографии на

Западе» Биbihин указывает на радикальное преобразование историзма, уступающего место деисторизации (Биbihин, 2020):

Неожиданная актуализация мысли прошлого, непосредственнодвигающейся в современность, стала почти обычной для философской публицистики на Западе, но в менее броских формах снятие исторических дистанций дает о себе знать и в академической философии.

Наконец, оба автора указывают на парадоксальность исторического времени как того, что «и есть, и нет», и известно, и неизвестно; событие является всегда уже «сделанным», «рассказанным» и, главное, обусловившим наше актуальное существование здесь и сейчас. У Рикёра историческое время предстает важным конститутивным элементом «герменевтики себя», а у Биbihина оно связано с «узнаванием себя» и с достижением *собственного* времени. Однако если исторической герменевтике Рикёра посвящено множество работ как зарубежных, так и отечественных авторов<sup>3</sup>, то философское наследие В. В. Биbihина лишь недавно стало предметом академических исследований<sup>4</sup>. Срав-

<sup>3</sup>Концепциям времени, истории и исторического события в философии П. Рикёра посвящены исследования Аникиной А. Б., Блауберг И. И., Вдовиной И. С., Мачульской О. И., Мониной М. А., Петровской Е. В., Станжевского Ф. А. и др. Стоит отметить, что на самого Рикёра и его нарративный подход большое влияние оказала как раз отечественная гуманитарная традиция: он прямо ссылается на В. Проппа, В. Шкловского, Ю. Лотмана, Б. Успенского, М. Бахтина. Что же касается зарубежных исследователей, то представить сколько-то полный обзор едва ли представляется возможным — достаточно будет упомянуть два крупнейших научных сообщества исследователей Рикёра, объединяющих франкофонных и англоязычных авторов со всего мира, — «Fonds Ricoeur» и «The Society for Ricoeur Studies», которые совместно издают журнал «Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies», например, П. Маринеску, Д. Жерволино, Б. Вальденфельс, Ж.-Л. Амальрик, Ж. Гронден и др. Многие исследователи отмечают большую роль психоанализа и лаканианской трактовки символического, а также собственных наработок Рикёра в области трактовки метафоры и метафорического мышления, позволивших ему рассуждать о том, как в рассказе, в нарративах историографов аффективное выражается посредством символического. О «живой метафоре» см. подробнее (Ricoeur, 1975).

<sup>4</sup>В случае с В. В. Биbihиным ситуация сложилась следующим образом: как отмечает Я. Мановас, «невозможно относиться как к материалу к философии, которую я видела своими глазами в виде живого человека, которую я слышала говорящей человеческим голосом» (Мановас, 2020). С кончины В. В. Биbihина (12 декабря 2004 года) прошло немногим более шестнадцати лет, и посвященные ему работы — по большей части тексты его коллег и друзей, интеллектуальных оппонентов и учеников in memoria, а не классические академические исследования. Кроме того, как отмечает А. В. Михайловский: «Работа мысли Биbihина подчеркнута неметодична и неаналитична» — весьма сложный, неакадемический стиль философствования Биbihина скорее провоцирует читателя на поиск собственных ответов и «сопротивляется» скрупулезной и методичной историко-философской работе по разбору «лесов» его философии (Михайловский, 2015: 307).

нение этих авторов, которые хоть и были современниками, однако при жизни не пересекались и не высказывали какую-либо развернутую критику в адрес друг друга, представляется предприятием пусть и рискованным — но весьма интересным, особенно в перспективе обнаружения и исследования единого интеллектуального пространства западной и русской мысли. Компаративный метод в данном случае представляется едва ли не единственным способом показать общность интеллектуальных «корней» и мотивов и обосновать перспективность диалога в отношении такой трудной темы, как историческое время. Тем более что свободное мысленное «сталкивание» позиций различных философов, когда историко-философской скрупулезностью уместно пожертвовать ради дела мышления, ради того, чтобы очертить перспективы взаимопонимания, прояснить перевод и таким образом «узнать себя», было стратегией, отнюдь не чуждой этим авторам.

Несмотря на схожесть целей и совпадение некоторых тезисов, проблема понимания исторического времени все-таки разрешается указанными авторами весьма различными способами, которые я попытаюсь кратко изложить далее. В этой статье предлагается рассмотреть их трактовку исторического времени в целом, а также уделить внимание более детальному анализу их основных концептов и методов истолкования настроения времени. В заключении я постараюсь перейти к вопросу о настроении *настоящего времени*.

#### ФИЛОСОФСКАЯ АПОРИЯ ВРЕМЕНИ. АПРИОРИСТИЧЕСКИЙ ПЕРФЕКТ И ПАМЯТЬ

Исследование настроения времени — предприятие рискованное: легко подвергнуться упрекам в субъективизме, визионерстве или попросту в учреждении некой дополнительной метафизической сущности *Zeitgeist*. Полагаю, именно по этой причине и Библихин, и Рикёр сперва ставят фундаментальную философскую проблему понятия времени как такового, а затем уже предлагают разрешить обнаруженную апорию времени с помощью концепта настроения исторического времени. Это решение в обоих случаях амбивалентно: в случае с Библихиным речь идет о радости и негодовании ренессансного настроения, в случае же с Рикёром — о тревоге и надежде. Но прежде чем приступить к рассмотрению указанных «решений», стоит кратко пояснить, в чем состоит сама апория. Иначе говоря, какое философское понимание времени как такового лежит в основании истолкования истории.

В лекционном курсе «Пора» В. Биbihин указывает на два полярных аспекта времени: механическое время и время-событие. Антитеза, конечно, не нова: сам Биbihин говорит о том, что она восходит к аристотелевским попыткам разрешения апории времени (понимаемого как мера движения), поставленной еще элеатами. Ключевые вопросы можно обозначить следующим способом: каким образом мы можем полагать предел делимости времени и мыслимо ли изменение в свете вечности?

Обратимся к истории философии: обе упомянутые концепции времени обнаруживаются в «Физике» Аристотеля<sup>5</sup>. Решающее значение именно событийный аспект времени приобретает, как известно, уже в «Исповеди» Августина (Августин, Сергеев, 1991). Отчетливо же сформулирована эта антитеза двух пониманий времени была М. Хайдеггером в его противопоставлении *Historie* и *Geschichte*, который продемонстрировал мнимость новоевропейского измерения времени в качестве объективного, а также отстаивал необходимость деструкции метафизики — а значит, и необходимость отказа от гегелевской философии истории и перехода к *Seynsgeschichte*<sup>6</sup>. Главная «концептуальная новация» Биbihина здесь — введение т. н. *априористического перфекта*, т. е. схватывания события «внезапно и уже» как того, что, с одной стороны, заранее ожидается, а с другой стороны — случается вдруг, неожиданно, оказываясь уже данным и вместе с тем продолжающим быть настоящим<sup>7</sup>. Отсюда следует его сравнение времени (*хронос*) и поры (*кайрос*), или «хронометра» и «хронотопа», которые «не могут ни совпасть друг с другом, ни разлучиться» (Биbihин, 2015: 80).

Аналогичную дистинкцию приводит и П. Рикёр во «Времени и рассказе», различая время вещей (время физических событий) и время

<sup>5</sup>Биbihин посвящает этому 3–8 лекции курса «Пора»; в его прочтении Аристотеля оказывается по меньшей мере два времени: время сдвига, которое есть мера движения, и наше время-бытие переброса («кайрос»). Сперва представляется, что одно оказывается существующим, другое — несуществующим. Затем Биbihин приводит слова Лосева со ссылкой на П. Конена: «...время у него [Аристотеля] одновременно и продукт сознания и свойство движения, существующее независимо от сознания. [...] Время не есть ни действительность, ни потенциальность, а и то, и другое». И далее сам Биbihин комментирует: «Время и счет времени получились, когда всякое *теперь*, сейчас и потом, оказалось уже как-то заранее схвачено в одно как слитные» (Биbihин, 2015: 61, 66).

<sup>6</sup>См. подробнее об этом различении в «Beitrag zur Philosophie (Vom Ereignis)» М. Хайдеггера (Хайдеггер, Сагетдинов, 2020). Достаточно подробный разбор отличий *Historie*, *Geschichte* и *Seynsgeschichte* был предложен в статье И. В. Дёмина (Дёмин, 2014: 144–150).

<sup>7</sup>Биbihин вводит понятие «априористического перфекта» в четвертой лекции, датированной 10.10.1995 (Биbihин, 2015: 48ff); ср. разбор понятия априористического перфекта в статье И. Павлова (И. И. Павлов, 2019).

действий (время исторических событий); первый аспект он также связывает с аристотелевской концепцией времени, изложенной им в «Физике» (мера — время или число движения); второй аспект оказывается ближе к пониманию времени у Августина (Рикёр, Славко, 1998: 114). Логика Рикёра — обратиться к классическим рассуждениям о времени для того, чтобы выявить таким образом основополагающую характеристику человеческого опыта как опыта временного, запечатленного в памяти и становящегося, следовательно, временем сказания; так нарративная структура оказывается гомологичной, экзистенциально-онтологической.

К слову, весьма схожее разъяснение аспектов времени можно встретить, например, у М. Мамардашвили (Мамардашвили, 2020):

...в действительности историческое время не совпадает с хронологическим, и то, что в хронологическом времени растянуто на десятилетия и кажется нам сегодня давно прошедшим, в действительности происходит сейчас, и мы находимся в каком-то смысле в той же исторической точке, в той же точке исторического времени, в которой находились художники, мыслители, публицисты и музыканты Вены.

Что же получится, если попытаться применить эти два аспекта времени к истолкованию истории? В первом случае мы будем иметь дело с естественной историей, полагая ее непрерывно движущейся, т. е. рассматривая ее как некоторую связь происшествий, фундированную космическим временем. Тогда задача исторического исследования — выстроить хронологию событий на основе объективно установленных фактов происшествий. Во втором же случае эпохи предстают в раскрытии *смысла событий для нас* (причем «мы» здесь определяется из актуальной ситуации, т. е. отсылает к нашему настоящему — тому, откуда становится ясна *современность*). Стало быть, человеческая история становится здесь уже не частью космической, а наоборот; показательно, что некоторые природные явления в силу их значения для человеческой истории заслуживают специальные имена (например, принято давать имена метеоритным дождям или тропическим циклонам). Таким образом, историческое событие дано нам в априористическом перфекте (Бибихин) или в нашем опыте памяти (Рикёр) как неизгладимый след всякого разрушения. Этот тип знания парадоксален тем, что всегда представляет собой некоторую реконструкцию прошлого: воссозданное

утраченное обретается вновь в своеобразном ретроактивном видении «с оглядкой».

#### В. БИБИХИН: ЦВЕТ И ПАТИНА ВРЕМЕНИ

Допустим вслед за Бибихиным, что в истолковании человеческой истории нам в первую очередь приходится иметь дело с *событийным временем*: даже когда в духе сциентизма исследователь всячески стремится организовать материал по аналогии со *временем механическим*, он подвергает себя дисциплине времени (А. В. Павлов, 2019: 202), соизмеряясь с «естественным» и не зависящим от человека ритмом. Однако даже в этом случае оказывается, что в основе всякой системы исчисления времени всегда уже лежит некий миф или учреждающее отсчет событие: история конституирована событием, а не измерением; иными словами, мера всегда качественна, а точка отсчета — не абстрактный нуль, но смыслообразующее событие. И далее темп, переходы, насыщенность и плотность событий также определяются *характером* прошедших событий, оставивших свой материальный и различимый *след в настоящем*. Допустим, на этом этапе можно согласиться, что история действительно не сводима к индивидуальной субъективной интерпретации и оценке произошедшего *post factum*. Однако что представляют собой эти следы, с которыми людям приходится иметь дело?

«Прошедшее мы не видим в свете, а в цвете и образе» (Бибихин, 2015: 18). Велик соблазн предположить, что в описании цвета и образа времени Бибихин предлагает своим слушателям рассматривать историю эстетически. Он действительно приводит некие образы прошедшего — памятные события, имена и произведения, — определяемого господствующим дискурсом (идеологией, наукой, массовой культурой). Однако важно понимать, что цвет, образ и настроение, о которых рассуждает Бибихин, имеют принципиально иной характер, нежели набор представлений. В его понимании цвет — это и есть сама окрашенность, интенсивность события, его «молниеносность»; образ здесь — скорее «точка» и целокупность всех времен в моменте сейчас, нежели представление или картина. Иными словами, окрашенность — скорее *Gestalt*, нежели *Bild*, и относится она скорее к онтологии, нежели к области эстетических интерпретаций. Представления об исторической эпохе вторичны по отношению к цвету, ибо они порождены схематизмом мышления<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> «Мысль как представление прибавляется каким-то образом к цвету (тону). Это уже вторичное образование, и по античной терминологии незаконнорожденное, т. е. отцов

Итак, чтобы увидеть сам цвет времени, как пишет Бибихин, требуется нечто иное: «увидение цвета это выход от аспектного видения к безаспектному» (Бибихин, 2015: 182). Или, как он поясняет в статье «К цвету» (Бибихин, 1998: 819–820):

...цвет мы видим до схемы, а схему без цвета — когда цвет нами забыт. [...] Современная краска в телевидении, цветном фото, на одеждах служит уже победившей схеме. Так в светофоре цвет играет не сам по себе, а только очерчивает схему. Техническая краска не раньше, а позже схемы и означает сведение цвета к структуре и принципиальную невозможность для цвета быть замеченным. Отношение между схемой и цветом перевернуто.

Стало быть, важно заметить даже не конкретный цвет (красный, серый, золотой), а то, что присуще *цвету как таковому*: (1) цвет представляет собой некоторую концентрацию, воплощение следа некоторой длительности события; (2) цвет маркирует границу, позволяет обнаружить различие или смену аспекта. Для объяснения окрашенности этого событийного времени Бибихин использует выражение «*патины времени*». Патины времени есть след уходящей поры — притом нам неизвестно, куда время уходит; все, что от него остается — это наше видение его в некотором цвете (Бибихин, 2015: 214):

...пора *проступает* сквозь схему как краски на старой картине проступают если смывать грязь. Нельзя сказать, что проступили *старые* краски: как нельзя сказать что краски устаревают в «современности», или что они стали устарелыми потому что залоснены.

Понятие патины близко японскому концепту саби — «ржавчине», патины времени, прекрасной и естественной тени, оставленной на самой вещи ее историей<sup>9</sup>.

Из такого истолкования поры как патины времени, становится ясно, почему настроение настоящего для Бибихина представляет собой *новый Ренессанс*: дело не в том, что мыслитель испытывает особые чувства к культуре античности или к эпохе Ренессанса (что, впрочем,

тут может быть много (отец меняется как смена аспекта) и генезис схемы сложен, трудноустановим. Сюда относится и всякая наша схема времени и истории. Всякая настоящая работа идет в исходном, в цвете, в тоне, в страсти, как „латосе“, состоянии, настроении» (Бибихин, 2015: 352–353).

<sup>9</sup>«We do not dislike everything that shines, but we do prefer a pensive lustre to a shallow brilliance, a murky light that, whether in a stone or an artifact, bespeaks a sheen of antiquity... We love things that bear the marks of grime, soot, and weather, and we love the colors and the sheen that call to mind the past that made them» (Parkes, 2017).



не исключено, но в данном случае не имеет решающего значения) — а в самой его аналитике восприятия исторического времени. И. Евлампиев объясняет ренессансный характер истории у Бибихина следующим образом (Евлампиев, 2015: 347):

Возрождается всегда не прошлое, которое было в реальности, а идеальное настоящее, принимаемое за прошлое, поэтому результатом такого «возрождения» оказывается раскрытие новых горизонтов исторического творчества.

Здесь же обнаруживается и мотив дальнейшего мышления, действия и творческого поиска человека. Философия Бибихина — это философия события, явленного нам в его окрашенности; и

со сменой цвета времени не философия блекнет, а наше ощущение смены тона заставляет нас искать нового и быть недовольным тем, что недавно казалось свежим (Бибахин, 2015: 354).

Откуда берется это недовольство? Как пишет А. Магун, для Бибихина важна «идея события как возврата к событию, исходящая из принципиальной запоздалости человека по отношению к собственной истории» (Магун, 2015: 161). Эта запоздалость как бы компенсируется захваченностью воскрешения времени в настоящем и ожидания будущего, разворачивая своеобразную диалектику мобилизации и демобилизации, желания совершить событие и желания засвидетельствовать его. Ближе всего к нахождению равновесия времени, с точки зрения Бибихина, оказывается поэт — недаром среди всех *artes longae* именно поэзия выражает дух латинского *carpe diem*. «Отношение поэта к времени первичное», оттого «поэт выносит время и удерживается от интерпретации» в отличие от историка, который ведет счет времени, выстраивает хронологии, последовательности и модели (Бибахин, 2015: 356, 358). Философ у Бибихина оказывается ближе к поэту, или, во всяком случае, он способен рискнуть оказаться ближе к поэтическому видению поры, нежели к историческому живописанию эпохи. М. Богатов отмечает, что в курсе «Пора» «перед нами разворачивается своего рода аналитика захваченности», и это как раз захваченность философской мысли цветом времени (Богатов, 2015). Философская мысль, как считает Бибахин, чужда механичности, она рождается из внимания и открытости; недаром одно из определений философии, мимолетно упоминаемых им в заметках к лекции: «Философия это открытость во время» (Бибахин, 2015: 183).

Ключевой аспект философского обращения к историческому времени связан у Биbihина с понятиями «мы» и «своего», т. е. с тем, как пора раскрывает «собственное» человека. Стоит отметить, что концепт собственности является одним из ключевых в философии Биbihина. Как пишет А. Михайловский (Михайловский, 2012):

*Свое* [...] оказывается строгим философским термином, определяемым скорее апофатически. Позитивно определить *свое* невозможно ввиду некой «подвижности», которая есть подвижность самого языка и подвижность говорящего на нем.

В случае с истолкованием времени определение «своего» оказывается, как ни странно, более простым — в силу того, что из обыденного языка нам вполне ясен всегда-относительный и требующий конкретизации смысл слов «своевременный» (пора!) и «современность» (как собранность и точка отсчета). Поэтому когда Биbihин намечает в качестве цели исторического поиска «пробиться к настоящему, *собственному* целому, найти к нему путь *собранности* в обоих, полярно противоположных смыслах» (Биbihин, 2015: 238), он имеет в виду как время разных эпох (будь то линейное, циклическое или какое-либо еще понимание длительного времени, выявляющее переходы цвета), так и единую связь времен, которая оказывается нерасторжимой. Мы здесь — в качестве «отпрысков и восприемников» — вольны принять свое прошлое как свое наследие или же заявить об отказе от него — что также свидетельствует о значимости для нас этого прошлого.

Возрождение лучшего прошлого суть Ренессанс, отказ от худшего прошлого — революция. В первом случае — радостно узнаем себя, во втором — отшатываемся от себя прежних; но эти два аспекта, пожалуй, дополняют друг друга, а не взаимоисключают друг друга (отсюда — «перестройка», характеризующая не только события конца 1980–х — начала 1990–х годов, но и петровскую эпоху<sup>10</sup>).

Ренессанс в своем существе не склеивание прошлого из остатков, а искание настоящего. Настоящим оказывается то будущее, в котором настает древнее. Оно возвращается *впервые* потому, что *было* оно без того, чтобы вместить все настоящее... Ренессанс — цель и мера всякого нашего усилия (Биbihин, 2013: 37, 39).

<sup>10</sup>О перестройке Петра как молниеносности, спешке и скачке см. в лекционном курсе «Пора» (Биbihин, 2015: 287 ff).

Революционный двадцатый век в истории России Бибахин описывает как время «теснящего присутствия ужасных вещей» (Бибахин, 2003: 169); его окончание же предстает в свете перспективы обновления, пресловутого «нового ренессанса» — но и в свете нищеты. И действительно, в рассуждениях о времени и об узнавании в нем *своего* чрезвычайно важной для Бибахина оказывается связь «собственности» и «нищеты», определяемой как незнание нужды в *не-нужном* как излишнем, и понимание ценности не-необходимого как свободного (Бибахин, 2015: 249–251). Предпринятый им нетривиальный ход мысли легко понять, если сравнить *свое* как подлинно ценное, которое просто так, *ни за что* возлюбленное, и *несобственное*, которое предстает кажимостью, бывшим «жизнерадостным благополучием», которое обернулось скучной и пустой пресыщенностью. Понимание того, что, даже обьявив своей собственностью все земные блага, человек не сможет унести их с собой в могилу, ибо земная жизнь — жизнь взаймы, даёт увидеть, что своё обретается не во владении, а, напротив, в своей принадлежности миру как целому — только так он дан, в цвете и во времени как бесценный и живой. Как пишет Бибахин в «Новом Ренессансе», «захваченность временем... заставляет вглядываться в лицо мира», это вглядывание призвано быть не безучастным, не отстраненным — оно призвано вызывать живой отклик (Бибахин, 2013: 24). Собственно, здесь мы и приходим к понятию настроения.

Настроение исторического времени может быть разным, как и цвет; первоочередным значением для философа, конечно, является само обнаружение феномена настроения. Однако говоря об историческом как о ренессансном, Бибахин все же упоминает два настроения, которые окрашивают для него историческое мышление, призванное не позволить истории «кончиться снова»: это радость, предстающая как «ключ к живому и его истории», и негодование (*indignatio*) (там же: 14–15, 53). Оба этих настроения связаны с апокалиптизмом: усилия оправданы именно тогда, когда есть еще что терять, когда имеется в виду перспектива конечности. Радостно оттого, что эта перспектива все-таки предстает неотчетливо, в ней остается место изумлению, возможности неожиданной встречи, прекрасного дара, узнавания своего. Пора, кайрос, в этом плане противопоставляются календарному плану и расписанию дел, которые представляют собой также плод технического отношения — пусть даже речь идет о такой технике деяний и поступков, которые Бибахин ассоциирует с логикой автомата, или с технологией (Бибахин, 2015: 157):

Знание кайрос не было технологией, прямо наоборот. Почувствуйте пору так: как томную, счастливую включенность в туман, в сумерки — потому что и яркое солнце тоже сумерки, это ведь не тот свет в котором всё ясно видно, а загораживающий звезды, солнечный яркий свет это сумерки звезд и ночная темнота это наоборот самый яркий черный свет, — встроенность в пространство, землю, небо....

Итак, обращение к понятиям «пора», «кайрос», «патина времени» и «цвет времени» позволяет прояснить, каким образом мы воспринимаем прошедшие события, предполагая при этом, что тем самым мы обращаемся к вещам, начиная замечать в них событийность или рассматривать их в горизонте мира — а не расценивать исторические интерпретации как исключительно интеллектуальные конструкции. Таким образом, для Биbihина историческое настроение раскрывается как характер сущего в его временности и имеет онтологический характер.

#### П. РИКЁР: «ВРЕМЯ-РАССКАЗ» И ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРЕВОГА

Как уже было показано, когда мы пытаемся интерпретировать историю событий исходя из того, как сами они были «окрашены» или каков был характер эпохи, перед нами возникает весьма трудная герменевтическая задача. П. Рикёр предлагает сперва исследовать настоящее время как историческое время, обнаруживая в нем некое настроение, и далее уже обратиться в глубь веков в поисках разъяснения самой сущности этого настроения. Он выбирает нетривиальный ход: диагностировать фактичность некоторого конкретного настроения, однако понимать его не из самой этой фактичности, а через специальную философско-герменевтическую реконструкцию, опирающуюся на наследие философской классики. Отсюда можно было бы предположить, что если его метод и может быть продуктивным, то предлагаемое им рассуждение в содержательном плане уже могло утратить всякую актуальность. Впрочем, чтобы судить об этом, его сперва нужно рассмотреть. В дальнейшем я покажу, что для Рикёра всякое историческое настроение, мыслимое после Гегеля, будет окрашено вполне определенным настроением — настроением тревоги.

Само понимание исторического мышления у Рикёра отличается и от хайдеггеровской стратегии *Seinsgeschichte*, и от стратегии Биbihина, выявляющей цвет времени как цвет поры. Для Рикёра мыслить исторически — значит мыслить нарративными структурами, иначе говоря, продумывать исторический рассказ. Подобная работа предполагает

сознательное построение интриги, аргументацию и работу с идеологическими импликациями; в истории-повествовании не остается самих вещей, и она всецело предстает как искусство, как повествовательная техника (что во многом объясняет, почему для Рикёра столь важную роль играет Аристотель). Продуктивный итог: оказывается, что для исторического исследования вполне достаточно герменевтических методов (подкрепляемых разве что археологическими данными).

Итак, события у Рикёра представляют собой ткань историографии. Историография же подобна рассказу и предполагает интригу, которая создается из чего-то известного, но по своей природе выражает некоторое искаженное знание. Как отмечает Б. Вальденфельс, тем самым в повествовании Рикёр порывает с хронологией ради того, чтобы изведать «мифическую сущность философа», «*un fond mythique du philosophe*» (Waldenfels, 2019: 13). В историческом повествовании квази-события «вписываются в квази-интриги, которые удостоверяют их повествовательный статус» (Рикёр, Славко, 1998: 255). Подобный подход близок понимающей социологии М. Вебера<sup>11</sup>, однако в отличие от Вебера Рикёр атрибутирует рациональность не историческому актору, а собственной интенции историка. Рикёр в равной степени далек и от универсализма, и от историзма: он предлагает преодолеть «альтернативу поминания и проклятия», отстраниться от веры действующих лиц и показывает, что стоит истолковывать историю «при условии сохранения аналогии между временем индивидов и временем цивилизаций» (там же: 255, 257). Таким образом, нам становится легко представить себе множественность исторических нарративов: у Мишле история предстает в качестве волшебной сказки, у Ранке — как комедия, а у Токвиля — как трагедия (там же: 194).

На мой взгляд, такая релятивизация, в целом удобная с точки зрения эвристики (и философской герменевтики, которая выступает здесь как вполне эффективная методология исторического познания), представляется несколько уязвимой в онтологическом плане — в силу понимания радикальной неукорененности какой бы то ни было интерпретации. Не является ли Рикёр радикальным конструктивистом? Как ни странно,

<sup>11</sup>Например, в «Протестантской этике» Вебер устанавливает двойную каузальную связь между материальными экономическими условиями и типом мышления, трактуемым им как определенный тип рациональности: «Во всех культурах существовали самые различные рационализации в самых различных жизненных сферах. Характерным для их культурно-исторического различия является то, какие культурные сферы рационализируются и в каком направлении» (Вебер, Левина и Филиппов, 1990: 55).

ответ отрицателен, поскольку не менее важную роль для Рикёра играет феноменология. Для разрешения своей онтологической проблемы существования действительной истории Рикёр использует прививку герменевтики к феноменологии, т. е. реабилитирует онтологию понимания (Рикёр, Вдовина, 2008: 40–45). Доступ к действительной истории необходим и возможен, причем таким образом, что феномен исторического настроения просто являет себя сам. Каким же образом?

Пример феноменологического исследования настроения истории Рикёр представил в 1953 году в своём докладе об исторической тревоге. Рикёр рассуждает об утраченной простоте смысла жизни, которая ассоциируется с открытостью жизни, со способностью действовать, говорить, иметь свою историю, нести ответственность за свои действия<sup>12</sup>. Подобный мотив у Рикёра, по-видимому, связан с экзистенциализмом; тревога робко разряжается проблеском надежды, но не в силу некоторого чаяния смысла истории, а в силу понимания того, что собственная деятельность субъекта может предстать для него в рефлексии в качестве осмысленного нарратива. Рикёр отрицает возможность герменевтически «сшить» фактические разрывы между историческими событиями посредством конструирования интерпретаций и, напротив, указывает на связь исторического воображения с некоторой всегда как-то уже оформленной данностью настоящего. Рефлексия, согласно Рикёру, не порождает, но обнаруживает, причем в постоянной «исторической диалектике инновации и седиментации»<sup>13</sup>.

Разбирая исследование психологической, экзистенциальной и метафизической тревоги как исторического настроения, я предлагаю провести ряд параллелей с настоящим времени неопределенности, обреченности, прогресса и свободы, когда мы все так же *«не уверены, что ход истории ведет к совпадению разума и существования, логики и трагического»* (Рикёр, Вдовина и Мачульская, 2002: 359). Любая историческая ситуация может быть поставлена под вопрос: мы не знаем далеких последствий собственных действий, мыслить иначе значило бы пытаться, например, оценивать век индустриализма исключительно в качестве начала экологической катастрофы, вменяя ответственность за последствия

<sup>12</sup>Подробнее это положение, т. е. истолкование сущности человека как *l'homme capable* (человека могущего, человека способного), см. (Рикёр, Вдовина, 2013: 75–90).

<sup>13</sup>В этом смысле чрезвычайно интересной оказывается дискуссия Рикёра и Касториадиса по вопросу истории и воображаемого установления общества, состоявшаяся 9 марта 1985 г. в передаче Рикёра «Le bon plaisir» на радио France Culture. См. подробнее в опубликованной расшифровке радиопередачи (Ricoeur, Castoriadis, 2016).

тем, кто этих последствий даже не мог предвидеть. Непредвиденность и свобода как раз и порождают эту тревогу как сущностно-историческое настроение (Рикёр, Вдовина и Мачульская, 2002: 362–363):

Проблема тревоги связана лишь с двумя составляющими мечущейся и заблудившейся свободы. Первая составляющая — это взгляд в прошлое: я — «всегда уже» — *immer schon* — обреченная свобода (*liberté déchue*), как писал Хайдеггер в «Бытии и Времени» в приложениях, касающихся *Verfallen*; то, что чувство вины вызывает тревогу, обусловлено именно вторым аспектом свободы, подразумевающим взгляд в будущее: я постоянно уже связан, я даю начало злу и приумножаю зло в мире в результате моего свободного и одновременно зависимого волеизъявления.

Здесь мы вновь можем обнаружить некоторый эсхатологизм, однако это эсхатологизм иного толка: если следовать логике Рикёра, то так же как у нас на самом деле нет достаточного основания для утверждения предустановленной гармонии на манер Лейбница, у нас нет оснований обвинять творца в том, что он оказался «злым обманщиком». Рикёр возвращает своих читателей к перспективе мышления от первого лица. Он пишет (Рикёр, Славко, 1998: 54):

...удовольствие от узнавания, как его определяют новейшие французские комментаторы, предполагает, на мой взгляд, проспективное понятие истины, согласно которому изобретать — значит вновь обретать.

Если для Бибахина последний горизонт событий определялся тем, что, всегда уже опоздав, мы все же можем вступить из исторического времени-сейчас — в пору «нового ренессанса», то для Рикёра оказывается возможным осуществление перехода к вневременной задаче каждого исторического времени. В конце концов, выстраивание всякого нарратива имеет определенную мотивацию. В случае истолкования истории речь идет о том, чтобы решить историческую задачу — и эта задача, которая кажется неразрешимой в силу непрекращающейся полемичности самой истории, ее полифоничности и неокончателности, находит свое разрешение в свете эсхатологической надежды. Подобно тому как тревога, которая объясняется логически, имеет своей первичной данностью восприятие тревоги, надежда служит тем переживаемым опытом, основой всякого осмысленного общения и диалога, невидимым фундаментом идеи общественного договора, оправдания риска и возможности видеть в биографии нечто большее, чем случайную констелляцию фактов (Рикёр, Вдовина и Мачульская, 2002: 75):

...надежда как раз и является питательной средой общения, «светом», пронизывающим все его поры. История всегда полемична, но она как бы освещена этим *έσχατον*, который объединяет и увековечивает ее, не имея возможности быть у нее в подчинении.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги, можно обобщить рассмотренные взгляды на характер исторического времени следующим образом. Бибахин предлагает нам буквально всмотреться в следы времени, обнаружить цвет эпохи как некоторую характеристику того, что всегда уже случилось, события, к которому мы рискуем опоздать — и оттого к нему возвращаемся, разглядывая патину времени (этот путь я буду условно называть ренессансным или возвращающим нас к августинианскому пониманию времени). «Пора» у Бибахина чаще всего не одноцветна, а многогранна и вместе с тем — цельна, целокупна. Рикёр же предлагает скорее диалектическое решение, обосновывая сразу два понятия времени и две возможные исследовательские «логики»: 1) время событий и произведений техники, требующее реконструировать логику некоторого процесса изменений как логику убедительного повествования об этих изменениях, и 2) время действий, т. е. время эсхатологическое, требующее от нас поиска смысла, надежды, мужества жить. Первое концептуально обосновывается им с помощью нарративного подхода и представляет собой продукт историографии, в то время как второе выявляется как экзистенциальное измерение времени в свете тревоги и озабоченности его смыслом.

Рассуждения Рикёра о тревоге разворачиваются в европейском контексте сложных послевоенных лет (1950-е), а рассуждения Бибахина — в контексте перестройки (1990-е). Значит ли это, что эти ситуации восстановления мира и порядка как будто бы требовали особенной философской рефлексии или подобного рода медитации о своем времени уместны в любой момент? По всей видимости, дело все-таки не в особенностях конкретно-исторической ситуации, но в специфике самого философского мышления, которое обращено ко всякой настоящей исторической ситуации.

Для Бибахина настроение исторического времени — сочетание радости и негодования, возможное лишь из осознания подлинной необеспеченности и нищеты. «История, которая является историей, оказывается ренессансной» (Бибахин, 2013: 49). Для Рикёра настроение исторического времени же — сложное сплетение тревоги и надежды: тревоги об



искусственности всякой телеологии истории, о бессмысленности исторических интриг, присущих историческим повествованиям, и надежды на незабвенную память, на возможность морального действия в условиях неопределенности. Отсюда возникает закономерный и актуальный вопрос: а в какое время, в какую пору мы обнаруживаем себя сегодня, в 2020-е годы, в непростое время эпидемии, трансформировавшей привычный уклад быта, общения, работы и досуга? Иначе говоря: каково настроение нашего времени?

Пожалуй, он требует отдельного философского размышления, быть может, даже некоторого праксиса. Не пытаясь обстоятельно ответить на этот вопрос в рамках данного текста, я хотела бы ограничиться предваряющим наброском и привести слова Ф. Шеллинга из его курса «Философия откровения», которые, как мне кажется, удивительным образом созвучны рассмотренной теме и способны навести каждого на некоторые собственные размышления (Шеллинг, Пестов, 2000: 233):

Наше время страдает серьезными недугами, настоящим же лекарством от них являются не те абстрактные, уничтожающие все конкретное понятия, оно заключается как раз только в оживлении переданного, которое лишь потому стало тормозящим, что ни с какой стороны больше не понимается. Впрочем, в такое время и не могла бы оказать никакого воздействия философия, которая сама бы никогда не подступалась к действительности. Чтобы не отсутствовать в качестве необходимого элемента образования своей эпохи, философия сама должна проникнуть в действительность, как бы расположиться в ее сердцевине не с целью ее разрушить, а чтобы заимствовать силу и крепость, присущие подлинной действительности.

Проникновение в действительность, исследование исторического настроения, таким образом, не предполагает его ломки, разрушения «до основания» или поворота философии к практике — скорее, речь идет о рефлексии над еще неотрефлексированным, что позволило бы обнаружить то незаметное, что всегда уже находится перед нами, что обуславливает наше повседневное существование и создает если еще не патину, то во всяком случае некий фильтр, сквозь который мы воспринимаем происходящее. Например, настроение настоящего времени могло бы обнаружиться в атмосфере своего места, дома (который никогда не есть лишь укрытие или здание); или же в одновременно «подаатливом», программируемом и в то же время «труднодоступном», скроенном по чужим лекалам и правилам цифровом пространстве, которое сегодня опосредует почти всякое взаимодействие и вместе с тем

позволяет развернуть мир как не-воображаемую, а вполне формализованную большую игру. Угроза всеобщему благополучию заставляет нас желать быть дома — и желать не быть дома; быть собой и надевать маски; не видеться, чтобы увидеться с большей вероятностью; испытывать амбивалентность освоенного, которое требуется тотчас же продемонстрировать; констатировать видимый и исчислимый вклад всякого жеста, клика и взаимодействия в происходящее — и свыкнуться с ограниченностью и невидимостью события в игре с незавершенным сюжетом... Узнать свою пору, следуя Бибикину, значило бы узнать себя; узнать, в какую эпоху и в каком настроении мы действуем, рассуждая в духе Рикёра, значило бы сложить об этом рассказ. Похоже, сегодня философам еще предстоит приспособить свое зрение к новым «пещерам» повседневности и найти подходящие цвета и краски для осмысления нашего парадоксального исторического настроения, исполненного, как кажется, и негодования, и тревоги, и радости, и надежды.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аврелий Августин*. Исповедь / пер. с лат. М. К. Сергеенко. — М. : Издательство «Ренессанс», 1991.
- Бибихин В. В.* К цвету // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию В. Н. Топорова / под ред. А. А. Гишпиус, Л. Г. Невской, Т. М. Николаевой. — М. : Индрик, 1998. — С. 814–823.
- Бибихин В. В.* Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47).
- Бибихин В. В.* Собрание сочинений. Т. 3. Новый ренессанс / сост. О. Е. Лебедевой. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2013.
- Бибихин В. В.* Пора (время-бытие). — СПб. : Владимир Даль, 2015. — (Слово о сущем ; 113).
- Бибихин В. В.* Ревизия философской историографии на Западе / Владимир Бибихин. — 9 дек. 2020. — URL: [http://www.bibikhin.ru/reviziya\\_filosofsk\\_oi\\_istoriografii\\_na\\_zapade](http://www.bibikhin.ru/reviziya_filosofsk_oi_istoriografii_na_zapade).
- Богатов М. А.* Пора Бибикина // Неприкосновенный запас. — 2015. — Т. 101, № 3. — С. 315–324.
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. А. В. Михайлова. — М. : Академический проект, 2009.
- Дёмин И. В.* Историчность Dasein и проект «деструкции» истории метафизики в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // *Mixtura verborum* 2013. Время, история, память : философский ежегодник / под ред. С. А. Лишаева. — Самара : Самар. гуманитар. акад., 2014. — С. 144–157.

