

eISSN 2587-8719

# ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2022 — Т. 6, № 3

# PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2022 · VOLUME 6 · № 3

# PHILOSOPHY

2022 6 (3)

VLADIMIR BIBIKHIN'S PHILOSOPHICAL HERITAGE

---

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

ISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФС 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 Editors of the Issue:

Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia)

Konstantin Pavlov-Pinus (IPH RAS, Moscow, Russia)

Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)

Т<sub>Е</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) · Vladimir Bakshtanovsky (TIU, Tyumen, Russia) ·  
Svetlana Bankovskaya (NRU HSE, Moscow, Russia) · Roger Berkowitz (Bard College, New York, USA) ·  
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid, Spain) · Alexander Filippov (NRU HSE,  
Moscow, Russia) · Aslan Gadzhikurbanov (LMSU, Moscow, Russia) · Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow, Russia) ·  
Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) ·  
Dmitry Kataev (LSPU, Lipetsk, Russia) · Nikolai Khrenov (SIAS, Moscow, Russia) ·  
Boris Kolonitsky (EUSP, SPBIIH RAS, St. Petersburg, Russia) · Anna Kostina (MOSGU, Moscow, Russia) ·  
Sergey Kocherov (NRU HSE, Nizhny Novgorod, Russia) · Lyudmila Kryshstop (RUDN, Moscow, Russia) ·  
Ivan Kurilla (EUSP, St. Petersburg, Russia) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow, Russia) ·  
Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia) ·  
Alexey Miller (EUSP, St. Petersburg, Russia) · Sergei Mironenko (GARF, LMSU, 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) · Alexander Sidorov (IWH RAS, Moscow, Russia) ·  
Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Natalia Tanshina (RANEPa, Moscow, Russia) ·  
Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) · Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia) ·  
Tatiana Zlotnikova (YSPU, Yaroslavl, Russia)

# ФИЛОСОФИЯ

2022 — Т. 6, № 3

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ 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)

Выпускающие редакторы:

Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва)

Константин Павлов-Пинус (ИФ РАН, 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) ·

Владимир Бакштаповский (ТИУ, Тюмень, Россия) · Светлана Баньковская (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Роджер Берковц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) · Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет

Комплутенсе, Мадрид, Испания) · Аслан Гаджикурбанов (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·

Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Татьяна Злотникова (ЯгПУ им. К. Д. Ушинского, Ярославль, Россия) ·

Клаудио Серхио Нун Ингерфлом (Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) ·

Дмитрий Катаев (ЛГУ им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, Липецк, Россия) ·

Борис Колоницкий (ЕУСПБ, СПб ИИ РАН, Санкт-Петербург, Россия) · Анна Костина (МОСГУ, Москва, Россия) ·

Сергей Кочеров (НИУ ВШЭ, Нижний Новгород, Россия) · Людмила Крыштоп (РЭДН, Москва, Россия) ·

Иван Курилда (ЕУСПБ, Санкт-Петербург, Россия) · Владислав Лекторский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·

Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Миллер (ЕУСПБ, Санкт-Петербург, Россия) ·

Сергей Мирошенко (ГА РФ, МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) ·

Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·

Тереза Оболевич (Панский 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) ·

Александр Сидоров (ИФИ РАН, Москва, Россия) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Наталья Ташьшина (РАНХиГС, Москва, Россия) ·

Андрей Тесля (ВФУ им. И. Канта, Калининград, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

Александр Филиппов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Николай Хренов (ГИИ МК РФ, Москва, Россия) ·

Мария Штейнман (РГГУ, Москва, Россия) · Татьяна Щедрина (МФГУ, Москва, Россия)

## CONTENTS

---

[From the Executive Editors of the Issue] 9

### STUDIES. PART 1

MIKHAIL BOGATOV, DAR'YA PAVLOVA  
«Nezrimoye soobshchestvo» Vladimira Bibikhina  
[“The Invisible Community” of Vladimir Bibikhin] 15

KATE KHAN  
Tema «uznavaniya sebya» v filosofii Vladimira Bibikhina  
[The Theme of “Self-recognition” in Philosophy of Vladimir Bibikhin] 32

YEVGENIYA SHESTOVA  
Germenevticheskaya etika Vladimira Bibikhina (chteniye kak sobytiye)  
[Hermeneutical Ethic of Vladimir Bibikhin (Reading as Event)] 57

ANASTASIYA MERZENINA  
Politicheskoye «sobytiye» i pravo v filosofii Vladimira Bibikhina : onticheskiy aspekt  
i sverkh-eticheskoye izmereniye  
[Political “Event” and Law in the Philosophy of Vladimir Bibikhin : Ontic  
Aspect and Superhethic Dimension] 70

DARIA EFIMOVA  
Intoksikatsiya lesom kak sluchay zakhvachennosti  
[Intoxication by the Woods as a Case of Captivation] 92

DMITRIY USTIMENKO  
Intuitsiya very v religiozno-antropologicheskoy mysli Vladimira Bibikhina  
[Intuition of Faith in the Religious and Anthropological Thought of Vladimir  
Bibikhin] 105

DANIIL DOROFEEV  
Filosofskaya antropologiya podlinnogo i nepodlinnogo : sovremennaya problematizatsiya  
chelovecheskoy lichnosti i obraza zhizni  
[Philosophical Anthropology of Authentic and Non-authentic : Modern Prob-  
lematization of Human Person and Way of Life] 127

### STUDIES. PART 2

OL'GA BOYTSOVA, SVETLANA KHMELEVSKAYA  
Obosnovaniye epistemicheskogo avtoriteta : potentsial liberal'noy modeli responsibi-  
lizma  
[Justification of Epistemic Authority : The Potential of the Liberal Model of  
Responsibilism] 157

ANDREY ZHELEZNOV  
Ideya nravstvennosti v eksperimental'noy moral'noy filosofii  
[The Idea of Morality in Experimental Moral Philosophy] 181

YELENA KOSILOVA  
Kontseptualizatsii absurda v filosofii : ot logiki k «Logike smysla»  
[Conceptualization of the Absurd in Philosophy : From Logic to Logic of  
Sense] 208

KONSTANTIN DUSHENKO  
Ponyatiye «rusofobiya» u russkikh avtorov XIX–XX vv.  
[The Concept of “Russophobia” among Russian Authors of the 19–20th  
Centuries] 222

ALEKSANDR MARKOV  
Sovremennaya russkaya poeziya v period intensivnykh sobytiy  
[Contemporary Russian Poetry in the Period of Intense Events] 256

ALEKSANDR MEL'NIKOV  
K problemam primenimosti teorii rechevykh aktov v diskussiyakh o svobode slova :  
o nekotorykh primerakh Dzhona Ostina  
[Concerning the Problems of Applicability of Speech Acts Theory in Free  
Speech Discussions : On Some Examples of John Austin] 289

#### PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

ALEXANDER MIKHAILOVSKY  
Na puti k «dukhovnoy istorii tekhniki» : fragment odnogo proyekta Khansa Blyumen-  
berga  
[On the Way to the “Geistesgeschichte der Technik” : A Fragment of a Project  
by Hans Blumenberg] 315

HANS BLUMENBERG  
Otnosheniye prirody i tekhniki kak filosofskaya problema  
[Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem] 334

#### BOOK REVIEWS

ELENA BESSCHETNOVA  
Vladimir Varava v poiskakh smysla zhizni : razmyshleniya o knige «Sed'moy den' Sizifa.  
Esse o smysle chelovecheskogo sushchestvovaniya»  
[Vladimir Varava in Search of Meaning of Life : Reflections on “Seventh Day  
of Sisyphus. Essay on the Meaning of Human Existence”] 349

ANTON KULIKOV  
Russkaya klassika, ili mif v bor'be s... mifom? : razmyshleniye nad knigoy V. K. Kantora  
[Russian Classics, or a Myth in the Struggle Against... a Myth? : Reflections  
on the Book by Vladimir Kantor] 358

VLADIMIR BLIZNEKOV

Dukhovnyy front Maksa Shelera: filosofiya kak sredstvo voyny : retsenziya na izdaniye raboty Maksa Shelera «K psikhologii angliyskogo etosa i litsemeriya» v russkom perevode

[The Spiritual Front of Max Scheler: Philosophy as a Means of War : Review of the Publication of Max Scheler's Work in Russian Translation]

377

MAIIA-SOFIIA ZHUMATINA

Kant, Bergson, Eynshteyn i ledniki : retsenziya na knigu Keyt Brettkelli-Chalmers o filosofii vremeni i sovremennom iskusstve

[Kant, Bergson, Einstein and Glaciers : Review of the Book by Kate BrettKelly-Chalmers about Philosophy of Time and Contemporary Art]

385

## СОДЕРЖАНИЕ

---

От выпускающих редакторов 9

### АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА БИБИХИНА ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

МИХАИЛ БОГАТОВ, ДАРЬЯ ПАВЛОВА  
«Незримое сообщество» Владимира Биbihина 15

ЕКАТЕРИНА ХАН  
Тема «узнавания себя» в философии Владимира Биbihина 32

ЕВГЕНИЯ ШЕСТОВА  
Герменевтическая этика Владимира Биbihина (чтение как событие) 57

АНАСТАСИЯ МЕРЗЕНИНА  
Политическое «событие» и право в философии Владимира Биbihина :  
онтический аспект и сверхэтическое измерение 70

ДАРЬЯ ЕФИМОВА  
Инттоксикация лесом как случай захваченности 92

ДМИТРИЙ УСТИМЕНКО  
Интуиция веры в религиозно-антропологической мысли Владимира Биbihина 105

ДАНИИЛ ДОРОФЕЕВ  
Философская антропология подлинного и неподлинного : современная  
проблематизация человеческой личности и образа жизни 127

### СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ МОРАЛЬНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОЛЬГА БОЙЦОВА, СВЕТЛАНА ХМЕЛЕВСКАЯ  
Обоснование эпистемического авторитета : потенциал либеральной модели  
респонсбилизма 157

АНДРЕЙ ЖЕЛЕЗНОВ  
Идея нравственности в экспериментальной моральной философии 181

ЕЛЕНА КОСИЛОВА  
Концептуализации абсурда в философии : от логики к «Логике смысла» 208

КОНСТАНТИН ДУШЕНКО	
Понятие «руссофобия» у русских авторов XIX–XX вв.	222
АЛЕКСАНДР МАРКОВ	
Современная русская поэзия в период интенсивных событий	256
АЛЕКСАНДР МЕЛЬНИКОВ	
К проблемам применимости теории речевых актов в дискуссиях о свободе слова : о некоторых примерах Джона Остина	289

#### АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ	
На пути к «духовной истории техники» : фрагмент одного проекта Ханса Блюменберга	315
ХАНС БЛЮМЕНБЕРГ	
Отношение природы и техники как философская проблема	334

#### ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА РЕЦЕНЗИИ

ЕЛЕНА БЕССЧЕТНОВА	
Владимир Варава в поисках смысла жизни : размышления о книге «Седьмой день Сизифа. Эссе о смысле человеческого существования»	349
АНТОН КУЛИКОВ	
Русская классика, или миф в борьбе с... мифом? : размышление над книгой В. К. Кантора	358
ВЛАДИМИР БЛИЗНЕКОВ	
Духовный фронт Макса Шелера: философия как средство войны : рецензия на издание работы Макса Шелера «К психологии английского этоса и лицемерия» в русском переводе	377
МАЙЯ-СОФИЯ ЖУМАТИНА	
Кант, Бергсон, Эйнштейн и ледники : рецензия на книгу Кейт Бретткелли-Чалмерс о философии времени и современном искусстве	385



## ОТ ВЫПУСКАЮЩИХ РЕДАКТОРОВ

---

В октябре 2021 года в городе Бежецке (Тверская область) прошли «Третьи Бибахинские чтения», которые в очередной раз собрали исследователей наследия Владимира Вениаминовича Бибахина из разных университетов России от Санкт-Петербурга до Ростова-на-Дону. Таким образом, основу номера журнала «Философия. Журнал Высшей школы экономики» об *актуальности философии Бибахина* составили переработанные доклады, прозвучавшие на конференции из уст и известных специалистов, и молодых исследовательниц, которые сумели показать, как «аутентично бибахинские» темы события, настроения, леса, захваченности перекликаются с концепциями современной континентальной философии. Открывающая тематический раздел статья М. А. БОГАТОВА, написанная в соавторстве с Д. А. ПАВЛОВОЙ, ставит перед собой методически очень важную задачу сформулировать трудности, которые возникают при попытке описать «незримое сообщество» В. В. Бибахина. Речь идет о том круге собеседников, которые соопределяли интеллектуальную атмосферу Москвы в поздне- и постсоветский период и подспудно формировали контекст собственных творческих поисков. Объект рассмотрения здесь намеренно общий — долекционный и лекционный периоды философской работы Бибахина. Следующая же статья «Тема „узнавания себя“ в философии Владимира Бибахина» обращается к ранним лекционным курсам конца 1980-х – начала 1990-х гг. «Мир», «Узнай себя», «Собственность». Е. И. ХАН отталкивается от оппозиции «узнавание себя» vs. «самопознание» и реконструирует способ, которым у Бибахина разворачивается «герменевтика себя», показывая, чем она отличается от психоаналитической интерпретации субъекта. Е. А. ШЕСТОВА в своем исследовании предлагает взглянуть на герменевтическую этику Бибахина — еще одно измерение герменевтики, открывающееся в специфической «этике чтения»: последняя понимается не как методика, а как праксис человеческой жизни, который отвечает на событие чтения. В фокусе внимания А. С. МЕРЗЕНИНОЙ оказывается рефлексия Бибахина о русской истории, помещаемая в контекст современной политической философии. Ее статья «Политическое „событие“ и право в философии Владимира Бибахина: онтический аспект и сверхэтическое измерение» исходит из интересной гипотезы о том, что политический субъект Владимира Бибахина всегда находится в сфере политического решения и не может быть из нее исключен. Смелое исследование

Д. Р. ЕФИМОВОЙ посвящено еще одной нестандартной теме — интоксикации лесом как случаем захваченности. Размышления о «живой материи» в курсе «Лес (hyle)» сопоставляются здесь с интерпретациями ряда других комментаторов Аристотеля (Т. В. Васильевой, П. Рикёра, А. Г. Черныкова) для того, чтобы от историко-философской перспективы перейти к феноменологическому вопросу «В каких отношениях с материей мы находимся?». Наконец, в заключительных статьях раздела «Интуиция веры в религиозно-антропологической мысли Владимира Библихина» и «Философская антропология подлинного и неподлинного: современная проблематизация человеческой личности и образа жизни» поднимается ряд существенных проблем экзистенциально-антропологического характера, связанных с религиозным измерением философии Библихина. Д. Л. УСТИМЕНКО извлекает «интуицию веры» или «онтологию веры» русского философа из разрозненных фактов и высказываний, которые тем не менее являются вполне точными и самозначимыми. Разворачивается целый спектр характеристик веры: жертвенность, верность-доверие Богу, рискованность и уверенность. А в масштабном исследовании Д. Ю. ДОРОФЕЕВА вновь звучит тема «узнавания себя»: рассмотрение известной библихинской интерпретации «Алкивиада I» в курсе «Собственность» предворяется обращением к персоналистической концепции М. Шелера и различению *eigentlich* и *uneigentlich* в *Dasein*-аналитике М. Хайдеггера. Автор обращается к этому материалу, чтобы решить собственную философскую задачу — раскрыть позитивный онтологический и личностный потенциал повседневной экзистенции и в духе патристической герменевтики предложить четыре возможные модели взаимоотношений подлинного и неподлинного, типологически возводимые к новозаветным образам Марфы и Марии.

Второй блок исследований в этом номере включает в себя шесть статей, объединенных общим вниманием к проблемам моральной и политической философии. В статье «Обоснование эпистемического авторитета: потенциал либеральной модели респонсibiliзма», написанной О. Ю. Бойцовой и С. А. ХМЕЛЕВСКОЙ в соавторстве, представлена попытка осмыслить обоснование эпистемического авторитета в либеральной модели респонсibiliзма с целью определить эвристический потенциал предложенной в его рамках аргументации, а также показать проблемные поля, перспективные с точки зрения концептуализации эпистемического авторитета. Выявляются достоинства модели, среди

которых — попытка объяснить механизм действия авторитета, определить, как происходит ранжирование авторитетов в случае их конкурентного взаимодействия; выделить основания подчинения авторитету со стороны индивида. В статье А. С. ЖЕЛЕЗНОВА исследуется идея нравственности в экспериментальной моральной философии. Автор подчеркивает, что экспериментальная моральная философия показывает нравственность как стремление к благу, превосходящему любой данный опыт. С целью доказать это утверждение он обсуждает ряд исследований, разделяющих методологическую парадигму, которая предполагает использование методов естественных и социальных наук для изучения содержания и механизмов функционирования морали, обращая внимание не на дискуссию о прямых результатах экспериментальных исследований, а на обсуждение отношения к морали, которое проявляется в таких исследованиях косвенным образом. Е. В. КОСИЛОВА в своей статье «Концептуализации абсурда в философии: от логики к „Логике смысла“» рассматривает вопрос о том, что такое абсурд, какие понимания и концептуализации абсурда можно найти в истории философии. Она показывает, что в первом приближении абсурд существует в двух видах — семантическом и экзистенциальном. Первый из них трактуется как характеристика высказывания, а второй — как характеристика существования человека. В статье К. В. ДУШЕНКО, озаглавленной «Понятие „русофобия“ у русских авторов XIX–XX вв.», уделяется особое внимание языковому, понятийному аспекту исследуемого феномена. Автор рассматривает термин «русофобия», его значение у разных авторов и в разные эпохи русской истории, а также контекст, в котором этот термин использовался. А. В. МАРКОВ посвящает статью «Современная русская поэзия в период интенсивных событий» анализу изменений, происшедших в отечественной поэзии за последние полгода, начиная с конца февраля. Он рассматривает влияние нахождения внутри интенсивного развития событий на современную русскую поэзию как совокупность институтов производства и потребления текстов и доказывает, что при таком воздействии события меняются не только отдельные способы бытования текстов, но и сам смысл медийных и социальных контекстов существования поэзии. Поэзия оказывается областью не столько осмысления текущей действительности, сколько дифференциации самих способов высказывания, представляющих современность самой себе. Наконец, А. А. МЕЛЬНИКОВ в исследовании, озаглавленном «К проблемам применимости теории речевых актов

в дискуссиях о свободе слова: о некоторых примерах Джона Остина», обращает внимание на классическую концепцию речевых актов, разработанную Дж. Остином. Он подчеркивает, что теория речевых актов, эффектно связывающая высказывание с действием, применима в практической аргументации не так развернуто, как того можно было бы ожидать, и стремится вскрыть границы сближения высказывания и действия на примере канонических лекций Дж. Остина о совершении действий при помощи слов.