- Евлампиев И. И.* Ренессанс как неудача и как новое начало : концепция европейской истории в книге Владимира Бибикина «Новый ренессанс» // *Stasis*. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 344–363.
- Лоос А.* Орнамент и преступление / пер. с нем. Э. В. Венгеровой. — М. : Strelka Press, 2018.
- Магун А. В.* Понятие события в философии Владимира Бибикина // *Stasis*. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 156–176.
- Мамардашвили М. К.* Вена на заре XX века (Лекция, прочитанная в Москве в октябре 1990 г.) / Фонд Мераба Мамардашвили. — 8 дек. 2020. — URL: <https://bit.ly/2QI5m73>.
- Мановас Я. Э.* Философия и философия. Огонь, простор, дыхание, ниточка / Владимир Бибикин. — 8 дек. 2020. — URL: [http://bibikhin.ru/filosofiya\\_i\\_filosofiya](http://bibikhin.ru/filosofiya_i_filosofiya).
- Михайловский А. В.* Свое и мир. Онтологическая герменевтика В. В. Бибикина / Владимир Бибикин. — 2012. — URL: [http://www.bibikhin.ru/svoe\\_i\\_mir](http://www.bibikhin.ru/svoe_i_mir) (дата обр. 10 дек. 2020).
- Михайловский А. В.* Онтологическая герменевтика В. В. Бибикина // *Stasis*. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 306–323.
- Павлов А. В.* Странная жизнь постмодернизма // Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма / Ф. Джеймисон ; под ред. А. Олейникова ; пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : Институт Гайдара, 2019. — С. 7–56.
- Павлов И. И.* Онтология власти как онтология истории : политическая философия Владимира Бибикина // Социологическое обозрение. — 2019. — Т. 18, № 3. — С. 195–223.
- Рикёр П.* Время и рассказ. В 2 т. Т. 1 / под ред. С. Я. Левит ; пер. с фр. Т. В. Славко. — М. : Университетская книга, 1998.
- Рикёр П.* Истинная и ложная тревога // История и истина / пер. с фр. И. С. Вдовиной, А. И. Мачульской. — СПб. : Алетей, 2002. — С. 349–369.
- Рикёр П.* Конфликт интерпретаций : очерки о герменевтике / пер. с фр., под ред. И. С. Вдовиной. — М. : Академический проект, 2008.
- Хайдеггер М.* К философии (о событии) / пер. с нем. Э. Сагетдинова. — М. : Института Гайдара, 2020.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. В 2 т. Т. 1 / пер. с нем. А. Л. Пестова. — СПб. : Наука, 2000.
- Parkes G.* Japanese Aesthetics / The Stanford Encyclopedia of Philosophy ; ed. by E. N. Zalta. — 2017. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/japanese-aesthetics/> (visited on Dec. 9, 2020).
- Ricoeur P.* La métaphore vive. — Paris : Éditions du Seuil, 1975.
- Ricoeur P., Castoriadis C.* Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social / sous la dir. de J. Michel. — Paris : Editions de l'EHESS, 2016.
- Waldenfels B.* Paul Ricoeur : Raconter, se souvenir et oublier // Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies. — 2019. — Т. 10, n° 1. — P. 10–26.

Khan, K. 2021. "Nastroyeniya istoricheskogo vremeni [The Moods of the Historical Time]: 'novyy renessans' V. Bibikhina i 'istoricheskaya trevoga' P. Rikëra [‘New Renaissance’ of V. Bibikhin and ‘Historical Anxiety’ of P. Ricoeur]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 136–158.

KATE KHAN

PHD STUDENT

SCHOOL OF PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES, FACULTY OF HUMANITIES  
NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);  
ASSISTANT

FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES  
RUDN UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-2606-1050

## THE MOODS OF THE HISTORICAL TIME “NEW RENAISSANCE” OF V. BIBIKHIN AND “HISTORICAL ANXIETY” OF P. RICOEUR

Submitted: Jan. 01, 2021. Reviewed: Feb. 22, 2021. Accepted: Feb. 27, 2021.

**Abstract:** The article offers a comparative study of the concepts of “historical mood” in the works of V. V. Bibikhin and P. Ricoeur. The efficiency of the comparative study can be founded by the common intellectual context, the common influence of such authors as Aristotle, Augustine, M. Heidegger, on P. Ricoeur and V. V. Bibikhin. It is also important to note that both philosophers combine the perspectives of the phenomenological method, historical hermeneutics and they both turn to the ontology of understanding. The article shows how the paradoxical nature of time leads to difficulties in interpreting the historical time, and explains the conceptual findings, that were proposed by Bibikhin and Ricoeur to overcome this paradox. Whereas Bibikhin prefers to comprehend time as the time of the present event, i. e. time-*kairos* or *pora* (in Russian), Ricoeur follows the logic of retrospective analysis of the time-narrative. Still, the time paradox can be solved by the appeal to the *a priori perfectum* (Bibikhin) or the time of memory (Ricoeur). Then it is explained how the phenomenon of the colouredness of the historical time is rooted in some fundamental mood: for Bibikhin it is joy and indignation, while for Ricoeur — anxiety and hope. The proposed analysis of the concepts of *pora* (in Russian), *kairos*, *patina of time*, *new Renaissance*, *colour of time* (Bibikhin) and *intrigue*, *historical mood*, *historical anxiety*, *truth*, *hope* (Ricoeur) leads to the question that the fundamental philosophical task — as long as philosophy is associated with the striving for the truth — is to understand the historical time of the present.

**Keywords:** Bibikhin, Ricoeur, Historical Time, Historical Mood, Truth, Anxiety, Color, Patina of Time.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-136-158.

### REFERENCES

- Augustinus. 1991. *Ispoved' [Confessiones]* [in Russian]. Trans. from the Latin by M. K. Seriyenko. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo "Renessans".
- Bibikhin, V. V. 1998. "K tsvetu [Towards Colour]" [in Russian]. In ПОЛУТРОПОН. К 70-letiyu V. N. Toporova [ПОЛУТРОПОН. To V. N. Toporov's Anniversary], ed. by A. A. Gippius, L. G. Nevskaya, and T. M. Nikolayeva, 814–823. Moskva [Moscow]: Indrik.

- . 2003. *Drugoye nachalo [Another Beginning]* [in Russian]. Slovo o sushchem 47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2013. *Novyy renessans [The New Renaissance]* [in Russian]. Vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, comp. O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke / Universitet Dmitriya Pozharskogo.
- . 2015. *Pora (vremya-bytiye) [(It's) Time (Time-Being)]* [in Russian]. Slovo o sushchem 113. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2020. "Reviziya filosofskoy istoriografii na Zapade [Revision of the Philosophical Historiography in the West]" [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Dec. 9. [http://www.bibikhin.ru/reviziya\\_filosofskoi\\_istoriografii\\_na\\_zapade](http://www.bibikhin.ru/reviziya_filosofskoi_istoriografii_na_zapade).
- Bogatov, M. A. 2015. "Pora Bibikhina [The Time of Bibikhin]" [in Russian]. *Neprikosnovenny zapas [NZ]* 101 (3): 315–324.
- Dëmin, I. V. 2014. "Istorichnost' Dasein i proyekt 'destruktsii' istorii metafiziki v germenevti-cheskoj fenomenologii M. Khaydeggera [Historicity of Dasein and the Project of 'Destruction' of the History of Metaphysics in M. Heidegger's Hermeneutic Phenomenology]" [in Russian]. In *Mixtura verborum 2013. Vremya, istoriya, pamyat' [Mixtura verborum' 2013. Time, History, Memory] : filosofskiy yezhegodnik [Philosophical Yearbook]*, ed. by S. A. Lishayev, 144–157. Samara: Samar. gumanit. akad.
- Heidegger, M. 2020. *K filosofii (o sobytii) [Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)]* [in Russian]. Trans. from the German by E. Sagetdinov. Moskva [Moscow]: Instituta Gaydara.
- Husserl, E. 2009. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie]* [in Russian]. Trans. from the German by A. V. Mikhaylov. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- Loos, A. 2018. *Ornament i prestupleniye [Ornament und Verbrechen]* [in Russian]. Trans. from the German by E. V. Vengerova. M.: Strelka Press.
- Magun, A. V. 2015. "Ponyatiye sobytiya v filosofii Vladimira Bibikhina [The Concept of Event in Vladimir Bibikhin's Philosophy]" [in Russian]. *Stasis [Stasis]* 3 (1): 156–176.
- Mamardashvili, M. K. 2020. "Vena na zare xx veka (Lektsiya, pročitannaya v Moskve v oktyabre 1990 g.) [Vienna at the Dawn of the XX Century (Lecture, Given in Moscow in October 1990)]" [in Russian]. Fond Meraba Mamardashvili. Dec. 8. <https://bit.ly/2QI5m73>.
- Manovas, Ya. E. 2020. "Filosofiya i filosofiya. Ogon', prostor, dykhaniye, nitochka [Philosophy and Philosophy. Fire, Vastness, Breathing, Thread]" [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Dec. 8. [http://bibikhin.ru/filosofiya\\_i\\_filosofiya](http://bibikhin.ru/filosofiya_i_filosofiya).
- Mikhaylovskiy, A. V. 2012. "Svoye i mir. Ontologicheskaya germenevtika V. V. Bibikhina [One's Own and the World. Ontological Hermeneutics of V. V. Bibikhin]" [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Accessed Dec. 10, 2020. [http://www.bibikhin.ru/svoe\\_i\\_mir](http://www.bibikhin.ru/svoe_i_mir).
- . 2015. "Ontologicheskaya germenevtika V. V. Bibikhina [Vladimir Bibikhin's Ontological Hermeneutics]" [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 306–323.
- Parkes, G. 2017. "Japanese Aesthetics." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Dec. 9, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/japanese-aesthetics/>.
- Pavlov, A. V. 2019a. "Strannaya zhizn' postmodernizma" [in Russian]. In *Postmodernizm ili kul'turnaya logika pozdnego kapitalizma [Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism]*, by F. Jameson, ed. by A. Oleynikov, trans. from the English by D. Kralechkin, 7–56. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara.
- Pavlov, I. I. 2019b. "Ontologiya vlasti kak ontologiya istorii [An Ontology of Power as an Ontology of History]: politicheskaya filosofiya Vladimira Bibikhina [An Appraisal of Vladimir

- Bibikhin's Political Philosophy]" [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Sociological Review]* 18 (3): 195–223.
- Ricoeur, P. 1975. *La métaphore vive* [in French]. Paris: Éditions du Seuil.
- . 1998. [in Russian]. Vol. 1 of *Vremya i rasskaz [Temps et Récit]*, ed. by S. Ya. Levit, trans. from the French by T. V. Slavko. 2 vols. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya kniga.
- . 2002. "Istinnaya i lozhnaya trevoga [Vraie et fausse angoisse]" [in Russian]. In *Istoriya i istina [Histoire et vérité]*, by P. Ricoeur, trans. from the French by I. S. Vdovina and A. I. Machul'skaya, 349–369. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Ricoeur, P. 2008. *Konflikt interpretatsiy [Le conflit des interprétations]: ocherki o germe-nevtike [Essais d'herméneutique]* [in Russian]. Ed. and trans. from the French by I. S. Vdovina. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- Ricoeur, P., and C. Castoriadis. 2016. *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* [in French]. Ed. by J. Michel. Paris: Editions de l'EHESS.
- Schelling, F. W. J. 2000. [in Russian]. Vol. 1 of *Filosofiya otkroveniya [Philosophie der Offenbarung]*, trans. from the German by A. L. Pestov. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Waldenfels, B. 2019. "Paul Ricoeur: Raconter, se souvenir et oublier" [in French]. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 10 (1): 10–26.
- Yevlampiyev, I. I. 2015. "Renessans kak neudacha i kak novoye nachalo [The Renaissance as Failure and as a New Beginning]: kontseptsiya yevropeyskoy istorii v knige Vladimira Bibikhina 'Novyy renessans' [Vladimir Bibikhin's Interpretation of European History in 'The New Renaissance']" [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 344–363.

ЕЛЕНА СМИРЕННИКОВА\*

## ЮНОЕ-НОВОЕ КАК ПРОСТРАНСТВО ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ В «МИРЕ» В. БИБИХИНА\*\*

Получено: 31.12.2020. Рецензировано: 10.02.2021. Принято: 11.01.2021.

**Аннотация:** В статье рассматривается фрагмент лекции В. В. Бибихина, в котором вечность трактуется как постоянное обновление, юность, юное-новое, являющее себя в событии, в настоящем. Новое настоящее, «теперь», делает предшествующее настоящее прошлым. Это «теперь» не существует по способу сущего и опознаётся только как граница между прошлым и будущим. Однако именно она делает будущее иным, тем самым превращая его в прошлое. Кроме того, она что-то делает с нами, мы сами изменяемся, причем это изменение от нас не ускользает. Настоящее, граница — это и есть новое, сама новизна. Она задевает нас, захватывает. Противоположны захваченности занятие, планирование. Но спланировать можно лишь очередное — новое не поддается планированию, его можно лишь допустить, дать ему быть. Допускание — это риск, ибо выпадет всегда ранее неизвестное, такое, к чему нельзя подготовиться, заготовить способ обращения с ним. Однако в новом мы всегда узнаём то самое. Кроме того, готовность к новому — это еще и готовность к щедрости бытия, которое дает больше и больше. Бытие распространяется, разворачивает пространство и время, чтобы явиться, стать явленным. Неявленное, другое, кажется нам отделенным чертой. Мы представляем вечность как находящееся за границей, «за чертой» времени. Вечность кажется нам чем-то недвижимым, тем, в чем нет движения — перехода, сдвига, перепада, — а значит, границы и черты. Но для Бибихина это встреча с самой границей; сама черта — безусловно другая и тому, что расположено с одной стороны границы, и тому, что с другой. Вечность — безусловно другое — не там, «за чертой», а здесь и теперь: она присутствует своим отсутствием. Безусловно другое, граница, черта, вечность — не просто другое, а каждый раз другое, новое. Именно поэтому вечность у Бибихина — это сама юность.

**Ключевые слова:** пространство, время, вечность, граница, Гераклит, Хайдеггер, Бибихин.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-159-165.

Новое, молодое, юное — существо вечности. Вечность и век, αἰών, эон — сама юность. Вечность присутствует как юное-новое. Юное-новое — это настоящее, которое само не время, но которое тем, что оно новое, делает другое прошлым (Бибихин, 2007а: 104).

\*Смиренникова Елена Сергеевна, магистр философии, elena.sk-16@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8999-3827.

\*\*© Смиренникова, Е. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Мы начнем с этой цитаты из курса «Мир» В. В. Библихина. На ней можно было бы и закончить, если бы не одно но: уж слишком парадоксальным кажется утверждение, что существо вечности — это новое, юное.

Разговор о новом подразумевает указание на старое: было так — теперь иначе, по-другому; произошло изменение. Изменение, движение (в аристотелевском смысле) есть переход из одного состояния в другое через сдвиг, перепад (Хайдеггер, Васильева, 2004: 166) из «как было» в «как стало». Именно эти «стало», «теперь так», это новое настоящее делает предшествующее настоящее прошлым. «...Настоящее, ...которое тем, что оно новое, делает другое прошлым» (Библихин, 2007а: 104). Настоящее становится прошлым, потому что появляется новое настоящее — «теперь», — которое отрезает старое.

«Теперь», τὸ νῦν, по Аристотелю, есть граница: «а „теперь“ есть граница» (Аристотель, Карпов, 1981: 146). Хотя говорить «есть» в данном случае не совсем адекватно. Библихин комментирует (Библихин, 2007а: 104):

Аристотель говорил... [...] Настоящее так расколото на то, что отпадает в прошлое, и то, что пока не наступило, что само по себе «теперь» похоже на точку, подобно точке, не занимает места и опознаётся только как граница между двумя. Границы самой по себе как таковой нет, вся граница принадлежит или одному, или другому.

Границы нет, граница не существует, но именно она разделяет прошлое и будущее, именно она делает с будущим что-то такое, что оно превращается в прошлое — такое прошлое, которое иное, чем будущее. Настоящее, граница — это и есть новое, сама новизна. «Само „теперь“, аристотелевское τὸ νῦν, „ныне“, „этот вот момент“ — не время. Русское „ныне“ этимологически то же, что „новый“» (там же: 124).

Это новое не только что-то делает с будущим, превращая его в прошлое, оно что-то делает с нами — нечто такое, что бывшее настоящим и действительным становится прошлым, чем-то находящимся за чертой «теперь». Отрезая старое,

μεταβάλλομεν τὴν διάνοιαν «мы изменяемся своей мыслью» — мы сами изменяемся, причем это наше изменение от нас не ускользает, μὴ λάθωμεν μεταβάλλοντες. Тогда для нас существует время как новое, другое (там же).

Черта не существует по способу сущего, но

присутствует в мире сущего определеннее, чем любое сущее. Улавливаемая нами в вещах или проецируемая в вещи черта для нас самое интересное из существующего (Библихин, 2007b: 151–152).



Черта — граница, новое — задевает нас, захватывает нас, увлекает. Мы сами не замечаем, как оказались в плену захваченного. Захваченность — особое настроение человеческого существа,

когда оно натянуто как струна в неотменимой решимости и в трезвой готовности расстаться со всем, кроме своей собранной простоты, что значит вернуться к истине всего и взяты хранить ее (Бибихин, 2007b: 320).

Захватывающее, увлекающее берет нас себе и для себя, направляет наше внимание. Для того, чем мы захвачены, всегда находится время.

Захватывающее захватывает нас раньше, чем мы его пытаемся схватить, оно не в человеческой власти. В человеческой власти другое — занятие. Мы занимаем себя: измеряем, исчисляем, задаем себе дела, планируем, программируем. Занятость, программирование производят очередное; новое в этом случае становится невозможным:

Будущее колонизировано планированием, в нем может произойти только запрограммированное или подлежащее программированию. [...] Для всего небывалого в принципе заранее есть или должны быть готовы способы обращения с ним. Новое стало очередным (там же: 155–156).

Мы можем запланировать очередное, занять себя его устройством, но спланировать новое невозможно, можно лишь допустить его, дать ему быть.

Допускание же позволяет явиться вещи так, как она сама случится. Но здесь слишком велика неопределенность — риск для нас нынешних, привыкших просчитывать будущее (Смиреникова, 2019: 148).

Допускание как способ действия человека противоположен планированию, исчислению, измерению, программированию: «...когда целый мир для меня такой, что я допускаю ему быть, я только и начинаю знать, какой он» (Бибихин, 2007a: 107).

Допускание — это риск, ибо выпадет всегда новое, неизвестное ранее, и нельзя заранее подготовиться, заготовить способ обращения с этим новым. Казалось бы, такой поворот должен приводить в отчаяние от понимания несостоятельности любой попытки. Возможно, так бы оно и было, но «другое (новое) каждый раз опять наступает, причем так, что каждый раз мы не растерянно встаем перед другим, а узнаём в нем *то самое*» (там же: 126–127). Кроме того, готовность к новому — это еще и готовность к щедрости бытия: «Эон-дитя правит тем, что, если мало открыл, открывает больше, дает и снова дает» (Бибихин, 2007b: 162–163). Как тут не вспомнить хайдеггеровское «Время и бытие»:

Бытие как дар не откалывается от давания. Бытие, присутствие лишь преобразуется. В качестве позволения присутствовать оно принадлежит раскрытию и, будучи даром раскрытия, удерживается в давании. Бытие не есть. Бытие дано, дано как раскрытие присутствия (Хайдеггер, Солодовникова, 1991: 84).

В переводе Библина:

Бытие как имение не вытолкнуто из места. Бытие, присутствие изменяется. Как впускание присутствия оно принадлежит к открытию потаенного, остается как его место содержащимся в имении места. Бытие не есть. Бытие имеет место как выход присутствия из потаенности (Хайдеггер, Библин, 1993: 394).

Перевод *Es gibt* (дано) как «имеет место» у Библина не случаен: бытие распространяется, разворачивает пространство, чтобы явиться, стать явленным. Саморазвертывание, распространение — выбрасывание пространства, появление не только места, но и времени.

Новое, другое — пространство осуществления человека, который находит себя в настоящем. Настоящее время — это место, где только и может иметь место присутствие как существо человека (Библин, 2007а: 127).

В распространении Библин слышит рас-пространение (Библин, 2012: 349), разворачивание пространства, выброшенного ушедшей вещью, чтобы явиться. В пространстве — простор, страну, странность; и в гераклитовском *κεχωρισμένον*, «отстраненном» — *χώρα*, «страна, земля»: «гераклитовское *κεχωρισμένον*; в его корне *χώρα*, „страна, земля“, у Платона — „пространство, место“» (там же: 336).

*Κεχωρισμένον* Гераклита — это фрагмент 108 (фр. 139 в реконструкции А. В. Лебедева): *σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον* (в переводе Лебедева: «Мудрое ото всех отлично» (Лебедев, 2014: 215)). Мудрое, софия, отстраняется ото всего странностью, страной, пространством. «Отстраняется» нам хочется слышать как «проводит черту и уходит за нее». Но Библин останавливает нас от такого понимания.

Когда Гераклит подводит черту: «Сколько я ни слышал рассуждений, ни одно не достигает до знания того, что мудрое от всего отстранено» (фр. 108), то отстранение (*κεχωρισμένον*) мы почти неизбежно понимаем теперь так, как нам почему-то всегда всего проще всё понимать: за видимым здешним есть незримое нездешнее, от здешнего отделенное. [...] Хайдеггер, однако, их не видит. «Интерпретация *κεχωρισμένον* как трансценденции совершенно ошибочна... Это *κεχωρισμένον* — труднейший вопрос у Гераклита» (Библин, 2007b: 172).

Вечность мы тоже привычно представляем как такую «трансцендентность», находящуюся за границей, «за чертой» времени. Вечность — «невидимое нездешнее, от здешнего отделенное» — кажется нам чем-то недвижимым, тем, в чем нет движения — перехода, сдвига, перепада, — а значит, границы и черты.

По нашим представлениям, она [черта] отсутствует в трансцендентной реальности. Она, кажется нам, стерта в раю... Неразличное светлое пространстворая ощущается соответственно скучнейшим местом, где в неограниченной одинаковости блаженства смертельно тоскуют навсегда обреченные существа (Бибихин, 2007b: 152).

Но для Бибихина «трансцендентное» — это безусловно другое, другое и тому, что расположено с одной стороны границы, и тому, что с другой (там же: 151):

...за любой чертой и границей, по ту сторону их, на земле и на небе имеет место примерно то же, что и по сю сторону. Во всяком случае, тамошнее не трансцендентно здешнему в такой мере, в какой и тамошнему, и здешнему трансцендентна граница как таковая.

Безусловно другое — это встреча с самой границей, сама черта (там же: 153):

Безусловное другое трансценденции следовало бы представлять — если представление тут вообще возможно — не как беспредельное пространство за пределами земных границ, а как саму черту, непостижимым образом расщепившуюся и впусившую нас в себя, в свое пространственное ничто. Вообразим в меру сил, что ничто черты раздвинулось. Там, внутри будет уже не снова некое пространство между чертами, а во всём — всё та же черта.

Вечность — безусловно другое — не там, «за чертой», а здесь и теперь: она присутствует своим отсутствием. «Это присутствие просто есть, и не через тысячелетия в экипирозе, а здесь и теперь» (там же: 148).

Безусловно другое, граница, черта, вечность — не просто другое, а каждый раз другое, новое. «Другое трансценденции не однократно другое, не смена, а другое всегда, непрерывное обновление» (там же: 153).

Именно поэтому вечность у Бибихина — это сама юность. «Вечность по-гречески *зон*, слово того же корня, что наше *юный*. По-гречески *юный* — *νέος*: *новый* и *молодой* одновременно. Вечно то, что ново в смысле юности» (там же: 154).

## ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Физика / пер. с древнегреч. В. П. Карпова // Сочинения. В 4 т. Т. 3 / коммент. И. Д. Рожанского ; предисл. И. Д. Рожанского. — М. : Мысль, 1981. — С. 59–220.
- Бибихин В. В.* Мир. — СПб. : Наука, 2007а. — (Слово о сущем ; 77).
- Бибихин В. В.* Язык философии. — М., СПб. : Наука, 2007б. — (Слово о сущем ; 76).
- Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).
- Лебедев А. В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). — СПб. : Наука, 2014.
- Смиреникова Е. С.* Цифровое пространство как пространство показа // Человек в цифровом пространстве : онтология участия и культура взаимодействия / под ред. М. О. Орлова. — Саратов : Наука, 2019. — С. 145–149.
- Хайдеггер М.* Время и бытие / пер. с нем. А. С. Солодовниковой // Разговор на просёлочной дороге : пер. с нем. / под ред. А. Л. Доброхотова. — М. : Высшая школа, 1991. — С. 80–101.
- Хайдеггер М.* Время и бытие / пер. с нем. В. В. Бибикина // Время и бытие. — М. : Республика, 1993. — С. 391–406.
- Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις / пер. с нем. Т. В. Васильевой // Семь встреч с М. Хайдеггером / Т. В. Васильева. — М. : Савин С. А., 2004. — С. 119–182.

---

Smirennikova, Ye. S. 2021. "Yunoye-novoye kak prostranstvo osushchestvleniya v 'Mire' V. Bibikhina [The Young-New as a Space of Occurrence in the 'World' by V. Bibikhin]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 5 (1), 159–165.

---

YELENA SMIRENNIKOVA

MA IN PHILOSOPHY; ORCID: 0000-0001-8999-3827

THE YOUNG-NEW AS A SPACE OF OCCURRENCE  
IN THE "WORLD" BY V. BIBIKHIN

Submitted: Dec. 31, 2020. Reviewed: Feb. 10, 2021. Accepted: Jan. 11, 2021.

**Abstract:** The article deals with a fragment of a lecture by V. V. Bibikhin, in which eternity is interpreted as a constant renewal, the young-new. The new present, the "now", makes the preceding present different, thereby turning it into the past. This "now" does not exist in the way of being and is recognized only as the boundary between the past and the future. But it touches us, captures us. The new can't be planned, it can only be allowed, let be. The allowing is a risk, because the unknown will always fall out, something that you cannot

prepare beforehand, prepare a way to deal with it. However, in the new we always recognize the same thing. Also to be ready for the new is to be ready for the generosity of being, which gives more and more. Being gives space and time to appear. The non-appeared, the different, seems to us separated with a line, a boundary. And we imagine eternity as something being abroad, beyond the line of time. But for Bibikhin, this is a meeting with the boundary itself, which is different both to what is located on one side of the boundary and to what is on the other. Eternity is not there, “beyond the line”, but here and now: it exists by its absence. Absolutely different, boundary, line, eternity — not just different, but is different, new each time. That is why Bibikhin’s eternity is the young-new itself.

**Keywords:** Space, Time, Eternity, Boundary, Heraclitus, Heidegger, Bibikhin.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2021-1-159-165.

#### REFERENCES

- Aristotle. 1981. *Fizika [Physics]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya*, comm. by I. D. Rozhanskiy, trans. from the Ancient Greek by V. P. Karpov, with a forew. by I. D. Rozhanskiy, 59–220. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- Bibikhin, V. V. 2007a. *Mir [The World]* [in Russian]. Slovo o sushchem 77. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2007b. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 76. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2012. *Sobstvennost’. Filosofiya svoyego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Heidegger, M. 1991. “Vremya i bytiye [Zeit und Sein]” [in Russian]. In *Razgovor na proselochnoy doroge [Conversation on a Country Road]*, ed. by A. L. Dobrokhotov, trans. from the German by A. S. Solodovnikova, 80–101. Moskva [Moscow]: Vysshaya shkola.
- . 1993. “Vremya i bytiye [Zeit und Sein]” [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 391–406. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2004. “O sushchestve i ponyatii φύσις [Vom Wesen und Begriff der Physis]” [in Russian]. In *Sem’ vstrech s M. Khaydeggerom [Seven Meetings with M. Heidegger]*, by T. V. Vasil’yeva, trans. from the German by T. V. Vasil’yeva, 119–182. Moskva [Moscow]: Savin S. A.
- Lebedev, A. V. 2014. *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniyem fragmentov) [Heraclitus’ Logos. The Reconstruction of the Thought and Word (With the New Critical Edition of the Fragments)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Smirennikova, Ye. S. 2019. “Tsifrovoye prostranstvo kak prostranstvo pokaza [Digital Space as a Display Space]” [in Russian]. In *Chelovek v tsifrovom prostranstve [Person in Digital Space] : ontologiya uchastiya i kul’tura vzaimodeystviya [Ontology of Participation and Culture of Interaction]*, ed. by M. O. Orlov, 145–149. Saratov: Nauka.



---

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

---

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

---





---

Михайловский А. В., Штёкль К. Интервью с Сергеем Хоружим об истории и современном состоянии отечественной религиозной мысли // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 169–181.

---

АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ, КРИСТИНА ШТЁКЛЬ\*

## ИНТЕРВЬЮ С СЕРГЕЕМ ХОРУЖИМ ОБ ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ\*\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-169-181.

Разговор с Сергеем Сергеевичем Хоружим состоялся 4 марта 2015 года во время его визита в Институт наук о человеке в Вене. Вопросы задавали на тот момент внештатные сотрудники института д-р Кристина Штёкль и к. филос. н. Александр Михайловский. Беседа проходила на английском языке. Расшифрованный текст интервью с сокращениями был опубликован в журнале *Studies in East European Thought: Michailowski A., Stoeckl K. Interview with Sergey Horujy // Studies in East European Thought*. — 2016. — Vol. 68, no. 2/3. — P. 1–8. Русский перевод выполнен А. В. Михайловским.

\*\*\*

**Александр Михайловский:** Сейчас здесь, в Институте наук о человеке, готовится перевод нескольких эссе В. В. Библихина из книги «Другое начало» (2003)<sup>1</sup>. Одно из них, эссе «Для служебного пользования», описывающее механизм интеллектуального производства позднего советского времени на примере ИНИОНовских сборников, начинается с несколько загадочной фразы:

\*Михайловский Александр Владиславович, к. филос. н., доцент, Школа философии и культурологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), amichailowski@hse.ru, ORCID: 0000-0001-9687-114X; Штёкль Кристина, PhD, профессор социологии в Университете Инсбрука (Австрия), руководитель проекта POSEC—Postsecular Conflicts (при поддержке фонда ERC), contact@kristinastoeckl.eu, ORCID: 0000-0001-5043-2977.

\*\*© Михайловский, А. В.; Штёкль, К. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>*Библихин В. В.* Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47). Книга вышла в 2020 году, она включает в себя перевод эссе «Для служебного пользования»: *Bibichin V.* Der andere Anfang / hrsg. und mit einer Einl. vers. von A. Michajlovskij ; aus dem Russischen übers. von V. Ammer. — Berlin : Matthes & Seitz Verlag, 2020.

Власть начала искать идеологические альтернативы марксизму рано. Уже в 1973 году мы знали, что военные политические стратеги планируют скинуть марксизм и взять на идеологическое обеспечение армии православие<sup>2</sup>.

Вы могли бы сказать про себя то же самое, а именно — что уже тогда «знали», что на уровне советской номенклатуры велась такая разведка альтернатив марксизму?

**Сергей Хоружий:** Я не отношу себя к этому «мы». Я ничего не знал о подобных планах руководства Советского Союза или высокопоставленных военных чиновников. Более того, мне кажется маловероятным, что подобные планы вообще существовали. Предполагаю, что под этим «мы» не могут иметься в виду и люди нашего привычного окружения тех времен, то есть, грубо говоря, квази-диссидентствующая христианская интеллигенция вокруг отца Александра Меня. Разумеется, мы считали

церковную иерархию тех лет полностью зависимой от коммунистического руководства. Но мы даже не могли представить, будто партийное начальство или военные рассматривали возможность замены марксизма на православие. На подобные идеи не было и малого намека, по крайней мере, в кругах церковных диссидентов. Вообще, конечно, «диссиденты» — это не очень подходящее слово для таких людей, как о. Александр или тех, кто был рядом с ним, например, для меня или наших ближайших друзей.

**А. М.:** Но что могло побудить Бибихина сделать такое утверждение?

**С. Х.:** То время, 1970-е и 1980-е годы в Советском Союзе, было эпохой «идеологического сознания», как я это называю. Замена марксизма православным христианством означала бы радикальный выход за рамки этой идеологической модели сознания, а это казалось просто невообразимым. Однако, возможно, Бибихин имеет в виду какую-то другую группу людей. Ведь в то время он также был близок к кругу людей, в котором вращались философы из ИНИОН, Института социологии, авторы «Философской энциклопедии». Одной из участниц



<sup>2</sup> *Бибихин В. В.* Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47): 181.

этой группы была тогдашняя жена Бибихина Рената Александровна Гальцева. В этот круг входили и члены партии, люди с инсайдерской информацией. Они гораздо лучше знали, чем занимаются высшие функционеры и, возможно, могли вполне допускать такой сдвиг. Правда, если бы такой сдвиг и случился, он означал бы просто верх цинизма, а не произошедшую трансформацию сознания. Видите ли, поиск альтернативы, исходящий из циничных установок и внутренней пустоты, все-таки не то же самое, что план замены марксизма Русской православной церковью. Однако я очень сомневаюсь, что такие планы существовали. То были кухонные разговоры.



С. Хоружий дает интервью в Институте наук о человеке (Вена, 2015 год) /  
S. Khoruzhiy gives an interview at the Institute for Human Sciences (Vienna, 2015)

**А.М.:** В своем исследовании о «Русской партии» Н. Митрохин<sup>3</sup> утверждает, что в 1974 г. во втором номере нелегального журнала «Московский сборник», который выходил под девизом «Проблемы нации и религии», Вы опубликовали под псевдонимом С. Глебов статью

<sup>3</sup> *Митрохин Н. А.* Русская партия. Движение русских националистов в СССР 1953–1985. — М. : Новое литературное обозрение, 2003.

«Л. Карсавин. Биографический очерк». Правильно ли раскрыт этот псевдоним и если да, то как Вы рассматривали тогда свое сотрудничество с Л. Бородиным, редактором журнала и одним из лидеров «Русской партии»?

**С. Х.:** Я много где писал о своем отношении к советскому диссидентскому движению. В целом нельзя сказать, что я безоговорочно его поддерживал. Некоторые особенности этого движения — саму атмосферу, стиль, то, как действовали эти люди, их этические принципы — всего этого я не мог одобрить. Но, конечно, я разделял его антикоммунистические и антисталинские позиции. Собственно говоря, я лично знал большинство лидеров диссидентов того периода, особенно в Москве. Эти диссиденты сумели создать вокруг себя некую среду единомышленников. Можно сказать, что я был частью этой среды — не был вовлечен, но поддерживал. Например, всем было известно, что я весьма неплохо знаю русскую эмигрантскую литературу, и поэтому меня просили составлять списки книг, которые нужно было заказывать на Западе и привозить в Советский Союз. Длинные списки философских и богословских книг. И понимаете, время от времени эти мои списки действительно срабатывали, книги приходили, их можно было читать и использовать.

**А. М.:** Но все-таки что Вы можете сказать о той статье в «Московском сборнике» и сотрудничестве с Леонидом Бородиным?

**С. Х.:** Хотя я не одобрял общей атмосферы диссидентского движения, однако в то же время у меня было довольно высокое мнение о некоторых конкретных членах этого движения. Некоторых из них я знал довольно близко. Прежде всего, я хотел бы назвать здесь двух человек, лидеров двух противоположных течений или крыльев. Один прозападно ориентированный, Сергей Григорьянц был одним из главных лидеров европейских диссидентов. Другой — Леонид Бородин, лидер противоположного, так называемого националистического или русского течения в диссидентском движении. Мне оба они нравились. Рискну утверждать, что они были моими друзьями. Так получилось, что их арестовали почти одновременно, может быть, с разницей в неделю. Я виделся к каждому из них всего за несколько дней до ареста. Обычно такие люди, как они, заранее знали, что их готовятся арестовать. Думаю, это было в начале 70-х.

**А. М.:** Бородин был арестован в 1967 и освобожден в 1973, Сергей Григорьянц был арестован в 1975 году...

**С. Х.:** В начале 70-х я написал свои первые тексты по религиозной философии. Когда я услышал от этих людей, что у них есть какие-то

издательские проекты, я просто передал Леониду и Сереже свои тексты, чтобы они ими распоряжались. Мне вообще не нравились псевдонимы, но, с другой стороны, я прекрасно понимал, что не могу публиковаться под своим настоящим именем, поэтому я не давал им даже названия. И я не знаю, что было потом. Таких текстов было несколько: один о Флоренском, один о Карсавине. Потом был один самиздатский проект, о котором я знал немного больше: речь шла о сборнике статей «Слово», посвященном годовщине священства отца Александра Меня. Там вышел мой первый философский текст о философии символов. Я знаю, что сборник был опубликован, но самой книги я никогда не видел.

**А. М.:** То есть Вы хотите сказать, что Вы не знали всех Ваших псевдонимов?

**С. Х.:** Совершенно верно! Не знал. Но из вашего вопроса я догадываюсь, что этот текст про Карсавина под псевдонимом Глебов, скорее всего, мой. Видите ли, мне не нравилась сама идея псевдонима. Если бы мне сказали, что я должен выбрать псевдоним, я бы, наверное, решил назвать свое настоящее имя.

**А. М.:** А как бы Вы оценили сейчас свое тогдашнее сотрудничество с Бородиным?

**С. Х.:** Конечно, уже тогда Бородин был лидером этого направления, но его нельзя назвать русским националистом в современном смысле слова, то есть он не был агрессивно или антисемитски настроенным. Ничего подобного. Я бы сказал, что для меня образ Бородина в тот период был связан с Валентином Распутиным. Первые очерки и романы Распутина пользовались большой популярностью не только среди русских националистов. Если хотите, то был национализм с человеческим лицом. Вот такое впечатление произвели на меня Распутин и Леонид Бородин. Но тогда, в постсоветский период, я больше ни разу не встречался ни с Бородиным, ни с Григорьянцем. Что-то тогда закончилось.

**А. М.:** В 1990-е годы Леонид Бородин работал главным редактором журнала «Москва».

**С. Х.:** Да, у него была довольно заметная должность, но я боюсь, что его деятельность в качестве редактора этого журнала уже не имела того «человеческого лица». Он взял на вооружение более грубую версию национализма. Но, как я уже сказал, в то время мы уже больше не встречались.

**А. М.:** В Вашей книге «После перерыва. Пути русской философии»<sup>4</sup> есть глава под названием «О мародерах». В примечании к ней Вы пишете, что эта статья была ответом на «пространный очерк профессора М.», посвященный критике «русской идеалистической философии». Не могли бы Вы очертить контекст, в котором создавалась эта статья? В конце 1980-х — начале 1990-х произошло новое открытие Серебряного века русской философии. Вы сами многое для этого сделали и писали о том, что существует «насуцная нужда в обретении исторической памяти, преодолении разрывов, зияний и белых пятен в нашей духовной истории». Вы также говорили о необходимости «возвращени[я] народу его культурного наследия во всей полноте». Какие трудности и риски Вы видели на этом пути? Со времени публикации Вашей книги прошло двадцать лет. Можем ли мы сказать, что на сегодня эта задача выполнена или необходимы дополнительные усилия?

**С. Х.:** Одна из широких издательских кампаний первых постсоветских лет называлась «Возвращение забытых имен». Это был важный шаг на пути к реабилитации философов Серебряного века, действительно самых значительных русских философов вплоть до сегодняшнего дня. Нет никаких сомнений, что русский Серебряный век — это культурный феномен мировой значимости. И потому возвращение их мысли из почти полного забвения можно было только приветствовать.

Но возникли и определенные препятствия, связанные не столько с восприятием этих текстов, сколько с самим процессом их реабилитации. Кампанию по возвращению забытых имен с самого начала оседлали официальные советские философы, чьи прямые обязанности состояли в критике религиозной философии. Эти люди год за годом зарабатывали свой хлеб ложью, очерняя русскую религиозную мысль. Они ее не понимали. Но именно они, благодаря своему положению, возглавили программу по возвращению забытых имен. Именно это я хотел подчеркнуть в своей статье «О мародерах».

**А. М.:** Вы говорите, кампания развернулась в начале 1990-х годов?

**С. Х.:** На самом деле раньше, еще в конце 1980-х. Я могу восстановить хронологию довольно точно, поскольку сам был вовлечен в этот процесс на самых ранних стадиях. Все началось в 1989-м, а затем стало развиваться в очень быстром темпе. Есть известный анекдот — думаю,

<sup>4</sup>Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб. : Алетей, 1994.

это реальная история, не вымышленная, — что последний указ Политбюро ЦК КПСС был направлен на организацию большой кампании по изданию трудов русских религиозных философов.

**А. М.:** «Возвращение забытых имен» происходило на страницах журнала «Вопросы философии»<sup>5</sup>.

**С. Х.:** Одним из ближайших соратников Горбачева в те годы был Александр Яковлев. Его сына направили в «Вопросы философии» — не на место главного редактора, конечно, поскольку главным редактором был старый партийный работник, но в качестве секретаря редакционной коллегии. И *de facto* он стал тем человеком, который все организует и набирает сотрудников: сын второго человека во власти после Горбачева! Поэтому «Возвращение забытых имен» проводилось в очень широких масштабах, но все его активные участники были партийными функционерами. Это означало, что процесс с самого начала включал в себя очень много лжи, фальсификаций, двусмысленных умолчаний и, разумеется, непрофессионализма. Оглядываясь назад сейчас, я бы сказал, что эта смесь составляла сам дух ельцинской России, но тогда я еще не вполне это понимал. Глядя из сегодняшнего дня, не приходится удивляться тому, как тогда шли дела.

**Кристина Штёкль:** То есть Вы хотите сказать, что, когда пришло время и русская религиозная мысль могла наконец пробиться из подполья в общественное сознание, возглавили этот процесс не Вы и подобные Вам — религиозные диссиденты, заботившиеся об этом наследии и десятилетиями поддерживавшие в нем жизнь, — а люди из КПСС?

**С. Х.:** Именно так. Позвольте рассказать вам один случай, довольно типичный. Главные идеи русской религиозной мысли, такие как *соборность*, или *всеединство*, были немедленно использованы высокопоставленными партийными функционерами, которые принялись организовывать большие проекты с западным финансированием. Мы с Владимиром Библихиным в то время сотрудничали с немецким профессором Петером Козловски из Ганновера, директором Института философских исследований. В 1990-е годы он поддерживал очень активные контакты с Россией, был искренне заинтересован в том, чтобы помочь возродить русскую философскую жизнь. Петер довольно регулярно приезжал в Москву, организовал множество проектов, и однажды,

<sup>5</sup>С 1989 году издательство «Правда» выпускало книжную серию «Из истории отечественной философской мысли», которая являлась приложением к журналу «Вопросы философии».

когда я был в Ганновере, он попросил меня помочь ему разобраться с горой заявок на получение финансовой помощи. Дело в том, что всякий раз, когда он приезжал в Россию, его немедленно окружали люди с такими заявками. Продираясь через гору этих документов, я увидел, что они были очень разными, иные совершенно безумными, но одна категория отличалась общими характерными признаками. Это были проекты, требовавшие огромных денег — десятков, сотен тысяч долларов; их названия, описания и планы были подчеркнуто христианскими; и все они были составлены людьми из КГБ. Не прямо из самого КГБ, а теми, кого мы называли «чекистскими философами»: из высших учебных заведений для партийной и кэгэбэшной верхушки, из закрытых организаций, о которых я ничего не знал, или из открытых институций, таких как Академия общественных наук при ЦК КПСС. В то время, в начале 1990-х, все ведущие профессора в подобных местах не просто были членами партии, но и имели связи с КГБ. Именно такие люди начали просить о богатом западном финансировании для русской христианской мысли! И подчас добивались успеха. В тот раз я объяснил моему другу Петеру что к чему, но это был лишь один случай. В других они получали все, что хотели.

**А. М.:** Но разве то, что Вы нам только что сказали, не возвращает нас к первому вопросу и к тезису Бибихина, а именно — что коммунистические идеологи начали рассматривать православие как альтернативу марксизму «очень рано»? Можем ли мы быть уверены, что Бибахин пишет о 1970-х годах, когда говорит это, или на самом деле размышляет об исторических корнях процесса, который он пережил прямо во время написания данной статьи? Не отражает ли это утверждение реальность происходившего в 1989, 1990, 1991 годах?

**С. Х.:** Понимаете, мы говорим о довольно длительном периоде. События развивались непредсказуемым образом. Тем не менее, даже учитывая то, что только что было мной сказано об этих людях, об их интересе к христианской мысли, я не думаю, что в 1973 году у них были такие планы. Скорее нет. Это стало чем-то вроде мгновенного коллективного решения, продиктованного контекстом. Всё случилось чуть ли не случайно. Я почти уверен, что многие из них, когда Горбачев пришел к власти в 1985 году, вообще не думали о таких перспективах, не думали даже в 1987 или 1988 году. Но затем, начиная с 1989 года, они увидели, к чему идет дело, и быстро сориентировались.



Приведу еще один пример. В то время — а тогда мои сочинения по русской религиозной философии уже получили известность, стали публиковаться — эти люди иногда связывались со мной. Помню, как один из них подошел ко мне на некоем публичном мероприятии и отрекомендовался главой Мирового конгресса Троицы и Соборности. Он предложил и мне присоединиться к его конгрессу. Позже я узнал, что этот человек был профессором Высшего училища КГБ. Такой конгресс действительно был основан, он существовал и организовывал различные мероприятия. Вот что представляло из себя «Возвращение забытых имен».

**К. Ш.:** Что Ваша история помогает понять про сегодняшнюю ситуацию? Вы знаете, что президент Путин недавно цитировал в своих речах Бердяева и Ильина?

**С. Х.:** Здесь надо сказать еще одно. Несмотря на все отвратительные вещи, о которых я здесь рассказываю, главная задача программы заключалась в том, чтобы издать тексты, сделать доступным для широкого читателя то, что было забыто на многие и многие годы. И вот с этой задачей справиться вполне удалось. Сегодня полный корпус текстов русской религиозной философии с легкостью доступен всем, кто ею интересуется. Так что в этом смысле возвращение успешно состоялось.

**К. Ш.:** А как их приняли?

**С. Х.:** Действительно, восприятие — это совсем другая проблема. Тексты стали доступны — но что дальше? Дальше оказалось, что они не очень-то и нужны. Точнее, я бы сказал, что восприятие всех главных фигур оказалось совершенно различным. Философы — яркие индивидуальности, и у каждого из выдающихся мыслителей Серебряного века уже в наше время была своя собственная судьба. Судьба Вячеслава Иванова, например, сложилась очень счастливо. Вокруг его имени образовалось хорошее академическое сообщество как в России, так и за рубежом. Это сообщество более или менее едино, среди его членов нет особенных разногласий, где бы они ни работали — в России, в Беркли или где-то еще. Они проводят регулярные конференции, поддерживают общение друг с другом. У отца Павла Флоренского также появилось довольно устойчивое сообщество тех, кто изучает его наследие и публикует его работы. С Николаем Бердяевым сложилось как-то иначе, и так далее. Так что можно говорить о наборе индивидуальных способов восприятия. Случай с Иваном Ильиным тоже особенный: он стал главным автором для националистических кругов. Свое небольшое сообщество сложилось вокруг Льва Карсавина. Но очевидно, что восприятие того

или этого конкретного философа — это не то же самое, что восприятие их философии как исторического феномена в целом.

**К. Ш.:** Недавно у вас вышла на английском языке книга «Practices of the Self and Spiritual Practices» («Практики себя и духовные практики») <sup>6</sup>, в которой вы вступаете в диалог с Мишелем Фуко. В своем одобрительном отзыве американский ученый Пол Валиер назвал ее «демонстрацией непреходящей жизненности русской православной интеллектуальной традиции в наше время». Как вы относитесь к этому определению?

**С. Х.:** Я очень благодарен моему другу Полу Валиеру за добрые слова, но опасаясь, что жизненность, о которой он говорит, не так уж и прочна — мягко говоря. Кроме того, я бы не сказал, что моя книга — о религиозной философии, пусть даже в каком-то более широком смысле ее можно считать продолжением этой традиции. Но что важнее, решительно нельзя говорить, что моя работа примыкает к какой-то школе или традиции современной русской философии. Сегодня у нас нет ни школ, ни традиций. Сегодня следует проводить различие между философией и богословием. И в богословии двух последних десятилетий мы действительно видим определенные сдвиги. Наиболее перспективная область в рамках восточно-православного дискурса в России сегодня — это богословие, не философия.

**А. М.:** Но в чем Вам видится главное препятствие на пути принятия русской религиозной философии? Почему у нас есть ученые, пишущие хорошие работы по патристике, но нет философов?

**С. Х.:** По многим причинам. Для начала мне кажется, во всем мире сегодня философская атмосфера не очень творческая. Я уже говорил, что с философской точки зрения мы до сих пор не видели полного принятия важного феномена русской религиозной философии. Но главное, чтобы двигаться вперед, нам прежде всего необходимо добиться усвоения сделанного раньше. Вместо движения вперед мы видим, что эта область практически сводится к изучению феноменов прошлого. Когда сегодняшних молодых людей начинает интересовать русская религиозная мысль, они организуют семинары по софиологии, имяславию — по очень старым явлениям, прекратившим существование более века назад.

**К. Ш.:** Давайте от философии обратимся к обществу, политике и Русской православной церкви. Московский патриархат за последние 25 лет

<sup>6</sup> *Horuji S. S. Practices of the Self and Spiritual Practices. Michel Foucault and the Eastern Christian Discourse. — Cambridge : William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.*

пережил крутой подъем, став более чем когда-либо заметным и богатым, увеличив число верующих и количество более или менее образованных священников, в том числе изучавших богословие за рубежом. Это возрождение РПЦ изначально, казалось, захватывает и религиозных интеллектуалов, прошедших через очень разный религиозный опыт в советское время. В частности, я думаю о наследии Александра Меня, оставшемся на периферии официальной церкви. Вы сами, например, вошли в состав Библейско-богословской комиссии. В последнее время ситуация выглядит вновь изменившейся, и стороннему наблюдателю вроде меня кажется, что националистическое крыло внутри РПЦ взяло верх и обрело доступ к политике. Мой первый вопрос: согласны ли Вы с таким описанием? И второй: как вы оцениваете и объясняете его? Что пошло не так и почему русское православие сегодня выглядит обреченным на повторение ситуации XIX века, когда возник раскол между свободно мыслящими религиозными интеллектуалами и официальной церковью, привязанной к государству?

**С. Х.:** Несомненно, мы видим сдвиг в сторону национализма, антизападничества и т. д. Он востребован сверху, со стороны правительства, и происходит в России повсюду. Церковь не может быть исключением. Более того, церковь всегда была местом, где националистические взгляды встречались чаще, чем в других слоях общества. Это с одной стороны. Но с другой стороны, средний уровень образования и эрудиции в последние годы неуклонно рос и продолжает расти. Так что рост национализма — это факт, но и развитие богословского образования — тоже факт. Вот только эти процессы не обязательно противоречат друг другу. В церкви появляется все больше хорошо эрудированных, неплохо образованных людей, которые в то же время являются националистами, монархистами и даже иногда сталинистами. Получается, что националисты вполне могут быть интеллектуалами и, наоборот, интеллектуалы могут быть националистами. Как видите, разделительные линии проходят не здесь, это не то, что не может быть совместимо друг с другом. Эти вещи вполне совместимы.

**К. Ш.:** Что тогда несовместимо? Существуют ли разделительные линии, структурирующие религиозный дискурс в либеральном, реформистском лагере и в лагере консервативном и националистическом?

**С. Х.:** Да, они существуют. Но вы не вполне правы насчет параллелей с XIX веком. Кардинальное отличие нашей ситуации от XIX века заключается в том, что сегодня такой группы, как русская интеллигенция, больше нет. Она исчезла. И в этом большая разница. Сегодня

нет группы со своими собственными независимыми идеями, этикой и стилем, которая в то же самое время находилась бы в оппозиции к церкви и государству.

**К. Ш.:** Насколько церковь ответственна за такое положение дел?

**С. Х.:** Церковь воспроизводит негативные черты из XIX века, из предреволюционной России, но не совсем те, которые предполагает ваш вопрос. Прежде всего воспроизводится то, что наиболее очевидно — чрезмерная бюрократизация, формализация церковной жизни, а также тесный союз с государством, полное смирение и раболепие перед ним. Вот эти-то черты отличали церковь и в предреволюционной России. Они очевидным образом воспроизводятся сегодня, иногда даже в большей степени, чем тогда.

**К. Ш.:** В чем же тогда разница в религиозной ситуации между сегодняшним днем и XIX веком?

**С. Х.:** Представители церкви сегодня постоянно подчеркивают, что церковь радикально поменяла свое положение, что она больше не Синодальная церковь, но Русская православная церковь Московского патриархата. И они правы, разница ощутима. Сегодняшняя церковь чувствует себя независимой силой в государстве. Но в последнее время, на мой субъективный взгляд, эта независимая сила, приобретенная церковью, работает в неправильном направлении. Ее олицетворением стали жадность, власть и деньги. Это не было свойственно предреволюционной церкви. Она не говорила языком власти и не стремилась к ней. Более того, та церковь была покорной. Она была одним из институтов внутри государственного механизма. Вопрос о борьбе за власть для нее не стоял. Я уверен, что эта жадность по отношению к власти и деньгам приведет к снижению общественной поддержки духовных кругов, к падению авторитета церкви. Это уже происходит, но пока только среди узкой прослойки городских интеллектуалов. Тем не менее, если ничего не изменится, недовольство церковью будет охватывать все более и более широкие слои.

**К. Ш.:** Но разве это не возвращает нас к предреволюционной ситуации, когда существовал раскол между церковью и народом, который был религиозен и в то же время критически относился к церкви?

**С. Х.:** Нет, потому что сегодня нет интеллигенции. Бердяев и Булгаков вели себя как члены гражданского общества. Сегодня хватает интеллектуалов самых разных направлений, но их нет как группы. Есть даже такие интеллектуалы, чьи взгляды более или менее воспроизводят

самосознание интеллигенции прежних времен. Но все это отдельные индивидуумы, они не составляют группу. Как мне кажется, единственная существующая на сегодня группа, наделенная самосознанием интеллигенции, — это небольшой кружок тех, кто находился под влиянием отца Александра Меня. Это сообщество более или менее едино, но это тонкая струйка. Больше чем одно поколение, почти два поколения сменились с тех пор, как погиб отец Александр. Но основанное им движение по-прежнему наделено внутренней силой.

---

Mikhailovsky, A. V., and K. Stoeckl. 2021. "Interv'y u s Sergeyem Khoruzhim ob istorii i sovreennom sostoyanii otechestvennoy religioznoy mysli [Interview with Sergey Khoruzhiy on the History and Current State of Russian Religious Thought]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 5 (1), 169–181.

---

ALEXANDER MIKHAILOVSKY  
PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR  
SCHOOL OF PHILOSOPHY AND CULTURAL SCIENCES  
NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0001-9687-114X

KRISTINA STOECKL  
PHD, PROFESSOR OF SOCIOLOGY  
UNIVERSITY OF INNSBRUCK (AUSTRIA);  
PRINCIPAL INVESTIGATOR

ERC FUNDED RESEARCH PROJECT POSEC—POSTSECULAR CONFLICTS; ORCID: 0000-0001-5043-2977

## INTERVIEW WITH SERGEY KHORUZHIIY ON THE HISTORY AND CURRENT STATE OF RUSSIAN RELIGIOUS THOUGHT

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-169-181.

## Попытка понимания: Лекция В. Бибихина о Л. Витгенштейне

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-182-200.

Владимир Вениаминович Бибихин широко известен в России благодаря многочисленным переводам с иностранных языков художественной литературы, религиозных и философских текстов, но на этом его значительный вклад в отечественную культуру, в философскую мысль не заканчивается. В течение двух последних десятилетий продолжают издаваться уникальные философские работы В. Бибихина, большую часть этих текстов составляют его лекционные курсы. Лекции, прочитанные им в период 1989–2004 гг., были авторскими; многие из курсов имеют названия, отличающиеся от привычных для студентов и принятых в университетской и академической среде: «Мир», «Язык философии», «Лес», «Пора», «Правда». В их число вошли два курса, посвященные философии Людвиг Витгенштейна, один из которых назывался «Витгенштейн» (1994–1996 уч. г.), другой, более поздний — «Витгенштейн: попытка понимания» (2002–2003 уч. г.). Оба курса лекций, прочитанных В. Бибихиным в МГУ, впоследствии легли в основу его книги «Витгенштейн: смена аспекта», а лекции 1994–1996 гг. были опубликованы в книге «Витгенштейн. Лекции и семинары». Состоявшиеся в 2002–2003 уч. г. лекции, посвященные философии Л. Витгенштейна, ранее не публиковались. Расшифровка первой из них, лекции 10 сентября 2002 года, публикуется впервые и основывается на сохранившихся аудио-файлах, размещенных на сайте, посвященном творческому наследию В. Бибихина (<http://bibikhin.ru/sound>).

Основной текст публикации разделен на две части, это связано с обрывом записи внутри аудиофайла и ее более поздним возобновлением; каждая из частей соответствует одному из аудиофрагментов. Другие особенности работы над расшифровкой связаны с оформлением цитат из «Логико-философского трактата» и «Философских исследований». В сентябрьской лекции 1994 года В. Бибихин уточняет издание, по которому он читает Л. Витгенштейна: «Я его читаю по восьмитомнику „Werkausgabe“, Suhrkamp, Taschenbuch, Wft, Frankfurt am Main

1984...» (Бибихин, 2019: 7) В. Бибихин не ссылается на опубликованные к тому моменту русскоязычные переводы Л. Витгенштейна; таким образом, приводимые в тексте цитаты на русском языке больше нигде, кроме самих лекций, не встречаются. К счастью, лекции В. Бибихина 1994–1996 гг. существуют в письменном виде и имеют большую ценность для расшифровки аудиофайла. В данной расшифровке цитаты оформляются по принятым правилам оформления цитат, но, поскольку они не отсылают нас ни к какому конкретному источнику, они снабжены комментариями, отсылающими к соответствующим местам в опубликованных источниках.

Несмотря на существующие соответствия, промежуток между более ранним и более поздним лекционными курсами составляет чуть менее десяти лет. После многолетнего перерыва между чтением курсов В. Бибихин в вводной лекции 10. 09. 2002 г. обозначает центральные темы в философии Л. Витгенштейна (тему тождества, тему смены аспекта, тему невозможности классификаций, тему цвета). Важно отметить, что темы, обозначенные В. Бибихиным как срединные в философском наследии мыслителя, предложены им не как альтернативные по отношению к уже существующим. В. Бибихин исключает для себя возможность рассмотрения философии Л. Витгенштейна в рамках одного из направлений философии («логический эмпиризм», «аналитическая философия»), он выступает с критикой в отношении попытки вплетения неопределившейся мысли Л. Витгенштейна, мысли, находящейся в поиске выхода из ловушки, освобождения, в определенные рамки. Лекции В. Бибихина позволяют мысли Л. Витгенштейна жить, а внимательным слушателям курса — сменить аспект.

Лекция 10. 09. 2002 г. из курса «Л. Витгенштейн: попытка понимания», расшифровка которой публикуется впервые, является вводной. Всю лекцию сопровождают рассмотренные в единстве жизненный опыт австрийского мыслителя и его философия. Жизнь Л. Витгенштейна определяется автором лекций как «жизнь на общих основаниях», «молчащая» и «тайная жизнь». Неустойчивость, ненадежность нашего положения в мире в философии Л. Витгенштейна оказываются тем импульсом, от которого нужно отталкиваться при построениях. Бибихин, рассматривая философию как обращение внимания, замечает сходство между темой смены аспекта у Л. Витгенштейна и поворотом (*die Kehre*) у М. Хайдеггера. Всякое живое существо, внедряющееся в новые пространства посредством наступательных движений, находится в ловушке ума. Лишь внезапный, ничем не обеспеченный поворот ума

может позволить освободиться из тюрьмы, из мухоловки, из комнаты, дверь в которую всегда открыта. Цель философии Л. Витгенштейна — показать мухе выход из мухоловки, однако для этого освобождения не существует ни инструкции, ни указания.

Я очень благодарна О. Е. Лебедевой за помощь в работе над расшифровкой и за разрешение публикации, а также А. В. Михайловскому за советы, поддержку и за возможность публикации текста.

*В. Д. Ярлова,  
студент магистратуры (НИУ ВШЭ)*

Владимир Бибихин

## Л. ВИТГЕНШТЕЙН: ПОПЫТКА ПОНИМАНИЯ\*

ВВОДНАЯ ЛЕКЦИЯ (10.09.2002)

1

Цель его [т. е. курса] не рассказ о Витгенштейне (я это могу делать в меньшей мере, чем другие люди, знатоки его), а обращение внимания на такие его темы, которые занимают срединное место в современной мысли. Это тема тождества, в первую очередь; «того же самого», «того самого» или просто «того»; как мы говорим «это то» или «это не то». Это главная его тема и, по-моему, она остается главной темой и современной, и всякой мысли. Тема смены аспекта — непредвиденной, неподготовленной, как бы беспричинной смены нашего зрения (наших глаз), каким мы смотрим на отдельные вещи и на мир в целом. Мир может казаться нам сегодня прекрасным, завтра ужасным. Докопаться до причины этой смены трудно. Это его тема — *Aspektwandel*, запишите, это вторая тема после тождества. Иногда полезно вместо «тождество» говорить «тожество», так иногда пишут и делают для того чтобы не упускать из виду, что тождество — это простое пребывание того же самого, возвращение или воспоминание того же самого. Третья тема Витгенштейна, которую я хочу подчеркнуть, это отсутствие классов,

\*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Публикация: © Бибихин: nasledniki; Василина Д. Ярлова (ORCID: 0000-0002-5994-1871). Расшифровка материала с: *Бибихин В. В. Л. Витгенштейн: попытка понимания* : [аудио-записи курса лекций, прочитанного в 2002–2003 гг. в Московском государственном университете им. Ломоносова (Москва)] / Владимир Бибихин. — 2002–2003. — URL: <http://bibikhin.ru/2033/page/8> (дата обр. 31 янв. 2021) — Лекция (10.09.2002). Части 1 и 2.



невозможность классифицировать вещи, то есть приравнивать их, относя к одному типу, к одной группе. Витгенштейн доходил до того, что не признавал классы даже в математике. Об этом отчасти сегодня. И витгенштейновская тема цвета, тоже его удивляющая. Это тема цвета, которая с самых ранних его дневниковых записей и до последних работ у него присутствует.

Витгенштейн ставит под вопрос, занимается, начинает думать над нашим непосредственным положением в мире. Наша ситуация, как мы знаем, ненадежная. Надежного утверждения не хватает. Говорим мы часто безответственно и еще чаще безответно, наши слова падают куда-то в никуда. Наша речь, во всяком случае, не безусловна. И с этим он работает. Он принимает эту ситуацию как она есть, не пытаясь вырваться из нее в какие-то построения или конструкции метафизические, заоблачные. Если мы ощущаем свою необеспеченность, оказываемся вот в этой неопределенности начальной, то мы заодно с Витгенштейном, он это чувствует, с этого и начинается его работа. Неустойчивость нашего положения может заставить и часто заставляет спешно, панически искать опоры, «утверждения на столпе истины» (нарочно цитирую название книги Флоренского). Витгенштейн видит, что этот первый импульс, непосредственный импульс отталкивания от неопределенности в поисках почвы, вводит неопределенность во все наши будущие построения. Надо работать с необеспеченностью самой по себе. Догма — это тупик, догма не допустит своего опровержения. Скепсис — тоже тупик, потому что он всегда сможет оправдать себя, всегда сможет найти основания для своего неверия ни во что. Сжиться и с догматикой, и со скепсисом очень просто. Впасть в них легко, расстаться с ними трудно. Незнание, наоборот, незнание, *что* мы говорим, *как* мы говорим и *зачем* мы говорим, неумение вписать себя в заданную секту... сетку смысла (я сказал «секту», это хорошая оговорка) выдает нашу нищету духовную. Витгенштейн зовет вернуться к этой нашей человеческой бедности. Паническому самоутверждению он не поддается, для него это разновидность шокового состояния (с которым, кстати, он был хорошо знаком по обстоятельствам жизни).

Интересно, что он родился в том же году, что Хайдеггер, в 1889 году, в Вене — там он получил начальное образование, хорошее, базовое (вообще город тогда еще не пошатнувшейся имперской утонченной культуры), — в очень богатой семье Карла Витгенштейна (который был ни больше ни меньше как организатор сталелитейной промышленности в Австро-Венгерской империи; и его коллеги — это в Америке Эндрю

Карнеги, а в Германии Крупны, сталелитейщики немецкие). Он получил хорошее домашнее образование, потом учился в Высшей технической школе. И это была эпоха прогресса, веры, основательной веры в науку, в машину, в систему. Можно представить, как это должно было его захватить, — сына такого отца. И со стороны матери — музыкальное образование; в дневниках, во всех текстах, во всех записях Витгенштейна — обратите внимание, если будете читать, какой профессиональный уровень замечаний о музыке: когда ему однажды приснился музыкальный сон, он записал его нотами (мелодия приснилась). Учился он инженерному делу недолго. В Берлине сначала, в центре тогдашней инженерии. Недолго, потому что очень быстро от математики и логики он перешел к их основаниям и к философским проблемам.

Учеба была сорвана началом войны. Он пошел добровольцем на фронт. Это его удивительная черта: он жил на *общих* основаниях. От наследства он отказался (очень приличное наследство: по теперешним деньгам это миллионы), раздав стипендии поэтам и деятелям культуры. Интересно, что часть этих денег досталась Рильке, поэту. провёл четыре года на войне и потом год в плену в Италии. Кстати, во время Второй мировой войны он опять пошел, на этот раз уже не на фронт, а в медицинскую службу (санитарную), в Англии служил во Вторую мировую войну. В Англию он переселился окончательно, после учебы там (сначала он учился в Берлине, потом в Оксфорде), окончательно около 1930 года. А после армии — опять же на общих основаниях (поскольку новая Австрия, уже не империя, высоко ставила проблему образования) — он пошел в деревенскую школу, преподавать там, и несколько лет там преподавал.

Надо знать, что Витгенштейн уникальным образом молчит, о всём главном он молчит. Всё, что он говорит, можно рассматривать как сбережение того, о чём невозможно сказать. Он *никогда* не заведет речь об интимном. *Что* произошло, когда он в начале военной службы, когда еще на фронте было более-менее спокойно, прочел Льва Толстого, *какое* это было переживание, он об этом не скажет никогда. Деррида замечает где-то в одном месте, что метафизика, философия не говорит о главном, об интимном — об отношении к женщине. По поводу Хайдеггера он это говорит: где у Хайдеггера тема феминистская, где тема женщины? И ответ практический на это недоумение Жака Деррида — вся жизнь Витгенштейна. Это и вы заметите, об этом я еще буду говорить. Эта речь — отстраненная речь — была параллельно абстракции, абстрактной

живописи, абстракциям новой музыки, она сложилась у Витгенштейна рано, интуитивно. Я пропускаю детали, о которых много говорят в последнее время (обнаружены его ранние дневники). Если хотите, я потом к этому вернусь. Тайная жизнь, молчащая жизнь. Пожалуй, что единственный раз, когда он говорил о себе интимно — перед самой смертью, когда он сказал другу, который был при его постели: «Скажите им, что я прожил счастливую жизнь»<sup>1</sup>. И это надо было сказать, потому что для взгляда со стороны... это человек, который во время года учительствования в Австрии, в сельской деревне, скажем, варил себе постоянно овсяную кашу из одного и того же котелка, так что в конце концов там уже оставалось (от нагара) очень мало места для самой этой каши; или который явно метался, занимаясь сначала одним, потом другим. Бросал. Все его писания фрагментарны. В последние годы был неизлечимо болен (после отказа от наследства — безденежным). Для постороннего взгляда скрыто это, скрыто то, что приводило его в движение, так что он должен был в конце концов один раз в жизни сказать это. Потому что даже самые близкие и окружающие мало видели, *что* им движет, *что* может быть причиной его счастья. Вот эта цитата: «Передай им, что у меня была прекрасная жизнь...»<sup>2</sup> (за несколько минут перед последней потерей сознания). Он как бы обязал, связал себя после вот этих вот дневников, которые, он считал, что они уничтожены (сестры каким-то образом сохранили; это совсем ранние дневники), он связал себя строгим логическим словом, выдержанным — уникальная выдержанность, неподражаемая. И берется собственно *это* в нем. Его философию называют «логический позитивизм», «логический эмпиризм», «аналитическая философия» (имеется в виду логический анализ) или «лингвистическая философия». Всякая *серьезная* попытка вчитаться в него делает все эти рубрики какими-то сомнительными, они начинают шататься. Как лингвистическая философия, значит, всё время о языке? С самого начала, вот об этом сегодня и говорю, он подчеркивает, повторяет, что слово никогда не одно. Слово — это то, как его употребляют, оно живет внутри практики, внутри действия. Тогда, значит, это не лингвистика, а прагматизм? С прагматизмом тоже есть связи. Ни к одной рубрике он из этих не относится.

<sup>1</sup>На последние слова Л. Витгенштейна В. Бибихин ссылается, опираясь на «Мемуар» Нормана Малкольма, об этом он пишет в лекции 06.09.1994 года (Бибихин, 2019: 8).

<sup>2</sup>В данном случае В. Бибихин также ссылается на последние слова Л. Витгенштейна (там же).

И другая трудность, или *та же самая* трудность его чтения — это, что он не подскажет, не научит, не поможет. Предисловие к «Логико-философскому трактату», программному... Да, кстати, его отношение к жизни на общих основаниях: он напечатал за всю жизнь, в сущности, только одну эту коротенькую книжку — «Логико-философский трактат»; после этого он написал *тридцать тысяч* страниц (в его архиве сейчас лежат, в Финляндии). И его, разумеется, после этой коротенькой маленькой книжки весь мир уже знал; его, разумеется, уговаривали напечатать что-то. Последнюю книгу он готовил десять лет (в 35 лет он начал писать заготовки, напечатал в 45-м году, «Философские исследования»; почти нехотя, тоже во фрагментах). И вот предисловие к «Логико-философскому трактату» начинается с требования: «Эту книгу, наверное, только тот поймет, кто мысли, выраженные в ней, или подобные мысли, уже сам однажды подумал»<sup>3</sup>.

Надо *попробовать самому*, спотыкаясь, ошибаясь, заходя в тупики, думать не по рельсам, не по ниточкам, думать самому. И тогда вы у Витгенштейна найдете не ответы (упаси Господь, он сам их не знает), а поддержку. Подумать, кстати, научить думать, Витгенштейн тоже не научит. Кстати, в том же предисловии к «Трактату» он говорит: «Эта книга не учебник»<sup>4</sup>. К ним каждый должен прийти неким образом сам.

Знаменитый афоризм 309-й из этого всё-таки подготовленного им сборника «Философские исследования»: он спрашивает о своей цели в философии. Она в том, чтобы показать мухе выход из мухоловки (это такое стеклянное приспособление, несложный лабиринт, на Западе — у нас я не видел, — куда муха зайти-то может, а вот обратно уже ей трудно). Выход из нее всегда открыт, мухе достаточно просто теми же лапками пройти обратно по тому же самому пути. Но увлекает прогрессивное, наступательное, поступательное движение. Живое существо, всякое живое существо устроено так: оно *внедряется* в пространство, это в порядке вещей; оно внедрилось уже *очень* далеко в это пространство. Это движение *естественно*, а противоположный ход — назад, освободительный жест — необычен. Ему и научить тоже нельзя. Статус философии странный. Другое, тоже не менее знаменитое высказывание

<sup>3</sup>Цитата приводится из «Предисловия» к «Логико-философскому трактату», о чем упоминается в лекции В. Бибахина об. 09. 1994 года (Бибахин, 2019: 10).

<sup>4</sup>Данная цитата приводится В. Бибахиним из «Предисловия» к «Логико-философского трактату» Л. Витгенштейна.

Витгенштейна. Вот, говорит он, у человека проблема, человек ищет выход из комнаты, тут четыре стены:

Человек, запутавшийся в философской проблеме, подобен человеку, который хочет выбраться из комнаты, но не знает, как: он пробует через окно, но оно слишком высоко; пробует через камин, но он слишком узок. Если бы он только повернулся [это запись по-английски — «turn around»], то увидел бы дверь, которая всё время была открыта<sup>5</sup>.

Оба случая: муха в лабиринте и заключенный в, хотя и в самодельной, тюрьме — для спасения требуется *несложный* шаг, который не дается именно из-за своей простоты, из-за *радикального* отличия от наступательных движений, которыми привычным образом занято живое существо. Его главное дело в философии, главное дело *всякого* человека, по его убеждению, это дело побега из тюрьмы; и он не считает, что он знает, как оттуда бежать, он скорее разделяет участь мухи. Хайдеггер называет Витгенштейна вот этим человеком, который стоит в комнате, за спиной которого открыта дверь, достаточно пройти в нее, он не выходит. В чём проблема? Витгенштейн *знает*, что дверь открыта, достаточно повернуться. Но его читатели это тоже знают. Хайдеггер, его задача в философии — *die Kehre* (поворот). Та же самая, что у Витгенштейна. Но ведь повернуться, сделать шаг назад через дверь, казалось бы, проще, чем протискиваться через каминную трубу? Нет, всё нацелено у человека на деятельность вот того, что я сказал, — наступательного фронта. Проблема требует принятия дополнительных мер, тем самым проблема еще усложняется, ситуация становится еще труднее. Легкая трудность философии в том, что витгенштейновский и хайдеггеровский поворот требуют изменения ума. Для такого изменения ума плана и указания нет. Всякая инструкция, всякое указание только упрочат теперешнее состояние, усложнят ситуацию ума до поворота. Поворот ума принадлежит к событиям, которые не поддаются расчету.

И вот еще из... — я сказал, что о биографии его я говорить не буду — один эпизод биографии: за три года до смерти он бросает преподавание. Не от болезни, а потому, что говорит студентам: я вас порчу, ничего не получается, научить ничему не удастся...

И едет в Ирландию, там он буквально сидит у моря и ждет погоды (на Западном побережье Ирландии, около моря), ждет озарения.

<sup>5</sup>В лекции об.09.1994 года В. Бибихин указывает, что цитата приводится им из «Мемуара» Н. Малкольма (Бибихин, 2019: 10).

Озарение не приходит. Он догадывается, что, может быть, его болезнь, неизлечимая болезнь, рак — причина. Вдохновения нет, он снова близок к нервному срыву (как много было раз в жизни), близок к самоубийству (два его брата кончили жизнь самоубийством). Голова у него болит, желудок расстроен. Другие беды, он о них говорит мало — работа, главное, не идет. Он себя подстегивает: «Ну ничего не поделаешь, стало быть, пришла старость [ему уже шестьдесят лет], да, наверное, и с самого начала мой талант был невелик: если жизнь рухнет в пропасть, то туда тебе и дорога»

Некоторые яблоки так никогда и не созревают: сначала они твердые и кислые, а потом сразу становятся мягкими и дряблыми. Мой философский талант сейчас кончается, это большое несчастье, но это так [то есть тот маленький, который был]<sup>6</sup>.

Опять же, это говорит человек, у которого тридцать тысяч рукописей: любую бери, издательство возьмет. Участвуй в конференциях, тебя приглашают (каждый год по нескольку раз). Ему надо что-то другое, надо такое, чего он сам устроить не может, что *дается*, без чего жить нет смысла. И вот, после мучительного ожидания — он не срывается в паническое принятие мер, он, для всякого постороннего глаза абсурдно, всё так же продолжает сидеть и чего-то ждать, разумеется, читая в это время, разговаривая с друзьями, — приходят несколько счастливых недель в ноябре и декабре 1948 года, тоже в Ирландии. Он вдруг обнаруживает, что работать *может*, и три месяца подряд он пишет и заканчивает последнюю книгу «О достоверности». Попеременно отчаяние сменялось вот этим необъяснимым счастьем, которое он уже не мог сравнить с счастьем никакого другого человека до самой смерти.

Вот уже 1951 год, он знает, что умирает, примерно знает, когда умрет. Его врач, доктор Биван<sup>7</sup>, приглашает его прийти умирать к себе в дом, в Кембридже. За десять дней до своего шестьдесят второго дня рождения, за тринадцать дней до смерти, он пишет другу:

<sup>6</sup>В данном случае в свободной форме передаются слова Л. Витгенштейна, которые приводит в своей книге воспоминаний «Мемуар» Н. Малкольм (цит. по Биbihин, 2019: 11).

<sup>7</sup>В данной публикации используется тот же вариант фамилии врача Л. Витгенштейна, который встречается в лекциях В. Биbihина 1994–1996 гг. (там же: 12). Можно столкнуться с другим вариантом перевода этой фамилии в биографии Витгенштейна, написанной Р. Монком. Например: «Им владел разрушительный страх смерти в английской больнице, но Беван пообещал, что при необходимости Витгенштейн проведет последние дни в его доме» (Монк, Васильева, 2019: 576).

Со мной произошло что-то из ряда вон выходящее: приблизительно месяц назад я неожиданно обнаружил, что состояние моих интеллектуальных способностей таково, что я могу заниматься философией. Раньше я был *абсолютно* уверен... [то есть после того ирландского подъема в Дублине уже был период долгий неспособности ничего сделать, и вдруг опять, за месяц до смерти] ...я был абсолютно уверен, что никогда этого не смогу. Впервые после двух с половиной лет с моего мозга спала пелена. Конечно, такая работа всего где-то пять недель, и к завтрашнему дню всё может кончиться<sup>8</sup>.