Продолжает номер рубрика «Переводы и публикации», в которой представлен перевод ранней статьи Ханса Блюменберга «Отношение природы и техники как философская проблема». Перевод был выполнен студентами-философами ФГН К. Б. БОДЕНКО, П. А. ЗЕЛЕНСКИМ и П. К. ФИЛАТОВЫМ под руководством и редакцией А. В. МИХАЙЛОВСКОГО и снабжен его вступительной статьей.

Завершают номер рецензии, написанные Е. В. БЕССЧЕТНОВОЙ, А. К. КУЛИКОВЫМ, В. Л. БЛИЗНЕКОВЫМ и М.-С. Д. ЖУМАТИНОЙ.

*Александр Михайловский и Константин Павлов-Пинус*

---

АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФИИ  
ВЛАДИМИРА БИВИХИНА

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

---

---

STUDIES. PART 1

---



МИХАИЛ БОГАТОВ, ДАРЬЯ ПАВЛОВА\*  
«НЕЗРИМОЕ СООБЩЕСТВО»  
ВЛАДИМИРА БИБИХИНА\*\*

Получено: 03.07.2022. Рецензировано: 28.07.2022. Принято: 04.08.2022.

**Аннотация:** В данной статье рассматривается ряд трудностей, с которыми неизбежно сталкивается исследователь творчества Владимира Бибихина и некоторые из которых относятся ко внешнему определению направления его мысли. В этой связи возникает два больших вопроса: с одной стороны, как Владимир Бибихин относился к официальной позднесоветской линии философии и, с другой, как можно описать то «незримое сообщество» современников, которое, даже если его нельзя назвать в строгом смысле состоящим из единомышленников, все же формировало тот единый контекст, позволявший Бибихину не чувствовать себя в творческой изоляции? При этом речь идет не столько о понятии в строгом смысле влияния (которое, несомненно, было), сколько о создании своего рода атмосферы — фона, дающего возможность каждому из участников данного сообщества развивать собственные идеи. Ответ на второй вопрос можно дать, лишь рассмотрев тему отношения к современности и ее утверждения посредством собственных творческих поисков. Ряд трудностей связан со внутренней демаркацией и с определением творчества Бибихина. С одной стороны, сугубо хронологически мы можем говорить о его долекционном и лекционном периодах: в статье предлагается рассматривать первый из них в качестве утверждения соучастников, собеседников того горизонта мысли, который получит тематическое раскрытие во втором периоде. С другой стороны, само тематическое многообразие авторских курсов, если анализировать их в хронологической последовательности, указывает нам на собственно авторский, единый путь мысли Владимира Бибихина в качестве философа.

**Ключевые слова:** Владимир Бибихин, «незримое сообщество», Сергей Хоружий, Сергей Аверницев, Михаил Гаспаров, Ольга Седакова, позднесоветская философия, периодизация творчества, понятие современности.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-13-31.

#### ВВЕДЕНИЕ

Работа, которая еще только предстоит будущим исследователям творчества Владимира Вениаминовича Бибихина, сопряжена с рядом сложнейших проблем. В первую очередь, мысль Бибихина чрезвычайно

\*Богатов Михаил Александрович, д. филос. н., профессор; Саратовский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского (Саратов), m\_bogatov@mail.ru, ORCID: 0000-0003-2831-918X; Павлова Дарья Александровна, ассистент; Саратовский государственный медицинский университет имени В. И. Разумовского (Саратов), darialpavlova@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8696-3980.

\*\*© Богатов М. А.; Павлова Д. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

сложно классифицировать, а он сам не относил себя ни к одному из существующих направлений философии или, шире, науки; более того, он всячески стремился избежать подобной ангажированности. При этом мы не можем сказать, что философия Бибикина представляет собой скорее достояние художественного слова (как, например, творчество Василия Розанова — излюбленного Бибикиным автора), нежели научной мысли. Ее непрменный признак — строгое определение предметного поля и метода исследования, а также формулировка предварительных ожидаемых результатов и выдвижение гипотез, сопутствующих их предполагаемому достижению. Ничего подобного в работах Владимира Бибикина — особенно в его лекционных курсах — мы не встречаем. В редких случаях, когда такие цели декларируются привычным для научноориентированного взгляда способом, автор формулирует их настолько своеобразно, что для стороннего читателя они остаются фактически непонятными<sup>1</sup>. Таким образом, мы имеем дело с отсутствием самодекларации, а также с прямой невозможностью определения философии Бибикина как принадлежащей к одному из существующих традиционных направлений извне. Сама эта трудность может быть раскрыта по нескольким аспектам.

Во-первых, в научной литературе принято четко разграничивать советский и постсоветский периоды в истории отечественной философии. Основанием для подобного разделения служит само проблемное поле официальной советской философии, ограничивающее себя «правильно» понятым и развиваемым историческим и диалектическим материализмом. Если ограничить исследовательскую установку подобным образом, то даже и здесь не все так очевидно, поскольку в пределах официальной советской философии существовали свои направления, зачастую оппонирующие друг другу вплоть до заведения особых «дел»<sup>2</sup>, иногда завершающихся вынужденной миграцией их фигурантов (как это случилось, например, с Александром Зиновьевым). В то же время, если в поле

<sup>1</sup>См., например, предисловие к лекционному курсу «Лес», фактически представляющее собой итоговый отчет в РГНФ по соответствующему гранту: «В работе выявлена важность темы живого автомата в отличие от механического, генетического программирования в отличие от планирующего; прослежены отличительные черты настоящего (истинного) автомата, прежде всего прохождение через ситуацию кризиса, предельного напряжения, неопределенности, амехании (апории)» (2, 9). Для того, кто еще не знаком с самим лекционным курсом, такое пояснение скорее будет иметь прямо обратный эффект.

<sup>2</sup>Например, о случае Эвальда Ильенкова смотрите: Ильенков, Коровиков, 2016.



зрения исследователя попадает что-то выходящее за пределы официальной философии, то оно часто рассматривается в качестве «второй», неподцензурной (в том числе — диссидентской) культуры, и чаще всего речь идет все же не о философии, но о художественной литературе — прозе и поэзии. Мысль Биbihина не может быть классифицирована ни по первой, ни по второй из означенных рубрик: она никогда не заявляла о себе ни на поле официального марксизма, ни в борьбе с ним, ни в желании его «обновления». При этом мы не можем отнести ее и ко «второй» культуре: Биbihин не претендовал на диссидентство<sup>3</sup> ни по своим личным убеждениям, ни по выбору тем для творчества. В связи с этим исследователи, занятые изучением поздней советской философии, не уделяют внимания творчеству Биbihина, поскольку они заведомо нацелены на выявление более-менее официальных установок марксизма-ленинизма и взглядов, оппонирующих официальным. Ранние работы Биbihина оказываются, таким образом, своеобразной лакуной для интересов подобных исследователей.

Тематическое богатство творчества Биbihина указывает нам на его предельно широкую гуманитарную «междисциплинарность»: он выступает не только философом, но и философствующим историком, филологом, лингвистом, переводчиком, ученым (если понимать науку не в современном смысле, закрепляющем по узким специальностям своих агентов, а, скажем, в смысле античном — в качестве «первой философии» — или в смысле эпохи Возрождения). Именно по этой причине в его философии отсутствуют яркие маркеры, позволяющие начинающему знакомству с его творчеством сразу же определить Биbihина в качестве философа, филолога, историка, лингвиста, ученого. При этом трудность усугубляется тем, что очевидным образом Биbihин является ими всеми сразу. Можно было бы предположить, что он обладает особым взглядом на все эти области знания — взглядом, существующим до распада этих областей на различные научные специальности.

Во-вторых, исследователь неизбежно окажется перед задачей если не внешней, то внутренней периодизации творчества Владимира Вениаминовича. На первый взгляд, перед нами палитра самых разнообразных

<sup>3</sup>Ср. о первой половине 1970-х гг.: «В те же годы нас, природных диссидентов, допустили к деньгам, которые органы выделили на идеологическую разведку альтернатив» (Биbihин, 2003: 181). Под «природным диссидентством» (в отличие от политического), вероятно, следует понимать природенную невозможность воспринимать официально декларируемую идеологию хоть сколько-нибудь всерьез.

научных интересов — от переводов художественной литературы до специального курса по современным биологическим теориям. Никакого организующего «ядра», задействующего все это проблемное поле в его целостности, сперва обнаружить не удастся. Примыслить такое «ядро» извне вряд ли удастся. Все попытки редуцировать особенность мысли Библихина к какому-либо из его переводческих интересов не заслуживают серьезного внимания<sup>4</sup>.

При более близком рассмотрении его творческой биографии мы можем говорить и о более четкой периодизации, а именно о выделении двух периодов, маркируемых началом чтения авторских лекций. В любом случае само их выделение достаточно условно (поскольку на данный момент даже не завершено полное составление библиографии Владимира Библихина). Первый период, начавшийся в 1966 году публикацией статьи «К характеристике одного образа» в журнале «Театр», завершается весной 1989 года, когда начинается череда собственно авторских курсов Библихина (весна 1989 года — «Мир»; осень 1989 года — «Язык философии», «Внутренняя форма слова» и «Узнай себя»). С этого года и вплоть до осени 2004 (курс «Язык Витгенштейна» и семинар «Хайдеггер 1936–1944 гг.») мы уже можем говорить о другом Владимире Библихине — публичном философе. До этого перед нами — более академичный исследователь и переводчик, предпочитающий публикационную активность сфере публичных выступлений, так или иначе ставящих автора в центр общественного внимания и вменяющих ему ту или иную общественно-политическую позицию (к слову сказать, интенсивность публикаций и переводов после 1989 г. действительно идет на спад — на первый план выходят издания именно лекционных курсов). Но даже такая периодизация, очевидно присутствующая в жизни Библихина, для серьезного исследователя представляет своего рода проблему, поскольку Библихин, в отличие от множества «официальных» советских философов, не меняет резко парадигму собственной мысли (например, от марксизма к русской религиозной философии). Скорее мы должны здесь говорить о своеобразном накопительном вызревании его мысли до 1989 года, которое позволило инициировать путь его авторских лекционных курсов<sup>5</sup>. Широта собственных интересов, с одной стороны,

<sup>4</sup>Чаще всего Библихина считают хайдеггерианцем, однако с таким же успехом его можно назвать витгенштианцем, дерридаистом или фрейдистом.

<sup>5</sup>Ср. по этому поводу самохарактеристику: «Когда беспартийным стало можно говорить в университете, когда цензура стала только финансовой, у многих референтов,

и желание партийной верхушки ознакомиться с последними достижениями на западном идеологическом фронте<sup>6</sup>, с другой, первого периода творчества Биbihина заложили фундамент того проблемного многообразия и эрудиции, которые мы встречаем в его лекциях второго периода. При этом никаких прямых зависимостей (вроде реферативного изложения освоенной в спецхране или переведенной прежде литературы) в лекционных курсах Биbihина мы не встречаем. Надо полагать, что ему было достаточно «рефератов» в 1970–80 гг., чтобы относиться к ним и т. н. реферативности сугубо отрицательно<sup>7</sup>. Его мысль всегда уже не просто творчески «переработала» того или иного автора, но вместе с тем поставила его в контекст (сообщество) иных авторов и направила мысль на решение актуальной для самого Биbihина проблемы.

В связи с описанными трудностями мы предлагаем обратиться к двум означенным выше рубрикам: во-первых, мы рассмотрим внешнюю особенность творчества Биbihина: его междисциплинарность и сопутствующее ему фоновое «незримое сообщество» — и, во-вторых, попробуем сформулировать особенности его внутреннего пути развития.

#### 1. ПРОБЛЕМА ВНЕШНЕГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ:

##### «НЕЗРИМОЕ СООБЩЕСТВО» В РАМКАХ СОВРЕМЕННОСТИ

Как мы отметили выше, Биbihин не может быть причислен к официальным советским философам хотя бы уже по интересующим его темам. При этом период его становления до чтения лекций — с 1966 по 1989 гг. — явным образом охватывает двадцатилетие существования Советского Союза. Согласно нашему предположению, именно в этот период формируется тот фундамент, на основании которого будут с 1989

переводчиков благодаря 15 годам более близкого знакомства с западной мыслью оказалось что-то наработано и для самостоятельного выступления» (Биbihин, 2003: 195).

<sup>6</sup>Ср. самое начало текста «Для служебного пользования»: «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 партии православие» (там же: 181).

<sup>7</sup>Ср. следующую самохарактеристику: «Приобретение читателей засекреченных сборников оказалось гораздо более сомнительным. Неизбежная обрывочность сведений, неспокойный тон рефератов, пикантность непривычного взгляда, а главное, утрата почвы делали реферативный калейдоскоп скорее отравой чем питанием» (там же: 195–196). И еще: «Бывший референт и переводчик многих изданий ДСП [для служебного пользования. — М. Б.], спрашивая себя сейчас по совести, вынужден в конце концов признать: нет, заниматься следовало по-настоящему все-таки независимым исследованием или открытым общественным заказом; деньги за работу, скрываемую от тех, кому она всего нужнее, ты имел право брать только в случае совсем уж крайней нужды» (там же: 196).

года читаться его авторские курсы. Очевидно, он не мог не обращать внимания на официальную философию этих лет, однако предпочитал свой собственный путь, который по меркам 60-х — начала 80-х трудно было отнести к советской философии как таковой.

Как именно Бибахин относился к современной ему советской философии? Этот вопрос заслуживает отдельного основательного исследования, но мы укажем здесь лишь на то обстоятельство, что прямых работ, позволивших нам получить простой и однозначный ответ на этот вопрос (за исключением разве что «Платонизма» и «Для служебного пользования»), мы фактически не найдем. Если опираться на текст последнего, то можно сделать предположение, что Бибахин вообще не рассматривал советскую современную ему философию как философию: он пишет, что все это — исключительно идеология, к которой скептически относятся сами ее заказчики — партийные лидеры. Таким образом, он не оценивал эту философию ни хорошо, ни плохо, поскольку она сама к философии отношения не имела. Однако такой сугубо теоретический вывод следует корректировать более аккуратными фактическими и биографическими обстоятельствами, поскольку именно эта советская философия фигурировала как единственно возможная и правильная. Таким образом, простого жеста отрицания ее существования явно было недостаточно — скорее следует говорить об особом иммунитете, вырабатываемом Бибахиним в течение длительного времени. Изучение подобного иммунитета, его «устройства» и принципов действия — это задача особого исследования, на которое мы пока не в силах решиться.

Вряд ли такой путь мысли и творчества был бы вообще возможен, если бы не существовало подготовленной для этого почвы. Конечно же, Бибахин не был одинок. Не претендуя на полноту раскрытия всех взаимосвязей между указываемыми ниже фигурами, предположим, что он находился в своеобразном сообществе своих современников, которые создавали особенную творческую среду, позволявшую не чувствовать себя категорически одиноким<sup>8</sup>. При этом мы отдаем себе отчет в том, что не все участники этого сообщества вообще осознавали себя в качестве таковых, и тем более мы уже не говорим о личных взаимоотношениях между ними. Скорее речь должна идти о своего рода их со-временном присутствии — даже не в одном публичном поле, а в принципе, вообще. Как раз о публичном поле здесь говорить не приходится, поскольку

<sup>8</sup>Значительный подступ к теме предпринят на основании заметок самого Бибахина и на ограниченном московской средой религиозных интеллектуалов поле (Штгёкль, 2015).

допускалась до трансляции лишь желательная для официальных идеологов или же совершенно нейтральная, на их взгляд, информация. Таким образом, мысль Биbihина, зреющая в то время «из ниоткуда, из темноты»<sup>9</sup>, вероятно, не могла быть ни желательной для власти, ни безразличной для нее.

Что касается ближайшего окружения, о котором Биbihин пишет в работе «Для служебного пользования», то из 21 упомянутого им современника в недружественном контексте представлены лишь четверо из них: академик Ойзерман (за то, что тот не хотел доверять переводчикам выбор глав из Вернера Гейзенберга), Ахманова с истфака МГУ (за то, что разошелся с нею в методике преподавания), ответственный идеологический работник, заместитель директора ИНИОНа Гапочка (за то, что его необходимо было долго уговаривать признать авторитет работ Макса Вебера и Йохана Хейзинги) и, наконец, Мальцев (за то, что он после миграции «вынесет уникально жесткий приговор всему, что пишется и делается в нашей стране, как неисправимо порченому, зараженному рабством, явно или неявно отравленному тиранией» (Биbihин, 2003: 184)<sup>10</sup>). Впрочем, сам этот перечень — наша достаточно спорная и субъективная оценка при прочтении данного текста. Остальные коллеги упоминаются с неперемнным уважением и почтением: Рената Гальцева, Сергей Аверинцев, Алексей Лосев, Наталья Артемьева и другие. Мы говорим об этом лишь для того, чтобы подчеркнуть: Биbihин не мыслил в пустоте и одиночестве, хотя и открытым для поиска истины академическим сообществом эту среду назвать тоже нельзя хотя бы в силу отсутствия соответствующих академических свобод для открытого проведения конференций и возможностей публикаций.

Помимо упоминаемых самим Биbihиным коллег, в первую очередь по переводческому цеху (рефераты для служебного пользования предполагали, что их авторы переводят и более-менее кратко пересказывают, не добавляя от себя), мы бы хотели обратить внимание на состав куда более малочисленного, но для нас более известного «незримого сообщества», задающего упомянутый выше фон мысли и творчества Владимира

<sup>9</sup>Ср. слова о современнике Биbihина (а позже — его друге) Франсуа Федье: «Не в том беда, что он тем временем, спокойно и систематически работая, успел уйти далеко вперед. Хуже было то, что вы следили теперь за ним из ниоткуда, из темноты. То, что он делал на свету, изложенное вами, шло в далекие кабинеты и в закрытые отделы библиотек» (Биbihин, 2003: 187).

<sup>10</sup>Отметим, что Биbihин с приговором Юрия Мальцева явно не соглашается (там же: 184).

Вениаминовича. По меньшей мере друг о друге эти люди знали. Нам видится важным назвать такие фигуры, как Алексей Федорович Лосев<sup>11</sup>, Михаил Михайлович Бахтин<sup>12</sup>, Сергей Сергеевич Аверинцев<sup>13</sup>, Михаил Леонович Гаспаров. Кроме того, нельзя не упомянуть уже о достаточно личном, малом круге друзей Владимира Вениаминовича, а именно об Ольге Александровне Седаковой<sup>14</sup>, Сергее Сергеевиче Хоружем<sup>15</sup>, Анатолии Валерьяновиче Ахутине<sup>16</sup>.

Наша гипотеза заключается в том, что индивидуальные творческие поиски каждого участника данного сообщества образуют тот совместный, общий продуктивный фон, который способствовал развитию мысли каждого из них. При этом ни один из этих авторов не может претендовать на решающую или полностью определяющую роль в формировании данного фона. Соответственно, стратегия его исследования выходит за рамки творческих биографий каждого из его участников. Такова,

<sup>11</sup>С осени 1964 по 1988 гг., до самой смерти Алексея Федоровича, Биbihин не только посещал Лосева, но и выступал в качестве его помощника и секретаря.

<sup>12</sup>Свое отношение к Бахтину Биbihин выразил в работе 1991 года «Слово и событие». Перечислив возможные очевидные влияния на ранний стиль мысли Бахтина (речь идет о «К философии поступка», написанной между 1918 и 1924 гг.) — Николая Лосского, феноменологию Эдмунда Гуссерля, персонализм Франца Розенцвейга, творческий акт Николая Бердяева, параллельное со-мыслие с Хайдеггером — Биbihин добавляет: «...эти поводы для сопоставительного исследования не должны заслонять то более важное обстоятельство, что мысль Бахтина отвечает за себя. Она захватывает не столько своими находками, сколько сжатой энергией, признаком долгого дыхания. Залогом того, что мысль тут стоит на собственном пути. Путь, как приходится судить по его опубликованным работам, остался не пройден до конца. Впрочем, даже поздние записи 1970–1971 годов оказываются разметкой все того же одного пути» (Биbihин, 2010: 67).

<sup>13</sup>Помимо того что Биbihин посвятил Аверинцеву часть прижизненно изданной им книги «Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев», упомянем слова Аверинцева, сказанные по поводу выхода их совместной «Философской энциклопедии», приводимые самим Биbihиным и, очевидно, им разделяемые: «...это был наш маленький крестовый поход» (Биbihин, 2003: 196).

<sup>14</sup>Ольга Александровна указывает на важнейший для нее переход от круга Венедикта Ерофеева к учительскому и личному влиянию Сергея Сергеевича Аверинцева. Последнему Седакова посвятила отдельную книгу (Седакова, 2020).

<sup>15</sup>В связи с проектом синергичной антропологии С. С. Хоружего нельзя не упомянуть, к примеру, «Материалы к исихастским спорам», опубликованные в качестве приложения к лекционному курсу «Энергия» (Биbihин, 2009: 346–383). Напомним, что в данном случае речь идет о двояком понимании энергии: Биbihин отстаивает первенство аристотелевской энергии покоя, в то время как Хоружий склоняется к паламистской энергии движения. Безусловно, дружеское взаимовлияние Биbihина и Хоружего этим аспектом не ограничивается.

<sup>16</sup>В личных беседах Анатолий Валерьянович не раз подчеркивал, что решающее влияние на его становление оказал круг Владимира Соломоновича Библера.

впрочем, особенность творческих, часто незримых сообществ любой эпохи. К примеру, исследователь немецкого идеализма, выделяя хрестоматийные фигуры этого периода (Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля) и обращаясь к сопутствующим и важным авторам того же периода (например, Гельдерлину и Тетенсу), понимает, что содружество Шеллинга, Гегеля и Гельдерлина было до определенного периода вполне реальным. Можно ли назвать реальным в этом содружестве присутствие если не самого Канта, то его мысли? Безусловно. Однако в биографиях каждого из этих персонажей другие авторы так или иначе оказываются фигурами фоновыми, эпизодическими. Тем не менее мы отчетливо можем говорить об особой атмосфере и установках мысли немецкого идеализма, взятого в целом. Подобным же образом необходимо поставить вопрос и в отношении интересующего нас периода. Во-первых, есть ли особая атмосфера или особое настроение у того сообщества, которое мы выделили? Нам думается, что да. Имеются ли общие установки мысли у этого сообщества? Данный вопрос нам кажется куда более сложным, хотя в результате должной и внимательной работы, вероятно, их можно было бы выявить. В-третьих, есть ли общее, пусть сколь угодно широкое и условно выделяемое, тематическое поле, в рамках которого данное сообщество чувствовало себя на родной почве? Не претендуя на исчерпывающую полноту, попробуем подступиться к ответу на последний вопрос. К сожалению, исследований именно на эту тему пока не существует.

Первым общим элементом можно смело назвать серьезное и самое внимательное отношение к слову и языку<sup>17</sup>. Разумеется, подобная характеристика сама по себе ничего не говорит и требует конкретизации. На негативном уровне ее можно раскрыть так: участники этого незримого сообщества фактически не пользовались той наукообразной метатерминологией, которой полнится учебная и научная литература современности. Это означает, с одной стороны, что они излагали мысли

<sup>17</sup>Помимо собственно филологического прошлого Владимира Биbihина, следует обратить особое внимание в этой связи на его лекционные курсы 1989 / 90 гг. «Внутренняя форма слова» и «Язык философии», 1991 / 92 гг. «Чтение философии» (под изначальным заголовком «Первая философия») и «Новое русское слово», 2000 / 2001 гг. «Грамматика поэзии» и «Дневники Льва Толстого». При этом мы перечислили только те курсы, которые однозначно своими названиями указывают на работу со словом, в то время как работа над внимательным отношением к слову не прекращалась Биbihиным никогда. Также следует обратить внимание на название, избранное для публикации переписки Ольги Александровны Седаковой и Владимира Вениаминовича Биbihина, — «И слову слово отвечает» (И слово..., 2019).

ясным, почти литературным языком, минимизируя т. н. научный аппарат. Если же обратиться к положительному уровню обозначенного первого элемента, то можно раскрыть его так: именно в слове — преимущественно в слове первоисточника — скрыт любой возможный мир смыслов, которые только и существуют, а потому подлежат самому серьезному рассмотрению. Отсюда и особое отношение к литературе, понимаемой предельно широко. Но здесь сразу следует сделать ряд оговорок: не ко всякой литературе и уж тем более не руководствуясь стандартно закрепленным (посредством советских школьных и вузовских программ) подходом к литературе. Можно сказать, что каждый из этих авторов видел в литературе задачи и вопросы, но не ответы, а потому каждый из них так или иначе (как именно — отдельный вопрос) формировал собственное видение, свою «теорию литературы». Последнее словосочетание мы берем в кавычки, чтобы отграничиться от одноименной дисциплины, входящих в стандартную программу обучения на филологических факультетах. Очевидно, что «теории литературы» каждого из участников упомянутого сообщества ни в коем случае не совпадали — вплоть до противоположности по тем или иным не столько частным, сколько принципиальным вопросам. Так почему же мы говорим об этом именно как об объединяющем, а не разделяющем элементе сообщества? Полагаем, что ответ скрывается в упомянутом выше онтологическом, бытийственном отношении к слову, речи и языку. Никто из участников этого сообщества не сомневался в особой значимости литературного слова.

Фактическое игнорирование так называемых «актуальных вопросов современности» (которыми сегодня по преимуществу занята «социальная философия», наследующая «историческому материализму») становится здесь своего рода аскетической практикой, позицией, как бы заявляющей нам: любая современность, если только она имеет хоть какой-то смысл, может получить его в том, что уже сказано. Никаких прогрессивистских тенденций подобная позиция не допускает. В этом смысле строение данного сообщества можно назвать умеренно-консервативным.

Затронутый аспект приводит нас ко второму элементу, которым можно было бы охарактеризовать данное сообщество, а именно — к его особому отношению к истории и современности. Очевидно, что *необращение* к актуальным вопросам современности является уже позицией, пусть и негативно заявленной, по отношению к самой этой современности и ее актуальным проблемам (каждый из участников что-то понял в современности так, что обращаться к ней не следует), однако это негативная



позиция, а раскрытие положительной программы подобной позиции потребовало бы от нас специальных усилий и обращения к каждому из авторов персонально (что выходит за рамки нашего рассмотрения). Собственно, эта негативная позиция и должна в первую очередь рассматриваться в качестве способа иметь дело с современностью и ее проблемами. К примеру, что касается Михаила Гаспарова, всячески подчеркивающего дистанцию античных реалий от собственных<sup>18</sup>, можно тем не менее констатировать, что его интерес к античным авторам и их текстам явно не носил сугубо исторического или, если угодно, историко-филологического интереса. Гаспаров постоянно оживляет античность (например, в своем бестселлере «Занимательная Греция»). Что стоит за этим жестом? В отношении Владимира Биbihина можно привести иной пример, касающийся самого начала его лекционного курса «Чтение философии», где он говорит о том, что мы все живем в «событии Платона»<sup>19</sup>. Что следует из этого положения? В отношении Биbihина нам чуть проще предположить ответ на этот вопрос, поскольку это связано с другим постоянным лейтмотивом его творчества: не надо придумывать ничего нового, следует прекратить деловитую активность, которая проистекает лишь от бессилия мысли, от невнимания, — наша задача внимательно разобраться (своего рода проект деструкции) с имеющимся нагромождением, со «свалкой». Чего мы достигнем, когда разберемся окончательно? Так вопрос не стоит, поскольку до любого рода окончательности нам бесконечно далеко в принципе. Отсюда, например,

<sup>18</sup>Ср.: «Попробуем перенести методы французских постструктуралистов с Бодлера и Расина хотя бы на Горация (не говорю: на Ли Бо), и сразу явится или бессилие, или фантазмагория. Они исходят из предпосылки: раз я читаю это стихотворение, значит, оно написано для меня. А на самом деле для меня ничего не написано, кроме стишков из сегодняшней газеты. Чтобы понять Горация, нужно выучить его поэтический язык. А поэтический язык, как и английский или китайский, выучивается не по интуиции, а по учебникам (к сожалению, для него не написанным)» (Гаспаров, 2001: 111).

<sup>19</sup>Ср.: «Само событие закрепляется в том тексте, с которым ассоциируется, и это неверно, т. е. что мы ограничиваем; в тексте Платон, событие Платона, мысль Платона включает все те приращения, перерращения, превращения, которые с ней случились и которые она в себе держала, несла с самого начала, в том числе событие Платона включает и то, что с нами происходит, когда мы читаем Платона, — утрируя можно сказать, что Платон и нас запрограммировал таких, имеющих „собственные мысли“ по поводу его сочинений и выражающих эти наши собственные мысли в наших собственных сочинениях» (Биbihин, 2009: 8–9). Здесь Биbihин говорит о Платоне в связи с Деррида. Можно предположить, что таким же образом он мог бы говорить, к примеру, и о «событии Аристотеля», и о «событии Хайдеггера», при этом характер самого этого «события», естественно, исторически не закреплён и должен рассматриваться в качестве предстоящей современности задачи.

можно прочесть и отношение к современности: она, с одной стороны, препятствует своим невнимательным активизмом всякому вниманию и пониманию (в том числе и самой себя), но в то же время, с другой стороны, она — в лице своих величайших фигур — ведет и не сможет не вести внимательную и понимающую работу мысли по разбору, расчищению. Впрочем, у нас есть попытка прямого разбирательства с современностью, представленная некоторыми участниками описываемого нами сообщества, — совместный сборник-манифест «Наше положение: Образ настоящего» (Наше положение..., 2000), в котором, помимо Бибихина, приняли участие Ольга Седакова, Сергей Хоружий, Анатолий Ахутин, Александр Вустин, Анна Шмаинова-Великанова. Анализ общей — насколько она вообще здесь может быть прочитана — позиции авторов данного сборника, впрочем, потребовал бы отдельного исследования.

Ограничиваясь этими двумя элементами характеристики данного сообщества — отношением к речи и языку, а также отношением к современности, — мы отдаем себе отчет в том, что это лишь приглашение к будущему исследованию. Также весьма дискуссионным и полностью зависящим от перспективы взгляда исследователя является вопрос о включении или выключении из данного незримого сообщества тех или иных персоналий. Тем не менее самый существенный момент в его исследовании — гипотеза о том, что его участники выстраивали свою собственную современность, в которой, помимо их самих и непосредственно связанных с ними современников, присутствовали те авторы, которыми каждый из них занимался. Более того, само присутствие данных авторов не было дано извне: каждый из участников заботился именно о присутствии как таковом, чтобы эти фигуры входили в выстраиваемую сообществом современность. Для Бибихина (как и для Гаспарова, и Аверинцева, и ряда других) здесь важны были не только те авторы, над которыми они размышляли, но и те, кого они переводили, порою не давая особых комментариев. В этом смысле мы имеем дело не столько с работой профессиональных переводчиков, сколько с заботой о введении в поле отечественной культуры тех, с кем легче и лучше быть в современности данного культурного поля. Таким образом, это сообщество заботилось о присутствии в современности достойных друзей — авторов прошлого, которые, согласно определению Аристотеля, только и делают самих участников дружбы лучше и достойнее.

## 2. ПРОБЛЕМА ВНУТРЕННЕЙ ПЕРИОДИЗАЦИИ: ЛИЧНОЕ СООБЩЕСТВО АВТОРОВ И ТЕМАТИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО

Возвращаясь непосредственно к творчеству самого Владимира Библихина и стремясь провести демаркационные линии в пределах его творческого пути, мы сталкиваемся с другого рода трудностями. Мы уже упомянули, что пристальное обращение к творческому пути Библихина демонстрирует нам яркий переход от накопительного периода рефератов для служебного пользования и переводов к ярким по своей самобытности лекционным курсам. Теперь, исходя из результатов, достигнутых в предыдущем разделе, мы можем выдвинуть следующий тезис: Библихин на первом этапе творчества сам создавал свое собственное сообщество из тех авторов, к которым он обращался либо в качестве переводчика, либо в качестве автора статей в тех или иных энциклопедических изданиях. Как нам известно, ни один из этих авторов, на которых он потратил столь значительное количество времени и сил собственной жизни, не становился для него предметом профессиональной карьеры: он не стал, скажем, специалистом по Эжену Ионеско или, к примеру, по Зигмунду Фрейдю. И хотя Хайдеггер здесь — случай особый, однако Библихин хайдеггерианцем не был ни в одном из возможных смыслов этого слова. Зачем же он тратил столько времени и сил на них?

Наша гипотеза заключается как раз в том, что он формировал, буквально создавал из этих авторов, а точнее при помощи этих авторов, собственное творческое сообщество, которое задавало горизонт его авторской мысли. Эти авторы не становились объектом его исследований, поскольку они выступали незримыми друзьями или собеседниками, советчиками или иногда спорщиками по поводу тех тем, которыми Библихин занимался. Темы он определял, безусловно, сам («язык философии», «энергия», «правда» и др.). Недоумение, которое вызывает мысль Библихина у сторонних философов, заключается не в последнюю очередь в том, что у этих тем отсутствует столь привычная рубрика «степень разработанности проблемы». Иначе говоря, совершенно неясно, на кого опирается Библихин, когда берется за подобные темы, кого следует прочитать, чтобы его лучше понять, в какой традиции он, собственно говоря, находится или к какой традиции хочет себя причислять. На эти вопросы ответов не найти, и для Библихина, как нам кажется, эта ненаходимость или даже вневнаходимость — принципиально важная позиция.

Решение данной трудности следует искать в совершенно иной плоскости постановки вопросов. С кем ведет мысленную беседу Библихин, когда

раскрывает, скажем, тему энергии? Явно не с теми авторами, которые писали про «энергетический кризис», но, например, с Аристотелем. Откуда здесь, в такой актуальной современной и проблематичной теме, вдруг появляется Аристотель? Тот, кто ставит вопрос подобным образом, не понимает особенности мысли Владимира Вениаминовича. Он бы мог спросить иначе: куда при решении столь актуальной и проблематичной проблемы у вас Аристотель вдруг пропадает? Мыслительное поле Бибикина полнится присутствием тех авторов, которыми он так или иначе на протяжении всей жизни занимался. Это и есть личное творческое сообщество друзей Владимира Бибикина. Остается коснуться последнего вопроса: насколько навязывали эти авторы, по отдельности или все вместе, тот тематический перечень, по которому двигалась траектория мысли Бибикина в его авторских лекционных курсах?

Мы предполагаем, что выбор тем — исключительно авторское решение Бибикина как философа. Ему было интересно рассматривать эти вопросы в подобном самостоятельно сформированном внутреннем сообществе, но никогда развитие этих тем не предполагало объективацию того или иного участника этого сообщества. Даже там, где он обращается к Аристотелю (например, в лекционном курсе «Лес»), он не столько «изучает» Аристотеля (как, скажем, это делали Вернер Йегер или Владимир Порфирьевич Карпов), сколько мыслит вместе с Аристотелем (относя его, между прочим, к феноменологии вместе с Гуссерлем и Хайдеггером<sup>20</sup>). Можно сказать, что Бибикин смотрит на свою тему одновременно (и последовательно) сквозь призму множества глаз (или «аспектов»). Если исследовать его творчество, стремясь раскрыть эту множественность и определить ее авторство, мы получим рубрику «Влияния на мысль Бибикина».

Но куда интереснее сконцентрировать исследование на самой тематической преемственности, которая, повторяем, обладает непревзойденной авторской оригинальностью. Более того, мы предполагаем единство в этой тематической преемственности. Восстановим этот ряд, проходя по названиям лекционных курсов и беря при этом в скобки те курсы, которые читались одновременно (вторые семестры годовых курсов, а также

<sup>20</sup>Ср.: «...по описанию Аристотелем своего метода в самом начале Физики, убедимся, что он никогда не будет, в отличие скажем от Евклида, у нас просить что-то сделать, он всегда сначала обратит внимание на то, что мы уже и так делаем, и заметит чего мы пока еще не замечали, но что заметить-то и надо было прежде всего. Это более исходная феноменология чем у Гуссерля. Чистая феноменология Хайдеггера это возвращение от Гуссерля к Аристотелю, причем отчетливое и намеренное» (Бибикин, 2011: 82).

повторные чтения курсов во избежание нагромождения мы не повторяем): «Мир», «Язык философии» («Внутренняя форма слова», «Узнай себя»), «Энергия» («Ранний Хайдеггер»), «Первая философия», или «Чтение философии», («Новое русское слово»), «Лейбниц. Всеобщая наука», «Лицо Средневековья: подходы к изучению эпохи» («Ренессанс: образ и место Возрождения в истории культуры»), «Собственность» («Витгенштейн»), «Пора», «Начала христианства», «Правда», «Грамматика поэзии», «Дневники Льва Толстого», «Философия права», «История современной философии», «Язык Витгенштейна», «Хайдеггер 1936–1944 гг.».