И вот *что* это было в последние недели жизни, остается загадкой, тексты не опубликованы. Тот его друг, который в мемуарах записал эту предсмертную правду — «передай им, что у меня была прекрасная жизнь»<sup>9</sup> — замечает, что ему эти слова кажутся полными тайны и волнующими. Откуда приходит, куда уходит мысль, Витгенштейн не знает. «Мистическое» (*das Mystische*) одно из важных слов у него, но он не мистик. О мистике он говорит логически, почти формулами. Он задает загадки на *каждой* странице и самому себе тоже. Если ему *удается* загадать интересную загадку, он доволен; большего он не хочет. Они отрешенно чистые, *вызывающе* чистые. Потому что век идеологический; о той же самой мистике Блаватская и кто угодно пишут книги. Он обязан об этом молчать; поскольку другие говорят, он хранит тайну. И вот в той же мере, в какой он зашифрован в этих своих загадках от исследователей, в той же мере я о себе, любой говорящий о нем обязан сказать, что *преподавать* его философию невозможно. Как преподавать человека, который сам про себя говорил, сам ушел с кафедры, говорил о себе: но я чудовищный преподаватель, я порчу вас, господа, я никуда не гожусь<sup>10</sup>.

<sup>8</sup>В. Биbihин приводит слова из письма Л. Витгенштейна Н. Малкольму, оно было написано за 13 дней до смерти, об этом В. Биbihин пишет в лекции 06.09.1994 года (Биbihин, 2019: 12).

<sup>9</sup>В данном случае В. Биbihин снова приводит последние слова Л. Витгенштейна из «Мемуара» Н. Малкольма, об этом он упоминает в лекции 06.09.1994 г. (там же: 8).

<sup>10</sup>Можно сравнить с фрагментом из лекции В. Биbihина 06.09.1994 года: «Вот это единственный способ: Витгенштейн сделал и сказал то, что он сказал и сделал, единственно, уникально; другого способа сделать и сказать этого нет, он ускользнул от усилий установить его. Поэтому строго говоря его невозможно преподавать, не больше ли зла получается от преподавания чем добра, — но и Витгенштейн не умеет преподавать; я порчу вас господа, я свое преподавание прекращаю (иногда на самой лекции он выкрикивал в горе, „но я чудовищный преподаватель“<sup>4</sup>, никуда не годный), просто ухожу, в Ирландию в Гэлвейский залив, в отель в Дублине; ни в каких не в интеллектуальных занятиях дело, говорил он, но много ли этим сказано позитивно? дело в этике и мистике» (там же: 13).

Это как бы входило органической чертой в его учение, эта искренность. Академическая система лекций и дискуссий переводила всё в план интеллектуальных упражнений. Всё решалось на глубине мистической, этики. (Кстати, Франсуа Федье преподает не в университете, а в лицее, и в Сорбонну он ни ногой; он считает, что академическая система мира, вся система конференций философских, абсолютно бесперспективна, это полный тупик. Нужно начинать с начала, с чего-то другого.)

Станным образом, ему мешало то, что, почти ничего не напечатав, он был мировое имя, и ему позволялись любые странности. Нестандартные приемы говорения, преподавания проглатывались с излишней готовностью: «как же, когда говорит *такой* человек». Заранее готовое вежливое согласие со всем, что он говорит, так, как теперь заранее уважение ко всему, что напечатано из его вещей, ведет к *упрощенной* рецепции. Вот эта обволакивающая университетская всепонимающая среда проглатывала странности Витгенштейна, его загадки. Была надежда, что удастся как-то его в конце концов разложить на логико-философский, этический, мистический компоненты, но *почему* у него всё это вместе? А его жизненная ценность не допускала этого отравления. И до сих пор, к счастью, историографическая машина его не смогла обработать. Опять идет спор между его онтологическим, метафизическим пониманием, континентальным, так сказать, и островным, аналитическим, чисто логическим.

Он говорит много о игре, о языковой игре, и свои загадки тоже разворачивает в стиле игры, очень часто которая кажется слишком примитивной или иногда абсурдной. Но стоит вчитаться, и видишь — это же бездонная глубина, господа. И в том, что он философствует в загадках, есть черта архаики. Греческая архаика любила загадки и часто говорила, как у Гераклита, вот таким образом. Важное слово Витгенштейна, «игра», *das Spiel*, кстати, по-немецки шире, чем по-русски. *Spiel* по-немецки включает и свободный ход, и систему сложных движений (в словаре вы прочитаете). Игра его одновременно и музыкальная, и художественная. Вот этот мир поэзии, музыки, с тонкостью и сложностью, всегда у него перед глазами, в его памяти. Скажем, он чуть не сходил с ума, когда в соседней комнате кто-то играл неславно на фортепьяно, бесталанно играл, вот это его мучило. Никакая сложность игры не достаточна для соответствия сложности, тонкости мира. И опять параллель с древней мыслью: у Гераклита, как вы помните, космос — это игра божественного младенца, эона. Игра и дети. У Витгенштейна детство — особая тема, которой у меня не будет. Он, как я сказал, после



войны преподавал в школе, и у него была надежда какое-то время, что именно вот детское понимание будет... он как-то найдет у детей понимание себе. Это не очень получилось. Дети оказались просто еще не выросшими взрослыми. Похоже, что для того чтобы остаться ребенком, как удалось самому Витгенштейну, мало остаться инфантильным. Есть еще и другая сторона: надо много работать для этого, нужно много работать для того, чтобы остаться ребенком.

В языковой игре у Витгенштейна язык, по его определению, это часть человеческого организма. Слово слитно с жестом и движением, оно встроено в тело. Слово индивидуально; как я сказал, классы Витгенштейн не признаёт. Классы, как мы классифицируем, скажем, «имена собственные», «имена нарицательные», «числительные», «существительные» и так далее — это наши конструкции, наши поделки. Разумеется, если язык богатая вещь, если приложить эти категории к языку, что-то получится, можно будет заполнить эти клетки. Но к одной классификации можно прибавить другую, всякая классификация заслуживает критики, всё можно классифицировать иначе. Наши языки классифицируют совершенно иначе, чем, скажем, вьетнамский или американский. Примеры Витгенштейна, как я сказал, примитивны, иногда кажутся крайне наивными, но они страшно *действены*. Что вы скажете вот на что: один, два, три... — это числительные, не так ли? Они относятся к классу числительных. А кто-нибудь другой... (это я цитирую из «Коричневой книги», это наработки к философским исследованиям, он диктовал машинистке в Кембридже в примерно 1935–36 году). Можно сказать какое-то слово с этим числительным «один» или без него. Скажем: хозяйка собирает на стол, и ей не хватает тарелки; она с одинаковым успехом может сказать: «тарелку» или «одну тарелку». А вот с «двумя» такое не пройдет: в этом отношении «один» и «два» оказываются такими разными, что принадлежат к разным классам. «Один» может значить «нулевой», может превратиться в артикль или в нулевой артикль. «Один» может не употребляться в определенных ситуациях; «два» — обязательно (для отличия от трех, от одного). В английском языке (это уже мой пример, а не Витгенштейна) единичные вещи сопровождаются артиклем (по происхождению это слово «один» или «одна»), а русский обходится без артикля. И прекрасно обходится — та же самая мысль — без этого повторения «один». Пример снова витгенштейновский: желтый, красный, синий, черный, белый. Проходит или нет? Это слова одного класса, обозначающие цвет? Вроде бы да. Скажем, немецкий флаг... В немецком флаге черный, белый и...

не помните какой? желтый. Это явно цвет. Это *трехцветный* флаг, триколор. Да? Но тот же черный цвет, то же слово «черное», когда говорят о черноте *ночи* или *полной* черноте пещеры, где нет света — это явно не цвет. *Белый* в какой-то ситуации будет стоять в ряду цветов, а в другой ситуации — нет, не проходит. И в сущности — это его примитивные, легкие примеры, — в сущности, если задуматься, так обстоит дело с любой классификацией: в любой классификации каждый элемент классифицируемый — он индивидуальный, неповторяемый. Для чего *нужно* обращать внимание, Витгенштейну нужно обращать внимание, на то, что, строго говоря, классов нет? На фоне индивидуальности... — чем яснее проступит этот фон, чем яснее нам станет, что всё индивидуально, всё неповторимо, нет двух книжек одинакового цвета, даже если они сделаны с одной фотографии, цвет будет *немножко* разным обязательно; хотя бы потому, что одна пролежала дольше на солнце и выцвела, другая на несколько минут меньше, — ...на этом фоне, когда всё абсолютно индивидуально, яснее видно, вокруг чего строится всякая языковая игра, то есть игра именованья, называния, вызова, приказа, организации. Она строится вокруг отождествления, вокруг тождества, вокруг опознания слова или вещи как «того же самого», как «того самого» или просто «того». Мы ищем: *то* или *не то*. Да вроде бы *не то*. А вот это *то*. Не совсем, но в большей мере. И так далее. Выбор слова в *соответствии* с вещью, *узнавание* слова в речи, узнавание слова как того самого («а, ну это я знаю, это слово мне известно»), узнавание вещи как угаданной — это разные типы, разные формы отождествления, тождества. Витгенштейн говорит об особом переживании сравнения и узнавания. Например (опять из простейших его примеров), поручили нам выбрать из нескольких рулонов материала, допустим обоев, один, подходящий цветом по образцу. Образец или у нас в руках, или нам его когда-то показали; мы запомнили, какой там был цвет, теперь мы должны выбрать этот рулон. Мы смотрим образец. Вот материал. Или нет в руке материала, мы вспоминаем, нам показали. Вроде бы *то*, да? Берем этот материал ближе к свету. «Ну-ка включите там лампу, будет яснее видно». Проговариваем слова: «да, вроде бы подходит», «нет, чуть-чуть теплее». И вот через нас проходят разные образы, при этом мы думаем: «Может, этот взять материал? А как мы... Что скажут нам?» Осмысливаем предполагаемую реакцию людей, которые нам поручили отбор. Возрастает напряжение, вплоть до тревоги. Или наоборот, мы успокаиваемся, тогда облегчение и радость. Разные чувства глазного

усилия, мы пристально вглядываемся, что-то делается с глазами, напрягаем глаза. И вот если мы честно себя ведем, если мы хотим быть уже совершенно doskonaльными, всматриваемся, выбираем очень долго, то сомнения только разрастаются. Способность *точно* выбрать — мы начинаем сомневаться в этой способности; появляется соблазн сделать приблизительно, выполнить это задание приблизительно: «а, сойдет и так». Потом мы обращаем внимание на это состояние нашей неопределенности: «что с нами, собственно, происходит?» Как-то странно, мы нервничаем. «Не бросить ли всё?» На ум приходит выражение: «Что за чёрт! Что со мной происходит?» Это состояние выбора нужного цвета по образцу Витгенштейн приглашает отличить от усилий при решении *математической* задачи, там есть отчетливый конец: «я ее решил, всё». А при выборе цвета этого отчетливого, *окончательного* решения в принципе никогда не будет. Мы должны будем взять на себя... как-то срезать углы. Внезапного озарения от получения *абсолютно* окончательного результата мы не получим. Технологи цвета это знают, и они давно уже ввели несколько сот номеров для цветов. Скажем, фиолетовый это сто седьмой, какой-то оттенок фиолетового сто седьмой номер, «баклажан», цвет автомобиля. Это сделано для того, чтобы избежать бесконечного уточнения при выборе, но на самом деле сто седьмой номер включает в себя оттенки... сколько угодно оттенков. На компьютере можно выбирать — или у вас шестнадцать цветов, или сто пятьдесят шесть, или, может быть, несколько тысяч, или несколько десятков тысяч. [...]

## 2

[...] Или он успокоится, когда ему скажут: «Ты знаешь, это на следующем курсе. Сейчас ты пока просто не сможешь». Этого будет достаточно. Но в отношении цвета никто никогда не имеет права сказать, что эта задача нерешаемая: с одной стороны решаемая. И никто не скажет, что я здесь некомпетентен. Напряжение вокруг узнавания не понятнейшее, но в жизни мы с такой ситуацией сталкиваемся не то что на каждом шагу — мы *постоянно* в ней. Напряжение вокруг узнавания «того же самого», «того самого» или просто «того» Витгенштейн называет специфическим и уникальным. Оно складывается в каждом случае по-разному, всегда по-разному. Но уникальность при всех различиях остается вот в этих чертах. Напряжение не кончится, и мы от него не можем избавиться иначе как волевым решением. Все случаи, все виды узнавания «того самого» объединены тем, что Витгенштейн *очень* удачно называет

*семейным* сходством. Это такой мыслительный инструмент, который стоит у него заимствовать, «семейное сходство» — об этом подробнее я буду говорить ниже. Но из-за его важности — оно у Витгенштейна на каждом шагу — оно у него заменяет классы и обобщения. Классы он не признаёт, обобщения тоже, но семейное сходство — да. Его пример: корабль привязан пеньковым канатом к тумбам на пристани. Этот канат прочный, он выдержит что угодно. Но ведь от пристани, от тумбы на причале до корабля ни одна ниточка конопли не протянута, они все обрываются. То есть в конце каната все ниточки абсолютно другие, они *полностью* изменены. Тем не менее это *тот же самый* канат — семейное сходство. Все члены одной семьи чем-то похожи друг на друга. Чем они похожи, узнать нельзя, определить нельзя, это чувствуется.

Эта тема познания, узнавания — для меня это подготовка к теме языковой игры. Они пересекаются, она связана вот с какой другой. У Витгенштейна не раз цитируется Августин. Ну вот известно много раз им цитируемое замечание Августина о времени. Пока мы говорим (назначая время встречи и так далее) о времени, всё в порядке — пока мы не спросили, *что* оно такое. Тут начинается проблема, оказывается, что мы этого не знаем. Или в начале тех же «Философских исследований» Витгенштейн цитирует Августина о том, как ребенок учится языку. Взрослые жестом, тоном, поведением, поступками сопровождают свои слова произносимые; часто, когда обучают детей, нарочно делают голос более выразительным; и так ребенок начинает догадываться, *что* значит каждое слово. Это особенно просто, когда на вещь можно показать. Есть вещи, на которые показать нельзя, но тогда помогают тон, поведение близких людей. Но вот еще одна мысль Августина, менее обычная. Вернее, даже два тезиса, еще два, которые пересекаются с мыслями Витгенштейна. Это из диалога Августина «Об учителе» («De magistro»). Диалог издан в 98-м году — «Памятники средневековой латинской литературы IV–VII веков»<sup>11</sup>. Диалог Августина со своим сыном (рано умерший сын Адеодат, *от Бога данный*, одаренный мальчик) о том, как мы учимся. Вроде бы мы учимся от учителя, который нам говорит слова, знаки. Так начинается этот диалог. Потом постепенно оказывается, что нет, вроде бы дело не в словах, а в том, о чем они. Насколько ниже надо ценить слова, чем то, ради чего мы ими пользуемся? Конечно, употребление слов надо предпочесть самим словам. Это

<sup>11</sup>Перевод диалога Аврелия Августина «Об учителе» в сборнике «Памятники средневековой латинской литературы IV–VII веков» выполнен В. Бибиным.

Витгенштейн. Он никогда не рассматривает слово отдельно как лингвистическую единицу, как класс тем более. Для него слово — это всегда то, с чем оно в жизни, в истории ассоциируется: что делают, когда слышат это слово, или наоборот, что перестают делать. Слова существуют, чтобы ими пользовались, а пользуемся мы ими (это всё у Августина), чтобы учить, показывать, объяснить. Также и... — это вот одна мысль Августина, на которую стоит обратить внимание, пересечение с Витгенштейном. Другое интереснее. Для Витгенштейна в принципе слова без работы слова нет, без включения в языковую игру, а она, с одной своей стороны, это деятельность, поступки. Но вот что у Августина по ходу этого диалога проясняется немножко необычно, против принятого, очевидного, что научение идет через знаки, что знаки — это удобные инструменты. Они, например, удобны тем, что ужасное, непонятное, безобразное, прикоснуться к которому было бы страшно, неприлично, неудобно — мы к ним прикасаемся словами. (Скажем, сам порок... некоторые пороки настолько безобразны, что глаза отворачиваешь... — или смерть, убийство... Как у человека, который снимал одиннадцатого сентября прошлого года людей, которые падают из окон, бросаются, собственно, от тысячеградусной жары — невозможно не прыгнуть в окно, когда внутри двухтысячеградусная жара. И там голос: «Не снимайте!») Но вот *какое* это слово. Осторожное слово поэта или философа умеет проникнуть в этот ужас. Слово — это такой инструмент, которым можно оперировать то, с чем тело соприкоснуться не может. Это да, это всё так, — говорит Августин. Слова, погружаясь в ужас, в безобразии, сами остаются чистыми, непорочными, да. И всё-таки наука о вещах важнее, чем наука о знаках, это да. И после этого Августин говорит своему сыну:

А что ты думаешь вот о чем: не так ли обстоит дело, что вещи *сами* дают о себе знать раньше, чем о них говорят? То есть что знаки только сопровождают очевидность, наполняются от нее смыслом, а не наоборот? Что вещи без всякого подания знака кажут сами себя? Так что люди учатся скорее знаку по узнанной вещи, чем вещи по данному знаку<sup>12</sup>.

<sup>12</sup>В данном месте В. Библихин ссылается на рассуждение Аврелия Августина в диалоге «Об учителе». Можно сравнить с отрывком из самого диалога (Памятники средневековой латинской литературы, 1998: 196): «Прилежно всматриваясь, пожалуй ничего не найдешь, чему бы научались через знаки. В самом деле, когда подаваемый мне знак настигает меня не знающим, чего он знак, он ничему научить меня не может; а если знающим, зачем мне учиться через знак? Ведь слово не кажет мне обозначаемую вещь, когда я читаю: „И сарабаллы их не изменились“ (Дан. 3:94). Ибо если этим именем называются какие-то покрывала для головы, то разве, услышав это слово, я научаюсь знать, что такое голова

Вот это переворачивание — что всё на самом деле происходит незаметно для нас и мы замечаем знаки уже после, *post factum*, когда главное уже произошло, знак сопровождение того, что случилось быстро, внезапно и ранее — здесь Августин совпадает с тем, что у Витгенштейна одно из главных. Еще раз прочитаю, чтобы расстаться с Августином, эту мысль:

Знаки самое большое только подталкивают искать вещи, не развертывая их до познания. Так что от слов мы учимся только словам, обо всём понимаемом нами мы совещаемся не с говорящим, который звучит извне, но с правящей внутри самого нашего ума истиной, а слова, возможно, лишь склоняют нас, подталкивают нас совещааться с этой истиной. Мы носим образы ранее ощущавшихся вещей в недрах памяти, некие свидетельства, выговаривая которые в духовном созерцании с чистой совестью мы не лжем, но свидетельства эти в нас: слушатель, если чувствовал то же и был с нами, не научается из моих слов, он опознаёт образы, им тоже унесенные с собой<sup>13</sup>.

или что такое покрывала? я и раньше это знал, и понятие о них у меня складывается не когда их называют другие, а когда я их вижу. Когда эти три слога, *голова*, впервые задели мой слух, я так же не знал их значения, как и впервые услышав и прочтя *сарабаллы*. Но часто слыша *голова*, примечая и обращая внимание на говоримое, я обнаружил, что это именование вещи, мне по виду уже известнейшей. Пока я это не обнаружил, слово было мне пустой звук; видеть в нем знак я научился, когда обнаружил, какой он вещи знак; а вещи, как сказал, я научился не через значение, а через ее вид. Так что учатся скорее знаку по узнанной вещи, чем вещи по данному знаку».

<sup>13</sup>В данном месте В. Биbihин ссылается сразу на несколько рассуждений Аврелия Августина в диалоге «Об учителе». Можно сравнить: «Здесь кончается сила слов, которые самое большое лишь подталкивают искать вещи, не развертывая их для познания. Учит же меня чему бы то ни было тот, кто либо зрению, либо другому телесному чувству, либо также и самому уму доставляет то, что я хочу познать. Так что от слов мы учимся только словам, вернее, звуку и шуму слов; в самом деле, если то, что не знак, не может быть словом, то хотя слово уже услышано, я не знаю, что оно слово, пока не узнаю его значение. Таким образом, с познанием вещей совершенствуется и познание слов; при слышании же слов мы и словам не научаемся. Ведь не известным же словам мы учимся, а неизвестные выговариваем явно не раньше чем схватим их значение, что случается не от слышания издаваемых звуков, но от познания обозначаемых вещей. Всего вернее, пожалуй, считать и всего надежнее говорить, что мы или знаем, или не знаем значения произносимых слов, и если мы знаем, то скорее припоминаем чем научаемся, а если не знаем, то конечно и не припоминаем, а может быть побуждаемся к исканию» (Памятники средневековой латинской литературы, 1998: 198); «И обо всём понимаемом нами мы совещаемся не с говорящим, который учит извне, но с правящей внутри самого нашего ума истиной, словами, возможно, увещаемые совещааться с нею» (там же: 199); «Но когда вопрос не о том, что мы чувствуем рядом, а о том, что чувствовали когда-то, то мы говорим уже не сами вещи, а образы, запечатленные ими и вверенные памяти; тут вообще не знаю, как мы можем называть их истинными, раз видим их ложность; разве что сообщая, что не видим и не ощущаем, а видели и ощущали их. Так мы носим образы ранее ощущавшихся вещей в недрах памяти, некие свидетельства, выговаривая которые в духовном созерцании

Это цитированное мной предупреждение Витгенштейна — его может понять только тот, кто уже задумывался о чем-то подобном, о том же самом или о чем-то подобном. Это тема... — я сегодня кончу немножко раньше — эта тема для следующего раза, и надеюсь, что вы возьмете что-нибудь из Витгенштейна, хотя бы вот эти книжки, не очень хорошо переведенные, или двуязычное издание. Надеюсь на это, я сейчас только, забегая вперед, скажу, о чём я буду говорить в следующий раз. [...] Первая тема из тех, которые в следующий раз, это вот эта, которую я назвал: обратить внимание вместе с Витгенштейном на то, как *много* успевает произойти до того, как звучит слово. Слово всегда приходит, падает уже на подготовленную почву, его ждут, примерно знают, какое оно будет. Слово *не вводит* вещь, вещь как-то успевает случиться, событие вещи успевает раньше, чем звучит слово. И в связи с этим другая тема на следующий раз — слово как имя и именность. Чем создается именность, чем создается выделение вещи, о которой мы говорим, — словом, как считают лингвисты, или чем-то другим.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бибихин В. В.* Л. Витгенштейн: попытка понимания : [аудио-записи курса лекций, прочитанного в 2002–2003 гг. в Московском государственном университете им. Ломоносова (Москва)] / Владимир Бибихин. — 2002–2003. — URL: <http://bibikhin.ru/2033/page/8> (дата обр. 31 янв. 2021).
- Бибихин В. В.* Витгенштейн : лекции и семинары 1994–1996 годов. — СПб. : Наука, 2019.
- Монк Р.* Людвиг Витгенштейн. Долг гения / под ред. В. Анашвили ; пер. А. Васильевой. — М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.
- Памятники средневековой латинской литературы IV–VII веков : сборник переводов / под ред. С. С. Аверинцева, М. Л. Гаспарова. — М. : Наследие, 1998.

с чистой совестью мы не лжем, но свидетельства эти в нас: слушатель, если чувствовал то же и был с нами, не научается из моих слов, а опознает образы, им тоже унесенные с собой; если же не чувствовал, кто не поймет, что он скорее верит чем научается от слов?» (Памятники средневековой латинской литературы, 1998: 200)

---

Bibikhin, V. 2021. “L. Vitgenshteyn: popytka ponimaniya [L. Wittgenstein: An Attempt at Understanding]: vvodnaya leksiya (10.09.2002) [Introductory Lecture (Sep. 10, 2002)]” [in Russian]. With an intro. by V. D. Yarovova. Publ. and annot. by V. D. Yarovova. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 182–200.

---

VLADIMIR BIBIKHIN

L. WITTGENSTEIN: AN ATTEMPT AT UNDERSTANDING  
INTRODUCTORY LECTURE (SEP. 10TH, 2002)

Publication of: Bibikhin, V. V. 2002–2003. “L. Vitgenshteyn: popytka ponimaniya [L. Wittgenstein: An Attempt at Understanding]: [audio-zapisi kursa leksiy, pročitannogo v 2002–2003 gg. v Moskovskom gosudarstvennom universitete im. Lomonosova (Moskva)] [[Audio Recording of the Lecture Course Held at the Lomonosov Moscow State University in 2002–2003]]” [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Accessed Jan. 31, 2021. <http://bibikhin.ru/2033/page/8>. Lecture (Sep. 10, 2002). Parts 1 and 2.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-182-200.

REFERENCES

- Averintsev, S. S., and M. L. Gasparov, eds. 1998. *Pamyatniki srednevekovoy latinskoj literatury IV–VII vekov [Monuments of Medieval Latin Literature of the IV–VII Centuries]: sbornik perevodov [A Collection of Translations]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nalediye.
- Bibikhin, V. V. 2019. *Vitgenshteyn [Wittgenstein]: leksii i seminarj 1994–1996 godov [Lectures and Seminars. 1994–1996]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Monk, R. 2019. *Lyudvig Vitgenshteyn. Dolg geniya [Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius]* [in Russian]. Ed. by V. Anashvili. Trans. by A. Vasil'yeva. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom “Delo” RANKhiGS.



АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ\*

## МАКС ШЕЛЕР О ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРАВОСЛАВИИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И РУССКОЙ ЛЮБВИ К СТРАДАНИЮ\*\*

**Аннотация:** Статья представляет собой введение к первому русскому переводу эссе Макса Шелера «О восточном и западном христианстве», которое было опубликовано в сборнике статей «Война и восстановление» (1916) и тем самым стало частью философии войны Шелера. В статье представлен полемический контекст этого эссе, а также установлена связь с аксиологией и феноменологией Шелера. Особое внимание уделено рецепции творчества Ф. М. Достоевского у немецких интеллектуалов начала XX века и влиянию этой рецепции на шелеровское понимание идей спасения и страдания в Восточной Церкви.

**Ключевые слова:** Философия М. Шелера, восточное и западное христианство, Ф. М. Достоевский, идея спасения, страдание, стыд.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-201-215.

### 1.

Мысль о возвращении Европы к своим христианским корням в разное время публично высказывал Римский папа на покое Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер), об этом говорили и патриархи Алексей II и Кирилл. Однако базовая секулярная идея о приватизации религии глубоко пустила свои корни, добравшись даже до католического богословия. Главный идеолог модернизма в Католической церкви и оппонент Бенедикта XVI Ханс Кюнг (р. 1928), например, утверждает<sup>1</sup>, что христианин должен воздерживаться от упоминания своей конфессиональной принадлежности перед лицом мусульман и буддистов. Очевидно, теми же убеждениями объясняется и отказ авторов проекта Евроконституции включить христианство в число оснований европейской культуры.

\*Михайловский Александр Владиславович, к. филос. н., доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), amichailowski@hse.ru, ORCID: 0000-0001-9687-114X.

\*\*© Михайловский, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>Ср. интервью Х. Кюнга «Христианство действует многим на нервы», данное Deutsche Welle 10.09.2007: <https://www.dw.com/ru/ханс-кюнг-христианство-действует-многим-на-нервы/a-2768124>.

Это своего рода «табу на христианство» говорит о том, что секуляризация в какой-то момент достигла своей финальной точки и должна была неизбежно смениться постлиберальным/постсекулярным дискурсом. Теоретики постсекуляризма обычно обращают внимание на то, что религия в начале XXI века снова становится фактором силы, указывая на рост приверженцев ислама и буддизма (но не христианства!). Трудноопределимый, но очень популярный термин «постсекулярная эпоха» проблематичен уже потому, что новые многообразные явления религиозности ничего не говорят о конце «секуляризации» или завершении «проекта Просвещения». Любой десакрализации должна соответствовать новая сакрализация, подобно тому как за любой реформацией следует еще более жесткая контрреформация. В этом смысле можно рассматривать новую *религию равенства*, о которой пишет немецкий философ Рольф-Петер Зиферле (1949–2016) (Sieferle, 2017: 70):

Центральным элементом гуманитарного универсализма является постулат равенства всех людей, который превратился в фундаменталистскую идеологию, охватившую в последние десятилетия большую часть Европы, а особенно Германию. Это религиозная уверенность, которую, как и любую другую религиозную истину, не нужно доказывать. Догма такова: все люди равны, даже если очевидно, что эта догма противоречит действительности.

## 2.

Зачем начинать статью для академического журнала с почти публицистической критики европейского универсализма прав человека? На это есть как минимум две причины. Я пишу предисловие к первому русскому переводу малоизвестной статьи М. Шелера «О восточном и западном христианстве», выполненную переводчиком и знатоком творчества немецкого философа А. Н. Малинкиным. Во-первых, речь идет о полемической статье, являющейся частью военной эссеистики выдающегося немецкого философа. Были в воюющих лагерях Первой мировой войны писатели и философы, такие как Анри Барбюс, Людвиг Витгенштейн, Федор Степун, Эрнст Юнгер, которые откладывали во время затишья ружье, чтобы взяться за перо; некоторые, как Эмиль Ласк, Норберт Хеллинграт или Томас Эдвард, не вернулись с фронта. Но Великая война стала *в том числе* «войной интеллектуалов» прежде всего благодаря тем, кто из глубоких патриотических чувств поставил свои концепции и таланты на службу фронту. Их было гораздо больше, и Макс Шелер относился к этому числу. Получив отказ от представителей Министерства обороны кайзеровской Германии в приеме на

военную службу добровольцем в действующую армию, он пошел на службу в Имперское министерство иностранных дел и некоторое время работал пропагандистом при дипломатической миссии в Нидерландах.

Во-вторых, это эссе предлагает взгляд на духовный облик противника. Причем не просто из религиозной перспективы, но с желанием реконструировать религиозное мировоззрение, *Weltanschauung*, русских в смысле, близком к тому, в каком это слово употреблялось в немецкой исторической школе. Макс Шелер выделяется среди многих философов на идеологических фронтах Великой войны тем, что он уделял подобающее внимание ценностно-нормативному аспекту религии в анализе поведения воюющих сторон. Эта особенность делает исследование о восточном и западном христианстве, опубликованное более чем столетие назад, безусловно актуальным для современных социологов, занимающихся вопросами религиозного сознания — например, исследующих его роль в миграционных процессах в Европе или в межэтнических конфликтах в России.

Недооценка религиозно-мировоззренческого фактора получила объяснение в других работах Шелера. В книге «Проблемы религии» (1921) он связывает заблуждения относительно значения метафизики и религии в истории с позитивистской догмой о прогрессе человечества. Шелер перечисляет четыре таких заблуждения позитивистской философии (Шелер, Малинкин, 2020b: 156–160).

- (1) Непонимание своеобразия специфически религиозных органов познания в человеке, которое приводит к «принципиальной недооценке значения целой системы религиозных категорий» (откровения, просветления, благодати, провидения и т. д.). Не был понят «принцип закрытости и автономии религиозного опыта и его предмета» (там же: 157).
- (2) Перекос в оценке познавательных способностей от сердца (*Gemüt*) к разуму с его универсалистскими принципами и недооценка роли эмоционального познания, которое «обладает более широким и объемлющим диапазоном в ценностном схватывании наличного бытия, нежели наше восприятие и наш рассудок» (там же).
- (3) Позитивистская историческая концепция развития религии из примитивных форм (от анимизма к монотеизму) не соответствует историческим фактам и исходит из «ложного принципа, по которому мировоззрение якобы сростается из отдельных впечатлений». Сам Шелер же предлагает исходить из первичности «тожде-

ственного в себе естественного целостного откровения абсолютной реальности» (Шелер, Малинкин, 2020b: 158).

- (4) Наконец, позитивизм заблуждается, обобщая тенденции развития главным образом западноевропейской капиталистической эпохи, экстраполируя их на прошлое и будущее всего человечества. Он погрешает однобоким «европеизмом», т. е. уравниванием мировой истории по значимым для европейцев идейным и ценностным меркам.

Позитивистская философия приняла за тенденцию общечеловеческого развития... то, что на самом деле было всего лишь эпизодическим... моментным отклонением человеческого духа... от своего религиозного предназначения, а именно исключительную направленность этого духа на «savoir pour privoir» с целью технической организации мира и управления им (там же: 160).

Одним словом, согласно Шелеру, позитивизм игнорирует существование самобытного сущностного типа человеческой личности (*homo religiosus*) — упущение, которое и восполняет его концепция феноменологии. Шелеровская философия войны<sup>2</sup> демонстрирует очевидную связь с его философией личности и аксиологией, развивавшейся как раз в эти годы и нашедшей отражение в *opus magnum* под названием «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1916). В творчестве Шелера насчитывается восемь эссе разного объема, либо возникших в годы Великой войны, либо так или иначе посвященных ее влиянию на общественную и политическую жизнь в Германии и Европе. Среди них «Гений войны и Германская война» (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, 1915), «Война и восстановление» (*Krieg und Aufbau*, 1916), «Причины ненависти к немцам» (*Die Ursachen des Deutschenhasses*, 1917), «Миссия Германии и католическая идея» (*Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*, 1918). Свою военную кампанию духа Шелер начинает и ведет на волне национально-патриотического воодушевления. Его эссеистика — не просто некое отклонение от магистральной линии, вызванное какими-то привходящими историческими обстоятельствами. Шелер — католик и социалист — считает, что интеллектуальные реакции в таких масштабных исторических процессах всегда надстраиваются над первичными и в этом смысле более фундаментальными эмоциональными переживаниями. Здесь можно усматривать влияние

<sup>2</sup>См. мою реконструкцию: Михайловский, 2015.

не только большой христианской традиции от Августина до Паскаля, но и Ф. М. Достоевского, о котором будет сказано ниже.

Военная эссеистика Шелера также выгодно выделяется на фоне разнужданного культурмилитаризма немецких интеллектуалов, который проявился прежде всего в «Манифесте 93-х», известном как воззвание «К культурному миру»<sup>3</sup>. В литературе об «интеллектуальной мобилизации» в годы Первой мировой войны существуют примеры отнесения ее к «духовно-нравственному милитаризму», *Gesinnungsmilitarismus* (Münkler, 2013: 252–254), и даже обвинения в «клерикальном фашизме» (Flasch, 2000: 124). Основанием для такой характеристики К. Флашу и ориентирующемуся на него Х. Мюнклеру (ср. Münkler, 2013: 820, прим. 95) служит прежде всего оправдание Шелером германского милитаризма необходимостью выстроить бастион на Западе — от защиты против британского утилитаризма, и бастион на Востоке — во избежание вторжения «монгольских орд». Однако более внимательные и ответственные исследователи, такие как П. Хёрес (Hoeres, 2004: 257), отмечают, что Шелер осуждает агрессивный национализм. Более того, «европеизму», европейской солидарности у него отводится более высокое место на шкале ценностей, чем национализму — что можно вообще считать некоей константой шелеровской философии войны. Тем более было бы неверно относить антибританскую установку к великодержавному шовинизму, поскольку возвеличение всего германского в форме *Alldeutschtum* являлось предметом шелеровской критики как результат слепого подражания немцев англичанам. В этом смысле он сам осуждал публичные выпады своего друга Вернера Зомбарта, чей весьма популярный в годы войны памфлет «Торгаши и герои» (1915) можно как раз назвать идеальным примером *Gesinnungsmilitarismus* в пейоративном смысле этого выражения<sup>4</sup>.

В первом и самом известном своем эссе «Гений войны» Шелер делает наиболее резкие выпады в адрес англосаксов. В соответствии со своим

<sup>3</sup>Адольф фон Гарнак, на которого неоднократно ссылается Шелер в статье о восточном и западном христианстве, находился в числе «подписантов» этого манифеста, серьезно подорвавшего международный моральный авторитет Германии как страны *Dichter und Denker*.

<sup>4</sup>Само это понятие употребляется Шелером (см. статью «Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus» в сборнике «Война и восстановление») скорее в чисто историческом и нейтральном ключе как обозначение для прусских воинских добродетелей, задающих тон всей общественной жизни Германской империи, и в любом случае мыслится как противоположность милитаризма завоевателей (Scheler, 1917: 176).

социологическим методом он выявляет особенности их национального характера и менталитета, критикует политику Англии в отношении Германии, а также политику ее союзников. Шелер отстаивает позицию, которая для нынешнего историографического мейнстрима остается подозрительной, опасной и во всяком случае маргинальной: Англия развязала Первую мировую войну, стравив своих геополитических конкурентов: Германию и Россию; более того, по его мнению, такой способ ведения политики и решения своих геополитических проблем выражает главную особенность английского национального характера (*cant*) и способа ведения дел англосаксами.

В частности, Шелер выводит из кальвинистского учения об испорченности человеческой природы особую мотивацию англичан, которые ради сохранения «единственно правильного» социального порядка полагают любой отличный от «правильного» мировой порядок мнимым и иллюзорным. П. Хёрес считает, что это суждение делает проблематичной философию войны Шелера, поскольку из теологической интерпретации войны вытекает моральная дискредитация врага. Говорится даже о «*religiöse Entrechtung des Feindes*» (Hoeres, 2004: 254), т. е. о почти религиозной легитимации «справедливой войны» против Англии, которая оказывается у Шелера неким «пранародом капитализма» (*Urvolk des Kapitalismus*) и чуть ли не единственным «всецело антихристианским народом» Европы. Однако в оправдание Шелера можно сказать, что заострение противоположности с Англией служит ему не для оправдания империалистических — как реально-политических, так и духовных — тенденций, а скорее для обоснования космополитического мышления в немецком искусстве, немецкой литературе, философии и т. д.

В «Гении войны», казалось бы, парадоксальным образом восхваляется именно германский космополитизм (Scheler, 1917: 212 и далее, глава «Вера в наше высшее право в этой войне»). Однако мнимая парадоксальность исчезает в ходе деполитизации космополитизма и признания самого милитаризма как следствия «капиталистического духа» лишь «трагической» необходимостью. Космополитизм не является целью политики и в этом смысле отличается как от пустопорожных мечтаний о «гражданском мире», так и от экономического интернационализма, имеющего в виду общие интересы, но по сути являющегося продолжением агрессивного национализма. Все дело в том, говорит Шелер, что в стремлении немцев к достижению благополучия для всей нации обнаруживается еще один смысл, который не совпадает с национальной

целью. Шелер аргументирует весьма изощренно: для Европы принципиально важна свобода, за которую борются Германия (и Австрия) в этой войне, свобода, как раз поставленная под вопрос союзниками, добивающимися своих частных целей. Перед германской нацией, преобразуемой в ходе войны, встает политическая задача отбросить Россию назад, в Азию, и объединить Европу. Шелер анализирует музыку, язык, религию, роли полов, идеи, чтобы показать фундаментальное различие между Европой и Азией. Вообще мир для Шелера — это «мультиверсум» (ср. аналогичное понятие «плюриверсума» в статье Карла Шмитта «Понятие политического»): в нем есть Западная и Восточная Европа, Азия и Африка.

Борьба Германии за существование — это борьба против азиатской угрозы, под которой подразумеваются прежде всего русский деспотизм и экспансионизм последних двух столетий<sup>5</sup>. Убеждение Шелера в том, что «порядок величины русско-европейской противоположности» намного превосходит «порядок величины» европейских внутренних конфликтов (Scheler, 1917: 226–228), очевидно, не сводится к пропагандистскому штампу о германском долге защищать европейскую цивилизацию от натиска «кроважанных русских орд». В духе своей феноменологической философии Шелер отправляется от идеи нации как коллективной личности, духовного коллектива, который осознает себя посредством войны. Вся первая часть сборника «Война и восстановление», в который была включена статья «О восточном и западном христианстве», посвящена описанию и анализу национальных идей, духу и «идеальным основаниям» демократий «великих народов». Сюда он относит наряду с Германией, Францией, Италией и Россией; и один этот факт уже довольно сильно контрастирует с отказом тех же участников «Манифеста 93-х» причислять Россию к «культурным нациям». В статье «О национальных идеях великих наций» Шелер, с одной стороны, ограничивает германское понимание нации от французской концепции нации как гражданства. Политическая нация состоит из индивидов, так как германское понимание нации, по его мнению, совершенно аполитично.

<sup>5</sup>Справедливости ради и во избежание огульного обвинения Шелера в русофобии следует упомянуть, что ближе к концу войны, в перспективе заключения мира, Шелер занимает более взвешенную позицию и готов даже допустить возможность сближения между Германией и Советской Россией ввиду антикапиталистических тенденций обеих стран (см. Noeres, 2004: 260).

Нация для нас совокупная духовная личность (Gesamtperson), которая изначально присутствует во всех своих членах (т. е. семьях, племенах, народах — ведь индивиды никогда не являются «членами»), причем таким образом, что нравственную сущность «нации» составляет не ответственность за самого себя, свойственная частной воле, а *изначально солидарная* коллективная ответственность (Mitverantwortung) *каждого* члена за существование, смысл и ценность целого. Но эта солидарность, — делает оговорку Шелер, — находится для нас прежде всего в моральной и духовной сфере и строго отделена от «политического» коллектива и позитивного права (Scheler, 1916: 105–106).

С другой стороны, германская идея демократии скорее ближе к французской, будучи также *рациональной*, в то время как русская идея демократии, как она заявила о себе в годы правления царя Александра III, отличается анархичностью и приверженностью идеалу *братства* (в гораздо больше интенсивной форме, чем декларировалось Французской революцией) и тем самым есть не что иное, как Gefühlsdemokratie, демократия чувств. Это отличие делает ее не только опасной для в целом консервативного Запада; на этом фоне все внутренние различия европейских демократий становятся второстепенными (см. *ibid.*: 132–134). Религиозно обоснованный мессианизм в сочетании с панславизмом, полагает Шелер, особенно усилился после военного альянса России и Франции и принял облик всемирной «религиозно-демократической миссии» — некоего обязательства нести другим народам «космическое чувство всечеловечества».

Шелер проникательно отмечает, что мессианская идея всеобщей любви и братства может принимать как автократическо-авторитарные, так и революционные одеяния (*ibid.*: 137–138). Причем особая роль здесь отводится Достоевскому (автору политической публицистики и в то же время создателю образа Алёши), который помог переходу от одной формы к другой.

Он революционизировал сердца людей, оставаясь в то же время приверженцем православия и автократии,... явился великим пророком русской души и русской миссии, состоящей в том, чтобы *служить* человечеству в завоеваниях и, завоевывая, *жертвовать* себя ему (*ibid.*: 140–141).

### 3.

Рассмотрению этой *двойственности* Достоевского, вытекающей, по Шелеру, из двойственности всей русской культуры, и посвящена статья



«О восточном и западном христианстве», первоначальная интенция которой, несмотря на ее самостоятельное теоретическое значение в творчестве Шелера, изначально определялась необходимостью выстраивания правильного отношения к текущим (военно-политическим) реалиям<sup>6</sup>. Национальную идею как таковую он не считает чем-то оригинально русским. Для него и национальная идея, и панславизм — это всего лишь «идеологии для его [русского народа — А. М.] специфически глубокого органического христианства и стремления к своей миссии». Шелер прямо указывает источник своей интерпретации, ссылаясь на мнение Д. С. Мережковского о том, что формулу Достоевского «русский народ весь в Православии» можно перевернуть в утверждение «всё Православие в русском народе».

Хотя Шелер и декларирует, что в своем осмыслении русских религиозных воззрений на Бога и мир собирается идти своим путем, однако здесь нельзя не заметить, что уже на первом этапе пути сама постановка вопроса о соотношении национального и религиозного элементов в России и ответ на него *герменевтически* опосредованы специфической рецепцией творчества Ф. М. Достоевского у немецких интеллектуалов, главными инициаторами которой выступили Д. С. Мережковский и А. Мёллер ван ден Брук. Так, в 1903 г. Мережковский издал на немецком языке книгу «Толстой и Достоевский как люди и художники» (Mereschkowski, 1903). А в 1906 г. вышел перевод «Бесов» — романа, который послужил для немецкой читающей публики идеальной духовно-исторической рифмой к недавней русской революции 1905 г. Эта книга стала первым томом первого полного собрания сочинений Достоевского в Германии, организованного отцом немецкой «консервативной революции» Артуром Мёллером ван ден Бруком (Dostojewski, 1906–1916). Как отмечает И. А. Женин, «роль провидца, великого мистика и знатока русской души была отведена Достоевскому сразу после издания его полного собрания сочинений в Германии»<sup>7</sup>. Помимо Мёллера огромный редакторский вклад в осуществление издания внес Д. С. Мережковский.

<sup>6</sup> Шелер как бы прорисовывает образ русского христианства в соответствии с контурами, заданными Достоевским. Пример же Толстого служит ему скорее для доказательства тезиса о том, что дух православия как изначальная религиозная основа русского народа, может принимать не только церковно-реакционные, но и антигосударственные пацифистские формы.

<sup>7</sup> О влиянии Достоевского на немецких интеллектуалов подробнее см. 2-ю главу диссертации И. А. Женина (Женин, 2010), посвященную русской литературе как основе интерпретации России.

Стоит отметить, что этот своего рода наследник Достоевского сам стал знаковой фигурой для многих немецких и европейских интеллектуалов. Среди прочего через оптику Мережковского великий русский писатель воспринимался как «пророк русской революции». Его известная статья о «Пророке» (рус. 1906) была напечатана в качестве Введения к 13 тому, содержащему «Дневник писателя» (Mereschkowski, 1907)<sup>8</sup>. В ней автор противопоставлял внешнее («политическую ложь» писателя) и внутреннее («живое ядро вечной истины») в сочинениях Достоевского. «Ложь», которую брался разоблачить Мережковский, заключалась в воспринятой им исторически уваровской триаде «самодержавия, православия, народности», но ее уравновешивает правда «о Св. Духе и о Св. Плоти, о Церкви и Царстве Грядущего Господа», т. е. проповедь религиозной революции, воплощенной в образах отца Паисия и старца Зосимы.

## 4.

На констатации этого, как сказали бы сегодня, «политического православия» Шелер хотел бы поставить точку и двигаться вместе с А. фон Гарнаком дальше, разворачивая «картину внутренних антагонизмов двух церквей: восточной и западной, их духа и культа». Однако, как представляется, ему не удастся освободиться от притяжения Достоевского. И речь здесь уже не столько об идейных разногласиях (Шелер как католик-неофит считает, что Достоевский отклоняется здесь от «ортодоксальной религиозности», хотя эта оценка была бы более справедлива по отношению к «новому религиозному сознанию» Мережковского), сколько об установке «читателя русских романов», который подмечает у «русских славян» «особую любовь к страданию и боли». Ведь эта мифология страдания — современная, натуралистическая, психологическая — есть, собственно, то, что *Достоевский впервые дал современной России*, а не то, что *непосредственно выводится из духа восточного православия*. То же самое касается и русской идеи жертвенности. Шелер приводит два стилизованных ответа на вопрос «Чего хочет солдат, идущий на войну?». Совесть западного европейца говорит: «Он хочет победить, и ради этого рискует жизнью». Русская совесть (т. е. фактически сам Достоевский) отвечает: «Он хочет пожертвовать своей жизнью».

Среди характеристик русского народа, — подводит итог немецкой рецепции Достоевского И. Женин, — центральным, стержневым свойством было признание страдания, готовность к страданию, которое делает русских одновременно

<sup>8</sup>Собственно, ссылку на эту статью мы и находим в 4 примечании Шелера.

столь душевно проникновенными и мистически глубокими, но одновременно приводит к нечеловеческой жестокости и желанию греха. Через убийство и кровь человек окунется в тяжкие страдания, которые в свою очередь помогут ему обрести путь к прощению и спасению (Женин, 2010: 141).

Для самого Шелера тема страдания (Leiden) была важна не только в контексте переживания войны, но и для прояснения метафизической концепции искупительной жертвы Христа. Замечательные статьи «О смысле страдания» и «Любовь и познание», чье философское значение также далеко выходит за пределы обстоятельств их публикации, неслучайно завершают сборник «Война и восстановление». *Завершают* еще и в том смысле, что отвечают внутренней логике доктрины Шелера о трёх видах или родах знания, соответствующих науке, философии и религии. Последняя стоит на самом верху иерархии, поскольку дает «спасительное» знание, служащее спасению и сохранению личностного ядра в некоей высшей силе, мировой основе, в Боге (Малинкин, 2020: 33).

По этой причине размежевание между западным и восточным христианством Шелер начинает с анализа взгляда на идею *спасения*. Для него это первая и главная идея. В Западной Церкви доминирует идея спасения от *греха*; в Восточной — идея спасения от *смерти* и смертности вообще. «Православие, — утверждает Шелер, — справедливо назвали „религией смерти“». Детальная *дискуссия с Шелером* относительно *справедливости* этого и других его суждений могла бы стать предметом отдельной статьи по философии религии. Здесь лишь хотелось бы обратить внимание на другую важную идею — идею *стыда*, упоминаемую в самом начале эссе. Шелер включает историю с крестьянкой для того, чтобы показать, что в представлении русских нет ничего более *стыдного*, чем «быть больше» других. И уже отсюда выводится та самая «религиозно оформленная страсть к страданию и смерти».

Шелер феноменологически точен, ставя в религиозно-психологической интуиции на первое место стыд и только потом — страдание (религиозно-догматически страдание занимает, конечно же, первое место). Однако далее он рассматривает стыд исключительно в контексте вопроса о господстве, которое исключает подлинное уважение к авторитету («нечистая совесть» господина как «оборотная сторона превосходства святой иронии слуги»). А между тем Шелер, сконцентрировавшись на богословской проблеме *первородного греха*, примечательным образом упускает из виду *онтологическое измерение категории стыда*. Достоевский же как раз художественно ее разрабатывает: стыд у его героев

возникает именно как «внутренний запрет на демонстрацию того, что можно назвать последствиями грехопадения» (Касаткина, 2019: 184).

Необыкновенная чувствительность Достоевского к стыду, — пишет Дебора Мартинсен, — делает его пророком XX и XXI вв. Мифологический стыд восходит еще к Саду Эдемскому, где он дебютировал одновременно с виной, его более изученной напарницей (Мартинсен, 2008: 418).

Шелер работает с заданной еще христианским аристотелизмом *опозицией пассивного и активного начала* и, как следствие, соотносит с первым характерную для восточного аскетизма «способность выносить страдания и терпеть», а со вторым — «героические элементы евангельского этоса», свойственные человеку западного духовно-рыцарского или монашеского типа. Однако внутри православного Предания, которое в рамках подобной бинарной культурфилософской логики закономерно сводится к «христианскому платонизму», эта оппозиция лишается напряженности и практически снимается в «благодати отчаяния». Достоевский шокирует читателей, намекая, что «мы все согрешили», что мы все грешники, такие же, как Фёдор Карамазов. Непереносимый стыд, который — и здесь Достоевский ни на йоту не отступает от «Добролюбия» — может и должен разрешиться только в *покаянии* (это таинство Шелер, следуя опять-таки гарнаковскому противопоставлению «эллинистического» и «евангельско-августинианского» принципов, относит преимущественно к западной практике религиозного внимания), оказывается стыдом *созидательным и облагораживающим*, поскольку способен не столько вернуть заблудшую овцу в общество, сколько указать путь к обретению равновесия и тем самым обрести «человека в человеке». Там, где Шелер акцентирует «душевный мазохизм», Достоевский проповедует «покаяние земле» и совесть как соборную культуру сердца. Платоническо-гностическое движение вверх, к Богу, через разрыв телесных оков оказывается слишком тесной схемой для того, чтобы выразить идею *обождения* как цель и смысл жизни православного христианина. Последнее не улавливается с помощью горизонталей духовной воли и социального идеала любви, но выступает как предельная отметка на вертикали вины, сострадания и «милости к падшим».

Немецкий философ хочет идти своим путем. Однако парадоксальным образом он, развивая собственные темы, неизменно сворачивает на проложенный русским писателем путь. Так что Шелер как бы оказывается обречен на постоянное размежевание с Достоевским, идет ли речь о страдании или о христианском социализме. И все-таки полемический

накал эссе «О западном и восточном христианстве» свидетельствует не только о расхождениях, но и о более глубоком единстве обоих мыслителей — разделяемой ими уверенности в том, что религия, которую публично объявляют частным делом, перестает быть религией. Нет сомнения, что внимательный русский читатель оценит сильный «постсекулярный» эффект этого философско-публицистического текста более чем столетней давности, равно как и довольно редкую для западной мысли попытку выявить и сделать наглядной связь между православным христианством и «душой Востока» в осложненной геополитической ситуации.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Женин И. А.* Восприятие России консервативными интеллектуалами Германии 1919–1933 гг. : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Женин И. А. — М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2010.
- Касаткина Т. А.* Достоевский как философ и богослов : художественный способ высказывания. — М. : Водолей, 2019.
- Малинкин А. Н.* Феноменологическая концепция Макса Шелера // О сущности философии. Работы разных лет / М. Шелер ; пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб., М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. — С. 7–72.
- Мартинсен Д.* Первородный стыд // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / под ред. М. Касаткиной. — М. : Наука, 2008. — С. 418–434.
- Михайловский А. В.* Философия войны Макса Шелера // Вопросы национализма. — 2015. — Т. 21, № 1. — С. 51–6.
- Шелер М.* Проблемы религии. К религиозному обновлению // О сущности философии. Работы разных лет / пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб., М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020b. — С. 118–165.
- Flasch K.* Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch. — Berlin : Alexander Fest Verlag, 2000.
- Hoeres P.* Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg. — Paderborn : Schöningh, 2004.
- Mereschkowski D. S.* Tolstoi und Dostojewski als Menschen und als Künstler : eine kritische Würdigung ihres Lebens und Schaffens. — Leipzig : Verlagsbuchhandlung Schulze & Co., 1903.
- Münkler H.* Der Große Krieg. Die Welt 1914 bis 1918. — Berlin : Rowohlt, 2013.
- Scheler M.* Krieg und Aufbau. — Leipzig : Verlag der Weißen Bücher, 1916.
- Scheler M.* Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. 3., neu durchgesehene Auflage. — Leipzig : Verlag der Weißen Bücher, 1917.

*Sieferle R. P.* Das Migrationsproblem. Über die Unvereinbarkeit von Sozialstaat und Masseneinwanderung. Die Werkreihe von Tumult № 01. — Waltrop, Berlin : Manuscriptum, 2017.

Mikhailovsky, A. V. 2021. “Maks Sheler o politicheskom pravoslavii F. M. Dostoyevskogo i ruskoj lyubvi k stradaniju [Max Scheler on Fyodor Dostoevsky’s Political Orthodoxy and Russian Love for Suffering]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 5 (1), 201–215.

ALEXANDER MIKHAILOVSKY  
PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR  
NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0001-9687-114X

## MAX SCHELER ON FYODOR DOSTOEVSKY’S POLITICAL ORTHODOXY AND RUSSIAN LOVE FOR SUFFERING

**Abstract:** The article is an introduction to the first Russian translation of Max Scheler’s essay “On Eastern and Western Christianity”, which was published in the collection of articles “War and Reconstruction” (1916) and thus forms part of Scheler’s war philosophy. The article presents the polemical context of this essay and establishes a connection with Scheler’s axiology and phenomenology as well. Particular attention is paid to the reception of F.M. Dostoevsky among German intellectuals of the early 20th century and the influence of this reception on Scheler’s understanding of the ideas of salvation and suffering in the Eastern Church.

**Keywords:** M. Scheler’s Philosophy, Eastern and Western christianity, F. M. Dostoevsky, The Idea of Salvation, Suffering, Shame.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-201-215.

### REFERENCES

- Flasch, K. 2000. *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch* [in German]. Berlin: Alexander Fest Verlag.
- Hoeres, P. 2004. *Krieg der Philosophen. Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg* [in German]. Paderborn: Schöningh.
- Kasatkina, T. A. 2019. *Dostoevsky as a Philosopher and Theologian: An Artistic Way of Saying Things* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Vodoley.
- Malinkin, A. N. 2020. “Fenomenologicheskaya kontseptsiya Maksa Shelera [Max Scheler’s Phenomenological Concept]” [in Russian]. In *O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let* [*On the Essence of Philosophy. Works of Different Years*], by M. Scheler, trans. from the German by A. N. Malinkin, 7–72. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.
- Martinsen, D. 2008. “Pervorodnyy styd [Original Shame]” [in Russian]. In *Roman F. M. Dostoyevskogo “Brat’ya Karamazovy”* [*F. M. Dostoevsky’s Novel “The Brothers Karamazov”*], ed. by M. Kastkina, 418–434. Moskva [Moscow]: Nauka.

- Mereschkowski, D. S. 1903. *Tolstoi und Dostojewski als Menschen und als Künstler: eine kritische Würdigung ihres Lebens und Schaffens* [in German]. Leipzig: Verlagsbuchhandlung Schulze & Co.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2015. "Filosofiya voyny Maksa Shelera [Max Scheler's Philosophy of War]" [in Russian]. *Voprosy natsionalizma [Questions of Nationalism]* 21 (1): 51–6.
- Münkler, H. 2013. *Der Große Krieg. Die Welt 1914 bis 1918* [in German]. Berlin: Rowohlt.
- Scheler, M. 1916. *Krieg und Aufbau* [in German]. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher.
- . 1917. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. 3., neu durchgesehene Auflage* [in German]. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher.
- . 2020b. "Problemy religii. K religioznomu obnovleniyu [Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung]" [in Russian]. In *O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let [On the Essence of Philosophy. Works of Different Years]*, trans. from the German by A. N. Malinkin, 118–165. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.
- Sieferle, R. P. 2017. *Das Migrationsproblem. Über die Unvereinbarkeit von Sozialstaat und Masseneinwanderung. Die Werkreihe von Tumult № 01* [in German]. Waltrop and Berlin: Manuscriptum.
- Zhenin, I. A. 2010. "Vospriyatiye Rossii konservativnymi intellektualami Germanii 1919–1933 gg. [The Perception of Russia by Conservative Intellectuals in Germany. 1919–1933]" [in Russian]. PhD diss., Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet.

МАКС ШЕЛЕР

## О ВОСТОЧНОМ И ЗАПАДНОМ ХРИСТИАНСТВЕ\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-216-236.

Русский народ весь стоит на Православии. Оно — всё, что у него есть, а большего ему и не надо, ибо Православие для него всё. Кто этого не понимает, тот ничего не поймёт и в нашем народе, а полюбить русский народ не сможет никогда<sup>1</sup>.

Это Достоевский. И в самом деле, для верной оценки русских реалий ясная картина *русского христианства* и его церковной формы куда важнее, чем все знания о последних духовных «движениях». Оно и только оно, наряду с языком, образует глубочайшее внутреннее ядро того единства, которое мы называем «Россией»<sup>2</sup>. Оно старше царизма, и ничего не говорит в пользу того, что после победоносной революции вместе с исчезновением автократии исчезнет и оно. Царизм опирался на православие, а не наоборот.

Одна «западница» русского происхождения приезжает после долгого отсутствия на родину и беседует с крестьянкой. Она рассказывает ей,

\*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Александр Н. Малинкин (ORCID: 0000-0001-7169-110X). Оригинал: *Scheler M. Über östliches und westliches Christentum // Gesammelte Werke. In 15 Bde. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre / hrsg. von M. S. Frings. — 3. Aufl. — Bonn : Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986. — S. 99–115.*

<sup>1</sup>Вольный пересказ слов Ф. М. Достоевского, собранный из разных мест. Так, в записной тетради писателя 1880–1881 гг. перед признанием «„направление“ моё истекает из глубины христианского духа народного» Достоевский приходит к следующей «формуле»: «Русский народ весь в Православии и в идее его. Более в нём и у него ничего нет — да и не надо, потому что Православие всё» (Достоевский, 1984: 64). В «Дневнике писателя» находим: «Кто не понимает в народе нашем его Православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и самого народа нашего. Мало того: тот не может и любить народа русского..., а будет любить его лишь таким, каким бы желал его видеть и каким себе напредставит его. А так как народ никогда таким не делается, каким бы его хотели видеть наши умники, а останется самим собою, то и предвидится в будущем неминуемое и опасное столкновение» (там же: 19). — *Прим. пер.*

<sup>2</sup>О единстве России см. мою книгу «Гений войны и Германская война» (Лейпциг, 1915).



что там, откуда она приехала, нет царя. «Поди, и Бога там нет?» — спрашивает женщина. «В Бога, конечно, и там люди веруют; но ведь Бог — это не земная власть», — отвечает «западница». «Что? Бог — не земная власть? — удивилась крестьянка. — Но кабы не был Бог земной властью, тогда как не *постыдился* бы один другому приказывать и быть больше, чем он». Эта правдивая история не только передаёт глубокий демократизм чувств русского народа, но и показывает, что в России господство воспринимается самим господствующим и тем, кто ему повинется, как божественное установление, благодаря которому только и можно преодолеть жгучий *стыд* «быть больше» других. Душа низвергается в унижение. И лишь Бог может удержать её, чтобы она господствовала. Не только царизм имеет свою диспозиционную основу в религиозно оформленной страсти к страданию и смерти — той почти инстинктивной страсти, с которой здесь правая щека подставляется после удара по левой: национальная и панславистская идеи суть лишь *одни* из форм православия новейшей истории, в принципе всего лишь натуралистические формы приспособления к языку западноевропейских идей и теорий. Пресловутое «чувство славянского братства» как политическая реальность — не более чем дуновение ветра.

Национальная идея была, как известно, занесена в Россию русскими интеллектуалами с Запада, и они пытались навязать её народу, не имевшему к ней никакой внутренней предрасположенности. Она не выросла естественным образом на русской почве. «Бог и Царь» — вот формула, в которой русские мыслят своё единство, а вовсе не в чём-то вроде «Россия, Россия над всеми». Чтобы это понять, нужно отбросить тот жаргон, который абсурден даже для всего исконно европейского, согласно которому религия — якобы всего лишь «идеология» для чего-то другого: для экономических, национальных, расовых влечений; согласно которому распространение православия, например, только «идеологическое прикрытие» для порта на Чёрном море, и т. д. и т. п. Горстка политиков вообразила себе, будто вещи суть таковы, какими они хотели бы их иметь в своих головах, часто совершенно пустых! Куда больше оснований, чтобы сказать: для русского народа «порт на Чёрном море», национальная идея и панславизм — всё это «идеологии», а именно идеологии для его специфически глубокого органического христианства и стремления к своей миссии.

Образованный немец получает свои представления о русском христианстве зачастую из романов Достоевского; из них можно многое узнать о его загадочной сущности, причём и в плане фактов тоже. Но ему

следует помнить: образ православия у Достоевского — что некоторым может послужить наукой, если будет воспринято с осторожностью, — представляет собой уже компромисс между старой русской религиозностью и национальной идеей, импортированной с Запада. Рассматривая «великого Бога русских» или «русского Христа» как «синтетическую личность русского народа», Достоевский сначала натуралистически *полагает* «народ»; т. е. он полагает то, чего не существует как единства без этого качественно самобытного «Христа», и он забывает, что без этого Христа Россия представляет собой только множество «народов» — не народ. Дмитрий Мережковский совершенно правильно говорит, что формулу Достоевского «русский народ весь в Православии» можно перевернуть в утверждение «всё Православие в русском народе». И тогда, как он добавляет, не народ будет телом Бога, но «Бог будет телом, воплощением народной души», таким образом, народ будет абсолютным, а Бог — относительным. На самом деле, как метко замечает Мережковский, это всего лишь применение теории Фейербаха, согласно которой человек создаёт Бога по своему образу и подобию, чтобы в этом идоле поклоняться самому себе<sup>3</sup>. Нельзя спрашивать у Мориса Барреса, что такое хороший католик<sup>4</sup>; но даже если Достоевский и был лучшим христианином, чем Морис Баррес, и его нельзя спрашивать *первым*, что такое русский Христос! Все отклонения Достоевского от ортодоксальной религиозности можно свести к *одной* формуле: у него стало сознательной русскостью, да ещё и возведенной в христианско-религиозную ценность, то, что у истинно верующего есть неосознаваемый народный антропоморфизм и что он сразу отверг бы его, если бы распознал его как таковой. И это с религиозной точки зрения — грех Достоевского.

Так что пойдём независимо от него своим путём. В отчёте о заседании Прусской академии наук от 6 февраля 1913 года Адольф фон Гарнак дал полную картину внутренних антагонизмов двух церквей — восточной и западной, — их духа и культа<sup>5</sup>. Наверное, эта картина была

<sup>3</sup>См. Введение Д. С. Мережковского к «Политическим сочинениям» Достоевского (т. 13 Полного собрания сочинений Достоевского, вышедшего в своё время в мюнхенском издательстве Пипера).

<sup>4</sup>Баррес, Морис (Maurice Barrès), 1862–1923, — французский писатель. В другом месте Шелер цитирует известные слова М. Барреса: «Да, я — атеист, но я католик». — *Прим. пер.*

<sup>5</sup>Гарнак, Карл Густав Адольф фон (нем. Carl Gustav Adolf von Harnack), 1851–1930, — немецкий лютеранский теолог либерального направления, историк церкви, автор фундаментальных трудов по истории раннехристианской литературы и истории догматов. Доклад Гарнака назывался «Дух восточной церкви в отличие от западной». — *Прим. пер.*

столь удачно типизирована благодаря тому, что приведённые Гарнаком антагонизмы были сведены к *последнему принципу религиозного духа*, а различие в духе набожности обеих форм христианской веры было осмыслено более отчётливо.

Гарнак с полным правом берёт для сравнения только римско-католическую церковь, а не какую-либо из протестантских религиозных форм. Привлекать для сравнения протестантизм означало бы абсолютно не понимать порядок величины существующих здесь различий. Хотя попытки уподобить православие англиканству имели место, связи между ним и протестантизмом всегда оставались лишь в рамках науки, то есть с религиозной точки зрения были «по сути незначимыми». Несмотря на все протесты против римско-католической церкви, отклонения от неё в догматике и культе, формы протестантской веры сохраняли общность фундаментальных установок религиозной жизни этой церкви. Это положение вещей кажется тем более удивительным, что взгляд, обращённый на чистую догматику и церковные учреждения римско-католической и православной церквей, поначалу обнаружит между ними куда *меньше* различий, чем между этими двумя церквями и формами протестантизма. Восходящее к Фотию<sup>6</sup> различное толкование догмата о триединстве, а именно исходит ли Святой Дух только от Отца без посредства Сына или также и от Сына, — толкование, которому Достоевский придаёт такое большое значение, — свидетельствует о некотором преобладании (по сравнению с западной церковью) *греческой идеи Логоса* над личностной формой Спасителя и личностными формами религии вообще. Возможно, с этим как раз и связано то, что «русский Христос» является чем-то более эфемерным и соответствует славянской душе в таком расплывчатом агрегатном состоянии больше, чем закрытая личность Спасителя на Западе. Правда, это чисто догматическое различие не столь важно. Но если взглянуть на литургию и таинства, клириков и мирян, монахов и людей светских, на прочие догматические принципы, то *под* этими очень похожими здесь и там оболочками скрывается *принципиально различный дух* Востока и Запада. Это позволяет рассматривать протестантские формы как всего лишь разновидность того религиозного целого, которое зиждется на

<sup>6</sup>Патриарх Фотий I (около 820–896 гг.) — византийский богослов, патриарх Константинопольский. Третий после Григория Богослова и Иоанна Златоуста из отцов церкви, занимавших константинопольскую кафедру Святой восточной православной церкви. Обвинял римских пап во властолюбии; впервые обвинил их в ереси за добавление к Символу веры слов «и от Сына» (*filioque*). — *Прим. пер.*

*одних и тех же* фундаментальных установках, присущих типу человека Западной и Центральной Европы, во всяком случае, гармонирует с ним. Гарнак делает совершенно правильный вывод:

Ибо факт, что по сравнению с духовным восточной церкви, западный религиозный и нравственный дух существует как самобытное замкнутое в себе начало, удерживающее вместе миллионы католиков и протестантов.

Первый пункт глубокого расхождения — взгляд на идею *спасения*. В западной церкви явно преобладает спасение от *греха*; в восточной — спасение от *смерти* и бренности вообще. Православие справедливо назвали «религией смерти». Образ смерти предстоит душе грека и православного как нечто «потрясающее и ужасное», отмечает Гарнак. В идее тяжёлой русской судьбы добро и зло стянуты в такой тугой узел, так нерасторжимо связаны в глазах верующего, что избавление от *всей* этой запутанности конечного бытия кажется ему религиозной победой. Здесь основной религиозной импульс — просто «выход вон» из оков тела и земного мира, а не *запечатление* божественного в материале земной жизни; просто «взгляд вверх», а не ритмизированное чередование «взгляда вверх» и «взгляда вниз», характерное для западноевропейской религиозной души<sup>7</sup>. Идеал блаженной и вечной жизни «в середине времён» на основе пережитого отпущения грехов меркнет здесь по сравнению с теми трансцендентными чудесами, которые ожидаются от смерти. Но это тесно связано с представлением о *причинной зависимости* греха и конечности. Для западного христианина «смерть — расплата за грех»<sup>8</sup>. Для грека это имеет силу по крайней мере с эпохи эллинизма. Зачатки этой идеи есть уже у Платона: *грех есть дань смерти* — дань, которой облагаются *телесность* и *конечность* вообще. Поэтому для западного христианина избавление от греха должно повлечь за собой спасение от смерти, тогда как православному, наоборот, сперва именно вера в спасение от *смерти* и земных оков даёт силу овладеть идеей избавления от грехов. Соответственно, и спасительная сила Христа воспринимается иначе. Отдельные этапы жизненного пути Иисуса, столь близкие душе западного христианина, — включая его свободное жертвенное деяние, крестную смерть, в которой он милостиво склоняет к человеку взор Отца, — поглощаются здесь идеей *воочеловечения*, безграничным умилением

<sup>7</sup>Смотреть вверх, чтобы получить силу «в» Боге и «из» Него; смотреть вниз, чтобы дать этой новой силе деятельно проявиться в формировании, одухотворении и обожествлении мира.

<sup>8</sup>Римлянам 6:23. — *Прим. пер.*

от того, что Бог из любви вообще снизошёл до земной юдоли. Это не означает, что погружение в страдание Христа не такое глубокое, как на Западе, – наверное, оно еще глубже. Славянская страсть к страданию, соединённая с греческой, ведёт как раз к глубочайшему погружению в страдание Христа. Но это страдание Христа вместе с Его крестной смертью здесь уже по большей части как бы сменяемы вочеловечением. Вся жизнь Спасителя вплоть до Его смерти разворачивается не как ряд свободных деяний, а как предуготованная и воспринимаемая в *одном* акте вочеловечения трансцендентно-трагическая *судьба*, как простая экспликация одного великого акта.

Соответственно, этим объективным различиям в цели «спасения» и спасающей силы направляется и *субъективное* усвоение спасительной благодати. Западный христианин хочет в первую очередь *освободиться от греха* – будь то просто с помощью Божьей милости или Божьей милости и собственного содействия, будь то на пути веры в замещающие страдания Христа и его искупительную кровь или посредством взаимодействия этой благодатно рожденной веры с бернардинским подражанием любовному служению Христа. Лишь избавление от власти греха позволяет ему *ожидать*, что он узрит божественный мир. Напротив, основной душевной позицией по отношению к этому усвоению на Востоке является погружение в мистерию вочеловечения и полное предчувствий созерцающее предвкушение небесных благ, что вообще выдворяет из земного порядка. Этому глубокому различию соответствуют установка при богослужении в церкви и внутреннее отношение к процессу богослужения. Душевно активное дифференцирование частей и элементов целостного литургического процесса отходит на второй план перед вознесением души в *иную сферу бытия*, в высший мир, где душа отдыхает от земных смятений и находит успокоение. Образа, ритуал, каждение, песнопение, одеяния священников, реликвии – всё это, концентрируясь вокруг жертвенного деяния, создаёт один совокупный эффект, под влиянием которого душе верующего словно бы открываются небеса. По сравнению с отрешённым благоговением собственно моление отступает далеко на задний план, по крайней мере, в настроении оно полностью охвачено им как чем-то более глубоким. На Западе, хотя таинства по сути одинаковы, в противоположность этому именно искупающее грехи жертвенное деяние оказывается тем первичным центральным моментом, который приковывает к себе религиозное внимание, и таинство покаяния настолько выделяется из всех других таинств, что «подчиняет себе всё, даже задачи и цель литургии»

(Гарнак). Итак, по сравнению с вознесением на небеса, которое происходит там, здесь, на Западе, всё сосредотачивается на преподнесении *спасительных благ*, искупающих вину и возвращающих на путь праведный. В апелляции всего богослужения к нравственному *спасению индивидуальной души* уже дано то, что таинства и ритуал обретают свои единство и порядок в этой высшей идее; между тем в русской церкви первостепенной целью строго упорядоченной ритуальной службы является как раз погашение и растворение индивидуального духа именно через соборное вознесение верующих на небеса.

Необычайно велико и то внутреннее различие между западным и восточным христианством, которое обнаруживается в *почитании образа*. В Австрии на изображениях Христа часто можно найти такие надписи: «Этот образ не есть сам Бог; Он им всего лишь так обозначается». Формулировка предостерегает от неблагоприятного отождествления и точно передаёт принципиальное воззрение западного католицизма на отношение между Спасителем и Его образом как на *изобразительную символизацию*. Напротив, в греческой церкви наряду с богатой иконоластрией существует не только особое богословие образа, но и более того — совершенно другой принцип связи между образом и прототипом. Святой образ поистине *тождествен* прототипу по своей форме, будучи земным лишь по материалу. Небесное сплавлено в нём воедино с земным, и образ сродни «окну» в божественное, из целостности которого он как бы вырезает маленький кусочек.

Два различных религиозных воззрения на Бога и мир порождают и принципиально разные *жизненные идеалы*. На первом месте здесь — глубоко отличающийся по своему содержанию идеал «совершенной» жизни в форме монашества и аскезы. Если на Востоке этот идеал обнаруживает весьма однообразные черты, то в западном христианстве мы находим многообразные типы монашеского идеала. Это, например, идеал св. Бенедикта, согласно которому спасение *самого себя* предшествует деятельному служению любви к другим членам церкви и следствием которого оказываются слабо централизованные укрепленные поселения, где царит единение по семейному типу. Но это и творение св. Игнатия<sup>9</sup>, согласно которому идея деятельной *любви* подчиняется созерцанию, аскезе, спасению самого себя и которое, будучи строго централизованной

<sup>9</sup>Имеются в виду исторически первый в Европе (529 г.) монастырский орден монахов-бенедиктинцев и созданный в 1540 г. Игнатием Лойолой монашеский орден «Общество Иисуса» (орден иезуитов). — *Прим. пер.*

организацией, управляемой в духе военной дисциплины в зависимости от изменчивых миссионерских и прочих церковных «целей», с презрением отвергает сращение монахов, народа и земства. Между этими противоположностями располагаются разновидности, представляющие собой их многообразные смешения. И всё-таки даже творение св. Бенедикта при всей своей близости к восточному идеалу по сравнению с греческим обнаруживает характерное *единство* с западным идеалом монашества! Прежде всего, в нём почти полностью отсутствует высший идеальный образ, который стал необходимым порождением восточной религиозности, — образ *отшельника*, в созерцании Бога угасающего где-то на краю мира. На Западе же эволюция монашества шла и сегодня идёт в направлении от бенедиктинского типа к игнатианскому. Древний эллинистический идеал чистоты вкупе с негативной техникой умерщвления плоти, суливший ещё при жизни подвести душу к вратам рая, в греческо-православном идеале монашества убивает христианскую идею *любви* точно так же, как и идею церковного *господства*, — идеи, особенно тесно взаимосвязанные в доктрине иезуитов. Из такого монашества не просто пополняется русский епископат — в народном христианском сознании он возвышается по своему достоинству и величию над всем православным белым духовенством, а разделяющая их дистанция намного больше той, что существует в римской церкви. И наоборот, в народе поп не пользуется таким же авторитетом и не так отчуждён от него, как католический священник; он глубже укоренён в народной жизни и скорее свыкается с её нравами, чем исправляет их.

Между тем от этого идеала совершенства зависит также и *этот* православных *мирян*. И *тут* у нас впервые появляется возможность приблизиться к тому *средоточию* многообразных различий, из которого проистекают *все* прочие. Нет *ни одного* понятия христианского нравственного учения, которое не имело бы там и здесь различную смысловую окраску.

В восточном христианстве *пассивные* добродетели смирения (Demut), допущения (Dulden), выдерживания (Ertragen), способность выносить страдания (Leidenskraft) и терпеть (Geduld) обладают над активными добродетелями, над героическими элементами евангельского этоса совершенно несоразмерным приоритетом — таким, что даже зло и беды открываются душе не как то, что должно быть преодолено в борьбе,

но как то, что надлежит *выстрадать* и вытерпеть<sup>10</sup>. Полностью вырастает из народной религиозности и учение Толстого о «непротивлении злу», родившееся из опасения, что на пути борьбы против зла можно и самому впасть в зло, нечаянно втянуться в него, повинувшись законам средств этой борьбы. Но в этой сфере зла и бед оказываются все средства и системы, разработанные человеком для борьбы *против* зла и бед: государство и право, возмездие, наказание, мораль. Посредством этой внутренней установки исключается нравственное *возмущение* западно-европейца преступлениями, проституцией, всякого рода пороками. Оно уступает место смягчающему сердце *состраданию*, и преступник здесь — это в первую очередь «несчастный». Одним из позитивных следствий такой позиции является большая нравственная щедрость, великодушие, связанные с глубоко пронизательным, словно уходящим за горизонт взглядыванием во внутренние ткани судеб, сплетающих добро и зло в душах людей в одно нерасторжимое целое. Вот почему ощущение *трагичности* жизни, *невозможности в индивидууме локализовать* зло и вину развито здесь настолько мощно, что этическая и эстетическая позиции чрезвычайно легко сливаются именно в идее *трагического*. За счёт квиетизма этого нравственного идеала *этическая* и *эстетическая* позиции соединены намного глубже, чем на Западе, да и вообще восточная религиозность вобрала в себя намного больше эстетических элементов эллинизма, чем западное христианство (иконолатрия). Леонтьев — такой же яркий эстет, как и глубоко верующий монах<sup>11</sup>.