Ясно, что этот перечень названий сам по себе ничего не говорит, и, более того, безвременная кончина автора резко обрывает его. Однако для специалиста, который решится исследовать творчество Биbihина, этот ряд в его последовательности представляет собой значительный интерес. Все эти темы (порой неопределенные, как в случае с «Первой философией», ставшей затем «Чтением философии», или же, напротив, намеренно академически звучащие, как в случае «Истории современной философии» или «Философии права») следовало бы попытаться рассмотреть в качестве вех на едином пути авторской мысли так, будто Биbihин последовательно продолжает единый авторский курс. Но эта чрезвычайно непростая задача нам еще только предстоит.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данная статья представляет собой не столько решение определенных проблем, касающихся работы с творческим наследием Владимира Биbihина, сколько подступ к грамотной и внимательной постановке предварительных вопросов, связанных с подобной работой. В самом деле, прямые влияния других интеллектуалов его эпохи или личные дружеские связи Владимира Биbihина с ними не могут в полной мере обосновать особость его философствования. Кажется, что постановка проблемы незримого сообщества, задающего тон и атмосферу интеллектуальной среды его участников, — это большая работа, которая требует консолидации исследователей, занятых персоналиями, входящими в это «незримое сообщество».

#### ЛИТЕРАТУРА

- Биbihин В. В.* Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47).  
*Биbihин В. В.* Чтение философии. — СПб. : Наука, 2009. — (Слово о сущем ; 83).

- Бибихин В. В.* Слово и событие : писатель и литература / под общ. ред. О. Е. Лебедевой ; сост. О. Е. Лебедевой. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2010.
- Бибихин В. В.* Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).
- Гаспаров М. Л.* Записи и выписки. — М. : НЛЮ, 2001.
- И слову слово отвечает. Владимир Бибихин — Ольга Седакова. Письма 1992–2004 годов / под ред. М. А. Криммеля. — СПб. : Издательство Ивана Лимбаха, 2019.
- Ильенков Э. В., Коровиков В. И.* Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955) / под ред. Е. Э. Иллеш. — М. : Издательство «Канон+», РО-ОИ «Реабилитация», 2016.
- Наше положение : образ настоящего / под ред. О. А. Седаковой, В. В. Бибихина, А. И. Шмаиной-Великановой, А. В. Ахутина. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2000.
- Седакова О. А.* Сергей Сергеевич Аверинцев : Воспоминания. Размышления. Посвящения. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2020.
- Штёкль К.* Владимир Бибихин : биографические заметки и московский круг религиозных интеллектуалов / Владимир Бибихин. — 2015. — URL: [http://www.bibikhin.ru/biograficheskie\\_zametki](http://www.bibikhin.ru/biograficheskie_zametki) (дата обр. 12 сент. 2022).

---

Bogatov, M. A., and D. A. Pavlova. 2022. “‘Nezrimoye soobshchestvo’ Vladimira Bibikhina [‘The Invisible Community’ of Vladimir Bibikhin]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 15–31.

---

МИХАИЛ БОГАТОВ

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

SARATOV STATE UNIVERSITY NAMED AFTER N. G. CHERNYSHEVSKY (SARATOV, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-2831-918X

ДАРЬЯ ПАВЛОВА

ASSISTANT

SARATOV STATE MEDICAL UNIVERSITY NAMED AFTER V. I. RAZUMOVSKY (SARATOV, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-8696-3980

## “THE INVISIBLE COMMUNITY” OF VLADIMIR BIBIKHIN

Submitted: July 03, 2022. Reviewed: July 28, 2022. Accepted: Aug. 04, 2022.

**Abstract:** This article discusses several difficulties that the researcher of Vladimir Bibikhin’s work inevitably faces. A number of these complications are related to the “external” definition of the direction of Vladimir Bibikhin’s thought. In this regard, two sets of questions arise: 1) the attitude of Vladimir Bibikhin to the official late Soviet line of philosophy; 2) the problem of describing that “invisible community” of contemporaries who, even if they cannot be called like-minded people in the strict sense, nevertheless formed that single context that allowed not

to feel creative isolation. At the same time, it is not so much about the “influence” understood in the strict sense (which undoubtedly took place) but about creating a kind of “atmosphere”, i.e. background that allows each of the participants in this community to develop their ideas. The disclosure of the last set of questions moves towards the consideration of the topic of attitude to modernity and its approval through their creative searches. Another series of difficulties relates to the “internal” demarcation and definition of Bibikhin’s work. On the one hand, purely chronologically, we can talk about his work’s pre-lecture and lecture periods. The article proposes considering the first period as a statement of accomplices, interlocutors of that horizon of thought, which will receive thematic disclosure in the second period. On the other hand, the very thematic diversity of the author’s courses, if considered in chronological order, points us to the author’s own unified way of thought as a philosopher.

**Keywords:** Vladimir Bibikhin, “Invisible Community”, Sergei Khoruzhy, Sergei Avernitsev, Mikhail Gasparov, Olga Sedakova, Late Soviet Philosophy, Periodization of Creativity, the Concept of Modernity.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-13-31.

#### REFERENCES

- 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.
- . 2009. *Chteniye filosofii [Reading of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 83. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2010. *Slovo i sobytiye [Word and Event]: pisatel' i literatura [Writer and Literature]* [in Russian]. Ed. by O. Ye. Lebedeva. Comp. O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke / Universitet Dmitriya Pozharskogo.
- Gasparov, M. L. 2001. *Zapisi i vypiski [Entries and Extracts]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: NLO.
- Il'yenkov, E. V., and V. I. Korovikov. 2016. *Strasti po tezisam o predmete filosofii (1954–1955) [Dispute Over Theses About the Subject of Philosophy (1954–1955)]* [in Russian]. Ed. by Ye. E. Illesh. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo “Kanon+” / ROOI “Reabilitatsiya”.
- Krimmel', M. A., ed. 2019. *I slovu slovo otvechayet. Vladimir Bibikhin — Ol'ga Sedakova. Pis'ma 1992–2004 godov [And the Word Answers the Word. V. Bibikhin — O. Sedakova. Letters 1992–2004]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Ivana Limbakha.
- Sedakova, O. A. 2020. *Sergey Sergeevich Averintsev [Sergei Sergeevich Averintsev]: Vospomnaniya. Razmyshleniya. Posvyashcheniya [Memoirs. Reflections. Dedications]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Svyato-Filaretovskiy pravoslavno-khristianskiy institut.
- Sedakova, O. A., et al., eds. 2000. *Nashe polozheniye [Our Situation]: obraz nastoyashchego [The Image of the Present Time]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
- Stoeckl, K. 2015. “Vladimir Bibikhin [Vladimir Bibikhin]: biograficheskiye zametki i moskovskiy krug religioznykh intellektualov [His Biographical Notes and the Moscow Circle of Religious Intellectuals]” [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Accessed Sept. 12, 2022. [http://www.bibikhin.ru/biograficheskie\\_zametki](http://www.bibikhin.ru/biograficheskie_zametki).

ЕКАТЕРИНА ХАН\*

## ТЕМА «УЗНАВАНИЯ СЕБЯ» В ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА БИБЛИХИНА\*\*

Получено: 31.05.2022. Рецензировано: 29.07.2022. Принято: 10.08.2022.

**Аннотация:** Статья посвящена теоретической реконструкции герменевтики *себя* в философии В. В. Библихина с учетом той роли, которую практика узнавания себя играет в интерпретации истории философии и в возможностях ее чтения. Автор обращается к материалам лекционных курсов В. В. Библихина («Узнай себя», «Собственность», «История современной философии» и др.), предлагая осмыслить сами стратегии рассуждения Библихина через определенную герменевтическую установку, требующую узнать себя в повествовании, в историческом событии, в тексте и мысли другого; при этом автор стремится рассмотреть данную стратегию полемически, сопоставляя ее с психоаналитической стратегией интерпретации (на основе подходов Фрейда и Лакана). Библихинские формулы узнавания себя расшифровываются через обращение к трем ситуациям: сновидению, детству и опыту двойничества. Все из них имеют глубокое экзистенциальное измерение, но также могут быть изучены в контексте способа экспозиции Библихиным историко-философского материала, поскольку сам этот мотив философствования как «узнавания своего» укоренен для Библихина в практике философской беседы, чтения и письма. Толкование сновидений, детская лепетная речь и игра, а также отражение в «живом зеркале» оказываются теми ситуациями, которые размыкают возможность человека осмыслить свое положение и обрести целостность своего существования в мире. Рискованность предлагаемой Библихиным стратегии состоит в том, что подобного рода герменевтика или практика узнавания себя носит преимущественно негативный характер. Несмотря на стремление избежать возможного догматизма, беспринципности, скептицизма, «грабежа мира» и захватнического отношения к истине, то или иное понимание «себя», «нашего» или «нас» все же может оказаться ангажированным решением.

**Ключевые слова:** «я», самость, свое, философская антропология, герменевтика, сновидение, детство, двойники, самопознание.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-32-56.

\*Хан Екатерина Иннокентьевна, научный сотрудник, школа философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва); ассистент, факультет 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.

Благодарности: исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект 19-18-00100).



## ВВЕДЕНИЕ

«Только погружение в подлинно *свое* открыло бы человеку настоящую сладость его истока», — пишет В. В. Бибихин в дневнике в начале 1970-х годов (Бибихин, 2015: 240). Тема узнавания себя, спустя двадцать лет ставшая заглавной для его лекционного курса 1989–1990 годов, пронизывает, пожалуй, всю его философию. В строгом смысле слова это искание своего не является ни очередной версией экзистенциализма, ни эссенциалистским обоснованием общечеловеческого; Бибихин также не идет ни путем биологизма, ни путем социологизма — скорее, применительно к этому сюжету можно говорить о весьма сложной *герменевтической технике*. В чем же состоит его понимание этого самого «своего»?

Прежде всего, стоит сказать, что подступы к «узнаванию себя», искание «своего» В. В. Бибихин весьма настойчиво отличал от самопознания. Разницу между узнаванием себя и самопознанием можно охарактеризовать так: опыт узнавания себя — не опыт определенности, но опыт открытости; не критически-рефлексивное рациональное полагание («огораживание»), но послушное принятие другого и мира и завороченность невидимой и безусловной цельностью мира, в котором мы всегда уже оказываемся. Эта завороченность кроется в загадочной фразе «это ты». Самопознание, как считает Бибихин, идет рука об руку с грабежом мира, в то время как узнавание себя позволяет стать этим миром захваченным. Прояснить, в чем же состоит это загадочное узнавание, я попытаюсь посредством феноменологическо-герменевтической реконструкции ряда ситуаций, рассматриваемых самим В. В. Бибихиным в курсе «Узнай себя» (а также в ряде других лекционных курсов, таких как «Мир», «Собственность», «История современной философии», и в его статьях): это опыты сновидения, детства, а также ситуация обретения индивидуальности через специфический опыт двойничества и встречи с собой и другим. Все они могут быть рассмотрены как попытки выхода из положения «лишнего» человека, или человека, себя не знающего (еще не припомнившего).

Я предлагаю рассматривать тему узнавания себя у Бибихина в ключе реконструкции его техники чтения философии; представляется интересным проанализировать эти ситуации не догматически, а полемически. В частности, я постараюсь показать, что оборотной стороной темы узнавания себя у Бибихина зачастую становится критическая оценка фрейдистских и лакановских психоаналитических схем (схематизм

мышления в принципе является предметом его критики, и психоаналитические схемы — не исключение). По словам самого Биbihина,

Фрейд предаёт эти откровения сна. [...] ...если правильно читать Фрейда, не обязательно нужно поддаваться успокоительному воркованию. [...] Не надо говорить тюремщику что всё в порядке (Биbihин, 2015: 384–385).

Биbihин отказывается идти по напрашивающемуся пути психоаналитического толкования сновидений, скромно предлагая свое философское толкование: «[Философ] для того чтобы показать нам, где наши картины, наши сны и где то упущенное, о чем сны» (Биbihин, 2010: 13). Откровением для Биbihина выступает непосредственность *захваченности* сновидением; «живое зеркало», которое он истолковывает с оглядкой на Лейбница и Кузанского, играет роль своего рода антитезы «стадии зеркала» Лакана (см. Романенко, 2015).

Справедливости ради стоит отметить, что речь не идет о систематической критике Биbihиным всего психоаналитического дискурса — скорее здесь важно обратить внимание на полемические аргументы в адрес Фрейда и Лакана, которых он прежде всего читает как философов. Безусловно, Биbihин отдает должное этим авторам в прояснении работы желания и символического, в дешифровке бытующей культуры, но при этом, выступая апологетом спонтанности, он все же отказывается психоанализу в способности подлинного открытия, откровения и узнавания *себя*. Психоаналитическому бесконечному «выговариванию себя» философ противопоставляет опыт молчания, а неизбежно пережитой травме — поступок понимания «на границе безусловной нищеты и безусловной свободы» (Биbihин, 2000). Подобный полемический заход позволяет более рельефно эксплицировать философские воззрения самого Биbihина на значение детского лепета, игры, сновидения, общения, слова в узнавании человеком себя.

Следуя логике Биbihина, философия, как и психоанализ, слышит зов Другого, но отказывается ставить вопрос о человеке в объективирующей формулировке: «Что я есть?» Более того, философия стремится уйти от предлагаемого психоанализом пути разворачивания этого вопроса в терминах «Чего ты хочешь?»<sup>1</sup>. Эта амбивалентность в оценке

<sup>1</sup> «Объект всегда только обозначен, и причиной тому сама цепочка принципа удовольствия. Объект подлинный, аутентичный, который мы имеем в виду, говоря об объекте, ни ухватить, ни передать, ни обменять нельзя. Он находится на горизонте того, вокруг чего вращаются на орбитах наши фантазмы. И тем не менее именно из этого материала

психоаналитического подхода З. Фрейда и Ж. Лакана представляется важной в первую очередь для понимания характера философского мышления, по мнению Биbihина. Он указывает на возможность размыкания вечно неудовлетворенного собой и себя не знающего человека в опыте «это ты». Соглашаясь с Лаканом в том, что человек может быть движим желанием и что точка пристежки желания открывает «страшную и манящую перспективу», Биbihин, в отличие от Лакана, предлагает в конечном счете увенчать путь самопознания сознательным отказом от самообмана и иллюзии понимания: принять решимость «быть перед другим так чтобы не кривляться, дарить и не мстить за то что у тебя нечего дарить» (Биbihин, 2015: 431). Далее предлагается попытка реконструировать то, каким образом разворачивается эта своеобразная герменевтика *себя* у Биbihина и чем она отличается от вышеобозначенной психоаналитической интерпретации субъекта (в версиях Фрейда и Лакана).

#### ТРИ ФОРМУЛЫ «УЗНАВАНИЯ СЕБЯ»

Тема узнавания себя, играющая важную роль в сократическо-платонической школе философии, емко выражена в загадочной надписи «Ε. γυῶθι σαυτόν» на Дельфийском храме — именно с нее В. В. Биbihин начинает свой лекционный курс «Узнай себя». В нем различные ситуации узнавания себя проясняются примерами и философскими трактовками «я» и «личности»; при этом и в начале текста, и в конце вполне эксплицитно ставится вопрос о самопонимании современного человека, узнавании себя Россией, русской интеллигенцией. Фундаментальный философско-антропологический вопрос оказывается для Биbihина тесно связан с постановкой вопроса вполне конкретного, определенного «порой», духом времени его философствования. В развертывании этого вопроса он тем не менее не привязывается к определенным топикам или национальным рамкам и привлекает самые разные философские, биографические, литературные и исторические сюжеты; однако внимательное чтение позволяет заметить, что все из них нанизываются друг на друга по определенной логике, которую я предлагаю рассмотреть через обращение к так называемым формулам узнавания.

Как следует из первых лекций курса, общий мотив поиска и узнавания себя, а также опыт «это ты» заложен в трех фундаментальных

должны мы создать объекты, которые поддаются обмену» (Лакан, Черноглазов, 2019: 265–267).

и простых формулах: греческой «Узнай свое само», индийской «(Всякое) это — ты» и библейской «Я буду тот кто буду» (Бибихин, 2015: 36). Греческую формулу Бибихин, следуя традиции, ассоциирует с Сократом, ждущим глубокого сна как вхождения в *свое*; также вспоминает он и платоновского «Алкивиада» (трудное становление собой и взросление связано с познанием, опытом философской пайдеи). Индийская формула выступает как некоторое экспансивное «я», внезапно расширившееся до всего космоса, это своего рода обнаружение всеобщего в детской открытости всему миру и некоторой распорядительности в его отношении. Наконец, ветхозаветная формула Исх. (3:14)<sup>2</sup> указывает на самождественность и вечность «я», которое остается собой, себе верным во всякое время, — и это объясняет ужас перед фигурой двойника, посягающего на эту самождественность таким образом, что собой остаются все прочие, кроме того, у которого есть двойник-заместитель. Для самого Бибихина, кстати, удобным способом связать друг с другом различные сюжеты оказывается фигура Шопенгауэра, который, как известно, весьма своеобразно синтезировал в книге «Мир как воля и представление» индийскую философию, платонизм и немецкий идеализм с его ориентацией на христианскую эсхатологию.

Стоит добавить, что тот же самый мотив «узнавания себя» будет проступать и в более позднем курсе Бибихина «История современной философии» (он был прочитан в 2002–2003 гг. в Институте философии, теологии и истории св. Фомы). В рамках него Бибихин вполне отчетливо артикулирует свой способ собирания историко-философского материала: узловыми моментами для него оказываются линии развертывания вопроса о самосознании и о возвращении человека к себе, начиная с тех формулировок, которые этому вопросу были приданы в немецком идеализме. Мотив преодоления отчуждения, мотив свободы для Бибихина оборачивается действительным мотивом захваченности мыслью, которая отграничивает себя от произвола воображения, стремясь всмотреться лишь в то, что явлено, и узнать его, т. е. действовать

<sup>2</sup>В своем послесловии к переводу «Триад...» Паламы В. В. Бибихин приводит синодальный перевод Исх. (3:14) «Я есмь Сущий», в то время как в лекционном курсе «Узнай себя» предпочитает версию «Я есть тот кто Будет», которая наиболее близка точному переводу с древнееврейского. См. подробнее, например, разбор версий перевода этой цитаты в исследовании Изабель де Андия «Восточные и западные мистики» (Андия, Каратеев, 2012: 138–142). Добавлю также, что В. В. Бибихин прямо ссылается на интерпретацию М. Бубера (Бибихин, 2012: 35–36).

феноменологически — в том смысле феноменологии, которая должна быть строгой наукой.