Монахи обеих церквей проповедуют *смирение*. Но на Западе оно измеряется прежде всего тем, что берёт на себя перед *Богом* сама личность; такое смирение не исключает гордости, чувства собственного достоинства перед ближним, государством и т. д. Смирение же у православных христиан — это сильная протрация *перед всеми* вещами; в чистейших формах своего проявления это почти сладострастный накал неестественного *самоунижения*, который особенно у русских часто связан со своего рода душевным мазохизмом. И охотней всего такой человек преклоняет колена именно перед грешником, как бы свидетельствуя об общности с ним во грехе, словно доказывая ему, что он — его тайный сотоварищ в великой беде. Западное смирение всегда соотносится с обретением

<sup>10</sup>См. мою работу «О смысле страдания». (Шелер, Малинкин, 2020b: 255–298 — *Прим. пер.*)

<sup>11</sup>См. его характеристику в книге Т. Г. Масарика «Россия и Европа. Том 2. К русской философии истории и религии. Социологические очерки» (немецкий перевод: Йена, 1913).



новых положительных нравственных сил «в Боге». Заклочённое в нём самоунижение никогда не становится священной самоцелью. Но здесь унижение себя — *самоцель*, и наиболее подходящим поводом для приведения его в действие оказывается не столько святое и доброе или то, что видится таковым, сколько именно злое и низкое.

А как обстоят дела с *идеей любви и жертвы* — ядром христианской морали? Здесь мы находим самые глубокие и очевидные различия. На Востоке *страх* или в лучшем случае *благоговение* по отношению к Богу явно преобладают над доверительной отеческой любовью. Божество, понимаемое, в сущности, по-гречески, т. е. как изначально совершенная и самодостаточная *бытийная полнота*, пребывает здесь в недостижимой метафизической дали, каждое приближение к нему требует тысячекратных жёстко регламентированных ритуальных опосредствований, поэтому оно уже недоступно для любви. «Страх — основание истинной религии», — учил Леонтьев на горе Афон. А как понимается «любовь к ближнему»? Так, что в первую очередь она по существу *подчинена* идее *аскезы*, умерщвлению плоти и уничтожению самости. И это, наверное, самое главное отличие. На Западе аскеза как-никак, а всё-таки *служит* любви к Богу и ближнему; аскеза освобождает душу, чтобы та совершила те великие положительные деяния, смысл и ценность которых заключены только в них самих. Здесь же, наоборот, любовь к ближнему оказывается всего лишь *одним* из средств освободиться от себя самого; в сущности, она есть бегство от самого себя, часто ненависть к себе. Поэтому в идеале совершенного монаха-отшельника она может быть полностью упразднена и заменена более радикальными средствами умерщвления плоти. И из той же служебной подчинённости, в которую попадает здесь идея любви, мы понимаем также, что любовь представляется в первую очередь как *растворение индивидуальности* в безграничном чувстве братского *товарищества* по греху и страданию, что она переживается и постигается прежде всего как сострадание — с акцентом на страдании, а не на сочувствии. «Сотоварищи в беде» — так ещё во втором веке грек Маркион называл своих товарищей по вероисповеданию<sup>12</sup>. Соответственно, как я показал в другом месте<sup>13</sup>, на Востоке общность любви основывается на *крестной общности* с Христом. Эта позиция получает к тому же мощную поддержку от чувства безличной

<sup>12</sup>У Шелера — «Mitgenossen im Elend». Согласно другому источнику, Маркион называл своих последователей «сотоварищами в ненависти и скорби». — *Прим. пер.*

<sup>13</sup>См. «О смысле страдания».

общности русских славян и их любви к страданию и боли — явлений, открывающихся каждому читателю русских романов. И самое странное, что, несмотря на это религиозное *обесценение личности* и всего активного в ней, несмотря на это сплавление мягких душ в безграничном сострадании друг с другом, каждая отдельная душа чувствует себя, однако, идущей в совершенном одиночестве тёмными путями, поэтому, если посмотреть с групповой точки зрения, здесь открыты все двери для религиозного партикуляризма и сектантства. «Каждый в темноте сам по себе и ближнего видит лишь как проходящую мимо скорбную тень» (Гарнак). Но это лишь строгое следствие того, что любовь [к ближнему] имеет характер *средства*.

Подобным образом дело обстоит и с *идеей жертвы*. В восточном христианстве пожертвование позитивных ценностей — счастья, жизни, богатства, собственности — получает статус самоценности, который делает излишними свободу духа или блага более высокого порядка, приобретаемые благодаря этому. «Чего хочет солдат, идущий на войну?» — спрашивает Достоевский. «Он хочет победить, и ради этого рискует жизнью», — говорит западноевропейская совесть. Достоевский отвечает: «Он хочет пожертвовать своей жизнью»<sup>14</sup>. Не удивительно, что в восточном христианстве боль и страдание также получают существенно иной *смысл*, нежели в западном. Страдание в нём — не просто наказание за родовую грех и не движущая сила очищения. «Очистить» можно только заведомо позитивное ценностное содержание, например, зашлакованное золото. Страдание здесь нечто значительно *большее!* В православном образе мыслей оно приобретает *спасительный* (*heilschaffenden*) характер; оно как бы само возносит на небеса.

Внешним выражением этого духа является православная *церковь*. Достоевский несколько облегчил себе задачу. В знаменитом месте его сочинения «Германия — протестующая империя», опубликованном в 1877 году, главное отличие западной идеи церкви от восточной он находит в том, что последняя

<sup>14</sup>Сожжение и уничтожение собственных деревень и ценностей, которые происходили ещё в войне против Наполеона и практикуются до сих пор, объясняются *не только* соображениями военной целесообразности, даже если последние подчиняют рациональному целеполаганию страстное влечение к самопожертвованию. Л. фон Ранке хорошо описал, как Наполеон, наблюдая пожар в Москве, впервые совершенно ясно понял, что здесь ему противостоит такая «стихия», которая перечёркивает все его западные понятия и мерки (См.: Ранке Л. ф. «Возвышение Пруссии в 1813 году»).

сначала стремится к духовному единению человечества во Христе, а потом уж, *в силу* этого духовного соединения всех во Христе, [хочет] осуществить и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение.

По римскому же толкованию идеал обратный: сначала заручиться прочным государственным единением в виде всемирной монархии, а потом уж, пожалуй, и духовное единение под началом папы, как владыки мира сего<sup>15</sup>.

Но самое последнее своё убеждение относительно западной церкви Достоевский изложил в страшной и таинственной беседе великого инквизитора («Братья Карамазовы», I, v<sup>16</sup>) с «Ним» (Иисусом). Через пятнадцать веков Господь вновь появляется на Земле и встречает в Севилье великолепную процессию двора и духовенства, в середине которой шествует великий инквизитор<sup>17</sup>. Всё узнали «Его» (Иисуса — А. М.). «Он молча проходит среди их с тихой улыбкой бесконечного сострадания»<sup>18</sup>. Великий инквизитор привлекает Господа к суду и в последующем затем разговоре сообщает ему, что римские священники, он и ему подобные, постепенно так перетолковали и преобразовали с помощью трёх великих наркотиков (Narkotika)<sup>19</sup> — чуда, тайны и авторитета — социальный и политический динамит евангельской свободы, что поставленные под

<sup>15</sup> «Таким образом, в восточном идеале — сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения всех во Христе, и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение, тогда как по римскому толкованию наоборот: сначала заручиться прочным государственным единением в виде всемирной монархии, а потом уж, пожалуй, и духовное единение под началом папы, как владыки мира сего» (Достоевский, 1982: 152.) — *Прим. пер.*

<sup>16</sup> Глава v «Великий инквизитор» входит в книгу пятую «Pro et contra» *части второй.* — *Прим. пер.*

<sup>17</sup> Краткое описание Шелера неточно. Иван говорит Алёше, имея в виду Иисуса: «Он снисходит на „стогны жаркие“ южного города, как раз в котором всего лишь накануне в „великолепном автодафе“ в присутствии короля, двора, рыцарей, кардиналов и прелестнейших придворных дам, при многочисленном населении всей Севильи, была сожжена кардиналом великим инквизитором разом чуть не целая сотня еретиков *ad majorem gloriam Dei*». После воскресения Иисусом девочки — «в народе смятение, крики, рыдания, и вот, в эту самую минуту, вдруг проходит мимо собора по площади сам кардинал великий инквизитор. [...] Он останавливается перед толпой и наблюдает издали. Он всё видел, он видел, как поставили гроб у ног его, видел, как воскресла девица, и лицо его омрачилось. Он хмурит седые густые брови свои, и взгляд его сверкает зловещим огнём. Он простирает перст свой и велит стражам взять его» (Достоевский, 1976: 226, 227). — *Прим. пер.*

<sup>18</sup> Цит. по там же: 226–227. — *Прим. пер.*

<sup>19</sup> В тексте оригинала говорится об «искушениях» Господа «тремя силами»: «Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть

угрозу *покой* и *счастье* человеческого стада были вновь восстановлены. Это самое главное в том упреке, который Достоевский бросает западной церкви: своей тайной центральной догмой она сделала направленную на *всеобщее счастье* простую человеческую любовь<sup>20</sup> к слабому, религиозно ещё не преображённому, данному здесь и сейчас человеческому стаду, поэтому её глава, Папа, принял меч Цезаря и конституировал *церковь в качестве государства*, как продолжение Рима. Иисус хотел вступить за себя и за дух: «Не единым хлебом жив человек». Но хлеб и покой нужны человеку *до* духа и *до* любви! — отвечал великий инквизитор. «И должен ли я, — продолжал он, — скрывать от тебя нащу тайну? Так слушай же. Мы не с тобой, а с „Ним“, вот наша тайна»<sup>21</sup>. Таким образом, западное человеколюбие оказывается — в глазах Достоевского (как и Леонтьева) — прямо-таки *дьявольским* принципом; под этой категорией западный католицизм, современный социализм и демократия становятся для него совокупностью чего-то *ложного* и порочного — чего-то подобного тому слиянию социальной демократии с иезуитством, которого он ожидал в скором времени. Правда, Германия, по его мнению целиком и полностью протестантская держава, будет противостоять этим объединённым силам римского христианства и социальной демократии. Но она не сможет выпутаться из этого «протеста» и обрести новую религиозную позицию; она ещё не сказала «своего слова» и, вероятно, никогда его не выскажет. Так что подлинный Иисус заключён только в православии как христианстве духа, и лишь благодаря его распространению мир может снова обрести Христа. Ибо цель развития восточной церкви Достоевский усматривал в *тенденции превращения государства в церковь* — тенденции, противоположной той, что наблюдается на Западе. Против этой странной философии истории своего учителя резко выступил Мережковский.

Историческая действительность совершенно противоположна исторической схеме Достоевского: идея всемирного духовного единения человечества во Христе существовала, хотя и с неудачными попытками осуществления, только

этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет...» (Достоевский, 1976: 232) — *Прим. пер.*

<sup>20</sup>В работе «Ресентимент в структуре моралей» я показал, почему существует большая *опасность* именно такого развития западноевропейского христианства. См. трактаты и сочинения «О перевороте в ценностях» (4-е изд., Берн, 1955). (См. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб: «Наука», «Университетская книга», 1999. — *Прим. пер.*)

<sup>21</sup>«И я ли скрою от тебя тайну нащу? Может быть, ты именно хочешь услышать её из уст моих, слушай же: мы не с тобой, а с *ним*, вот наша тайна» (там же: 234). — *Прим. пер.*

в западной половине христианства, в католичестве, тогда как в православии эта идея и не брезжила<sup>22</sup>.

Я привёл здесь взгляд Достоевского только для того, чтобы показать, как именно, исходя из изложенных выше фундаментальных религиозных воззрений, греческий или русский христианин *должен* воспринимать и оценивать западное религиозное развитие, если он хочет быть последовательным. В западной идее о том, что доброе и святое должно получить также *власть* и *господство* в самом мире, он может увидеть только ложный, дьявольский компромисс с землёй; активный идеал любви и общности западного христианства он может понять только как признание человеческой слабости, потребности человека во «сне» и «хлебе», как примирение с животной натурой. Если вдуматься в суть заблуждения Достоевского, то станет ясно: он видит предательство чистоты и духовности христианства там, где фактически с самого начала господствовал *другой* христианский дух — дух, с которым он никогда не сталкивался, который никогда не пытался понять в его истинной евангельской укоренённости. Но следствием различия в религиозном духе должны стать и различные церковные институции, и принципиально различная позиция церкви по отношению к государству.

Это различие в духе, каким мы описали его в предшествующем изложении, выводимо лишь из одного *высшего момента*, который проясняется лучше всего, если сравнить духовных отцов греческой церкви Климента и Оригена<sup>23</sup> с наиболее влиятельным отцом западной церкви *Августин*<sup>24</sup>. Как верно показывает Гарнак, «в культурном, философском и религиозном отношениях восточная церковь — окаменевший третий век». Она представляет собой эллинизм на ступени третьего столетия, поэтому все основополагающие евангельские идеи втиснуты в идеи и формы жизни этого эллинизма. Восприятие славянско-русским миром великих творений Плотина, Христа, Константина не претерпело в течение веков никаких существенных изменений в религиозном духе, хотя и обрело свою специфику, которую можно объяснить сущностью

<sup>22</sup>Цит. по Мережковский, 1906: 11. — *Прим. пер.*

<sup>23</sup>Климент Александрийский (ок. 150–ок. 215) — проповедник Священного Писания среди эллинистических книжников, основоположник Александрийской богословской школы, возглавлявший её до Оригена. Ориген Адамант (ок. 185–ок. 254) — греческий христианский богослов, философ, учёный. Основатель библейской филологии.

<sup>24</sup>Августин Аврелий (354–430) — блаженный, в западной традиции святой, епископ Гиппонский [Иппонийский]. Виднейший богослов, философ, один из великих западных учителей Церкви.

и установками славянской расы. А в чём суть этого эллинизма? Прежде всего в том, что Бог, или высшее благо, согласно древнему платоновскому учению об Эросе, предстоит душе *не* в качестве *первоисточника* всякой любви и творческой силы, а просто как *цель* всех стремящихся вверх творений, как постигаемое в аскетическом созерцании *чистое бытие*, которое затем становится предметом эстетического рассмотрения и наслаждения<sup>25</sup>. В последующей идее *ступенчатого царства*, являемого этим движением к Богу, — царства, которое весь мир отображает как порядок общности, — заключается корень всего *византизма* и *его* формы идеи авторитета<sup>26</sup>. Именно это и есть главная идея Климента и Оригена. Но Августину удалось постичь христианское евангельское движение духа в масштабах своей великой идейной системы впервые также и понятийно.

У Августина полностью преобразованы не только представления о пути к абсолютному бытию и объединению с ним, но и сама идея абсолютного бытия. Его сердцевиной для Августина является *творческая любовь* и одновременно всемилостивый порыв к самораскрытию, самооткровению<sup>27</sup>. Но если такова *сущность* абсолютного бытия — т. е. не его определения, найденные посредством спекуляции задним числом, — то к его данности человек может прийти не иначе, как только путём переживания того, что источник своей души он *непосредственно* соединил с этим *первоисточником* всего статичного бытия и питается из него; что он, таким образом, воспроизводит, *со-совершает* движение любви, которое и есть Бог. Если же целью этого божественного движения любви является сострадание к человеку, любовь к человеку, то больше не может быть любви к Богу, которая *одновременно* не была бы и любовью к ближнему. По Августину, это *не* два *раздельных* акта — когда из любви к Богу мы охватываем Бога и когда из любви к человеку мы обнимаем ближнего якобы для того лишь, чтобы исполнить «Божью заповедь». И тем более любовь к ближнему —

<sup>25</sup>См. о греческой и христианской идеях любви в трактате «Ресентимент в структуре моралей».

<sup>26</sup>См. мою характеристику русской идеи авторитета в книге «Гений войны и Германская война».

<sup>27</sup>Особенно сильное описание этого глубокого дифференцирующего момента недавно дал Эрнст Трёльч в книге «Августин, христианская античность и средневековье» (Мюнхен, 1915). (Трёльч, Эрнст (нем. Ernst Troeltsch), 1865–1923 — немецкий лютеранский теолог, философ культуры и истории. Автор книги «Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории» (1922; русский перевод 1994). — *Прим. пер.*)

это не звено в цепи негативных достижений, посредством которых мы умерщвляем плоть, лишая её чувствительности, дабы вступить с Богом в познавательный контакт, как предписывали великие александрийцы. В непрерывности *одного и того же* акта, в котором душа *возвышается* до Бога в любви к Богу, она *склоняется* также и к человеку; и если бы любовь к Богу не переходила в любовь к ближнему, ей предстал бы не всемилостивый Бог, но застывший эллинистический идол бытия. Но тем самым то отмеченное нами ранее самобытное *двойное движение* западной религиозности — одновременный взор вверх и вниз, возвышение к Богу и достижение божественного в границах мира — *само оказывается* *укоренённым в идее Бога и основном отношении человека к Богу*. В этом воззрении Августина на двойную заповедь любви к Богу и любви к ближнему (Мф. 22) как на *единый* динамический акт *классическим* образом сформулирована душа западного христианства да и подлинного евангелического христианства вообще<sup>28</sup>. И суть дела в том, что великие теологи греческой церкви Климент, Ориген и их последователи в противоположность Августину, несмотря на всю борьбу с неоплатонизмом и гностицизмом, сохранили зависимость от *духовного направления движения* платонизма — того направления, которое есть лишь однозначное движение души «вверх», к уподоблению Богу посредством разрыва телесных оков. Такой «платонизм» всегда каким-то образом отождествляет *доброе с духом, злое — с чувственным*. Он не знает, с одной стороны, различия между добром и злом *внутри* самой духовной воли, а с другой, никакого принятия, вплетения доброго в чувственную земную сферу. Соответственно, он должен признавать приоритет познания перед любовью и венчаться созерцательно эстетической позицией по отношению к божественному<sup>29</sup>.

Из этой *высшей* точки противоположности выводятся все ранее выявленные моменты различий, и в заключение осталось только показать, как из неё происходит различие *церковных институций* на Востоке и Западе.

Сначала может показаться чудом из чудес, что столь пассивно-созерцательная, столь избегающая мира, столь эстетическая, порождённая эллинистическим декадансом, тонкая и субтильная, осенняя

<sup>28</sup>Так полагает и Трёлья: «Да, можно сказать, что если энос Иисуса вообще спекулятивно выразим и доступен конструированию, то это единственно верное толкование, раскрывающее его самый сокровенный смысл».

<sup>29</sup>См. мою работу «Любовь и познание». (Шелер, Дорофеев, 2011: 435–458. — Прим. пер.)

религиозность могла чуть ли не сплавиться воедино с одним из величайших в истории государств-режимов насилия (*Gewaltstaat*) — с русской автократией. Если где-то и кроется «тайна» России, так именно здесь. Ни одному западному человеку, наверное, никогда не удастся раскрыть её полностью. Если приподнять завесу этой тайны, то первое, что можно увидеть, — это *страдальчески-ироничный облик русского человека*, но при этом для нас чаще всего остаётся совершенно скрытым то отношение, благодаря которому на этой религиозной основе *образ земной власти и господства обретает* в душе русского человека *религиозный смысл бытия*. То, что я имею в виду, трудно выразить для понимания немцев, да и переживание нащупывает завесу этой тайны лишь спорадически. Не уверен, что нашёл вполне подходящие слова, но скажу так. Когда русский христианин трижды низко кланяется, нет, когда он, как «верный пёс», сто раз низко кланяется какому-то из своих многочисленных «господ», когда все слои и уголки его широкой души — *за исключением одного* последнего — охватывают чувства страха, благоговения, самоунижения, то всё же в самом последнем уголке его души сохраняется то, что я не могу назвать иначе, кроме как *превосходством святой иронии*: «Дорогой человек, бедняга... Как же Бог тебя наказал — ведь ты должен *господствовать* надо мной, стало быть, должен брать на себя *больше* коренного зла этого мира, чем я!» Ибо власть сама по себе есть зло — такова, в противоположность западному христианству, русская вера<sup>30</sup>. Но именно эта внутренняя позиция — каким бы глубоким ни было заключённое в ней презрение к авторитету и его *последней* законности — увековечивает и должна увековечивать *всякий* авторитет, любого рода господство, основанное на насилии, ибо всё, что могло бы привести к восстанию, революции, а именно власть, хотя бы равносильная по отношению к господину власть, заведомо отвергается ею как «зло» на основании глубинной веры, будто она уже имеет в религиозной

<sup>30</sup>Якоб Буркхардт, высказывающий в «Размышлениях о всемирной истории» эту мысль Шлоссера (о том, что власть сама по себе есть зло — А. М.) как свою собственную, противоречит всему европейскому этосу и сознанию. У него этот тезис — также следствие в сущности эстетически-созерцательного взгляда на историю. Если бы власть была злом сама по себе, то власть добра была бы *contradictio in adjecto*. И как можно было бы тогда приписывать Богу всемогущество? См. написанную с тонким вкусом книгу К. Йозля «Якоб Буркхардт как философ истории» (Базель, 1910). (Шлоссер, Фридрих Кристоф (нем. Friedrich Christoph Schloesser), 1776–1861, — немецкий историк, автор «Всемирной истории» в 19 томах; Буркхардт, Якоб (нем. Jacob Christoph Burckhardt), 1818–1897, — швейцарский историк культуры. Автор классического труда «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860). См.: Шелер, 2020а: 9–11. — *Прим. пер.*)



форме нечто более высокое в виде *святой иронии*. Активное применение государством насилия — то, к чему христианство обязано относиться с нетерпимостью, — превосходство святой иронии, чтобы сохранить себя, вынуждено так или иначе принимать. И лишь благодаря такой позиции русский человек, несмотря на всю жестокость тяготеющих над ним отношений господства, остаётся в душе таким необычайно *свободным*, таким внутренне необузданным и несвязанным обязательствами перед законом и правом, что нам даже трудно себе это представить. Что бунт против какого-то государства, какого-то господства значит для человека, который бунтует против мира вообще?!

Но какова позиция господина, стоящего на такой же религиозной основе, когда он *видит*, что ему низко кланяются? В глубине души русский христианин всегда будет господствовать с *нечистой* совестью, всегда будет как бы «стыдиться», что должен господствовать. Эта «нечистая совесть» господина — оборотная сторона превосходства святой иронии слуги. Подобно тому, как позиция последнего исключает подлинное уважение к авторитету, позиция первого — *добросовестность* и строгое *следование закону* при исполнении господства. Кто господствует с «нечистой совестью», тот *не может не* склоняться к произволу и насилию, ибо для него сфера его господства *всецело* укоренена в грехе, а не в чём-то божественном. С чистой совестью в России умели править, наверное, только выходцы из Германии. Благодаря этому типизированному здесь душевному отношению, которое обуславливает также характер отношений между церковью и государством, православие и автократия *взаимно друг друга требуют* и загадочным образом усиливают.

В среде такой душевной организации становится более понятным принципиальное различие между *идеями церкви* там и здесь. Подчеркну главное из тех пунктов, по которым их противопоставляет Гарнак. Восточная церковь — это строго ритуальное *учреждение чистой потусторонности*, наполняющее верующих предчувствием небесного царства. Западная церковь, в соответствии с двойным направлением движения религиозного импульса вверх и вниз, — это *одновременно учреждение потусторонности и царство Божье на земле*. Вот почему оно призвано развивать у верующих не только *пассивные*, но и *активные* добродетели. Монах на Востоке пользуется большим авторитетом, чем мировой священник, который женат, близок к народу и его нравам. Монах на Западе — почти всегда священник, и если фактически не подчинён мировому священству, то находится с ним в тесном единении.

Мировой священник не женат и тем самым выделяется из народа. Восточный мировой священник — в первую очередь *священнослужитель, служащий литургию*, который путём строжайшего следования застывшим ритуалам должен обращать верующих к спасительным благам. Судейское *управление душами* у него на заднем плане, между тем на Западе оно стоит на *первом* месте среди функций священника. Так как восточная церковь имеет дело исключительно с потусторонним предназначением её членов, а не с органическим наполнением *мира* духом евангелизма, она не должна быть институцией, выстроенной наподобие государства. Западная же церковь таковой должна быть, поскольку наряду с потусторонней функцией обязана распространять Христово *господство* на земле. Восточная церковь в качестве высшего органа власти имеет только Святейший Синод, который безошибочно и надёжно, опираясь исключительно на традицию, принимает решения по вопросам веры и нравственности. Западная же церковь, напротив, не может не иметь кадровую, постоянную, высшую правительствующую власть, которая принимает решения хотя и с учётом традиции, но всё же *ex sese*<sup>31</sup> «безошибочно», зато благодаря этому куда лучше приспособлена к историческому развитию и изменению ситуаций. Идея православной церкви не исключает множество православных церквей. Так как в соответствии с религиозным духом вся направленная на мир активность перемещается в *государство*, церковь должна позиционировать себя по отношению к нему так органично, чтобы в чём-то ставить себя выше него, а в чём-то ниже, т. е. должна руководить государством, в особенности его главой, чисто духовно, но, поскольку есть уверенность, что эта цель достигнута, во всём остальном должна государству подчиняться. Западная церковь как царство Божье на земле, как Божье царство «в» этом мире, но не «от» мира сего, должна быть, напротив, *одной единственной*, и, так как религиозно-нравственное воздействие на мир уже включено в чисто религиозную жизненную задачу, она не может быть встроена в какое бы то ни было государство, но обязана сохранять полную самостоятельность по отношению к государствам. При этом она может признавать только такие государства, которые подчиняются христианскому нравственному закону, первично находящемуся в ведении церкви. Римский священник не является органичной частью народа — он *контролирует* его нравственность согласно мере, установленной высшим церковным руководством. Для восточной церкви

<sup>31</sup>Ex sese (лат.) — от себя. — Прим. пер.

вся религиозная истина, поскольку она никогда не может иметь непосредственного отношения к практическому формированию меняющихся земных обстоятельств и управлению ими, заключена в «христианской древности». Всё новое ложно, потому что оно новое. Её ритуал отличает непоколебимый консерватизм. В западной церкви также нет развития учений о вере и нравственности, зато есть развитие духовного проникновения в их содержание и «история» его формулировок. Поэтому дефиниции определённых положений вероучения и учения о нравственности благодаря её главе могут постоянно обновляться. Что касается культа, дисциплины и нравов, то круг изменчивого в них, признанный церковью, намного шире на Западе, чем на Востоке.

Среди этих основных различий *нет ни одного*, которое нельзя было бы в полной мере понять из указанной выше противоположности эллинистического и евангельско-августинианского принципов, хотя и не все опосредствующие звенья были здесь выявлены.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Мережковский Д. С.* Пророк русской революции. К юбилею Достоевского. — СПб. : Издание М. В. Пирожкова, 1906.
- Шелер М.* Любовь и познание / пер. с нем. Д. Ю. Дорофеева // *Философская антропология* Макса Шелера : уроки, критика, перспективы : пер. с нем. / под ред. Д. Ю. Дорофеева. — СПб. : Алетей, 2011. — С. 435–458.
- Шелер М.* Мысли о политике и морали / пер. с нем. А. Н. Малинкина. — М. : МСЛ, 2020а.
- Шелер М.* О смысле страдания // *О сущности философии. Работы разных лет* / пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб., М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020б. — С. 255–298.

---

Scheler, M. 2021. "O vostochnom i zapadnom khristianstve [On Eastern and Western Christianity]" [in Russian], trans. from the German and annot. by A. N. Malinkin. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 216–236.

---

MAX SCHELER

## ON EASTERN AND WESTERN CHRISTIANITY

Translation of: Scheler, M. 1986. "Über östliches und westliches Christentum" [in German]. In *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, vol. 6 of *Gesammelte Werke*, 3rd ed., ed. by M. S. Frings, 99–115. 15 vols. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-216-236.

### REFERENCES

- Merezhkovskiy, D. S. 1906. *Prorok russkoy revolyutsii. K yubileyu Dostoyevskogo [The Prophet of the Russian Revolution. On the Anniversary of Dostoevsky]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdaniye M. V. Pirozhkova.
- Scheler, M. 2011. "Lyubov' i poznaniye [Liebe und Erkenntnis]" [in Russian]. In *Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera [Max Scheler's Philosophical Anthropology] : uroki, kritika, perspektivy [Lessons, Criticism, Perspectives]*, ed. and trans. from the German by D. Yu. Dorofeyev, 435–458. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- . 2020a. *Mysli o politike i morali [Gedanken zu Politik und Moral]* [in Russian]. Trans. from the German by A. N. Malinkin. Moskva [Moscow]: MSL.
- . 2020b. "O smysle stradaniya [Vom Sinn des Leidens]" [in Russian]. In *O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let [On the Essence of Philosophy. Works of Different Years]*, trans. from the German by A. N. Malinkin, 255–298. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

---

# ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

---

---

BOOK REVIEWS

---



---

*Близнеков В. Л. Другое начало или новая философия свободы нового века : рецензия на сборник эссе В. Бибихина в немецком переводе // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 239–246.*

---

ВЛАДИМИР БЛИЗНЕКОВ\*

## ДРУГОЕ НАЧАЛО ИЛИ НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ НОВОГО ВЕКА\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА СБОРНИК ЭССЕ В. БИБИХИНА В НЕМЕЦКОМ ПЕРЕВОДЕ

*BIBICHIN V. DER ANDERE ANFANG / HRSG. UND MIT EINER EINL. VERS. VON  
A. MICHAJLOVSKIJ ; AUS DEM RUSSISCHEN ÜBERS. VON V. AMMER. — BERLIN : MATTHES &  
SEITZ VERLAG, 2020.*

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-239-246.

В 2020 году в берлинском издательстве Matthes & Seitz вышло немецкое издание сборника эссе известного российского филолога, философа и переводчика Владимира Бибихина «Der andere Anfang» (рус. «Другое начало»). В России сборник В. В. Бибихина «Другое начало» выпускался в издательстве «Наука» (Санкт-Петербург) соответственно в 2003 и в 2017 гг. (Бибихин, 2003; Бибихин, 2017).

Заслуга немецкого издания данной книги принадлежит прежде всего Александру Владиславовичу Михайловскому, российскому философу, доценту ВШЭ и ученику В. В. Бибихина, который совместно с австрийским философом и религиоведом доктором Кристиной Штёкль, получил грант на издание данной книги в Германии от Венского Института науки о человеке (Institut für die Wissenschaften vom Menschen IWM). А. В. Михайловский и доктор К. Штёкль осуществили научную редакцию немецкого перевода сборника с русского языка.

Сам факт издания книги современного российского философа в Германии является достаточно знаменательным событием, поскольку интерес к современной интеллектуальной мысли России в Германии после эпохи Перестройки заметно угас и далеко не каждое немецкое издательство рискнет по сугубо экономическим причинам выпустить труд российского автора, не входящего в топ-список известнейших персон российской политики и бизнеса. Поэтому неудивительно, что немецкое издание

\*Близнеков Владимир Леонидович, PhD, доцент; Институт общественных наук РАНХиГС (Москва), vbiznekov@gmail.com.

\*\*© Близнеков, В. Л. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

«Другого начала» В. В. Биbihина оказалось сильно редуцированным по содержанию по сравнению с первым российским изданием 2003 года: в нем представлены только пять эссе вместе с вступительной статьей редактора, тогда как в первом русском издании содержатся 28 эссе автора.

Эссе данного сборника представляют собой статьи и выступления В. В. Биbihина конца прошлого века, которые затрагивают различные злободневные темы постсоветской российской жизни и «вечные вопросы» российской истории и культуры, но в которых гораздо реже рассматриваются философские вопросы.

При сравнении российского и немецкого изданий данного сборника сразу напрашивается вопрос о критериях отбора издателями данных пяти эссе. Тексты в сборнике представлены в следующем порядке: «Leib-eigenschaft» («Крепостное право»), «Das Eigene» («Свое, собственное»), «Für den Dienstgebrauch» («Для служебного пользования»), «Die Eigenen und die Fremden» («Свои и чужие»), «Der andere Anfang» («Другое начало»).

Критерии выбора издателей далеко не очевидны за исключением выбора философского эссе «Другое начало», которое дало название всему сборнику, вследствие чего логично должно было быть включено в немецкое издание. Несомненно, многие эссе первого российского издания, особенно написанные автором в 70-е и 80-годы, уже попросту утратили актуальность и устарели, поэтому едва ли будут интересны современному российскому читателю, а немецким читателям к тому же будут малопонятны. Данный критерий явно учитывался редакторами при отборе текстов эссе.

Но с четырьмя оставшимися публицистическими эссе сборника не все столь однозначно: они являются не самыми качественными из остальных или даже не самыми оригинальными, но скорее наиболее критичными и жесткими по отношению к российской жизни и истории, т. е. наиболее соответствуют тому негативному образу России, который естественен для западного восприятия России вообще, а в Германии и других германоязычных странах в особенности. В данных текстах Биbihина наиболее отчетливо выражена альтернатива российской истории по оси Восток — Запад или, соответственно, вечное возвращение к классике российской культуры — спору западников и славянофилов, который немецким читателям представляется самой значимой проблемой российской интеллектуальной и духовной истории.

Чтобы получить положительный отклик на Западе, текст любого российского автора должен быть критичен к российской действительности



и понятен западному читателю. Если в первом случае Бибихин даже перевыполнил норму, то в отношении последнего все не так однозначно. Читая непосредственно работы В. В. Бибихина в немецком переводе, иностранцы, незнакомые с его личностью и российским культурным контекстом, будут теряться из-за загадки о том, кто есть мистер Бибихин, кроме того, что он есть критик России, поскольку он понятен только в роли критика России. Правда, в этой роли он уже априори симпатичен и интересен многим немцам.

Поэтому добротная вступительная статья о личности и философских взглядах Владимира Бибихина была абсолютно необходима для немецкого издания данного сборника, и Александр Михайловский в качестве научного редактора сборника с этой задачей прекрасно справился: на хорошем немецком языке он представил достаточно подробную биографию автора, рассказал о его огромной работе по переводу трудов Мартина Хайдеггера на русский язык, а также о его основных идеях и ценностях, положенных в основу данного издания. А. В. Михайловский также снабдил немецкое издание превосходными комментариями, которые были тем более необходимы с учетом того, что первое российское издание данного сборника содержит минимум авторских ссылок, а практически все статьи автора соответствуют публицистическому стилю.

Тем не менее далеко не все значимые аспекты биографии и личных убеждений В. В. Бибихина во вступительной статье прозрачны и понятны для немецкого читателя, тем более что интерес к творчеству российских авторов в Германии традиционно имеет ярко выраженный политический и идеологический оттенок, что касается прежде всего нюансов биографии автора.

Так, во вступительной статье говорится, что Владимир Бибихин родился в г. Бежецке, в семье, которая «...принадлежала к основателям первой трудовой коммуны в этом древнем русском городе в Тверской области» (Bibichin, Ammer, 2020: 8), при этом совершенно не поясняется, что представляла собой данная трудовая коммуна, в какое время и в каких условиях она была создана. Трудовая коммуна (нем. *Arbeiterkommune*) является в немецком языке многозначным выражением, непосредственно не связанным с коммунистической идеологией, так что немецкие читатели невольно вводятся в заблуждение, ведь они не знают, что речь идет именно о коммунистической трудовой коммуне, в частности о Бежецкой трудовой коммуне анархо-коммунистов, которая была создана в марте 1918 года (т. е. в период военного коммунизма и Гражданской войны в России), которой Советской властью было передано

земля и имущество Бежецкого Благовещенского женского монастыря, одними из основателей которой были дядя и отец Владимира Бибихина (Бривер, 2020). Таким образом, в биографии автора опущен важнейший момент принадлежности его родителей и близких родственников к идеологии анархо-коммунизма, оказавшей, как можно предположить, влияние на будущие личные убеждения философа. В частности, один из близких знакомых В. В. Бибихина утверждает:

Владимир Вениаминович был близок к анархизму по взглядам [...] По моим представлениям, он был чем-то вроде анархистского (либертарного) христианского социалиста. Он рассказал, что его отец во время или после гражданской войны жил под Тверью, в анархистской коммуне [...] память о ней отец пронес через всю жизнь как самое светлое свое воспоминание. Этот факт отчасти определил и идейные симпатии сына (См. Владимир Вениаминович Бибихин <https://shraibman.livejournal.com/735853.html>).

Упоминание данного факта могло бы многое прояснить читателям в дальнейшей биографии В. В. Бибихина, представленной редактором сборника во вступительной статье. В частности, мотив отказа зачислить автора на учебу на философский факультет МГУ по причине «плохой характеристики его личности», а именно указания в школьной характеристике на факт того, что «абитуриент критиковал директора школы в школьной стенной газете» (Bibichin, Ammer, 2020: 8). Во вступительной статье отказ принять Бибихина в МГУ мотивирован «строгой идеологической направленностью» данного учебного заведения «в качестве идеологического образца советской системы высшего образования» (ibid.), что может создать у немецкого читателя представление о молодом Бибихине как об антисоветском диссиденте или человеке с «неправильным» социальным происхождением, что совершенно не соответствует действительности. Речь идет здесь всего лишь о критицизме, бунтарстве и, возможно, проблемах с дисциплиной в школе у молодого человека, чему могло способствовать воспитание в семье идейных анархо-коммунистов, а отнюдь не о расхождении автора с советской идеологией уже в 50-е годы прошлого века.

Выход немецкого издания сборника «Другое начало» подтверждает тот факт, что интерес немецких читателей действительно направлен преимущественно на идеологические, социальные и политические аспекты советской и российской жизни. Немецким интеллектуалам, составляющим потенциальную аудиторию читателей Бибихина, гораздо менее

интересны и понятны темы российской истории, культуры, религии и философии.

В частности, в одной из первых рецензий немецкого читателя на сборник «Другое начало» (Kuhlbrodt, 2020) автор отметил в первую очередь чисто публицистическое эссе В. В. Биbihина «Для служебного пользования», где он описывает собственный опыт 70-80 годов в СССР по переводу и составлению ридеров из оригиналов философских текстов современных западных авторов «для служебного пользования» советских функционеров от идеологии, доступ к которым был закрыт для обычных граждан, в том числе для специалистов в философии и других гуманитарных науках. Автор рецензии может хорошо себе представить подобную квазицензурную практику в его родной бывшей ГДР, свидетельствовавшую лишь о политической закрытости и идеологической хрупкости советской социалистической системы.

В остальных эссе Биbihина автор немецкой рецензии видит лишь замысел автора сборника «...настойчиво показать, как философское мышление пытается выбраться из этой изоляции, чтобы в конечном итоге освободиться» (ibid.). Концепт «другого начала» российского философа автор рецензии также понимает лишь как другое начало русской философии, из которого «...открываются перспективы не только поднимающее ее на современный уровень, но и чрезвычайно плодотворные с западной точки зрения» (ibid.).

Данная рецензия прекрасно демонстрирует немецкое восприятие Владимира Биbihина прежде всего как борца за свободу мысли и совести в СССР и современной России и российского идеолога западничества и либерализма. Все остальные аспекты личности российского мыслителя, прежде всего его самобытное философское творчество, в том числе его рецепция немецкого философа Мартина Хайдеггера в современной российской философской культуре, как представляется, мало интересует немецких интеллектуалов! Можно ли назвать глубоким и благодарным немецкий взгляд на творчество Владимира Биbihина, если его готовы принять в Европе как ориентированного на Запад идеологического единомышленника и друга Германии, но не готовы оценить его вклад как европейского философа в развитии хайдеггерианской мысли?

Первые четыре эссе немецкого издания сборника, избранные редакторами, действительно отражают радикально критический взгляд автора на российскую действительность и логично могут быть поняты в Европе в качестве типичных образцов прозападной либеральной российской публицистики.

В частности, эссе «Крепостное право», представляющее собой часть курса «Философия права», прочитанного на философском факультете МГУ в 2001–2002 гг., позднее в переработанном и дополненном виде превращается в отдельную главу монографии В. В. Бибихина «Введение в философию права», где основным действующим лицом и своеобразным экспертом по российской жизни становится автор книги «Россия в 1839 году» и классик западной русофобии маркиз Астольф де Кюстин. Невозможно, постоянно цитируя подобных авторов и ссылаясь на их произведения, заявлять об идеологической неангажированности своей статьи, а также проводить четкую линию демаркации между публицистикой и философией права.

Но с последним эссе автора «Другое начало» дело обстоит принципиально иначе, поскольку оно является действительно философским, а не публицистическим, и автор сам в начале своего эссе указывает на происхождение данного названия из хайдеггеровской книги «О сущности». В данном произведении Хайдеггер подводит читателя к мысли о логическом конце западной философии, с которым откроется перспектива «другого начала» мировой философии, что позволит человечеству продолжить свою историческую экзистенцию. Первое начало европейской философии, направленное на Бога и бытие, завершилось, по Хайдеггеру, знаменитым ницшеанским вердиктом о «смерти» божественного в умах и душах европейцев 20-го века, в результате якобы тотальной религиозной апостасии интеллектуальной мысли Европы. Бибихин, как «эксперт по русским делам», хочет экстраполировать хайдеггеровскую мысль на русскую почву, но уже в гораздо более широком не только философском, но и общекультурном аспекте, говоря о якобы очевидной «богооставленности» России: «Лучше принять это буквально. Мы оставлены Богом, это очевидно» (Bibichin, Амтер, 2020: 160). Эти слова Бибихина звучат как духовный приговор России, подобно тому как безумный Ницше в свое время «приговорил» к «смерти» всех европейских «богов». Но оказывается, что другое начало России у Бибихина возникает из «нерушимой свободы» после признания Россией своей «богооставленности», т. е. Россия здесь и сейчас начинает свою новую жизнь с чистого листа, но не на основе Нового Завета с Богом как земная территория Церкви или Нового Израиля, а, наоборот, на основе признания своего отвержения Бога, на основе ницшеанско-хайдеггеровского тотального секулярного статуса, сделанного путем свободного выбора. Владимир Бибихин подчеркивает:

«Другое начало не есть возвращение к первому античному началу» (Vibichin, Ammer, 2020: 171) — т. е. к Богу, бытию и метафизике. Бибихин, по сути, оставляет только возможность экзистенциального пути решения онтологических и религиозно-нравственных проблем человека, т. е. осуществления подлинного себя в Настоящем, в Dasein, в переживании, в свободном поступке.

Другое начало Бибихина подразумевает тотальный отказ не только от платоновского реализма, но и от аристотелевского концептуализма, бытие общих понятий уже не обладает никакой реальностью после точки отсчета времени «другого начала». Нет больше никаких государств и народов, нет больше России, провозгласившей себя когда-то Святой Русью и Третьим Римом, но нет больше и Ученой Германии, нет больше никаких русских, так же как и немцев, греков и любых других народов, нет больше вообще никакого Мы и личностей, а есть только Я или индивид, который осознал свою нерушимую свободу, который сам за себя и только за себя делает свой экзистенциальный выбор, разрешая здесь и сейчас, в Настоящем, все онтологические и нравственные проблемы.

Таким образом, критика метафизики Бибихиным исходит из синтеза философского созерцания и действия, мысли и поступка, а не из их разделения, как в традиционной метафизике, т. е. нет больше онтологии, существующей отдельно от этики, а есть только новая онтологическая этика, которую предлагает нам Владимир Бибихин в своем философском эссе «Другое начало» (Бабанов, 2019).

Единственное философское эссе автора сборника оказалось непонятым вышеупомянутым немецким рецензентом. Остается надеяться, что другие немецкие читатели уделят должное внимание не только публицистике, но и философским идеям российского мыслителя. В этом случае ценность немецкого издания «Другого начала» окажется гораздо более значимой.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бабанов А. В. Онтологическая этика В. В. Бибихина // *Философия и культура*. — 2019. — № 11. — С. 65–79.
- Бибихин В. В. Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47).
- Бибихин В. В. Другое начало. — 2-е изд. — СПб. : Наука, 2017.
- Бривер С. В. Бежецкий период жизни семьи Бибихиных / *Электронный философский журнал Vox*. — 2020. — URL: <https://vox-journal.org/content/Vox%5C%2029/Vox-29-3-Briver.pdf> (дата обр. 14 марта 2021).

*Bibichin V.* Der andere Anfang / hrsg. und mit einer Einl. vers. von A. Michajlovskij ; aus dem Russischen übers. von V. Ammer. — Berlin : Matthes & Seitz Verlag, 2020.  
*Kuhlbrodt J.* Der andere Anfang / Literatenfunk. — 2020. — URL: <https://www.piqd.de/literatenfunk/der-andere-anfang> (besucht am 14. März 2021).

---

Bliznekov, V. L. 2021. "Drugoye nachalo ili novaya filosofiya svobody novogo veka [Another Beginning or a New Philosophy of Freedom of the New Century]: retsenziya na sbornik esse V. Bibikhina v nemetskom perevode [Review of the Collection of Essays by V. Bibikhin in German Translation]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 239–246.

---

VLADIMIR BLIZNEKOV  
 PHD, ASSOCIATE PROFESSOR  
 INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES RANEPА (MOSCOW, RUSSIA)

ANOTHER BEGINNING OR A NEW PHILOSOPHY  
 OF FREEDOM OF THE NEW CENTURY  
 REVIEW OF THE COLLECTION OF ESSAYS BY V. BIBIKHIN  
 IN GERMAN TRANSLATION

BIBICHIN, VL. 2020. *DER ANDERE ANFANG* [IN GERMAN]. ED., WITH AN INTROD., BY A. MICHAJLOVSKIJ. TRANS. FROM THE RUSSIAN BY V. AMMER. BERLIN: MATTHES & SEITZ VERLAG

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-239-246.

REFERENCES

- Babanov, A. V. 2019. "Ontologicheskaya etika V. V. Bibikhina [Ontological Ethics of V. V. Bibikhin]" [in Russian]. *Filosofiya i kul'tura [Philosophy and Culture]*, no. 11: 65–79.
- Bibichin, Vl. 2020. *Der andere Anfang* [in German]. Ed., with an introd., by A. Michajlovskij. Trans. from the Russian by V. Ammer. Berlin: Matthes & Seitz Verlag.
- Bibikhin, V. V. 2003. *Drugoye nachalo [Another Beginning]* [in Russian]. Slovo o sushchem 47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2017. *Drugoye nachalo [Another Beginning]* [in Russian]. 2nd ed. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Briver, S. V. 2020. "Bezhetskiy period zhizni sem'i Bibikhinykh [Bezhetsky Period of Life of the Bibikhin Family]" [in Russian]. *Elektronnyy filosofskiy zhurnal Vox*. Accessed Mar. 14, 2021.
- Kuhlbrodt, J. 2020. "Der andere Anfang" [in German]. *Literatenfunk*. Accessed Mar. 14, 2021. <https://www.piqd.de/literatenfunk/der-andere-anfang>.

АЛЕКСАНДР МАРКОВ\*

## О ТРОЛЛЯХ И РАСПИСАНИЯХ\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА НОВУЮ КНИГУ ГЕОРГИЯ ЧЕРНАВИНА

ЧЕРНАВИН Г. И. ФИЛОСОФИЯ ТРОЛЛЯ : ФЕНОМЕН ПЛАТНЫХ ВОТОВ. — М. : РИПОЛ КЛАССИК, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-247-255.

Философская работа, начиная с Платона, требует, исследовав истину, исследовать и мнения. Такова диалектика поздних диалогов Платона: истина может быть установлена тем интеллектуальным усилием, которого достаточно для оспаривания уже занятой мнением позиции. Не какая-то несостоятельность, но, напротив, состоятельность мнения требует такого усилия созерцания, которое не позволит перевести спор на чуждые ему основания. Новая книга Георгия Чернавина (Чернавин, 2021) — исследование мнений, необходимо дополняющее его же исследование истины (Чернавин, 2018). Если в предыдущей своей русскоязычной книге Чернавин доказывал, что феноменологическая диспозиция очевидного и разумеющегося приходит в движение и наступает момент, когда спор вокруг этой диспозиции со многими радикальными сомнениями в ней уже не может не произвести истину, то в новой книге исследуется ситуация принципиальной лживости тех мнений, которые обладают ресурсом полагания — независимо от того, что именно эти мнения полагают: действие разума, принятие чего-то как данного или созерцание собственной уверенности.

Поле работы книги Чернавина, вопреки заявленному в заглавии исследованию поведения сетевых троллей как производителей заведомо ложных, но эффективных в силу своей анонимности высказываний, весьма широко. Следует признать, что оно охватывает всю ситуацию мышления после того, как проекты методического различения «данностей», во главе с неокантианским, стали невозможны, точнее, перешли

\*Марков Александр Викторович, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), markovius@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6874-1073.

\*\*© Марков, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

в разряд частного диалектического инструментария. Как и в предшествующей книге автора, этой ситуации мышления принадлежат Гуссерль, Хайдеггер и Витгенштейн, но также Андрей Платонов и обериуты, французская феноменология и философия языка вплоть до наших дней. На этот раз в самом ядре этого проекта раскрываются те структуры анонимности, которые и оказываются соблазном, знаменуя, что само устройство дискуссии из-за того, что анонимна та инстанция, тот колокольчик, который и начинает, и завершает дискуссию, может соскользнуть в философски недолжные утверждения, в производство недоверного убеждения.

Сама по себе тема анонимизации как размывания самой ситуации, в которой усилия идеологизированного или идеологизировавшегося разума восстанавливают границы достоверности как границы суждения как такового, не новая. Достаточно указать на многочисленные исследования советской культуры, в которой анонимная инстанция («есть мнение», как мог сказать председатель на собрании) заставляла принять недоверное как должное и как мнимо-достоверное установление горизонта этого мнения: уже известно, как это работало при производстве наивных текстов (Козлова, Сандомирская, 1996), при функционировании лозунгов в городском пространстве (Левин, 1997), экспрессивной разработке звучащей речи (Орлова, 2017) и производстве публики при институционализации зрелищ (Ганжа, 2020). В конце концов, такие исследования победы анонимного мнения над критическим суждением оформились, например, в *sound studies*, исследовании звукового производства как идеологического, к которому могут быть применены обновленные методы критики идеологий. В такой отрасли знания и может быть поставлен вопрос об идеологизации и деидеологизации звука как относительно автономных процессах, которые вполне можно зафиксировать в ходе достоверного и проверяемого научного исследования. Как писал А. Ф. Лосев, предвосхищая проблематику современных *sound studies* (Лосев, 2001: 107):

Как известно, насколько легко убеждать других, настолько трудно убедиться в чем-нибудь себе самому. Иной раз вы с пафосом долбите: «Социализм возможен в одной стране. Социализм возможен в одной стране. Социализм возможен в одной стране». Не чувствуете ли вы в это время, что кто-то или что-то на очень высокой ноте пищит у вас в душе: «Н-е-е-е-е...» или «Н-и-и-и-и...» или просто «И-и-и-и-и-и...». Стоит вам только задать отчетливо и громко вопрос этому голосу: «К-а-а-а-к? Невозможен????», как этот голос сразу умолкает, а показывается какой-то образ, вроде собачонки, на которую



вы сразу замахнулись дубиной, а она не убежала, а только прижалась к земле, подставила морду для удара и завилыла хвостиком, умильно и вкрадчиво, как бы смиренно выговаривая: «Ведь вы же не ударите меня, правда? Ведь мы же помиримся, правда?» Вы, конечно, не ударяете, а начинаете опять долбить то же. Но как только вы задолбили, этот писклявый голосишка опять начинает свою ноту, и уже пуще прежнего на высочайшей ноте слышно это умильно заискивающее, подкатывающее свои масляные глазки к небу, и в то же время насмешливо-лукавое и почти что презрительное: «И-и-и-и-и...» Так высокая нота в душе сменяется словами, а слова опять тем же писком. И это, конечно, действуют в душе иноприродные ей существа.

Эта большая цитата из А. Ф. Лосева, в которой нашли место литературные образы от пуделя-Мефистофеля до нечисти Сологуба и Ремизова, сводит эффекты идеологии к патетическим переживаниям, по отношению к которым можно менять позицию наблюдателя, но не отменять сами эффекты-переживания: их можно сделать жалко выглядящими, но нельзя совершенно убрать их из души, по крайней мере, пока ты работаешь с торжественным высказыванием. Для современников Лосева такая петля патетического и пафосного была единственным способом говорить о тогдашней политике как о событии, а не как о мире постоянно отменяемых событий. Следует признать, что между двумя мировыми войнами поезда сбывающегося и учреждаемого перестали приходить на платформы, где их ждали, где-то застревали в пути, и поэтому появление любого поезда интеллигент мог приветствовать как событие, доказывающее само существование бытия.

Такой казус и рассмотрен в книге: семинар Хайдеггера 1933 года, где философ легко переходит от определения категории «есть», от исследования многозначности бытия, а значит, и способов бытия к сущностной связке народной и политической воли как того анонимного связывания, которое и позволит считать все собственные свойства бытия — такие как самоотверженность, стойкость, борьба и другие, которые иначе просто до нас не доходят, не доезжают, как застрявший поезд. Чернавина здесь интересуют сами механизмы работы с речью в печальный для Германии год, которые производят в том числе насилие над речью, создание лозунга как необходимого момента дальнейшего распространения философской речи. Цитируя абсурдистский момент из прозы Сорокина («помучмарить фонку»), где вскрывается переход от нормативного анонимизированного литературного повествования к вспышке насилия, Чернавин делает вывод (Чернавин, 2021: 71):

можно сказать: непосредственное доверие философа к агрессивной идеологии есть неизвестно чем вызванная попытка этого философа хоть раз помучмарить фонку\*; занять это необычное положение и двигаться в нём его принуждает столь же неожиданное, как и, по-видимому, ненужное насилие, которое ему угодно учинять над собой.

Споря с Альтюссером, для которого идеологические аппараты имплицированы в текстах, которые кажутся нейтральными, но производят учреждающие структуры власти и подчинения идеологические эффекты, Чернавин замечает, что идеология может действовать и открыто, она может вполне открывать себя в мире доверия к действительности. «Есть мнение» тогда и превратится в «есть идея», а эта идея уже будет определять ту сегментацию мира, в которой доверие к какому-то одному сегменту будет означать и доверие ко всем режимам производства этих сегментов. Доверяя борьбе за мир, советский человек доверял и политике партии, или герои Андрея Платонова, доверяя различным следам этого производства, например, газетам, брошюрам и словарям, доверяли и своей способности произвести высказывания как истинные и неоспоримые. В облегченном виде народы вслед за национальными поэтами доверяют печали, называется ли она *saudade* или *Sehnsucht*, и тут это доверие просто растворяется в самой идее ожидания, не важно — поезда или заката. Как пишет Чернавин, анализируя «встроенные» мнения, некоторые аффекты, которые субъект аффекта воспринимает как само собой разумеющиеся, раз они уже есть (Чернавин, 2021: 98):

Эта модальность «всегда уже здесь» (преданность) составляет характерную черту действительности, феноменологическая оптика позволяет видеть, в какой мере преданность представляет собой притязание; в случае идеологии мы имеем дело с сегментом действительности, который я предлагаю называть «квази-преданностью», тем, что «как будто всегда уже есть».

Схема работы тролля анализируется в книге подробно, в том числе с применением метода глубинного интервью с двумя выпускниками философского факультета, работающими на ферме троллей (там же: 174–200). Эту схему можно пересказать так. Допустим, тролль утверждает: «От ЕС меня тошнит». При этом жизненному миру ни самого тролля, ни его читателя это утверждение не соответствует: низкооплачиваемый тролль не ездит так уж часто в Европу, чтобы его от нее затошнило. Чтобы это высказывание стало достоверным, этот тролль должен изменить свой способ пребывания в мире, например, стать высокооплачиваемым директором фабрики троллей. Но тогда он уже

не будет писать эти посты, он будет только составлять темники для подчиненных. Сама жизнь тролля тогда оказывается подвешиванием самого себя в перформативном противоречии, откуда дальше он может только троллить и убеждать себя звуком своего троллинга. При этом читатель, верящий троллю, тоже явно желает, чтобы дела обстояли так, как описывает тролль, но именно потому, что он не имеет своего способа пребывания в мире, точнее, имеет его в виде своих родственников — детей или украинских родственников, над которыми нависли обозначенные троллем угрозы («ювенальная юстиция», «экстремисты» и т. д.). Читатель как раз, в отличие от тролля, не может изменить свое бытие в мире даже потенциально: если тролль имеет возможность пойти на повышение, то читатель тролля, даже если пойдет на повышение в своей профессиональной области, получит его в результате действия обстоятельств, никак не соотносимых с встроеным мнением.

На множестве примеров — начиная с устройства северокорейской пропаганды с ее уже кричащим противоречием между отражением действительности и возгонкой эмоций и заканчивая оспариванием инерции обыденного сознания в песне В. Степанцова «Бухгалтер Иванов» — Чернавин показывает, каковы могут быть структуры, не позволяющие подменить действительное повышение тролля по службе мнимым повышением, что привело бы просто к переходу троллинга в зомби-апокалипсис, когда все бы в конце концов поверили в картину мира, нарисованную фабрикой троллей, ведь тогда бы границы высказывания тролля, который действительно всем доволен, просто бы совпали с границами естественного языка, тролль продолжал бы так говорить в быту и заразил своей повесткой не только сидящих в Сети, но и, например, членов своей семьи, а они дальше заразили бы всех знакомых и встречных. Простая структура остановки троллинга — дополнение его ответственными философскими суждениями, поданными в духе московского романтического концептуализма, например (Чернавин, 2021: 121):

ЕС, убейся уже об стену! Только так ты сможешь узнать, есть ли что-то по ту сторону жизни.

Мне интересно: Ирак и сирию хоть когда-нибудь оставят в покое? Такое ощущение, что там до конца жизни всё будет плохо. До конца моей жизни. Я смертен?!

Чернавин, в том числе отвечая на включенные в книгу возражения российских феноменологов, отмечает (там же: 304–305), что преимущество Гуссерля перед Витгенштейном состоит в открытии тавтоло-

гических структур не только в языке, но и в самом бытии, так что оказывается, что анонимность тролля вполне предзадана онтической структурой мира, где та самая карьера, переход на новый уровень влияния, и позволяет миру ввести нас в заблуждение. В этом смысле вводит в заблуждение уже не систематическое опоздание поездов, а скорее систематическое запаздывание самих расчетов по расписанию: например, глядя в железнодорожное расписание, мы можем высчитать, добежим ли мы от остановки трамвая до платформы поезда, если у нас в запасе минута, но если ее нет — поезд уйдет, хотя все расчеты времени передвижения оказались состоятельными. Поэтому тот обман, которым грозит нам реальность, оказывается связан с тем, что расписания никогда до конца не выполняются, причем в силу контингентных причин, например, трамвай, на котором едут на вокзал, сломался — в социальной системе, не в физической, это вполне контингентное событие. В таком случае, если наша метафора подходит для этой книги, фасцинирующее переживание расписания:

Что в мае, когда поездов расписание  
Камышинской веткой читаешь в купе,  
Оно грандиозней святого писанья  
И черных от пыли и бурь канале.

— и является ситуацией, в которой тавтологии бытия быть не может, потому что любой предмет в бытии уже оформлен как иной, уже выбран до нас, если не украден до нас. Троллингом тогда будет прочтение Пастернака с позиции современной русской литературной нормы (что и сделал М. Елизаров в романе «Pasternak», 2003), где тавтологичность будет приниматься как само собой разумеющееся свойство уже принятой таким читателем-писателем идеологии.

При всем блеске реконструкции автором «недобросовестной веры» как не просто ситуации внутренней или внешней речи, но ситуации слишком поспешной и потому карьерной открытости человека бытию, позволю сделать еще несколько замечаний о троллях. Прежде всего, настоящий тролль, как показывают интервью, относясь ко всему с напускным цинизмом, всё же представляет собой вполне определенный исторический тип, который можно сопоставить с типом хама. Основным признаком хамства — вовсе не грубость, а парирование вопроса в духе «А где сейчас директор? — Вы на часы смотреть не умеете?». Хамство было столь распространенным в советском быту именно потому, что инстанции, которая могла бы подтвердить, что всё работает по расписанию,

не было — поэтому хам переключался сверху с расписанием на клиента. Ведь по часам может оказаться не только что директора нет, но что директор есть в своем кабинете в каком-то высшем смысле (примерно как молодой Андрей Платонов говорил, что только в советской стране по-настоящему есть электричество — вероятно, эмансипированное от неподлинности буржуазного злоупотребления им), но только приобретающее некоторое онтологизирующее убеждение, клиент мог дальше ждать директора, исходя из того, что он сейчас вот-вот будет.

В этом смысле троллинг появляется там, где как раз система работы учреждения становится прозрачнее, например, можно в любой момент узнать, какие решения уже принял директор (они вывешиваются на сайте), и тогда онтологизирующее убеждение тролль переносит в область рассуждений о происходящем вообще — что «от ЕС тошнит»: от него тошнит в каком-то тоже высшем смысле. Поэтому, например, оспаривание этой фразы абсурдистским продолжением работает лишь для тех, кто живет в общественной жизни, как в романе, например, для интеллектуалов, но может не сработать для тех, кто принимает происходящее в ключе возвышенного, в ключе принятия нужного решения директором или дальнейшего кризиса ЕС. Такой возвышенный субъект идеологии, не-философски перефразируя название книги Жижека, создает мир иллюзорных желаний, где важно решение директора и важен кризис ЕС как равнонаправленные на подтверждение этой возвышенной субъективности более-менее случайные, но *как будто* ожидаемые события.

Далее, если считать тролля образцом работы философа до возникновения в нем сюжетной рефлексии, философа, подвешенного в режиме ожидания и потому не способного отреагировать на происходящее как на совокупность вполне рационализируемых и этически оцениваемых сюжетов, то сразу можно задать вопрос: а как можно понять изнутри троллинга, что произошел сюжет? Скорее всего, идеальный философский зомби никогда не поймет этого до конца жизни, тогда как философ, претендующий на создание собственной школы, уже принимает возможность школы как нечто, предшествующее его возможности быть поставленным в режим ожидания, даже если эти две возможности никак не соотношены или соотношены лишь эффектами языка, как их понимает философия языка. Поэтому получается, что троллем может быть «выпускник философского факультета», а преподаватель философского факультета — лишь в той мере, в какой является выпускником. Конечно, это замечание не умаляет остроты и правильности критики некоторых

моментов мышления Гуссерля, Хайдеггера и Витгенштейна, но скорее показывает, что мы уже можем говорить об этих людях так же, как говорим о неокантианцах (или неоплатониках) — как о некоторой школе, которая поучительна для нас, как поучителен любой педагогический проект. Хотя вот упомянутый в начале рецензии Лосев не стал бы говорить ни о неокантианцах, ни о неоплатониках как о людях, которые только поучительны для него, а не вовлекают его в какие-то предельные эмоциональные решения. И тогда книга Чернавина просто знаменует, что мы уже живём не в эпоху Хайдеггера и не в эпоху Лосева.

Следует признать одно: аналитика мнений, их пребывания, безличности, способности выступать в нашу сторону в книге просто блестящая, такой в философской литературе на русском языке еще не было. Отдельно нужно отметить особую систему условных знаков, с помощью которых производятся процедуры над мнениями, наподобие логических оперантов, но только еще более изощренных, на зависть любым философам-логикам прошлого. Тем скорее хочется пожелать Г. И. Чернавину собственной философской школы — по соображениям, которые я бегло постарался представить выше.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Ганжа А. Г.* «И все мы похожи слегка на детей» : производство публики в советском цирке // Новое литературное обозрение. — 2020. — № 4. — С. 52–64.
- Козлова Н. Н., Сандомирская И. И.* «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо» : опыт лингво-социологического чтения. — М. : Гнозис, 1996.
- Левин Ю. И.* Избранные труды. Поэтика. Семиотика. — М. : Языки русской культуры, 1997.
- Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. — СПб. : Азбука, 2001.
- Орлова Г. А.* Мобилизованная интонация // Практики и интерпретации : журнал филологических, образовательных и культурных исследований. — 2017. — № 4. — С. 58–82.
- Чернавин Г. И.* Непонятность само собой разумеющегося. — М. : Добросвет, 2018.
- Чернавин Г. И.* Философия тролля : феномен платных ботов. — М. : РИПОЛ классик, 2021.

---

Markov, A. V. 2021. "O trolleyakh i raspisaniyakh [Trolls and Timings]: retsenziya na novuyu knigu Georgiya Chernavina [Review of a New Book by Georgy Chernavin]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 247–255.

---

ALEKSANDR MARKOV

FULL PROFESSOR

RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-6874-1073

## TROLLS AND TIMINGS

### REVIEW OF A NEW BOOK BY GEORGY CHERNAVIN

CHERNAVIN, G. I. 2021. *FILOSOFIYA TROLLYA [PHILOSOPHY OF THE TROLL]: FENOMEN PLATNYKH BOTOV [THE PHENOMENON OF PAID BOTS]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: RIPOL KLASSIK

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-247-255.

#### REFERENCES

- Chernavin, G. I. 2018. *Neponyatnost' samo soboy razume'yushchegosya [Incomprehensibility of the Self-Evident]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Dobrosvet.
- . 2021. *Filosofiya trollya [Philosophy of the Troll]: fenomen platnykh botov [The Phenomenon of Paid Bots]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- Ganzha, A. G. 2020. "I vse my pokhozhi slegka na detey' ['And We All Look a Little Like Children']": proizvodstvo publiky v sovet-skom tsirke [The Production of the Public in the Soviet Circus]" [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]*, no. 4: 52–64.
- Kozlova, N. N., and I. I. Sandomirskaya. 1996. "Ya tak khochu nazvat' kino". "Naivnoye pis'mo" ["This is How I Want to Call Cinema". "Naive Writing"]: opyt lingvo-sotsiologicheskogo chteniya [The Experience of Linguo-Sociological Reading] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gnozis.
- Levin, Yu. I. 1997. *Izbrannyye trudy. Poetika. Semiotika [Selected Works. Poetics. Semiotics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yazyki russkoy kul'tury.
- Losev, A. F. 2001. *Dialektika mifa [Dialectics of Myth]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Azbuka.
- Orlova, G. A. 2017. "Mobilizovannaya intonatsiya [Mobilized Intonation]" [in Russian]. *Praktiki i interpretatsii [Practices and Interpretations]: zhurnal filologicheskikh, obrazovatel'nykh i kul'turnykh issledovaniy [Journal of Philological, Educational and Cultural Studies]*, no. 4: 58–82.

СВЕТЛАНА НЕРЕТИНА\*

## МИФ О ГОГОЛЕ\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА ДЕБЮТНУЮ КНИГУ А. КУЛИКОВА

Куликов А. К. Мифологические мотивы в творчестве Н. В. Гоголя.  
Философский анализ. — СПб. : Алетейя, 2020.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-256-262.

Книга привлекает и обязывает к чтению — и Гоголя, и о Гоголе. Речь идет не просто о мифологических мотивах, как сказано в заглавии книги. Здесь Гоголь представляется таким Гомером-мифотворцем, жертвенностью и смирением вооружившимся против зла (Куликов, 2020: 6). О том, что Гоголь — мифотворец, говорится много и часто: миф понимается как «особый реальный мир» (там же: 9). Эта мысль развивается последовательно и настойчиво, от первой главы до последней. Глава 1 называется «Тавтологическое толкование творчества Гоголя». «Тавтологическое» — термин Ф. Шеллинга, означающий толкование, принимающее мифологические фигуры в качестве автономных порождений духа, которые должны быть поняты из самих себя, поняты, исходя из специфического принципа порождения смысла и образа. Это один из первых подходов к гоголевскому мифотворчеству, основание треугольника, на которое опираются две другие его стороны, венчающиеся точкой схода двух других его сторон. Куликов ведет мысль от широкого основания к этой точности, к началу мифообразующегося мира — к досократической Греции. Основания для видения творчества Гоголя с точки зрения мифа Куликов обнаруживает в том, что оба производят «впечатление невероятного вымысла, смутных и нелепых фантазий» (там же: 11). Возможно, это слишком сильное утверждение. На меня лично ни действия Поприщина, ни Хлестакова, ни Тараса Бульбы такого впечатления не производили. Скорее всего, за этим заявлением о сродстве мифологии и гоголевского творчества стоит сильное, напористое желание показать

\*Неретина Светлана Сергеевна, д. филос. н., главный научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва), [abaelardus@mail.ru](mailto:abaelardus@mail.ru), ORCID: 0000-0002-2063-062X.

\*\*© Неретина, С. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.



именно мифологическую сосредоточенность Гоголя. Следуя этому желанию, автор призывает к беседе вокруг этой темы известнейших авторов работ о Гоголе: от К. С. Аксакова и В. В. Розанова до Абрама Терца (А. Синявского), от Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова до А. Ф. Лосева и В. Я. Проппа; его широкая эрудиция позволяет ему сделать этот круг впечатляюще широким, ограниченным, кажется, только объемом книги. Это создает чрезвычайно насыщенную интеллектуальную атмосферу в книге, напор, который даже утомляет, хотя поначалу мне казалось, что можно прочесть книгу в один присест. К тому же он рождает впечатление некоторой зависимости главной мысли автора от мнений философов, которым он симпатизирует. Утверждение, что Гоголь — митолог, идет не столько от анализа гоголевских текстов, сколько из методологической установки автора.

Мы часто мыслим по схеме «от... к...», от мифа к логосу, и не всегда замечаем обоюдность этого движения. Об этом писал А. В. Ахутин в книге «Поворотные времена».

Но и в том, что маячит на горизонте логически разборчивого и сосредоточенного в себе ума, мы вновь различим черты мифа. Внутренняя полемичность (а то и буквальная распря) эллинского логоса классической эпохи — это полемика логоса с самим собой: полемика логоса, стремящегося к завершенности мифа, с логосом же, мифу противоборствующим. Причем в противоречии с просветительской схемой... развитие античной культуры завершается именно великолепным возвращением к мифу (к мифо-логосу) (Ахутин, 2005: 19).

Можно не соглашаться с такой позицией, но ее не следует игнорировать.

Мое сомнение в точности постановки авторской задачи вызвано именно размахом его мысли. По его словам, любой пишущий о Гоголе, занимаясь анализом его произведений, занимается и самоанализом, т. е. создает некую реальность, о которой, добавлю я, разом вещают и правда, и вымысел. Я сказала «вещают», потому что термин «реальность» от латинского «res» — вещь, дело, деятельная вещь, говорящая сама о себе. Нет иной реальности, кроме той, что говорит истину и (или) ложь, басню, миф. Ведь миф — это прежде всего сказание. Гоголь, кажется, знал, что его назовут реалистом, соответствующим критериям правдивого воспроизведения действительности в ее типических чертах (это Вакула-то на черте!), но он знал (вполне возможно, не зная латинского «res», — говорят, что он не знал древних языков) и другой «как

бы не существующий» реализм, но, как считалось, существующий «до» конкретно-воплощенной вещи, где все возможно — все

обманчиво и фиктивно, и в то же время все, до мельчайших деталей и пустяков, существенно, живо и реально ощутимо в конкретных, чувственных своих чертах. Мир истины здесь не противостоит миру «мнения», реален лишь один мир, за которым уже ничего нет, он реален в своем неправдоподобии (Куликов, 2020: 20).

Автор не ставит своей задачей открыть нам исторического Гоголя (там же: 279–280):

Совершенно ясно, что книга эта *не является историческим исследованием ни Гоголя, ни мифа*. Она не ставит перед собой задач открыть, кем Гоголь на самом деле был и к чему на самом деле стремился. Вполне возможно, что сам Гоголь, мысливший себя христианским писателем, отверг бы наши выводы о фундаментальном значении мифологических мотивов для его творчества — мотивов, которые справедливо мог бы расценить как *языческие, а не христианские*. Наша интерпретация его творений сама является своего рода мифом о Гоголе как мифотворце, и дело для нее не в том, о чем Гоголь мыслил когда-то, а в том, о чем имеем право мыслить сегодня мы, когда читаем Гоголя.

Конечно, имеем. Но я вспоминаю спор между Л. А. Аннинским и Ю. В. Трифоновым. Аннинский утверждал, что в произведении — множество хвостов ассоциаций, и стал говорить о них. Трифонов возмутился: он-де пишет не для возбуждения ассоциативных рядов читателя, не только для них, но хочет преподнести собственный смысл, с которым надо считаться. Автор предвидит это возражение и, можно сказать, отвечает на него.

Но миф о Гоголе — вовсе не насилие над Гоголем: если мы порой и приписываем классику нечто такое, чего он сам фактически *не говорил*, то во всяком случае нигде не заставляем его сказать то, чего он сказать *не мог*. Мифологична и глава о детскости: в ней высказано немало соображений, которые с научных позиций оспорили бы психология и педагогика и *по-своему* были бы правы, если, конечно, *принять эти позиции* и поставить науку судьей над мифотворчеством (там же: 280).

Ну, во-первых, почему бы и не стать судьей мифотворчества, не раскритиковать его в пух и прах, принудить к исчезновению или исследовать его основания: любой ученый, размышляющий над его принципами, это и делает, иначе нет смысла в исследовании. Можно привести даже примеры, когда мифы специально создавались. Известно, например,

что Толкин хотел создать «мифологию для Англии», полагая, что в ней она не сложилась так, как сложилась в Исландии или Скандинавии. Действительно, становление мифа—это становление сознания (Куликов, 2020: 26), это, как пишет автор, «события, происходящие не столько даже в сознании, сколько с сознанием». «Это подлинная реальность, не знающая и не нуждающаяся в трансцендентности» (там же: 38). Даже в молитве автору чувствуется «что-то неестественное». Про одну из них, сочиненную Гоголем, он пишет: «...в этих словах: не молитва звучит в них, а повелительное заклинание» (там же: 43). Это вот о чем:

Верю бо, яко Ты един в силах поднять меня; верю, яко и сие самое дело рук моих, над ним же работаю ныне, не от моего произволения, но от святой воли Твоей. Ты поселил во мне и первую мысль о нем; Ты и возрастил ее, возрадивши и меня самого для нее; Ты же дал силы привести к концу Тобой внушенное дело, строя все спасенье мое: насылая скорби на умягченья сердца моего, воздвигая гоненья на частые прибеганья к Тебе и на получение сильнейшей любви к Тебе, ею же да воспаляет и возгорится отныне вся душа моя, славя ежеминутно святое имя Твое, прославляемое всегда ныне, и присно, и во веки веков.

Идет ссылка даже на Синявского, который иронизирует над тем, что Гоголь испрашивает любви.

Не будет! Не дадут! Быть может, потому не дадут, что о любви не просят ради того, чтобы ею вдохновляться и быть в силах изобразить,— ишь нашелся охотник, любви ему захотелось— для книги... Только чтобы дописать «Мертвые души», разыскать засыпанную кощеем бессмертным душу Собакевича (кто засыпал?— ты и засыпал!) (Терц [Синявский], 1975: 493).

Куликов резюмирует: «*Однозначно* есть во всем этом что-то от демонической бездарности и демонического одиночества» (Куликов, 2020: 44). Почему же так однозначно? Потому, что просьба любви не для себя, а для детища своего не нравится? Кто сказал, что не просят? Нет никакого запрета просьбам! Гоголь так думал, так высказывался, это не требует таких определений, тем паче что молитва всегда произносится в одиночестве— это же *моя* молитва. Его ужас не сродни «ничтожающему» ничто Мартина Хайдеггера, ибо он осязателен. А «„Не гляди!“— сказанное философу Хоме Бруту потаенным, внутренним шепотом», в позднем Гоголе, может быть, и «отозвалось: „не пиши!“» (там же: 46), но скорее это предостережение Бруту как философу (напомню, что и тот самый Брут, друг и убийца Цезаря, проявлял интерес к философии, впрочем, как и сам Цезарь). Как философ, Хома Брут обязан был

глядеть во все глаза и сгнуть, что и случилось. Синявский считает, что слова Вия «поднимите мне веки» произносит искусство, которое «хочет и умеет смотреть», но почему бы и не посчитать, что так очутился от сна разум, который во сне производил чудовищ, что это приходил в сознание тот самый миф, о котором пишет автор. После такого действительно можно сказать, что «смех квинтэссенция этой философии». Неведомо, принадлежит ли ее сущность вечной жизни или нет, это бабушка надвое сказала, но Вий-то принадлежит к мифической жизни, и именно он хочет раскрыть глаза...