Курсу, в котором современная мысль возводится именно к немецкому идеализму Фихте, Шеллинга и Гегеля, неслучайно дан подзаголовок «Единство философской мысли».

Как у Гегеля, у Шеллинга нет знания, которое не было бы *моим*, — и далее. — У Гегеля *принцип строгой феноменологии, т. е. невыхода за пределы того, что мне непосредственно явлено*, проведен строже (Бибихин, 2014: 210).

Само это единство обеспечивает все тот же центральный вопрос о «я», вопрос о человеке, который узнает самого себя, обращаясь к вопрошанию Сократа, и возвращается тем самым к истокам философии, к диалогической ее форме и к вдумчивому, внимательному всматриванию. Как отмечает А. В. Ахутин,

и будучи внутренним, этот разговор с другим во мне, потому он и может развернуться в открытом диалоге с другими. Здесь перед лицом другого не разбалтывают тайны, а обнаруживают собственные замалчиваемые и утаиваемые от себя секреты — тайные пристрастия и комплексы, случайные недо-разумения, закоренелые пред-рассудки и само-собой-разумеемости (Ахутин, 2022: 305).

Это тот самый феноменологический опыт, который обещает «настоящую сладость» — впрочем, едва ли удерживаемую сколь-нибудь долго и рискующую обернуться «желанием наслаждения» как той движущей силой, которую, в свою очередь, показывает и растолковывает психоанализ.

Моей задачей в данном случае будет как раз своего рода «очищение» мотива от конкретных историко-философских напластований и текстов, за нетривиальным прочтением которых скрывается мысль самого В. В. Бибихина — философа, чья речь представляет собой определенную технику чтения и беседы с другими философами, — и воссоздание ситуаций узнавания себя. Как пишет М. Богатов, Бибихин задействует «веретено интерпретаций» и сталкивает смыслы, дабы отсечь «первый схваченный смысл» и вызвать беспокойство (Богатов, 2021: 118–122). Продолжая исследование стратегий мысли В. В. Бибихина, я предлагаю обратиться к их философско-антропологическому измерению через тематизацию ситуаций, которые носят конститутивный характер для бибихинской герменевтики.

## ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ

«Любознательность — это всякие опыты со сном» (Бибихин, 2012: 255). Проведение различий между реальностью бодрствования и ирреальностью увиденного во сне неспроста является одним из излюбленных занятий философов: известный всякому повседневный опыт здесь не только служит примером водораздела истины и кажимости, но и выявляет непростое и изобилующее загадками устройство как самого опыта, так и речи, о нем повествующей. Так, например, в «Состоянии сна» Н. Малкольм формулирует указанное затруднение следующим образом (Малкольм, Руднев, 2014: 56–57):

Когда я говорю о запоминании сновидений, то не существует ничего, кроме моего варианта содержания сна (который обеспечивается тем, что я понимаю слова, составляющие его), что бы определяло, является ли он верным или ошибочным. Я могу слегка улучшить его, рассказав сон второй раз, — но только слегка. Если бы я менял его очень сильно и по многу раз, то тогда больше нельзя было бы сказать, что я «рассказывал сон». Мое речевое поведение было бы слишком непохоже на поведение, составляющее основу понятия сновидения. (Говорят, что пациент, подвергающийся психоанализу, может после шести месяцев обследования радикально изменить свой первый отчет о сновидении. Поскольку эта реакция так необычна для нормального явления рассказывания снов, то, думаю, лучше будет сказать, что в психоанализе имеет место иное понятие сновидения, чем утверждать, что в психоанализе обнаруживают то, что человек видел во сне на самом деле.)

В каком-то смысле Бибихин пытается избавить человека от фетишизации толкований, от того, чтобы методически развертывать фантазмы, и возвращает нас к возможности рассказывать сновидение в том смысле, на который нам указывает Малкольм. Иными словами, он предлагает отказаться от какого бы то ни было содержательного анализа сновидений в пользу узнавания того «я», которое видит сон, пребывая в некотором ином. Бибихин как бы вскользь замечает (Бибихин, 2014: 67):

Мы уговариваем себя, проснувшись: то был только сон, сейчас начнется действительность — но начнется сейчас на самом деле только наша работа по отталкиванию, преодолению того сна.

Ведь как раз этот странный опыт пребывания в некотором ином мире подталкивает человека в момент пробуждения к тому, чтобы обнаружить себя в радости («Это был всего лишь сон»), облегчении («Кошмар позади») или, напротив, сожалении («Как жаль, что это был лишь

сон!»). Проявляя внимание к этой непосредственной данности узнавания некоторого аспекта себя в момент пробуждения, Биbihин оттого не соглашается со стратегией фрейдистского толкования сновидений ни в теоретическом, ни в этическом плане. Так, он видит в психоаналитической практике интерпретации сновидений и попытках «овладения» бессознательным навязчивое желание «усыпить публику», встроить увиденное в некоторую экономику сновидений.

Психоаналитический подход к сновидению исходит из одного важного различения, которое сам Фрейд делает в самом начале описания психоаналитического метода толкования сновидений. Речь идет о различении размышления (предполагающего рациональный самоконтроль, а значит и самоцензуру «нежелательного») и наблюдения (состояния спокойного ума, схожее с состоянием засыпания, в котором как раз и должен пребывать анализант — так, собственно, работает метод свободных ассоциаций) (Фрейд, Коган, 2005: 44). Однако Биbihин обнаруживает некоторое третье качественное состояние, которое лучше всего характеризуется термином «внимание». Как пишет А. В. Михайловский, по сути, феноменология и была для Биbihина таким обращением внимания — открытой внимательностью, принятием самого способа данности, которое не будет упреждать опыт или заранее вписывать наблюдаемое в прокрустово ложе готовой схематизации (Михайловский, 2012). А. В. Бабанов называет эту установку «особым уморасположением — „метанойей“, переменной ума» (Бабанов, 2019). Во внимании, в опыте пробуждения все вещи — уже на своих местах, и тогда, в общем-то, и не требуется внешней и авторитетной инстанции аналитика-интерпретатора, который своим призывом к самонаблюдению в действительности скорее «усыпляет».

Когда Жак Лакан комментирует сновидение Фрейда об инъекции Ирме, он отмечает (Лакан, Черноглазов, 1999: 219):

Существуют две различные процедуры — видеть сон и его толковать. Толкование — это процедура, которой мы, аналитики, причастны. Не будем, однако, забывать, что в большинстве случаев мы причастны и первой из этих операций. Ведь мы участвуем в анализе не только поскольку мы сновидение субъекта толкуем — если мы его толкуем вообще — но и постольку, поскольку в качестве аналитиков мы заведомо занимаем в жизни субъекта, а значит, и в его сновидении, какое-то место.

Можно было бы заметить, что для многих людей, не имеющих опыта психоанализа — а таковой, собственно, была аудитория В. В. Биbihина в 1990-е годы, — подобного рода вторжение фигуры аналитика в сон едва

ли могло показаться значимым. Однако справедливо было бы дополнить данное указание на заведомую обусловленность смысла сновидения еще одним замечанием психоаналитика В. Мазина (Мазин & Пепшерштейн, 2005: 8):

Сновидение — не только глубоко личностный продукт, но и зеркало, позволяющее увидеть процессы, происходящие в культуре. Среда, в которой мы живем, влияет не только на содержание сновидений, но и на технологию репрезентации. Анализируя личные сновидения, мы неизбежно оказываемся перед лицом публичных грез кинематографа и рекламы. Таким образом, анализ сновидений — это не только шанс лучше понять себя, но и возможность проследить идеологию эксплуатации бессознательного средствами массовой дезинформации и дискommunikации. Онейрокритика — инструмент сопоставления этой эксплуатации.

Если следовать логике Биbihина, даже самая благожелательная психоаналитическая онейрокритика оборачивается для человека риском впасть в новое измерение борьбы с химерами. Оттого не позволяя себе нарушать интимность увиденного, философ, напротив, есть тот, кто не толкует сны, но приглашает избавиться от толкований. Философия отказывается от дешифровки, чтобы спасти саму мечту, сам сон как событие, которое было опытом захваченности; наряду с трансом, увлечением, отрешенностью сон исполнен правды (Биbihин, 2015: 387). Вместе с тем, воздерживаясь от толкования и вспоминая, *каково* это было — видеть сон, можно натолкнуться на то ключевое, что мы постоянно забываем или отодвигаем с помощью символических порядков, расписаний и рационализаций (Биbihин, 2014: 66):

Сплошь у нас для нас расписано всё. В этом расписании нет только нас. В культуре нет места только для *меня*, с этим моим желанием наслаждения, в котором я едва признаюсь самому себе. Я для расписания в принципе неприличен, и сам это сознаю.

Каким же образом отказ от толкования сновидений способствует узнаванию себя? Для ответа на этот вопрос можно попытаться обнаружить ряд аспектов, связанных со сновидением и с опытом внимательной рефлексии в момент пробуждения ото сна. Во-первых, это необходимая увлеченность происходящим, мгновенное забвение незначимого, сожаление о том, что могло быть забыто и нечто значимое, прекрасное: сон в этом смысле является вполне конкретным, доступным всякому анамнезисом. Во-вторых, сновидение есть чистый феномен, непосредственная явленность себя в других, себя-другого и других как самого



себя, приоткрывающая собственно наше мировоззрение: во сне мне скорее открывается «то, о чем я думаю», а не «то, что я думаю об *этом*» (т. е. тема, а не шифр). В-третьих, сам опыт пробуждения «в мир» обнаруживает относительность собственного местонахождения и как бы намекает на собственное исчезновение, смерть, о чем Биbihин пишет как о «ничьем сне» Рильке, «niemandes Schlaf», или как об «извещенности о небытии», приходе в себя после обморока у Ахутина (Биbihин, 2012: 255, 364). Иначе говоря, от сновидений человеку часто бывает «не по себе» — и это первый ключ к тому, чтобы не жить жизнью «лишнего человека». Позднее, в курсе о Витгенштейне, Биbihин напишет (Биbihин, 2005: 416):

наркоз вырывает у меня сознание как хищный зверь, отбирает его себе; сознание вполне присутствует в моем думании, говорении, убеждении себя, но оно не мое [...]. [...] Всё, что я скажу во сне или под наркозом, останется отгорожено от действительности непреходимой стеной; всё, что я покажу во сне, будет так же достоверно, как наяву.

Во сне мы ничего не можем сказать о себе, от собственного лица, но именно сон как раз и показывает человеку и границы его собственной речи, и границы мира.

#### ДЕТСТВО И РОЖДЕНИЕ СЛОВА

Вторая ситуация — детство — также напоминает нам об ограниченности и сомнительности своего опыта существования взрослым, который отказывается от богатства и многообразия всего мира ради обеспечения некоторого мировоззрения. Забота о ребенке, раннее детство — залог и первый опыт того мира, который ребенок готов получить сполна, едва он научится распоряжаться собственными конечностями. Этот самый мир, начинающий распадаться на вещи, ребенок впоследствии станет отчуждать сперва родителям, затем другим взрослым и детям и, в конце концов, придет к объективации, к застыванию собственности, обмен которой будет со временем все менее спонтанным и все более дисциплинированным. Дисциплина эта связана, прежде всего, с освоением языка: до какого-то момента ребенку позволено называть вещи *своими* именами, потом — речеподобными, для которых довольно узнавания, но спустя несколько лет языковая, голосовая, телесная практики становятся подвержены дисциплине и нормированию — процесс необходимый, неизбежный и, несомненно, модифицирующий опыт.

Обращаясь к ранней речи детей, Биbihин обнаруживает еще один важный аспект узнавания человеком самого себя. Именно лепетная речь — первый язык «общего чувства» (В. Биbihин) — может быть теоретически осмыслена сегодня не столько как значимый момент на пути становления *zoon logon ekhon*, указывающий на границы специфически человеческого (некоторые ученые, впрочем, считают, что лепет характерен также и для певчих птиц, и для ряда млекопитающих), сколько как то, что являет собой первую комплексную аффективную попытку сообщения с миром.

Если ключевой аспект детства, интересующий психоаналитика, — это детская сексуальность, развертывание желания и соответствующие этапы взросления, то ключевой момент детства, интересующий философа, — это творческое мышление, игра воображения и игра слов. Пафос детства в философии В. Биbihина — это высочайшее внимание к тем первым событиям речи и игры, которые вскоре обращаются *дерзновенной распорядительностью* ребенка. Все еще ранняя (но уже словесная) детская речь сохраняет в себе трепет перед действительно значимым в мире, перед событийностью и одновременно с этим выражает активно-деятельное отношение вовлеченности и участия (о чем в том числе свидетельствуют речевые ошибки радикальной «переходности» субъекта и объекта, подразумеваемой во многих детских императивах).

Ценность этого опыта ребенка состоит в том, что «дети оставляют вещам быть как они есть, взрослые плетут сложное плетение, стремясь уложить всё в одну картину» (Биbihин, 2012: 144). Особенно любопытно здесь, что ребенок, как считает Биbihин, способен так обращаться к другому, что в этом обращении еще сохраняет силу исходная неразличенность «я» и «ты» и сопринадлежность единому событию — например вручению подарка или игре, которая все еще всерьез, а не понарошку. Биbihин также отказывается толковать детство в терминах Фрейда или Пиаже, видя в нем более примитивное состояние, но, напротив, существование в некотором роде более полное, более «хозяйское», «когда мы еще не умели в себе ничего разделять» (Биbihин, 2015: 81). Однако, как считает Биbihин, ребенок

отлично умеет различать противоположные вещи. Но он предпочитает сосредоточиться на цельных сдвигах в действительности, не занимаясь уточнением векторов сдвигов. [...] Он не столько вступает в общение как я вот с этим ты, взрослым, сколько властно повертывает к себе, перемагничивает вокруг себя как уже хозяина всю ситуацию (там же: 75, 77).

Помимо утраченной интимной и цельной связи опыт детства также удивителен примерами детской грамматики глагола-события, в котором, как показывает Биbihин, не столь важны (и вполне обратимы) субъект и объект. Можно сказать, что в мире детей не бывает непереходных глаголов и они со всеми вещами, животными, людьми на «ты». С другой стороны, предлагаемая Биbihиним логика вручения (требования отдавать / получать) может быть любопытным образом спроецирована и на отношения между различными культурами, наиболее «молодые» из которых требуют действительного признания сопринадлежности *единому* миру, а не брошенности себя в некий «третий мир».

Как и сновидение, детская речь так или иначе запечатлевает и ситуацию современной культуры. Если проанализировать первые слова, произносимые детьми, мы получим своеобразную репрезентацию самого ценного и ближайшего — того, что составляет горизонт первичного опыта ребенка, явившегося на свет в ту или иную эпоху (например, в топ-10 первых слов современных детей в Германии и США — и, скорее всего, не только — «бабушка» уступила место «машине»)³. Однако если в мире взрослых такого рода новость маркирована ценностными приоритетами и характеристиками быта, то в мире детей это прежде всего означает возможность игры — причем не только в машинки, но и в бытие машиной. Как отмечает Биbihин,

ребенок в отличие от нас сам может стать автобусом [...], ребенок [...] работает с миром по-крупному, всюду подставляет себя, все берет на себя (Биbihин, 2015: 82–83).

Освоение языка ребенком, таким образом, выражает освоение активного мышления, которое именно в игре обретает характер волшебного преобразования и выступает залогом осмысленности последующих действий. Детские игры, в том числе речевые, носят характер ультимативной серьезности и преданности действительности игры, и порой шутка ребенка даже действительно показывает его «взрослее» взрослого, который не понимает, что над ним шутят, и фальшиво пытается играть «на языке ребенка». В этом плане Клод Гельвеций, пожалуй, недооценивал силу детского воображения, когда писал о том, что ребенка можно легко

³Как сообщает Deutsche Welle со ссылкой на исследование «Icon Kids & Youth», дети в Германии раньше начинают говорить слово «Auto» (машина), чем «Oma» (бабушка). Источник: газета Deutsche Welle <https://www.dw.com/ru/в-рейтинге-первых-слов-маленьких-немцев-бабушка-уступила-машине/a-2696019>; СМИ признано иноагентом на территории РФ.

избавить от боязни привидений, оставив его один на один с реальностью<sup>4</sup>. Ребенок, оставленный в лесу, не перестанет видеть привидений — скорее, если повезет, ребенок подружится с лесными привидениями, которые будут отпугивать от него диких зверей по пути домой. Феноменальное присутствие привидений, в общем-то, не менее явственно, чем всякий домысел, который позволяет преодолевать условности, например видеть в актере героя. Мужество реальности — это мужество признания того, что мы никогда не согласимся на данность бинокулярно-плоскостного зрения и будем примысливать обратную сторону вещей, будь то подноготная или богатый внутренний мир. Но если ребенок делает это естественно, сразу, то взрослый ограничивает себя лишь эффективными и приемлемыми, социально-адаптированными домыслами.

Казалось бы, именно на преодоление этой ограничивающей установки и направлен психоанализ: инфантилизация анализанта, пассивно лежащего на кушетке и свободно припоминающего моменты из детства. Этот аспект психоаналитического сеанса подверг критике еще Э. Фромм, отмечавший, что

перенос на психоаналитических сеансах и поклонение лидерам во взрослой жизни имеют одну природу: они основаны на чувстве беспомощности и бессилия ребенка, приводящего к его зависимости от родителей, или в ситуации переноса — от психоаналитика, заменяющего родителей (Фромм, Хорькова и др., 2000: 70).

Впрочем, в семинаре «Перенос» Ж. Лакан всячески указывает на недопущение попустительствовать впадению анализанта в детство, оправдываемого формулой «я — ребенок»<sup>5</sup>. Для Лакана, впрочем, ребенок, приобретая навык задавания вопросов, все еще «не может понять, что означает сам факт наличия слов» (Лакан, Черноглазов, 2019: 264). Напротив, в «Детском лепете» Бибихин подчеркивает, что дети не заимствуют нормы словоупотребления у взрослых, но имеют свою особенную

<sup>4</sup>См.: «Городской ребенок боится привидений; желают уничтожить в нем этот страх? Надо оставить его в лесу, дорожки которого он знает, и, следуя за ним незаметно для него, дать ему одному вернуться домой. С третьей или четвертой прогулки он больше не будет видеть в лесу привидений; благодаря привычке и по необходимости он приобретет все то мужество, которое приобретают благодаря им крестьянские парни» (Гельвеций, Юшкевич, 2000: 99–109).

<sup>5</sup>См. «Что же касается формулы *я — ребенок*, то она задолго до психоанализа и фрейдизма стала выполнять роль корсета, призванного дать прямую осанку тому, что выглядит, с определенной точки зрения, слегка несуразно» (Лакан, Черноглазов, 2019: 264).