В книге интересно все: интересен ход мысли автора, который через логику мифа представляет не только написанное Гоголем, но и саму жизнь Гоголя, который в творчестве своем «отменяет убийство — *действительно* отменяет, если мы научаемся видеть его мифическую действительность» (Куликов, 2020: 61). Возникает вопрос: а что, он не мог его отменить *просто* — в своей вот этой сегодняшней мысли, с мифом не соотносимой? В фантазии? Обязательно ли смотреть только через призму мифа? Это касается всего дальнейшего. Заданная мифологическая схема иногда, как мне кажется, начинает работать сама по себе. Гераклитовы идеи уже читаются безотносительно к Гоголю, он к ним пришиливается.

Вот что пишет, например, другой философ, использовавший чужой опыт как свой и пытавшийся опознать дело Гоголя среди современных, в том числе технических, средств.

В отдаленном сравнении острота, какую в наше время вносит скрытая камера... была прерогативой ревизора. За три с половиной года до кюстиновского лета в России Гоголь написал с увлечением, за два месяца, комедию с таким названием. Приезжего принимают за ревизора — это был *расхожий анекдот* того времени. Подобное случалось с Пушкиным и с *самим Гоголем*. Появляется человек, который на самом деле не простой, а скрытый наблюдатель, — эта ситуация грозила, конечно, тем, что обнаружится, что тот, кого наблюдают, должен был вести себя иначе, не имел права вести себя так, как вел, позволил себе недозволенное. В каком смысле мы боимся ревизора? (Бибихин, 2005: 72–73)

Сказанное здесь отменяет мое и только мое видение. Хотя и мое видение представлено через такой жанр, как анекдот. Но он прокладывает мост между *реальностью Гоголя* и *своей реальностью* — конца XX в., когда люди в анекдоте выражали к ней свое отношение. Однако и со *всеобщей реальностью*.

Ревизией русского человечества была вышеупомянутая пьеса Гоголя. Ее эпиграфом была поставлена пословица «на зеркало неча пенять, коли рожа крива»; зеркало как бы подносилось к каждому, чтобы он стал своим собственным ревизором. Пьеса заставляла взглянуть во все глаза (вот оно — «поднимите мне веки». — *С. Н.*), т. е. увидеть себя всего, через союз *и* связано с *испугаться* и т. д. (Куликов, 2020: 73).

Мне не хотелось бы давать автору очень емкой, очень интеллектуально насыщенной, красивой, яркой — философской — книги никаких пожеланий, кроме пожелания показать и собственное время, светящееся и выделяющееся среди других времен.

#### ЛИТЕРАТУРА

Ахутин А. В. Поворотные времена. — СПб. : Наука, 2005.

Бибихин В. В. Введение в философию права. — М. : ИФ РАН, 2005.

Куликов А. К. Мифологические мотивы в творчестве Н. В. Гоголя. Философский анализ. — СПб. : Алетейя, 2020.

Терц А. [*Снявский А.*] В тени Гоголя. — London : Overseas Publications Interchange, 1975.

---

Neretina, S. S. 2021. "Mif o Gogole [The Myth of Gogol]: retsenziya na debyutnuyu knigu A. Kulikova [Review of the Debut Book by A. Kulikov]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 256–262.

---

SVETLANA NERETINA

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY; PRINCIPAL RESEARCH FELLOW  
INSTITUTE OF PHILOSOPHY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA);  
ORCID: 0000-0002-2063-062X

## THE MYTH OF GOGOL

### REVIEW OF THE DEBUT BOOK BY A. KULIKOV

KULIKOV, A. K. 2020. *MIFOLOGICHESKIYE MOTIVY V TVORCHESTVE N. V. GOGOLYA.*

*FILOSOFSKIY ANALIZ [MYTHOLOGICAL MOTIFS IN THE WORKS OF N. V. GOGOL. PHILOSOPHICAL ANALYSIS]* [IN RUSSIAN]. SANKT-PETERBURG [SAINT PETERSBURG]:

ALETHEYA

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-256-262.

#### REFERENCES

Akhutin, A. V. 2005. *Povorotnyye vremena [Turning Times]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

- Bibikhin, V. V. 2005. *Vvedeniye v filosofiyu prava [Introduction to the Philosophy of Law]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IF RAN.
- Kulikov, A. K. 2020. *Mifologicheskiye motivy v tvorchestve N. V. Gogolya. Filosofskiy analiz [Mythological Motifs in the Works of N. V. Gogol. Philosophical Analysis]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Terts, A. [Sinyavskiy, A.] 1975. *V teni Gogolya [In the Shadow of Gogol]* [in Russian]. London: Overseas Publications Interchange.

---

# АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

КОНФЕРЕНЦИИ, КОНГРЕССЫ, СИМПОЗИУМЫ

---

---

ACADEMICAL LIFE

---





АНАСТАСИЯ ТОМАШЕВСКАЯ, ЕКАТЕРИНА ХАН\*

## ВТОРЫЕ БИВИХИНСКИЕ ЧТЕНИЯ: РЕФЛЕКСИЯ О СОБЫТИИ\*\*

ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-267-280.

В международной научной конференции «Вторые Бибихинские чтения», организованной Институтом философии РАН и Школой философии и культурологии НИУ ВШЭ, проходившей в г. Бежецке (Тверская область) 10–12 декабря 2020 года, приняли участие многие замечательные философы, историки, поэты и переводчики — друзья, ученики и исследователи интеллектуального наследия Владимира Вениаминовича Бибихина. Мемориальные чтения проходили в Бежецкой центральной районной библиотеке, и в этом году помимо пленарных докладов и основных секций в рамках конференции также была представлена обширная секция студентов и аспирантов и состоялась презентация двух книг: *Bibichin V. Der andere Anfang / hrsg. und mit einer Einl. vers. von A. Michajlovskij ; aus dem Russischen übers. von V. Ammer.* — Berlin : Matthes & Seitz Verlag, 2020. и М. Хайдеггер : pro et contra / под ред. Ю. М. Романенко, А. Б. Коначевой, А. Б. Паткуль. — СПб. : РХ-ГА, 2020. В презентации приняли участие Кристина Штёкль (Stoeckl) и Ю. М. Романенко.

В нижеизложенном тексте мы попытаемся предложить обзор докладов, прозвучавших на конференции, а также обозначить ключевые темы и вопросы, ставшие предметом дискуссии и представляющие интерес

\*Томашевская Анастасия Александровна, студентка Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), aatomashevskaya@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1100-0308; Хан Екатерина Иннокентьевна, аспирант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва); ассистент Российского университета дружбы народов (Москва), katerina.inno@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2606-1050.

\*\* © Томашевская, А. А.; Хан, Е. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

для дальнейших исследований. Описание событий предложено в хронологическом порядке, что следует из названий разделов. Однако прежде хотелось бы сделать несколько важных ремарок.

Чтения памяти мыслителя — дело трудное. Ведь речь идет не просто о том, чтобы вспомнить, почтить, зачитать вслух — важно вспомнить, как звучит и отзывается мысль. Самое почтительное чтение — не почтение к автору, но вдумчивое прочтение того, что он оставил. И те, кто чтят *по памяти*, и те, кто могут помнить *лишь прочитанное*, понимают, собравшись вместе, что кое-что мыслитель унес с собой, унес безвозвратно. И с этой тайной нам остается быть.

Вторые Биbihинские чтения были трудными — тем более что речь зашла не только о памяти Владимира Вениаминовича Биbihина, но и о памяти Сергея Сергеевича Хоружего, еще год назад выступавшего на Первых Биbihинских чтениях... Памятуя о том, сколь скоротечна жизнь и сколь небольшое в ней зависит от наших желаний и чаяний, мы сочли небесмысленным начать с того, что некоторые ценные размышления так и остались *невысказанными*. Так, например, с докладом о языке философии Биbihина не смог выступить К. А. Павлов-Пинус, хотя в немалой степени само проведение конференции в Бежецке состоялось благодаря его усилиям; не случилось и еще двух докладов (А. В. Резниченко и А. А. Савинова); многие участники вынуждены были присутствовать и выступать в дистанционной форме — и крайне не хотелось бы вычеркнуть все эти факты как просто несостоявшиеся. Памятные чтения все-таки сопряжены с явственным *ощущением отсуствия*; едва ли было бы правильным представлять их беспмятными. В предлагаемом далее обзоре мы постараемся лаконично передать реминисценцию всех прозвучавших размышлений и воспоминаний о двух замечательных авторах, философах и переводчиках.

Стоит также отметить, что в 2020 году как никогда было заметно отсутствие живой публики. В силу эпидемиологической обстановки физическое присутствие на мероприятии кого-либо помимо самих участников конференции и сотрудников Бежецкой библиотеки представлялось весьма затруднительным; единственным исключением была Светлана Николаевна Лобанова, замечательный представитель Бежецкого краеведческого общества. В этом же 2020 году, пожалуй, впервые в истории стало нормой проведение научных и философских конференций в онлайн-формате. Вторые Биbihинские чтения в этом плане стали приятным исключением: здесь сочетались живое участие и онлайн-формат.

Завершая вступительную часть, хотелось бы подчеркнуть, что, поскольку записи конференции находятся в открытом доступе на ютуб-канале Школы философии и культурологии, предлагаемый обзор не преследует цели пересказать все ключевые положения, прозвучавшие в представленных докладах. Мы надеемся, что данный обзор конференции позволит заинтересованным читателям сориентироваться в видеоматериалах конференции, а также хотя бы отчасти передаст интеллектуальную атмосферу события.

10 ДЕКАБРЯ 2020 ГОДА: ЗНАКОМСТВО С ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ  
АТМОСФЕРОЙ ПОЗДНЕСОВЕТСКОГО ДИССИДЕНТСТВА

Открытие состоялось вечером первого дня, когда А. В. МИХАЙЛОВСКИЙ представил свой доклад «Владимир Бибахин и Сергей Хоружий в московской интеллектуальной среде 1970–1980-х годов». Доклад фактически состоял из двух частей. Первая часть — историческая реконструкция контекста научно-исследовательской и переводческой деятельности Бибахина и Хоружего, представлявшего собой весьма многоликую и неоднородную среду позднесоветского диссидентства. Речь также шла о специфическом интеллектуальном взаимодействии Бибахина и Хоружего: их расхождение во взглядах отнюдь не препятствовало их дружбе. Во второй части доклада был предложен текст русского перевода беседы с Сергеем Сергеевичем Хоружим, которая состоялась в Институте наук о человеке в Вене весной 2015 года при участии д-ра Кристины Штёкль (Иннсбрукский университет, Австрия). Особого внимания заслуживает специфическая история об авторстве текстов С. С. Хоружего в «Московском сборнике», который выходил под редакцией Леонида Бородина, а также любопытнейший комментарий С. С. Хоружего о рецепции русской религиозной философии.

Обозначенные уже в первый день темы — полемический диалог, авторство, связь религии и политики, проблема перевода и рецепции, язык и текст, истина и молчание в специфическом контексте исторического времени — так или иначе обсуждались в последующих докладах и дискуссиях. Чтобы разобраться с тем, как читать и понимать Бибахина, было предложено сопоставить его с другими авторами — С. С. Хоружим, А. А. Ахутиным, — с которыми он вел непосредственный диалог, и с переведенными им Хайдеггером и Витгенштейном; немаловажной в эвристическом плане оказывается и обнаруживаемая уже *post mortem* близость мотивов Бибахина с Данте, Розановым, Агамбенom и Рикёром.

11 ДЕКАБРЯ 2020 ГОДА, ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.  
РАЗБОР ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ «ЛЕСОВ»

Пленарное заседание второго дня началось с доклада А. В. МАГУНА, который предложил сопоставить взгляды В. В. Библихина и Дж. Агамбена по вопросу аккламации и её эстетической формы — гимна. Сравнивая работы «Царство и Слава» и «Грамматика поэзии», А. В. Магун заметил, что авторы схожим образом выделяли гимн в качестве особенной и значимой человеческой практики дезактивации власти, однако Агамбен делал акцент скорее на негативной функции гимна (праздности, нейтрализации, выведения Бога из строя), в то время как для Библихина гимн прежде всего служил проявлением софии: таким образом, гимн эстетически утверждает предельное не мнимо, а подлинно. Отчасти указанный момент расхождения обусловлен различием в трактовке закона, несмотря на совпадение в критике выведения сущности Бога из строя (различения сущности и энергии) и дистанцировании от духа «тревожной меланхолии».

Что значит выстроить и проследить этот специфический вымышленный диалог между двумя весьма условными представителями (пост)католической и православной мысли — Агамбеном и Библихиным? Угадывать родство мотивов и видеть эвристический потенциал разногласия, не сглаживаемого «семейным сходством», — значит сделать шаг в сторону от историко-философской работы в пользу интригующего, ищущего и вольного понимания; последнее, кажется, было не чуждо самому Библихину. Конечно, подобное предприятие таит в себе риски; однако не менее рискованной кажется попытка разбора несущих конструкций и «лесов» философствования самого Библихина, предпринятая далее.

М. А. БОГАТОВ, представивший анализ герменевтических приемов В. В. Библихина в курсах «Энергия» и «История современной философии», указал на не самый простой, но едва ли не самый актуальный вопрос прагматического плана: как преподавать философию Библихина? Можно ли просто «медленно читать» его курсы и как избежать неверного истолкования? Каким мысленным приемам, демонстрируемым им самим, мы можем научиться и для чего? Поделившись собственным опытом разбора лекционных курсов «Лес» и «Энергия» со студентами, М. А. Богатов указал на четыре приёма, свойственных рассуждениям Библихина: это разбор смыслов и коннотаций не только понятий, но и слов естественного языка; столкновение крайних позиций, представляющее собой своего рода «диалектику» без снятия; герменевтический

круг интерпретаций; наконец, сложная композиция курсов, приводящая к «настоящей растерянности». Весьма ёмкую интерпретацию этих четырех приемов предложил А. В. Михайловский, заметив за ними четыре фигуры: Хайдеггера с его трактовкой языка как онтического, Сократа с его майевтикой, Гадамера и его метод герменевтического круга, а также неувлимый и яркий стиль философствования, напоминающий Розанова или Ницше. Такая интерпретация оправдана и с той точки зрения, что, как справедливо отмечал сам Богатов, Бибахину свойственно было вводить в какой-то момент фигуру мыслителя в качестве своего рода главного действующего лица: так, в определенное мгновение сам Бибахин будто бы растворяется во вслушивании в Аристотеля, Хайдеггера или Витгенштейна.

Здесь напрашивается параллель с этосом переводчика, если от перевода текста попытаться перейти к переводу самой философии — данная тема станет одной из важнейших на протяжении многих докладов. Однако здесь же возникает и угроза сведения мыслителя к набору его техник и приемов, что представляет его как некоторую машину мышления, которая в таком случае будто бы способна работать механически (вплоть до переноса в некоторую программу ИИ). Ответом на эту проблему стал доклад А. В. БАБАНОВА на тему «„Автоматическая нравственность“, или Почему в мысли В. В. Бибахина этика является продолжением онтологии». В центре внимания выступающего был вопрос о том, *как* мыслить своё, если исходить из идеи того, что нам привычно говорить и действовать автоматически, по привычке. Автомат — то самосущее, разворачивающееся само собой, независимо даже от внешнего воздействия; будем ли мы считать моральным того, кто действует правильно *автоматически* — не задумываясь, в силу уже бессознательной привычки? Свобода тогда оказывается свободой выбора и принятия этого своего.

Не будет ли такая мораль опасной вариацией на тему кантовской гетерономной этики, усовершенствованной забвением традиционной оппозиции «внешнее — внутреннее»? В этом вопросе, как и в вопросах двух последующих докладов (Д. А. ПАВЛОВОЙ и И. И. ПАВЛОВА), обнаружилась предположительно одна и та же парадоксальная структура: самодвижущееся автоматизма и неподвижность «амехании» — по сути, два лика одной и той же логики. За этой логикой легко заприметить прагматизм и немного труднее — пресловутую «банальность зла», оборачивающуюся *ужасными вещами*: «О свободном выборе мысли, занятий

теперь уже не могло быть речи» (*Бибихин В. В.* Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47): 171).

Дарья Павлова предложила рассмотреть «технику» у М. Хайдеггера и «энергию» у В. В. Бибихина в качестве гештальта эпохи. Соблазнение техникой и подчинение технике, различение техники и ее сущности, попытка недопущения вооружения и грабежа в результате инструментализации ради сохранения широты, свойственной природе. Проблема переплетения топического, метрического и органического приобретает у Бибихина и Хайдеггера несколько разные оттенки: техника у Хайдеггера скорее склонна «не преодолевать», быть онтическим отражением постова (*Gestell*), в то время как у Бибихина техника — скорее необходимая позитивная противоположность мысли. Как было отмечено, парадокс «техника — природа» здесь представляет альтернативную версию все того же логического парадокса «автомат — амехания», детальный разбор которого предложил в следующем докладе «Несмы якоже прочие человецы: парадокс амехании и другое философии» И. И. Павлов (НИУ ВШЭ).

Доклад Ильи Павлова был посвящен концепту амехании как центральному в философии Бибихина. Докладчик выявил проблему «парадокса амехании» в мысли философа: рассматривая философию как практику амехании *par excellence*, Бибихин легитимирует ее трактовку как метафизически привилегированного способа мышления, возвышающегося над другими. И. Павлов указал, что выход из парадокса амехании возможен в случае последовательного продумывания отношения философии к другим ей логикам, и предложил ряд перспектив для анализа возможных констелляций философской, политической и религиозной логик, нашедших свое развитие в последующих дискуссиях.

11 ДЕКАБРЯ 2020 ГОДА, ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ЭТЮДЫ О БИБИХИНЕ:

РАССЛЫШАТЬ, ПОНЯТЬ, ПЕРЕВЕСТИ, УЗНАТЬ СЕБЯ

Студенческо-аспирантская секция конференции началась с доклада аспирантки Е. И. Хан (НИУ ВШЭ, Москва) на тему «Патина времени и пора тревоги: о настроении исторического времени». Обращение к лекционному курсу «Пора» и обнаруженное в нем отчетливое противопоставление механического времени вещей и исторического времени событий навело на параллель с исторической герменевтикой Поля Рикёра, также различавшего время вещей и время действий. Предложенная краткая экспозиция настроений эпохи как окрашенности времени

в цвете и ритме показалась интересной параллельной рецепцией хайдеггеровского различия *Historie* и *Geschichte*, сопряженной с чтением «Физики» Аристотеля, а также обращением к «Исповеди» Августина. Концепт «*патинны времени*» как оттенения вещей временем, представление их в качестве артефактов событий в свете присущей им собственной временности в данном случае позволяет преодолеть трансценденталистскую ловушку, в которую легко попасть феноменологу, ограничившему свое исследование исторических феноменов только лишь экспозицией настроения эпохи и её нарративной структуры. Предложенные Екатериной Хан параллели между трактовками исторического времени в герменевтике себя П. Рикёра и в «узнавании своего» у В. В. Бибихина вполне закономерно привели к вопросу о настоящем времени и присущем ему настроении (ибо все времена раскрываются именно в настоящем). Наряду с решениями Рикёра (рассуждавшего об исторической тревоге и перспективе надежды) и Бибихина (предлагавшего перспективу некоторого нового ренессанса), была предложена гипотеза осмысления настроения настоящего времени в атмосфере дома и домашнего, которая одновременно воплощает собой триумф технического и сохраняет поэтику крова и собственного места в мире. Справедливое замечание о том, что настроение времени теперь едва ли легко считываемо по наиболее популярным или признанным произведениям искусства, что наиболее «репрезентативные» из них могут и вовсе быть результатами деятельности «небелковых форм жизни», возможно, задает ту самую историческую «интригу» (термин П. Рикёра, используемый им в работе «Время и рассказ» для разъяснения сходства историографического описания и литературной фабулы), развитие которой нам еще только предстоит наблюдать.

Далее, аспирант К. А. МАРТЕМЬЯНОВ (НИУ ВШЭ, Москва) выступил с докладом на тему «В. В. Бибихин. Значение мира в практике самоузнавания». Докладчик сосредоточился на основных концептах лекционного курса «Мир», таких как «присутствие», «настроение», «сознание», «целый мир». Именно в присутствии Бибихин видел «первое» в человеке, тот фундамент, по отношению к которому остальные характеристики (осознанность, разумность и т. п.) уже вторичны. Концептом присутствия Бибихин преодолевает субъект-объектную парадигму, ибо конститутивной чертой присутствия является безусловная открытость всему (более того, присутствие представляется Бибихину конфигурацией самого мира). Поэтому узнавание себя в присутствии неизбежно означает узнавание себя в мире. Но каковы смысловые контуры

бибихинского слова «мир»? Чтобы описать тот мир, в котором только и можно узнать себя, Бибихин использовал эпитеты «целый», «спасенный», «преображенный». Кирилл Мартемьянов попытался указать на иудео-христианские корни «мира», а также на то, что узнать себя, по Бибихину, мы можем лишь в мире, который не знает закона смерти. Однако религиозная логика в случае Бибихина как бы ломается по пути, ибо его философия лишена эсхатологической устремленности. «Спасенный» мир уже упущен и невозвратим в своей цельности, он присутствует лишь в человеческом памятовании о его отсутствии. Человек, следовательно, узнает себя лишь в этой практике не-упущения уже упущенного мира как спасенного целого. «Хранить целый мир... это, может быть, и безумное, но единственное дело, оставшееся достойным человека» (*Бибихин В. В.* Мир. — СПб. : Наука, 2007а. — (Слово о сущем ; 77): 143).

Следующее выступление А. С. ЧАЛЬЦЕВОЙ, студентки магистратуры (НИУ ВШЭ, Москва), было посвящено теме «Понимание и не-понимание как акты и их взаимосвязь». В докладе были выделены две разновидности понимания: (1) понимание, означающее для понимающего главным образом возможность акта понимания как такового; (2) понимание, в центре которого находится раскрытие понятого содержания. По мнению Анны Чальцевой, эти два вида понимания обладают одинаковой ценностью (акт понимания не девальвируется в акт не-понимания постфактум в связи с ошибками в дальнейшей интерпретации содержания), но каждый из них приводит к разным практическим следствиям. В случае первого уменьшается вероятность «присвоения» содержания понимания: такое понимание скорее подтверждает существование мира, нежели мое существование; как следствие — большая внимательность способного-понимать к миру. А. Чальцева пришла к выводу, что проблему понимания разрешает не философия, а философствующий (или не-философствующий — ведь философия представляет собой одну из форм внимательности, а не внимательность как таковую). Философия может стать лишь эпизодом понимания, но само понимание — это дискретные акты внимательного отношения к миру, как он показывает себя в данный момент.

А. А. ТОМАШЕВСКАЯ, студентка бакалавриата (НИУ ВШЭ, Москва), прочла доклад на тему «Анализ концепции подлинности М. Хайдеггера через понятие собственности В. В. Бибихина». В первой части доклада была подробно воспроизведена концепция подлинной экзистенции



у раннего М. Хайдеггера: были описаны ключевые моменты экзистенциальной аналитики *Dasein*, неподлинный модус его экзистирования через экзистенциалы болтовни, любопытства и двусмысленности, а также возможность перехода *Dasein* в подлинность. Особенное внимание было уделено концепту смерти как возможности не быть и экзистенциалам совести и заботы, т. к. именно они играют решающую роль в том, чтобы *Dasein* смог начать экзистировать подлинно. Далее Анастасия Томашевская перешла к анализу понятия собственности, свободы и захвата у Бибихина. Как известно, хайдеггеровский неологизм *Eigentlichkeit* был переведен Бибихиным именно как «собственность», однако в исследовательской литературе закрепился перевод «подлинность». Бибихин выделяет два вида собственности: собственность юридическую и собственность как «собственно свое», проводя параллели между этим разделением и делением Хайдеггера на подлинный и неподлинный модусы экзистенции. А. Томашевская пришла к выводу, что неюридическое понимание собственности, понимание ее как своего, оказывается возможным через освоение вещи, делание ее самой собой, реализацию ее как она есть. Через этот процесс человек в том числе овладевает самим собой, как бы захватывает сам себя, свое «я», овладевает своим своим. Юридический же собственник не стремится по-настоящему освоить принадлежащую ему вещь, он не может сделать вещь тем, чем она на самом деле является.

В. Д. ЯРОВОВА, студентка магистратуры (НИУ ВШЭ, Москва), выступила с докладом на тему «В. Бибихин: о чем сказал Витгенштейн». В докладе приводятся некоторые сходства и различия двух начальных лекций о Витгенштейне В. В. Бибихина. Одна из лекций существует в печатном виде и относится к 1994 году, другая до сих пор существует в форме аудиозаписи и относится к позднему периоду преподавания Бибихина. Последний упомянутый лекционный курс был прочитан Бибихиным в 2002–2003 гг. В докладе Василины Яровой были представлены линии пересечения между философской мыслью Витгенштейна и Хайдеггера, Витгенштейна и Августина. Тема молчания, связываемая В. В. Бибихиным как с философской мыслью Витгенштейна, так и с самой его жизнью, представлена в развитии: показан переход от строгости молчания к предположению о том единственном, что, по мнению Бибихина, один лишь раз интимно о себе сказал Витгенштейн. Известное место из «Логико-философского трактата» о том, о чем «следует молчать»,

обнаружило тем самым важнейшее указание на понимание различения выразимого и невыразимого, о невозможности приватного языка и вопросу о том, как узнать своё.

Завершилась студенческо-аспирантская секция конференции докладом студента магистратуры М. Д. ГОЛУБОВА (НИУ ВШЭ, Москва) на тему «Проблема перевода в творчестве Владимира Библихина». Докладчик рассмотрел два подхода, или две техники перевода, которые Библихин анализирует вслед за Вальтером Беньямином. Последний ярко описывает эту дихотомию в «Задаче переводчика». Библихин пишет о различии между *hermeneia* — способе перевода внутри своего языка (внутри греческого), парафразе — и *transductio* — переводе на другой язык (с греческого на латынь). Все это подводит к самой главной предпосылке о (не)существовании всечеловеческого языка. Необычный характер истины Библихина связан с его пониманием философии, согласно которому сама философия неотделима от языка, а значит, и от перевода. Выражение «язык философии» звучит для русского философа как плеоназм.

12 ДЕКАБРЯ 2020 ГОДА. В. В. БИБИХИН И С. С. ХОРУЖИЙ:  
ЭНЕРГИЯ ДРУЖБЫ И СВЕТ ПАМЯТИ

Завершающий день конференции изобилдовал онлайн-докладами, что лишний раз напомнило о том, насколько удивительным оказывается возможность встречи в отсутствие непосредственного живого контакта и насколько большую роль играют слово и голос. О чем же шла речь?

Первый доклад второго пленарного заседания был прочтен Ю. М. РОМАНЕНКО (Институт философии РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург). Тема доклада звучала следующим образом: «В. В. Библихин и С. С. Хоружий: дружба в поединке». Библихин и Хоружий — гении в широком смысле этого слова. А гении, как известно, ходят по одиночке, поэтому дружба между ними представляется оксюмороном. Дружба Библихина и Хоружего не была обычной, это была дружба в поединке — не в смысле спарринга, а в наиболее широком смысле этого слова. Поединок в отношениях Библихина и Хоружего был способом объединения через борьбу. Но чтобы лучше понять характер дружбы двух гениев, характер их поединка, необходимо разобраться, что означают эти понятия. Для ответа на этот вопрос докладчик берет за основу религиозно-философский подход к дружбе Флоренского. Дружба для последнего была онтологическим отношением, которое непосредственно связано с истиной. Флоренский говорил, что друзья являются некой общиной

молекулой, которая должна выдержать испытание враждой, ненавистью, поединком, ревностью. Такой была дружба Биbihина и Хоружего, мыслителей, которые, несомненно, были хорошо знакомы с воззрениями Флоренского. Хоружий критически относился к позиции Биbihина по многим философским и богословским вопросам. Оба они жестко критиковали друг друга и остро полемизировали. Но чем острее была эта полемика, тем крепче была дружба. В завершение Ю. М. Романенко вспоминает аналитику дружбы Флоренского, который подчеркивал, что христианские апостолы посылали спасителей нести благую весть попарно. Апостольская миссия могла осуществляться только в дружбе, т. к. только так давалась власть над бесами; друзья же могут одолеть бесов, только если преодолеют ненависть в совместных отношениях. Биbihин и Хоружий были такими друзьями, такой парой, призванной нести решение философско-богословской проблемы энергии.

Следующий доклад был прочитан О. Д. АГАПОВЫМ (кафедра философии КИУ им. В. Г. Тимирязова (ИЭУП), Казань). Тема доклада была обозначена как «Время человеческого бытия в творчестве Владимира Биbihина и Сергея Хоружего». В обширном творчестве Биbihина нет специально создаваемой антропологической концепции, которая, однако, просматривается за всеми его философскими линиями. Биbihин понимал бытие человека как постоянный срыв, немощь и упадок. Время человеческой жизни раскрывается Биbihиным как время нужды, которая заслоняет нужду знать само существо нужды. Человек с необходимостью должен различать подлинно нужное и ненужное, иначе он не сможет понять мир как целое. Сила ненужности создает различие между плотским миром посредственности и жаждой к полноте. Если человек не почувствует собственную пустоту, то не сможет открыть богатство мира. Но власть плотского мира хрупка. Человек способен к открытию бытия, постановке вопроса о смысле и ценности, переводу внимания с плотского на подлинное. Человек должен открыть в возможности быть возможность не быть. Подлинное бытие начинается с решимости осмыслить ужас смерти. Ситуацию трансценденции перед лицом смерти Биbihин называет сдвигом, который создает просвет в жизни человека, где начинается искусство человеческого бытия, в основе которого находится отстояние от неподлинного, требующее решимости. О. Д. Агапов также обозначает ряд общих тем в мысли В. В. Биbihина и С. С. Хоружего: они занимались проблемой развития «синергичной антропологии». Также оба автора уделяли особое внимание рассмотрению духовных практик, критике традиционализма

схоластической формы, неопатристическому синтезу и восстановлению истории российской духовной традиции.

Как отмечает О. Д. Агапов, последние 10 лет С. С. Хоружий работал над антропологическим анализом тоталитарного общества, становление которого можно описать через практики редукции личности, архаизации и насильственной синергии. Современный человек постсоветского прошлого не способен к историческому творчеству, т. к. хранит в себе ожог тоталитарного общества. Такой общественный строй имеет следствием пигмеизацию, замещает онтологическое онтическим, поддерживает господство узкого традиционализма, а также косность и бюрократию. Завершается доклад мыслью о том, что Биbihина и Хоружего объединяют темы нахождения практик реабилитации и выхода из конфигурации насильственной синергии, а также обращение к духовным практикам для создания понимания человека как сложного существа. Тематика духовных практик должна не только носить историко-философский характер, но и активно применяться в политической философии, в философии становления личности.

А. В. Ахутин (Киев) выступил с докладом на тему «Энергия у В. В. Биbihина и С. С. Хоружего». «В сущности брату, в энергии — оппоненту», — написано в подаренной Хоружим Биbihину книге о синергии. Их дружба, несомненно, раскрывалась через противоборство. Поле для битвы Хоружего и Биbihина — понятие энергии и само ее существование. По словам А. В. Ахутина, решительный переворот в классической метафизической философии состоит в том, что на место субстанционалистской метафизики ставится энергийная онтология. Это значит, что там, где классическая метафизика видела субстанциальные формы, энергийная онтология видит конфигурацию энергии, энергоформы или события. Энергийная онтология сама по себе подвижна и изменчива, в чем уже парадоксальна, т. к. обычно в онтологии мыслится устойчивое бытие.

Для истолкования пространства энергийной онтологии А. В. Ахутин приводит и разбирает четыре тезиса Аристотеля. Первый тезис: *все люди природой своей стремятся видеть*. Для интерпретации этого тезиса докладчик обращается к понятию «разомкнутость» М. Хайдеггера, в котором состоит природа человека. Но к чему эта разомкнутость? Второй тезис: *душа человека некоторым образом есть всё*. Важно, что душа по Аристотелю — не что-то внутреннее, а мир, в котором присутствует душевное существо. Этот мир заставляет существо двигаться, исполнять что-либо для осуществления своей природы. Это подчеркивает другой

момент в самом бытии природы энергии — синергийность. Энергия появляется в человеке из понимания того, что мы должны исполнить. Переживание требования исполнить — единственный источник энергии человека. Кто нам предъявляет требование? Ответ прост и сложен одновременно: всё как целое. Есть нечто, где собрано все в одно — это бытие, которое держится мыслью, умом, т. к. только в нем все может держаться как одно. Третий тезис: о координатах синергетического поля существования человека, который по природе стремится быть разомкнутым ко всему. Четвертый тезис стал предметом наиболее ожесточенного спора Биbihина и Хоружего. Спор заключался в вопросе о понимании сущности и энергии. Как замечает А. В. Ахутин, Аристотель на этом месте говорит, что «необходимо остановиться». Если мы ищем первое начало — того, кто стремится, и того, к чему стремится, — то и там, и там надо остановиться, иначе мы уйдем в бесконечность; однако такое требование возвращает энергетическую онтологию к субстанционализму. Человек, открытый всему, как его душа, которая некоторым образом есть все, сам в этой душе есть некоторым образом ничто. Но Аристотель призывает остановиться, т. к. ум человеческий есть аналог материи, а человек — лишь восприимчик. Человеческий ум — ум возможности, т. е. все, умом же утвержденное, есть то, которое нас влечет. Энергия влечения же зависит от того, каким образом мы помыслили это влекущее. Это, собственно, и есть самое спорное место в полемике между Биbihиным и Хоружим: для первого важна энергия покоя, которая «намного мощнее любой другой энергии», для второго же — энергия разомкнутости, незаконченности.

Далее с докладом на тему «Мысль в начале: Биbihин» выступила С. С. НЕРЕТИНА (сектор философских проблем социальных и гуманитарных наук ИФ РАН, Москва). В своем докладе она в духе августинизма показывает, как желание схватить начало мысли Биbihина связано с неуловимым моментом времени как такового. С. С. Неретина делает акцент на уникальном методе Биbihина: тот всегда через разговор с другими говорит с собой. Методологический прием Биbihина — ситуативность, требование внимания к ситуации, происходящей с тобой. Биbihин говорил, что Толстой стоит отдельно от литераторов и от мыслителей тоже, но это же, по мнению докладчика, можно сказать и о нем самом. Его определение человека как силы действующей и больше ничего относится к нему непосредственно; начало мысли Биbihина — ускользает. Но это справедливо относительно любой мысли, ведь если бы было ухвачено начало, нам бы открылся сам смысл, но он остается

скрытым даже для мыслителя. За мыслью его можно не успеть; мысль увязает в неясности и смутности: в этом весь Биbihин. Он ставит вопрос так, чтобы ошеломить и заставить молча задуматься, взглянуться в мысль как обращенную к тебе тайну, участие в которой необходимо для спасения. Мысль имеет смысл только как начало «жизни жизни», она ищет ответ на вопрос, что это такое, каково оно, это таинственное начало... Мысль сама по себе является нерешительной и растерянной, однако усилием воли человеку необходимо вернуться к началу, принять решение о приоритете живого чувства, прийти к идее его первичности. Настоящая мысль, как подчеркнула С. С. НЕРЕТИНА, равна чувству и работает как история чувствования.

Завершающий доклад «„Язык и молчание“ у В. В. Биbihина» представила О. А. СЕДАКОВА (Москва). Символично, что окончание конференции в некотором смысле связало воедино и закольцевало все озвученные ранее смыслы: неоднократно приводя цитаты из лекционного курса «Язык философии», Ольга Седакова напомнила о сокровенном отношении человека и слова, слова и события. Как известно, в 1977 году Биbihин защитил диссертацию на тему «Семантические потенции языкового знака»: и философия языка, и язык философии стали для него ключевыми темами. Честность переводчика связана с тем, чтобы смочь «представить себе предшествовавшее молчание», понять, каково автору было преступить порог молчания, и воскресить этот переход в собственном слове. «Сила текста в том, что вот он есть, хотя его могло бы не быть». Отметив близость Биbihина и Данте, которые рассматривали язык антропологически, определяли человека как того, кто «сразу же заговорил», чей глас вопиет с младенчества, Ольга Александровна напомнила о недооцененных и еще требующих дополнительного исследования работах Биbihина, посвященных детскому лепету и гулению. Лепет, обращенный к хозяину языка, — вовсе не то же, что привычное нагромождение словесных свалок; а человек ведь мог и не заговорить (*Биbihин В. В. Язык философии.* — СПб. : Наука, 2007b. — (Слово о сущем ; 76): 29):

Язык так или иначе не сводится к подбору знаков для вещей. Он начинается с выбора говорить или не говорить. Выбор между молчанием и знаком раньше, чем выбор между знаком и знаком. Слово может быть менее говорящим чем молчание и нуждается в обеспечении этим последним. Молчание необходимый фон слова. Человеческой речи в отличие от голосов животных могло не быть. Птица не может не петь в мае. Человек мог и не заговорить. Текст соткан утком слова по основе молчания.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Представленный обзор, разумеется, не может ни передать все детали и мыслительные ходы, ни осветить все те любопытные дискуссии, которые разворачивались после докладов. И все же этот текст может служить некоторым подспорьем для развития дальнейших исследований позднесоветского и современного интеллектуального ландшафта России. Этот ландшафт, эти мыслители, безусловно, заслуживают озвученного. Наследие и Биbihина, и Хоружего, и многих их современников представляет собой не «невыработанную золотую жилу» для историков философии, но кое-что гораздо более ценное для философов, друзей мудрости — настоящий «философский камень». Стоит попытаться представить себе философию в качестве амехании *par excellence* как практики «саморазбора» и самоотмены, как вдруг открывается захватывающая перспектива движений мысли, ее энергии. Превращение бесценного в драгоценное и обратно (отсюда — пресловутая подлинная «нищета», о которой писал Биbihин), весомость слова, уступающая место царственному молчанию, всегда ответственное и никогда не окончательное решение — вот те «техники мысли», которые были щедро предоставлены всем нам взаимы. Хочется верить, что Биbihинские чтения станут славной традицией, быть может, даже своего рода «алхимической лабораторией», в которой воспоминания и мысли учителей и учеников будут совершенно амеханически преображать саму технику нашего мышления и пусть лишь на некоторое время, но всё-таки обогащать нас новыми настоящими смыслами.

---

Tomashevskaya, A. A., and Ye. I. Khan. 2021. "Vtoryye Bibikhinskiye chteniya: refleksiya o so-bytii [Second Readings in Memory of V. Bibikhin: Reflection of the Event]: obzor mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii [International Scientific Conference]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1), 265–280.

---

ANASTASIYA TOMASHEVSKAYA

BA STUDENT

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-1100-0308

KATE KHAN

PHD STUDENT

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS (MOSCOW, RUSSIA);

ASSISTANT

RUDN UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-2606-1050

SECOND READINGS IN MEMORY OF V. BIBIKHIN:

REFLECTION OF THE EVENT

INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-1-267-280.