речь. Описываемое Лаканом настойчивое вопрошание, граничащее с издевательством, как будто бы распадается во внимательном слушании Биbihина надвое: в одном случае имеет место искренний интерес детского вопрошания, а в другом — сознательное издевательство «почемучки» над взрослым, неспособным ответить всерьез.

Аналогичным образом неслучаен и детский каприз: сомнительное развлечение ребенок-непоседа не может стерпеть долго, требуя для себя большего, требуя всего мира, а не просто пестрых его частей, вызывающих скорее раздражение. При этом открытость разговора, обнаружимая в опыте ребенка, — это в первую очередь открытость настроения. В курсе «Мир» Биbihин приводит следующее наблюдение (Биbihин, 2007а):

Значительность общения детей с взрослыми и друг с другом в немалой мере происходит оттого, что дети не прячут своего настроения и при общении с ребенком имеешь дело не с его взглядами на мир, а с самим миром, каким его делает для ребенка настроение. У взрослых мы почти никогда с открытым настроением дела не имеем, а обычно только со скрытым, подавленным настроением. Нам кажется, что, общаясь, мы обмениваемся мнениями и говорим о делах. Однако прежде всего мы в любых условиях общения общаемся между собой своими настроениями.

Смирненное самоограничение взрослого человека порой выражает не воспитанность или добродетельность, но невнимательность к тому раздражению лишенности целого мира, которое отошло куда-то на задний план. Недовольное дитя искренне в своем немолчании, в своем крике. Недовольный взрослый научается многообразию форм самоконтроля, но вместе с ними он усваивает и способы самообмана, подкрепляющие мнимость его довольства.

Подводя итоги, можно сказать, что в самой общей, скорее даже методической трактовке детства психоанализ воспроизводит биологический и правовой порядок, обнаруживает зависимость ребенка от взрослого и, соответственно, использует инфантилизацию в качестве способа «повзрослеть заново», проделав ретроактивную работу по перетолкованию воспоминаний. Биbihин же видит в опыте раннего детства нечто принципиально иное: заинтересованное и творческое всемогущество, чистоту опыта столкновения с первыми вещами, еще не замутненную тривиальностями способности именованья. Собственно, отсюда — его оценка Витгенштейна как философа, понимавшего игру и сумевшего «навсегда сохранить в себе ребенка» (Биbihин, 2005: 15). То, что для

Фрейд представляет удобный инструмент переключения в регистр открытости «детской речи» анализанта, то, что для Лакана выступает презрительной романтической теорией художника-ребенка, оправдывающей инфантилизацию, для Бибихина — не техника и не оправдание, но важное напоминание о сущности «поэтической речи», которая всегда обращена к другому (Бибихин, 2015: 177):

Если бы мы захотели стать как дети, то понадобилось бы только одно: не присваивать себе знания, полагать, что оно не мое лично, а всех. Само большое различие между людьми не в богатстве и бедности [...], а в том, что одни с другими не хотят разговаривать.

#### ДВОЙНИЧЕСТВО И ОТРАЖЕНИЕ В «ЖИВОМ ЗЕРКАЛЕ»

Наконец, третья ситуация — двойничество — рассматривается Бибихиным в курсе «Узнай себя» с помощью литературных примеров («Носа» Гоголя, «Двойника» Достоевского). Феномен «отслоения двойников», или страшный опыт двойничества, у Бибихина приводит к тому, что с узнаванием себя в двойнике «человек теряет себя, потому что ушел, ускользнул, отслоился от самого себя» (там же: 100), — иначе говоря, теперь он уже сам не свой. Когда один становится двумя, он перестает быть подлинно уникальным и неповторимым.

Бибихин предлагает нам рассмотреть две весьма разные модели: раздвоение по Гоголю (утрату части себя и восстановление целостности) и раздвоение по Достоевскому (возникновение «я»-близнеца, неотличимого от «я», что приводит к кризису индивидуальности). В первом случае мы узнаем себя через то, что было потеряно и без чего мы перестали быть собой («целого нет без части»), а в другом случае мы узнаем себя через то, что, будучи узнано и скопировано другим, заставило нас усомниться в собственной оригинальности («сам стал чужой») (там же: 116, 100). Схожий эффект можно наблюдать в сартровских примерах «игр в бытие кем-то», когда отождествление себя с исполняемой ролью оказывается ловушкой, побегом от самого себя, как если бы человек вдруг был тем, кем он является, — в то время как он есть тот, кем он не является. Бибихин в этом плане скорее близок Сартру в том, чтобы найти в человеке скорее открытость быть кем-то и «вести счет *себем, собою*», и весьма далек от Жирара с его альтернативной концепцией двойничества, фундированной антропологией желания и концепцией миметического насилия (там же: 102; Жирар, Лукьянов и Хмелевская, 2015). Уместно напомнить, что как раз Бибихин переводил отрывок из

книги «Бытие и ничто» Сартра, в котором последний разбирает невозможность единства с Другим и парадокс желания обладать Другим как свободным (первичное отношение любви) либо же как поработленным (отношение садизма) (Сартр, Бибахин, 2020). Соответственно, отношение к себе как к Другому в рассмотренном опыте двойничества оказывается проблематичным, поскольку вызывает в одном случае невозможность свободы в силу неполноценности, а в другом — невозможность любви в силу неразличимости и утраты себя.

Особенность взгляда Бибахина — в том, что он смотрит на ситуацию «распада», разлада героя или человека не в логике желания, а в логике отречения, в логике отказа от прежнего «огороженного меня», определенного своей собственностью скорее юридического и материального плана, своей идентичностью, но неспособного к тому, чтобы, увидев себя, заметить «это ты». Как отмечает Ю. Романенко, в «Узнай себя» Бибахин указывает на три ошибки ума на пути самопознания: тупую гордость, лукавую беспринципность и, наконец, уверенность в достижении истины (Романенко, 2015: 275). Иначе говоря, это догматическое упрямство, скептическая безнадежность и исчерпанность, смерть. Последняя как раз обретается в «зеркальном» уме, на спекулятивном этапе — отсюда конец философии, конец истории и прочие концы там, где могло бы явиться другое начало.

Рассматриваемые примеры потерянной части и адского двойничества напоминают два пути смыслообразования, описанные Лаканом в «Инстанции буквы в бессознательном»: речь идет о метонимии и метафоре. В случае метонимии (мой нос, мой профиль = я) мы рискуем принять часть за целое. Но все же несомненно и то, что без этой части целое определенно перестанет быть целым (отсюда — страх кастрации). Метафора же цепляет «слово за слово», сплетая любое с любым в бесконечную ткань, и тогда «искра поэзии вспыхивает между двумя означающими, одно из которых является именем собственным, а другое метафорически упраздняет первое» (Лакан, Черноглазов, 1996: 41). Пожалуй, именно в исследовании двойничества обнаруживается наибольшая близость взглядов Бибахина и Лакана и одновременно с этим наибольшее различие в расстановке акцентов.

Для прояснения этого обратимся к сопоставлению «живого зеркала» у Бибахина со стадией зеркала у Лакана. «Живое зеркало» — это монада, которая отражает целый мир и счастлива своей зеркальной индивидуальностью, озаренной вдруг распахнувшейся перед ней вселенной. Иначе говоря, это такое совпадение единственного и единого, которое

исходит из опыта качественно разнообразной множественности. Человек не ведет с миром беседы, беседы он ведет с другими людьми, но с миром он оказывается един в безмолвии. Стадия зеркала же предлагает сложную, но никогда не исчерпывающую мир схему его объективации, а именно конфигурацию отношений между ребенком, матерью и их отражениями в зеркале (Лакан, Черноглазов, 1999: 338–339):

Что пытался я объяснить, говоря о стадии зеркала? А то, что все отрешенное, расчлененное, анархичное в человеке увязывается с его восприятиями в некоей плоскости, где создается совершенно своеобразное напряжение. Началом любого единства, которое усматривает он в объектах, является образ его собственного тела. Однако единство этого образа само усматривается им как бы со стороны, и притом в порядке предвосхищения. В результате этой двойственности человека в отношении к самому себе все объекты его мира неизбежно выстраиваются вокруг «другой с маленькой буквы» (*a = autre*), который и есть мое собственное *Я*. Именно с Другим, с большой буквы, имеет дело функция речи.

Отсюда столь жуткий образ совершенного двойника, описанный как в литературе, так и в психоанализе и в философии: двойник всегда ставит под вопрос меня самого, тень стимулирует синдром самозванца. Итак, оказывается, что и в этой негативности я могу узнать себя, обнаружить в себе некоего «ты». «Человек не приходит к правде *это ты*, а всегда от нее уходит [...]» (Бибихин, 2015: 71). Однако этот «ты» все же не тот же самый, что и Другой, — в нас обнаруживается не только нечто общее, нечто попросту человеческое, но и нечто уникальное, что делает людей не сводимыми друг к другу. С точки зрения Лакана, здесь обнаруживается исток постоянного желания Другого, мотив соблазна и неудовлетворенности, постоянной неисчерпанности бездны желания. С точки зрения Бибихина, здесь кроется основа для самозабвенной отдачи и творчества (там же: 104):

Автор не губит чужую душу чтобы спасти свою: он наоборот отдает всего себя другому, которого нет. Этим отданием себя своим созданиям человек оттачивается до прозрачности, до единственной настоящей простоты.

Психоаналитически понятная амбивалентность чувств к двойнику (тяга и соперничество) принимается Бибихиным во внимание, однако упраздняется актом самоотречения. Если предположить, что тематизация и узнавание «своего» и в жизни, и в философских или творческих амбициях сводится к авторству, тогда должен был бы работать принцип: если другой смог стать на мое место, значит, не такое уж оно было



и мое. Но если все-таки не отождествлять «себя» с уникальной «авторской манерой», но располагать «себя» (и свое философствование или любое другое свое действие) в измерении единства событийности, тогда раскрывается диалектика того неповторимого (смен аспектов, стилей, исторических настроений), которое обеспечивает цельность и ценность мира. *Свое* может быть своим лишь постольку, поскольку оно общезначимо, обращено к миру: тогда у каждого есть место, своя перспектива.

Примечательно также, что в «Узнай себя», как, впрочем, и в других своих неисторических лекционных курсах, Бибахин зачастую выстраивает рассуждения через проведение параллелей, формируя смысловые пары, в которых на роль «двойников» могли бы претендовать образываемые им смысловые пары и параллели. Однако подобного рода концептуальные совпадения оказываются не двойничеством мысли, но сознательно выстраиваемой перекличкой, эквивокацией, переопределением или эхом — так совершенно различны «двойники» у Достоевского и у Гоголя, воля у Шопенгауэра и у Ницше, оптимизм в «Монадологии» Лейбница и в «Кандиде» Вольтера или «повороты» и «критика метафизики» у Витгенштейна и Хайдеггера. Бибахин всякий раз показывает, что совпадение отдельно взятого концепта, темы, мотива в каждом случае философствования оказывается скорее поводом выстроить диалог, чем отождествить. Тогда задача историка философии как «читателя философии» как раз состоит в том, чтобы эксплицировать это самое *свое*, заметить «семейное сходство», указывая при этом на мнимость буквальных совпадений (впрочем, и замечая эпигонство «двойников»-подражателей). Так, например, Ньютон и Лейбниц могли оспаривать пальму первенства в отношении дифференциально-интегрального исчисления в математике, поскольку в их *собственных* философских обоснованиях науки вопроса о приоритете не стоит.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ОПЫТ «ЭТО ТЫ»

Правда сновидения, замороженность детской любознательности и абстрагирование от своего эго, от своей личности подводят Бибахина к еще более радикальной, чем феноменологическое эпохе, установке философствования (Бибахин, 2012: 13):

Наводить порядок в своих мыслях не надо никогда; достаточно, и самое большое, что мы можем сделать, это еще и еще видеть, слышать, обращать внимание, замечать.

Важно, что в этих трех ситуациях выговаривают себя основные черты и того положения философствования, которое описывал Биbihин как некий «отрезвляющий пейзаж» мышления во вводной лекции курса «Собственность»: *непременность перемены* выразительно показывает себя в текучести *сновидения*, *мощь захваченности* воплощена в опыте *детства*, в опыте ребенка-властелина мира, *принятие мер* реализует себя в проживании *двойничества* и принятии *индивидуальности*, *счете себем* ради недопущения лицедейства и грабежа мира. Однако возвращаясь к данности, человек обнаруживает себя бодрствующим, взрослым и различенным с другими, даже если у него есть близнец. Возврат к здравому смыслу чреват и возвращением смутного ощущения «не своей жизни» или чувства себя *лишним* человеком, и психоанализ способен указать нам на истоки вечной неудовлетворенности собой, обнаруживая симптомы и травмы детства, истолковывая сны и обращая внимание на межличностные проблемы.

Кажется, будто сама философия Биbihина не предлагает никаких рецептов, кроме «опытов чтения» и указания на возможность быть в мире полноценно и заинтересованно. Что же это значит для его читателей сегодня?

А. А. Погребняк в статье об основных понятиях метафизики Биbihина отмечает (Погребняк, 2015: 218):

Положение, когда условием истины выступает некая ситуация, в которой можно лишь оказаться, требует пояснения [...], опыт полноты (не представленной, а действительной) постольку предполагает позицию, в которой можно единственно «оказаться», то есть случиться самому, поскольку «все остальное» в своей собственной, исключительно «самовластной» полноте именно пребывает.

Подобный опыт обретения «своего» как опыт согласия с миром, безусловно, проблематичен: он не верифицируем, опознается каким-то таинственным, мистическим образом по факту «пребывания в нем», и выявляется скорее через узнавание «не себя», чем себя.

Впрочем, рассматриваемая мной в качестве полемической фигуры психоаналитическая логика в каком-то смысле также не обещает субъекту ничего, кроме движения смысла внутри ситуации, однако сам тип движения представляется направленным в совершенно разные стороны. В случае психоаналитического разбора ситуация диалога строго регламентирована: важно докопаться до чего-то, что прежде рядилось в иные означающие, удерживая общий порядок и конфигурации дискурсивных

структур. В худшем случае все люди окажутся двойниками Эдипа или Электры с разнымиотягчающими обстоятельствами, отличающими их друг от друга, поэтому как раз необходимо некоторым образом вспомнить и исполнить именно свое детство. В то время как философское внимание Биbihина направлено на размыкание мира, разбор тех символических конструкторов, расписаний и учреждений, которые обеспечивают лишь мнимую устойчивость там, где требуется открытость, признание неопределенности и умолкание речи: я могу не помнить и не вспоминать свое детство, не помнить детали сновидения, но мне важно вспомнить, каково это быть ребенком, исполнить целый мир, чувствуя себя единым. Как отмечал М. Богатов, у Биbihина

демонстрацией тупиковости дело не заканчивается, ведь конечная цель — это не лишение людей готовых результатов (чьей-то) мысли, но побуждение к самостоятельной мысли (Богатов, 2021: 117).

Подводя итоги, можно сказать, что, узнавая себя через сновидения и пробуждения, воспоминания о детстве и непосредственности игры, через отказ быть лишним человеком, второсортным подобием или двойником, тем не менее остаешься совершенно в недоумении, будто бы с пустыми руками. Однако в этих руках заложена способность отдавать и вручать, то сущностное единство присвоения и дарения, которое раскрывало себя еще в детской игре «на!» (Биbihин, 2010: 112). Но если последовать заветам Биbihина, остается принять «нищету философии» и «сидеть в яме», чтобы вернуться к ранней захваченности и каждому — обрести свое понимание. «Человек возвращается к себе, поскольку видит, слышит, думает. В себе он не схема, а место, в которое только и могут войти Бог и мир» (Биbihин, 2007b: 222).

Предлагаемая Биbihиним герменевтика *себя* может напоминать герменевтику негативности, которая учит замечать то, чем «я» не являюсь, но не дает ключей к тому, кто же я все-таки есмь. Однако важно учитывать, что в отличие от экзистенциальной трактовки свободы как негативности эта герменевтика имеет и позитивное измерение, а именно измерение исторического события и узнавания себя в повествовании (это возвращение осуществляется всегда-уже, в априористическом перфекте). Понимание действительной и деятельной собственной жизни в оппозиции ко снам, следование открытости детской речи, именующей мир по-своему, размежевание с двойниками в собственной неповторимости — это типология ситуаций, которые, как может показаться, отсылают к банальной картине человеческой повседневности. Но этот

же инструментарий может быть применен к весьма любопытному изложению истории (например, к истории философии, описанной «в лицах», или истории России, в которой Бибихин предлагает «узнать себя»). Осу­ществляется это безусловно вовлеченное и ангажированное изложение как раз через дифференцирование и пробуждение мысли от тупиков и догматических снов предшественников (узнающих свою «самость» через пробуждение от того, что происходит невольно и «само по себе»), через раскрытие различных версий интеллектуальных «захватов» мира как целого (прихождения ко всеобщему через «и это ты»), через снятие масок с «двойников» и раскрытие противостояний претендентов на одно и то же (утверждающих свое естество в «тот, кто буду»). Философский проект «узнавания себя» Бибихина может быть понят как своего рода герменевтическая игра, обнаруживающая позиции и смены аспектов в отношении фундаментального вопроса о том, кто мы такие. Игра заворачивающая, но весьма рискованная.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Андиа И. де.* Восточные и западные мистики / пер. с фр. Д. Каратеева. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012.
- Ахутин А. А.* Философия— это ответственность // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 302—307.
- Бабанов А. В.* Онтологическая этика В. В. Бибихина // Философия и культура. — 2019. — № 11. — С. 65—79.
- Бибихин В. В.* Ницета философии / Владимир Бибихин. — 2000. — URL: [http://www.bibikhin.ru/nisheta\\_filosofii](http://www.bibikhin.ru/nisheta_filosofii) (дата обр. 19 сент. 2022).
- Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Бибихин В. В.* Мир. — СПб. : Наука, 2007a. — (Слово о сущем ; 77).
- Бибихин В. В.* Язык философии. — М., СПб. : Наука, 2007b. — (Слово о сущем ; 76).
- Бибихин В. В.* Слово и событие : писатель и литература / под общ. ред. О. Е. Лебедевой ; сост. О. Е. Лебедевой. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2010.
- 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.* Узнай себя. — СПб. : Наука, 2015. — (Слово о сущем ; 119).

- Богатов М. А.* Тематизация лекционных курсов : стратегии мысли В. Бибикина // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 107—125.
- Гельвеций К.* О человеке, его умственных возможностях и его воспитании / пер. с фр. П. С. Юшкевича // *История социальной педагогики* / под ред. М. А. Галагузовой. — М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. — С. 99—109.
- Жирав Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния / пер. с фр. А. Лукьянова, Х. О. — М. : Изд-во ББИ, 2015.
- Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда / пер. с фр. А. К. Черноглазова // *Московский психотерапевтический журнал.* — 1996. — № 1. — С. 25—58.
- Лакан Ж.* «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинар, Книга II (1954/55) / пер. с фр. А. К. Черноглазова. — М. : Гнозис, Логос, 1999.
- Лакан Ж.* Перенос. Семинары, Книга VIII (1960/61) / пер. с фр. А. К. Черноглазова. — М. : Гнозис, Логос, 2019.
- Мазин В., Петерштейн П.* Толкование сновидений. — М. : Новое литературное обозрение, 2005.
- Малкольм Н.* Состояние сна / пер. с англ. В. П. Руднева // *Состояние сна. Новая модель сновидения.* — М. : Академический проект, 2014.
- Михайловский А. В.* Свое и мир. Онтологическая герменевтика В. В. Бибикина / Владимир Бибахин. — 2012. — URL: [http://www.bibikhin.ru/svoe\\_i\\_mir](http://www.bibikhin.ru/svoe_i_mir) (дата обр. 10 дек. 2020).
- Погребняк А. А.* Основные понятия метафизики В. В. Бибикина (софия — странность — интерес) // *Stasis.* — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 212—247.
- Романенко Ю. М.* Живое зеркало и ученое незнание (*Vivum speculum et docta ignorantia*) // *Stasis.* — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 268—287.
- Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому : любовь, язык, мазохизм / Владимир Бибахин ; пер. с фр. В. В. Бибахина. — 9 дек. 2020. — URL: [http://www.bibikhin.ru/pervichnoe\\_otnoshenie\\_k\\_drugomu](http://www.bibikhin.ru/pervichnoe_otnoshenie_k_drugomu).
- Фрейд З.* Толкование сновидений / пер. с нем. Я. М. Когана. — М., Минск : АСТ, Харвест, 2005.
- Фромм Э.* Величие и ограниченность теории Фрейда / пер. с англ. М. Хорькова, Е. Комаровой, Е. Рудневой. — М. : АСТ, 2000.

---

Khan, K. 2022. "Tema 'uznavaniya sebya' v filosofii Vladimira Bibikhina [The Theme of 'Self-recognition' in Philosophy of Vladimir Bibikhin]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 6 (3), 32–56.

---

KATE KHAN

RESEARCH FELLOW

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 THEME OF "SELF-RECOGNITION" IN PHILOSOPHY OF VLADIMIR BIBIKHIN

Submitted: May 31, 2022. Reviewed: July 29, 2022. Accepted: Aug. 10, 2022.

**Abstract:** The article is dedicated to the theoretical reconstruction of the hermeneutics of "self" in the philosophy of Vladimir Bibikhin, considering the role that the practice of "self-recognition" plays in the interpretation of the history of philosophy and the possibilities of reading it. The author refers to the materials of Bibikhin's lecture courses (*Recognize Yourself, Property, History of Modern Philosophy*, etc.) and suggests comprehending the strategies of Bibikhin's thoughts and reasoning through a particular hermeneutic setting that requires self-recognition in the narrative, in a historical event, in the text and thoughts of another. At the same time, the author offers to view this hermeneutic strategy polemically by comparing it with the Freudian/Lacanian psychoanalytic strategy of interpretation. It is proposed to decipher the so-called Bibikhin "formulas" of "self-recognition" by referring to three situations: dreams, childhood and doppelgangers' experiences. These situations have a deep existential dimension but can also be considered in the context of how Bibikhin exposes historical-philosophical material, since this very motive of philosophizing as "recognizing one's own" is rooted for Bibikhin in the practice of philosophical conversation, reading and writing. Interpretation of dreams, children's babbling speech and play, as well as reflection in the "living mirror", are those given situations that open the possibility for a person to comprehend one's position and find the integrity of one's existence in the world. The risk of the strategy proposed by Bibikhin is that such hermeneutics, or the practice of "recognizing oneself", is predominantly negative. Moreover, despite the desire to avoid possible dogmatism, unscrupulousness, skepticism, "grabbing the world", or an invasive approach to the truth, this or that interpretation of "self", "our" or "us" may still have been a biased decision.

**Keywords:** "I", Self, Own, Philosophical Anthropology, Hermeneutics, Dreaming, Childhood, Doppelgangers, Self-cognition.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-32-56.

### REFERENCES

- Akhutin, A. A. 2022. "Filosofiya — eto otvet.stvennost' [Philosophy is Responsibility]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 6 (1): 302–307.
- Andia, I. de. 2012. *Vostochnyye i zapadnyye mistiki* [Mystiques d'Orient et d'Occident] [in Russian]. Trans. from the French by D. Karateyev. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.

- 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.
- Bibikhin, V. V. 2000. "Nishcheta filosofii [The Poverty of Philosophy]" [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Accessed Sept. 19, 2022. [http://www.bibikhin.ru/nisheta\\_filosofii](http://www.bibikhin.ru/nisheta_filosofii).
- . 2005. *Vitgensteyn: smena aspekta [Wittgenstein: Aspect Shift]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 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 svojego [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. *Uznay sebya [Know Yourself]* [in Russian]. Slovo o sushchem 119. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2010. *Slovo i sobytiye [Word and Event]: pisatel' i literatura [Writer and Literature]* [in Russian]. Ed. by O. Ye. Lebedeva. Comp. O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke / Universitet Dmitriya Pozharskogo.
- Bogatov, M. A. 2021. "Tematizatsiya lektsionnykh kursov [Thematization of Lecture Courses]: strategii mysli V. Bibikhina [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.
- Freud, S. 2005. *Tolkovaniye snovideniy [Die Traumdeutung]* [in Russian]. Trans. from the German by Ya. M. Kogan. Moskva [Moscow] and Minsk: AST / Kharvest.
- Fromm, E. 2000. *Velichiye i ogranichennost' teorii Freyda [Greatness and Limitations of Freud's Thought]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Khor'kov, Ye. Komarova, and Ye. Rudneva. Moskva [Moscow]: AST.
- Girard, R. 2015. *Ya vizhu Satanu, padayushchego, kak molniya [Je vois Satan tomber comme l'éclair]* [in Russian]. Trans. from the French by A. Luk'yanov and Khmelevskaya O. M.: Izd-vo BBI.
- Helvétius, C. 2000. "O cheloveke, yego umstvennykh vozmozhnostyakh i yego vospitanii [De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation]" [in Russian]. In *Istoriya sotsial'noy pedagogiki [The History of Social Pedagogy]*, ed. by M. A. Galaguzova, trans. from the French by P. S. Yushkevich, 99–109. Moskva [Moscow]: Gumanit. izd. tsentr VLADOS.
- Lacan, J. 1996. "Instantsiya bukvy v bessoznatel'nom ili sud'ba razuma posle Freyda [L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud]" [in Russian], trans. from the French by A. K. Chernoglazov. *Moskovskiy psikhoterapevticheskiy zhurnal [Moscow Psychotherapeutic Journal]*, no. 1, 25–58.
- . 1999. "Ya" v teorii Freyda i v tekhnike psikoanaliza. Seminar, Kniga II (1954/55) [Le séminaire le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Livre II (1954/55)] [in Russian]. Trans. from the French by A. K. Chernoglazov. Moskva [Moscow]: Gnozis / Logos.
- . 2019. *Perenos. Seminary, Kniga VIII (1960/61) [Le Séminaire. Le transfert. Livre VIII (1960/61)]* [in Russian]. Trans. from the French by A. K. Chernoglazov. Moskva [Moscow]: Gnozis / Logos.

- Malcolm, N. 2014. "Sostoyaniye sna [Dreaming]" [in Russian]. In *Sostoyaniye sna. Novaya model' snovideniya [Dreaming. A New Model of Dreaming]*, trans. from the English by V. P. Rudnev. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- Mazin, V., and P. Peppershteyn. 2005. *Tolkovaniye snovideniy [The Interpretation of Dreams]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2012. "Svoye i mir. Ontologicheskaya germeneytika 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).
- Pogrebnyak, A. A. 2015. "Osnovnyye ponyatiya metafiziki V. V. Bibikhina (sofiya—strannost'—interes) [Basic Concepts of Metaphysics of V. V. Bibikhin (Sofia—Strangeness—Interest)]" [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 212–247.
- Romanenko, Yu. M. 2015. "Zhivoye zerkalo i uchenoye neznanie (Vivum speculum et docta ignorantia) [Living Mirror and Learned Ignorance (Vivum speculum et docta ignorantia)]" [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 268–287.
- Sartre, J.-P. 2020. "Pervichnoye otnosheniye k drugomu [La première attitude envers autrui]: lyubov', yazyk, mazokhizm [L'amour, le langage, le masochisme]" [in Russian]. Trans. from the French by V. V. Bibikhin. Vladimir Bibikhin, Dec. 9, 2020. [http://www.bibikhin.ru/pe rvichnoe\\_otnoshenie\\_k\\_drugomu](http://www.bibikhin.ru/pe rvichnoe_otnoshenie_k_drugomu).



ЕВГЕНИЯ ШЕСТОВА\*

## ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ЭТИКА ВЛАДИМИРА БИБИКИНА (ЧТЕНИЕ КАК СОБЫТИЕ)\*\*

Получено: 17.05.2022. Рецензировано: 29.07.2022. Принято: 25.08.2022.

**Аннотация:** В статье рассматривается вопрос о специфической этике чтения, понимаемой не методически, а определяемой как праксис человеческой жизни, который должным образом отвечает событию чтения. На основании статей В. В. Бибикина из авторского сборника «Слово и событие» мы исследуем, какие характерные черты событийности обнаруживаются в чтении. В событии чтения мы понимаем, что не являемся источником языка — язык всегда существует до нас. Мы не можем претендовать на роль господствующего субъекта даже в понимании, оно всегда неабсолютно и погрешимо. Мы не управляем событием, но участвуем в нем. При этом в темпоральном отношении событие будет не чем-то принципиально новым, но узнаваемым в этой новизне как знакомое. Такое понимание события чтения требует соответствующей манеры действовать, которая рассматривается во второй части статьи. Герменевтическая этика предполагает не столько конкретное активное действие, сколько специфическую готовность откликнуться на сообщение мира и взаимодействовать с ним. Для этого мы должны жить, сохраняя неуверенность в понимании, не навязывая своих смыслов, и быть готовыми опознать услышанное как знакомое и в то же время новое. Это внимание, в свою очередь, влечет за собой готовность быть вовлеченными в новый мир, занять в нем место и исполнить мир услышанного, став его действующими лицами.

**Ключевые слова:** Бибикин, герменевтика, герменевтическая этика, чтение, событие.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-57-69.

Проблема, которая руководит нами в этой статье, — это проблема (необходимой или хотя бы возможной) герменевтической этики, этики понимания, а более узко — этики чтения. Мы хотели бы исследовать, как рассматривает эту проблему В. В. Бибикин — прежде всего в статьях из сборника «Слово и событие», составленного самим автором. В них мы постараемся выделить те антиметодические указания к чтению, которые дает Бибикин, чтобы мы могли понять написанное, не упустив событийного характера слова и чтения. Для очерчивания более

\*Шестова Евгения Александровна, к. филос. н.; научный сотрудник, УНЦ феноменологической философии; доцент, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), [eschestova@gmail.com](mailto:eschestova@gmail.com), ORCID: 0000-0003-4246-9256.

\*\*© Шестова, Е. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

широкого контекста рассмотрения или прояснения отдельных моментов бибихинского понимания события или мира мы будем по необходимости ссылаться на его лекционные курсы и комментарии к ним.

Прежде всего мы хотели бы пояснить, почему мы называем эти «указания к чтению» этикой, ведь можно было бы говорить о методических указаниях к пониманию, герменевтических правилах. Но как раз то, что событие чтения захватывает всего человека — телесно, душевно, умственно, — отчасти побуждает нас к таким формулировкам. Конечно, мы не собираемся возводить этику к «моральным нормам» или правилам. Можно сказать, что словом «этика» мы обозначаем вопрос о человеческом действии, человеческом праксисе в перспективе возможного события, о котором пишет Бибихин, и мы хотели бы рассмотреть этот вопрос на опыте чтения и понимания.

При этом есть более широкая перспектива, которая привела нас к этой теме: герменевтика — в особенности философская герменевтика XX века, но и не только, — когда речь заходит о понимании, начинает использовать для описания этого процесса этические понятия доверия / подозрения, ответственности, уважения, доброй воли и т. д. Все они описывают взаимодействие с текстом, где вроде бы не присутствует непосредственно никакого другого человека. Можно предположить, что другой присутствует опосредованно — как автор, выражающий себя в произведении, — но даже тут речь никогда не идет о реальном авторе. Поль Рикёр вводит термины «герменевтика доверия» и «герменевтика подозрения», и это деление указывает не просто на различие в технике понимания, но на различие этическое — о допустимом и недопустимом в отношении слова. Дело не в том, что именно мы читаем, а в нашей собственной установке<sup>1</sup>. Это и приводит нас к тому, чтобы явно поставить проблему герменевтической этики.

### СОБЫТИЙНОСТЬ В ОПЫТЕ ЧТЕНИЯ

Если мы посмотрим, на каких примерах Бибихин говорит о языке, то увидим, что в качестве образцовых он приводит несколько способов использования языка: поэзию, философию, священные книги

<sup>1</sup>Как пишет в статье, комментирующей это различие, Ратлен Джоссельсон, «контраст между герменевтикой восстановления и герменевтикой демистификации (термины Джоссельсон. — *Е. Ш.*) относится не к тому, что свойственно тексту, а к позиции интерпретатора» (Josselson, 2004: 5).

и закон (Бибихин, 2001: 276). Такие способы употребления языка могут, конечно, существовать и изустно, но все-таки предполагают, как правило, письменную фиксацию и чтение. Это, конечно, не означает, что есть какой-то набор «подлинных книг», скорее это указание на то, что для Бибихина будет парадигмальным примером использования языка<sup>2</sup> (см. там же: 46).

Для нас здесь важно, что, по Бибихину, встреча со словом, если посмотреть на парадигмальные примеры, обычно происходит в чтении. Какие черты событийности мы можем выявить в чтении?

Прежде всего, это характер языка как «априористического перфекта». В чтении мы наглядно сталкиваемся с тем, что слово всегда уже есть и мы не первые, кто им пользуется. Иногда мы не понимаем написанного и сознаем, что можем не владеть языком. Язык может не подчиняться нам, и собственно необходимость герменевтического усилия как раз возникает из того, что прочитанное с нами уже случилось и теперь требует от нас понимания.

Конечно, можно было бы сказать, что мы учимся языку постепенно: сейчас не понимаем, потом пойдем. Но сама возможность перечесть книгу и увидеть в ней что-то новое, открыть неоднозначность *одного и того же прочитанного* приводит нас к осознанию не просто прироста понимания, но своей позиции «ответчика», который никогда не может быть уверен, что понял все. В некотором роде мы одолжили понимание: оно обещано в предназначенной полноте языка, но теперь нам надо его достичь.

Во-вторых, чем поэтическое, философское сочинение или священная книга лучше выражения обыденного, повседневного? Тем, что в них слово используется не бездумно, не просто как инструмент<sup>3</sup>. Говорящему

<sup>2</sup>В то же время возникает вопрос о том, всякое ли слово может стать событием. Примеры Бибихина часто апеллируют к несомненным образцам: если он пишет о Платоне или о Библии, то легко согласиться с тем, что мы живем в событии Платона. Но относится ли то же самое к посту в Интернете? Будет ли он событием и где проходит разграничение?

<sup>3</sup>Как мы уже упоминали и как еще напишем дальше, речь не о том, что тот или иной род текстов обладает привилегией или что все тексты, которые можно именовать философскими или священными, отвечают указанной характеристике. Тем более речь не об их эстетической ценности: мы бы не стали называть внимание к работе языка чисто эстетической характеристикой, а скорее, напротив, рассматривали бы работу языка в художественном тексте как один из примеров такой заметной языковой деятельности. Здесь оговорка должна быть двоякого рода. Во-первых, поэтическая или философская работа наиболее требовательны к языку и так или иначе подразумевают его осмысление: даже если в философском тексте понятия используются сугубо инструментально, это приходится

приходится продумывать то, *как говорить*, а читателю, соответственно, приходится задумываться о функционировании языка.

Недаром Биbihин утверждает, что отказываться от понятия «авторитетных» текстов — как того хотела бы лингвистика — опасно для самого языка и для говорящих на нем — и не потому, что «язык испортится». Вернее, он «испортится», но не из-за отсутствия нормы, а из-за отсутствия «неправильности»: как раз без поэтического и философского языка нам было бы проще сделать язык закрытой системой, «терминоязыком» в словаре Биbihина, как пишет он в статье «Авторитет языка» (Биbihин, 2001: 57). «Авторитетное» прочитанное сочинение возвращает нас к языку как превосходящему нас именно за счет «неправильностей», сдвигов, новых возможностей языка, преодолевающих «понятность» мира. В некотором смысле авторитетное слово оказывается в сравнении с повседневным употреблением языка «ненормативным» словом<sup>4</sup>.

И это ведет нас к еще одной, третьей, характеристике события чтения, которую мы можем выявить в герменевтике Биbihина. В послесловии к авторскому (!) сборнику «Слово и событие» Биbihин называет себя «составителем» и «пишущим», а не автором, не говорит о себе в первом лице. И даже более того, пишет, что «для составителя было неожиданностью увидеть, что почти все [части сборника] говорят о слове, языке и речи в одном плане с событием» (там же: 275).

Такая способность удивиться даже собственному слову кажется нам очень точным указанием на то, что в чтении может произойти: зафиксированное слово доступно для перечитывания, пере-перечитывания, и в этом перечитывании мы встречаемся с языком как с тем, что говорит всегда больше, чем автор хочет сказать. Биbihин доверяет слову больше, чем самому себе. Сочинение не просто есть как «априористический перфект», оно не просто фиксирует мысль — мы говорим, но что-то говорится и помимо нас. Наше понимание может измениться; написанное обладает собственным смысловым горизонтом.

Такого рода *Wirkungsgeschichte*, действенная история слова, по Биbihину, в-четвертых, задает особую темпоральность понимания: событие

эксплицитно оговаривать. Во-вторых, как мы увидим, никакой текст не обеспечивает и не исключает того, что чтение его становится событием, речь может идти только о большей или меньшей провокативности текста, но в герменевтическом модусе существования мы действительно переживаем гораздо больше сообщений и событий. В этом смысле нельзя сказать, что Биbihин ограничивается упомянутым набором текстов — скорее, он выделяет их как самые показательные.

<sup>4</sup>Именно поэтому опасен «канон» авторитетных текстов.

понимания как будто заложено в написанном, но не развернуто и может быть никогда не развернуто, и в то же время мы способны принять в нем участие. В событии чтения мы захвачены тем, что уже как бы есть и обойдется без нас (книга), но в то же время чего-то от нас требует. Однако требует не для того, чтобы мы в него что-то добавили. Скорее слово требует «того, что во мне еще не готово», как пишет Бибахин в статье «Понимание божественного слова» (Бибахин, 2001: 51). Оно обещает нам некую полноту нас самих, то есть это не столько разворачивание (во времени), сколько исполнение, или наполнение (в нем совмещается новизна и узнавание «всегда уже бывшего» — мы всегда знали, но только сейчас поняли). Когда мы читаем стихотворение, нас поражают одновременно две вещи: поэт пишет что-то новое, неслыханное и в то же время знакомое — то, что мы проживаем и узнаем как описание нашего чувства или смысла. Мы узнаем себя, но узнаем что-то и о себе, и о мире, чего мы не узнали бы, не прочитай мы этого стихотворения.

Итак, подведем итог: какие черты событийности мы можем прожить в опыте чтения и как можем обобщить их?

- (1) «Априористический перфект» слова — язык всегда существует до нас, слово всегда уже есть. В более широком смысле это означает, что мы имеем дело со словом, которое уже есть.
- (2) Язык обладает авторитетом, и «авторитетный» текст мешает сделать язык инструментом, сохраняет одновременно полноту и открытость языка. В более широком смысле: перед событием мы осознаем шаткость и неабсолютность своего понимания, отказываемся от роли господствующего субъекта.
- (3) Слово всегда говорит больше, чем мы хотим сказать, и мы сами можем не понять сказанного нами. В более широком смысле: событием мы не управляем.
- (4) Понимание не дополняет написанное, но исполняет его. В более широком смысле: событие является новым не только как невиданное, а как узнаваемое в своей новизне.

#### ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

Нет сомнений, что герменевтика Бибахина антиметодична, но мы хотели бы рассмотреть, какие антиметодические подходы он предлагает для того, чтобы войти в событие чтения. Ключевой цитатой для нас будет отрывок из статьи «Толкование сновидений» (там же: 13):

У профессионалов сложились методы обращения с «философской литературой». Мы им не завидуем. Метод включает все в мою систему. В ней другие — уже мои, они или согласны со мной и подтверждают мою правоту или наоборот спорят со мной [...]. Читать, извлекая, что нам надо, мы и так всегда читали. Оставить другого другим (в обоих смыслах), такому чтению можно ли научиться?

Что можно увидеть в этой цитате? В чтении происходит выход в пространство взаимоотношений. И наша идея «герменевтической этики» состоит в том, что способ чтения оказывается способом действия в этих взаимоотношениях.

- ◇ Во-первых, в чтении Библихин написанное, рассматривает текст как Другого (причем одушевленного). Отношение с ним — это именно отношение с собеседником, не с вещью. Библихин вместе с тем, конечно, не имеет в виду под этим Другим автора.
- ◇ Во-вторых, чтение происходит в перспективе других, сообщения с другими. Метод предполагает, что мы уже отводим этим другим определенную роль относительно своей позиции. Герменевтическое же чтение подразумевает, что у нас нет внутренних оппонентов или поддержки, позиции других нам неизвестны и мы не размечаем их заранее.
- ◇ В-третьих, своим прочтением мы не просто «извлекаем, что нам надо», это прочтение как-то передается дальше. Мы не просто имеем в виду других, не вещаем им что-то — мы им что-то «оставляем», то есть передаем, и в то же время в этой передаче передаем не себя, но прочитанное.

Библихин, прочитывая Бахтина в статье «Слово и событие», не соглашается толковать событие исходя из субъекта, его единственности и готовности взять на себя ответственность за понимание: субъект не производит события (Библихин, 2001: 98 сл.). Но это не значит, что мы не можем подготовить возможность события. Как говорит Библихин: «Ожидание сообщения предполагает способность человеческого существа на поступок» (там же: 275). Ожидание сообщения требует не усилий по расшифровке, так как расшифровывать еще нечего. Это еще только ожидание — готовность услышать, которая требует от человека включиться в ситуацию, быть готовым ответить на услышанное поступком.

Чем отличается сообщение от «информации»? Как нам кажется, не содержанием высказывания, а модусом высказывания, а именно адресованностью. Мы воспринимаем что-то как сообщение, когда опознаем его как адресованное нам, учитывающее нашу ситуацию и наш

вопрос. Контекстная реклама может быть направлена на нас как на целевую аудиторию, но она не будет сообщением для нас, наоборот, она злит своей псевдоадресованностью, потому что выбирает в качестве критерия «адресования» какие-то случайные признаки, подделывает событие. Таким образом, мы, читая, должны быть готовы к сообщению: не вычитывать «что надо», а оставить Другого как он есть, но в то же время понимать, по какому критерию мы опознаем сообщение как адресованное нам — по тому, что оно нас затронуло.

В сообщении есть кто-то, кто нам что-то сообщает. Воспринимая прочитанное как сообщение, мы оказываемся в отношениях. Ключевой вопрос здесь, как нам кажется: есть ли этот «сообщающий» в случае чтения? Чтобы раскрыть этот аспект подробнее, привлечем статью «Герменевтика», в которой Бибахин продолжает говорить про понимание сообщения, обращенности.

«Илья слышит на улице свое громко произнесенное имя. Он оборачивается и видит, что окликали не его» (Бибахин, 2010: 241). И эта ситуация — вроде бы ситуация простой ослышки — для Бибахина оказывается важной, потому что, как он говорит, от нее у человека остается внезапное чувство стыда.

Стыдно, по-видимому, своей готовности думать, что мир вокруг меня весь обращен ко мне и только меня зовет. [...] Стыдно, что я оказался не готов это принять, и откликаюсь, словно я центр мира? (там же: 242)

Дело не в том, что человеку стыдно за свой эгоцентризм, за то, что он ждет от мира слишком многого. Для Бибахина, наоборот, этот стыд — этический маркер, ощущение того, что ты в понимании живешь недолжным образом, ненормальным: «...моей нормой, таким образом, оказывается состояние, когда не стыдно, обернувшись на любой оклик, видеть мир говорящим прямо и только мне» (там же). То есть

в настроении сильного увлечения другим человеком, захватывающим делом, в «поэтическом настроении», когда я расширен и не ощущаю себя одиноким, мне кажется, что все знают о моем состоянии и говорят обо мне, причем мне тогда не стыдно своего чувства, что всё кажется мне говорящим мне и со мной; жадно прислушиваясь, я тогда во всём вижу касающийся меня смысл (там же).

Итак, в должном, подлинном «поэтическом» настроении мы слышим или читаем любой текст как сказанный нам и как касающийся нас. Кажется, что в таком случае не столь важно, авторитетный это

текст или нет: газетная статья тоже может стать для нас сообщением. Я «не ощущаю себя одиноким», потому что нахожусь «внутри сообщения» как коммуникации. Мир — вот тот, кто говорит прямо и только нам, вот с чьей стороны мы воспринимаем обращение. Показательно, что в качестве примера Бибихин берет именно окликавание по имени — еще не содержательное сообщение, но чистую обращенность, чистую адресованность.

Мир обращается, потому что новый смысл мы не могли бы получить сами, он не наш, но он узнается нами. Нас окликают неожиданно, но мы узнаем в этом оклике себя. «Опыт иного дан раньше рассуждения и наблюдения в бытии присутствия как опыт самости» (Бибихин, 2010: 256). Слово (Другой) дано нам так, что оно затрагивает самость всю целиком (как мы уже говорили, философский текст смещает все понимание языка, соответственно, весь мир), поэтому и оклик оказывается как бы окликом со стороны мира, а не кого-то конкретного.

Этот переход от отдельного текста, «обращающегося» к нам, к обращению со стороны мира, который виден в рассуждениях Бибихина о чтении, будет затрагиваться им и в том, что он пишет о мире. Бибихин выходит к этому моменту, так сказать, «с другой стороны», когда говорит о том, что «человек нигде не узнает себя кроме как в опыте мира» (Бибихин, 2015: 65), соответственно, всякий подлинный опыт познания есть опыт познания мира. И на свои же собственные вопросы:

Правомерно ли появляется тут вдруг на месте отдельной вещи мир? Оправдан ли скачок? В одной вещи присутствует целый мир? Во всякой ли он будет присутствовать? Или действительно от любой (одной) вещи прямой переход к миру, если не прямо мир уже есть в ее единстве?

— Бибихин отвечает, истолковывая Шопенгауэра: «Мир это не обязательно много вещей, к нему есть прямой переход и от одной вещи» (там же: 69).

Мы, указывая на этот выход от чтения к миру, предлагаем феноменологически всмотреться в то, что стоит за «обращением со стороны мира», какие черты опыта чтения как сообщения подводят нас к тому, чтобы видеть в этом событии сообщение с миром. Нам кажется, что это — осознание себя всегда уже внутри сообщения даже при отсутствии конкретных собеседников, нелокализованность этого оклика (кто/что обращается?) и при этом тотальность: как мы уже говорили, смещение понимания затрагивает все миропонимание, смещается мир.



Обращение можно услышать во всякий момент и во всяком месте: мы уже поясняли, что оно не привязано жестко к какому-то виду текста, есть лишь более или менее действенные среди них. И так же нет привилегированных моментов и мест: мое прислушивание создает возможность услышать, но это не гарантировано.

Если окликающей личности нет, но кто-то обращается ко мне лично, если это обращение затрагивает мою ситуацию и меня целиком, если оно не приходит ниоткуда конкретно, то есть может прийти отовсюду, но при этом не несет в себе присутствия трансцендентного существа (Бога), то и оно может быть понято как обращение со стороны мира — внутри-мирное, но нелокализованное.

Но что это за восприятие мира как обращенного к нам? Означает ли это возможность поставить себя в центр мира и свести все смыслы к своим интересам? Наоборот, говорит Библихин, в таком понимании сообщения, в такой «сообщенности» с другими и с миром человек «участвует в событии всем существом», он полностью вовлечен в происходящее до самозабвения. Нет ли тут противоречия?

Нам кажется, что нет, потому что речь идет о том, чтобы, будучи окликнутым, услышать сообщение и предоставить себя оклику: услышать, куда этот оклик приглашает. Поэтому оклик со стороны мира — это оклик не со стороны конкретного человека, но указание на такое совершение мира, в котором есть для нас место. Выпадая из мира в эгоцентрическое замыкание, мы перестаем понимать. Герменевтическая этика требует от нас оставаться включенными в мир и готовыми занять то место, которое нам будет предложено.

Это вписывается в более широкое понимание этики у Библихина как этики подготовки, не-решительности, не-автономии. Как пишет А. В. Бабанов в статье, посвященной онтологической этике Библихина, «моя энтелехия как отдельного живого существа — это мир. Говоря иначе: увидеть свое индивидуальное бытие как внутримировое» (Бабанов, 2019). Автор анализирует курсы Библихина «Лес» и «Узнай себя»: в них мы находим идею этики как праксиса включения в онтологию мира. Библихинская концепция человека как живого автомата, встроенного в автомат мира (см. Бабанов, 2021), предполагает, что поступок основан не на каком бы то ни было решении и выборе, а на узнавании правильного поступка. При этом «формула своего, то есть свободного поступка точнее всего передается словами „не могу иначе“. Так может ответить только тот, кто видит необходимость единственного поступка» (Бабанов, 2019). Обыкновенно свобода понимается как свобода поступка, Библихин же

говорит об этике как о действии в видении «своего» и в этом смысле в отсутствие выбора. Свобода становится свободой для поступка. Так же и свобода интерпретации должна прежде всего стать открытостью для понимания, а затем готовностью реализовать это понимание, свободой от завершенного представления о тексте, о себе и о мире.

Если мы включаемся в новый мир, к какому поступку мы должны быть готовы? В той же статье «Герменевтика» Библихин отличает зачастую привычное нам понимание толкования как «перевода» или «пересказа своими словами» от толкования как «исполнения». Что значит «исполнить текст»? Исполнить сказанное в тексте, то есть быть готовыми занять новое место в мире.

Библихин показывает «исполнение» на примере молитвы: «Зазор между телом и смыслом выбирается. Непреображенный остаток рано или поздно тоже подчинится смыслу. Живое существо станет равно тексту» — пишет он в статье «Герменевтика» (Библихин, 2010: 239). Письмо культуры должно буквально войти в плоть и преобразить ее, задачей человека становится здесь исполнение уже существующего текста, подчинение тексту, его задачей оказывается стать толкуемым, тогда как текст оказывается толкующим. То есть в сравнении с Гадамером, у которого тоже есть понятие представления (*Darstellung*) произведения искусства<sup>5</sup>, задачей становится не просто выявление предрассудков и прояснение себя, речь идет не только о нас лично, но о том, чтобы дать место иному. В этом есть то парадоксальное узнавание, о котором мы уже говорили выше как о важной темпоральной черте событийности: мы читаем новое, неслыханное и в то же время говорим: «Наконец-то это сказано». В чтении мы узнаем себя не как уникальных, но опознаем себя. Как пишет А. В. Михайловский, рассматривая онтологический характер герменевтики Библихина,

в определении своего, самости первичным является не «приватное Я» (и его предметная отнесенность к вещам внутри мира), а отношение к целому миру, которое впервые порождает Я (Михайловский, 2015: 322).

Мы, читая должным образом, оказываемся захвачены уже существующим словом и начинаем исполнять мир своей деятельностью, не объясняя, но представляя его другим в своей жизни. Поэтическое, философское слово как бы взламывает наш мир, чтобы его перестроить

<sup>5</sup>См. «Истину и метод», раздел «Онтология произведения искусства и ее герменевтическое значение» (Гадамер, Букова, 1988).

(но не только поэтическое и философское — все-таки мы призываем не ограничиваться чтением Платона).

Что меняется в мире, когда мы слышим оклик? В нем для нас начинает иметь значение то, что раньше его не имело. И далее мы живем в новом мире, в новой системе значимостей, предъявляя этот новый мир своей жизнью и другим тоже. В событии чтения определяются действующие лица, в каком-то смысле мы и сами переопределяемся как то или иное действующее лицо, узнаем, кто мы такие.

Итак, герменевтическая этика как праксис, соответствующий событию чтения, большей частью формулируется не в терминах добра и зла или должного и недолжного, а скорее описывает «установку», которая позволит полностью прожить и реализовать чтение. Мы говорим об «установке», поскольку речь идет не о действиях, а о готовности к действиям, о подготовке, которая позволит событию случиться. Если в первой части нашей статьи речь шла о чертах проживаемого события чтения, то во второй мы вслед за Библихиным сформулировали, что создает возможности для такого события.

Соответственно, первое — это в принципе готовность жить в «шаткой» понятности мира без окончательных и прочных смыслов, готовность к их изменению.

Второе — это ожидание сообщения: ненавязывание «своего» смысла и готовность узнать, опознать «новое»-знакомое, прислушивание к тому, откроется ли что-то новое как уже понятное и знакомое.

Третье — готовность быть вовлеченными в мир и занять в нем новое место, по которому мы и будем постфактум опознаны.

Четвертое — готовность в ответ на услышанное исполнить мир, стать действующим лицом, передать мир другим.

Поскольку, как мы говорили, событие — это не то, чем мы управляем или что можем произвести своими силами, событийная этика чтения в варианте В. В. Библихина будет скорее этикой подготовки к событию.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бабанов А. В.* Онтологическая этика В. В. Библихина // *Философия и культура*. — 2019. — № 11. — С. 65–79.
- Бабанов А. В.* Взаимосвязь онтологии и этики в философии В. Библихина : автоматическая нравственность // *Философия : Журнал Высшей школы экономики*. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 125–131.
- Библихин В. В.* Слово и событие. — М. : УРСС, 2001.

*Бибихин В. В.* Слово и событие : писатель и литература / под общ. ред. О. Е. Лебедевой ; сост. О. Е. Лебедевой. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2010.

*Бибихин В. В.* Узнай себя. — СПб. : Наука, 2015. — (Слово о сущем ; 119).

*Гадамер Г.-Г.* Истина и метод : основы философской герменевтики / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова ; пер. с нем. И. Буровой. — М. : Прогресс, 1988.

*Михайловский А. В.* Онтологическая герменевтика В. В. Бибихина // *Stasis*. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 306–323.

*Josselson R.* The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion // *Narrative Inquiry*. — 2004. — Vol. 14, no. 1. — P. 1–28.

---

Shestova, Ye. A. 2022. "Germenevticheskaya etika Vladimira Bibikhina (chteniye kak sobytiye) [Hermeneutical Ethic of Vladimir Bibikhin (Reading as Event)]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 57–69.

---

YEVGENIYA SHESTOVA

PHD IN PHILOSOPHY; RESEARCH FELLOW, ASSOCIATE PROFESSOR

RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-4246-9256

## HERMENEUTICAL ETHIC OF VLADIMIR BIBIKHIN (READING AS EVENT)

Submitted: May 17, 2022. Reviewed: July 29, 2022. Accepted: Aug. 25, 2022.

**Abstract:** In the article I wish to investigate the particular ethic of reading, considering this kind of ethic as life praxis, which responds in an appropriate manner to the event of reading. Relying on articles of V. V. Bibikhin from his volume *Word and Event* I examine the characters of event unfolded in reading event. In the reading I realize, that I am not the origin of language, it existed before me. I cannot pretend to be sovereign subject of sense-giving or even understanding, my understanding is finite and non-absolute. I do not rule the event, but have a part in it. The temporality of event is also complicate: it is not absolutely new — it is new, but at the same time it is recognized as familiar. This conception of reading demands a specific manner of action, which I consider in the second part of the article. The hermeneutical ethic does not mean the concrete act or series of acts, but the particular alertness to respond to the request message from the world and to communicate with the world. By living so, I hesitate to have any definite understanding, I do not insist on any meaning, I am ready to recognize the new sense as familiar and accept it as new. Such an alertness opens my readiness to be involved in the world, transmitted by reading, to take a place within it and to perform the transformed world by becoming an actor.

**Keywords:** Bibikhin. Hermeneutics, Hermeneutical Ethic, Reading, Event.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-57-69.

### 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.

- . 2021. “Vzaimosvyaz’ ontologii i etiki v filosofii V. Bibikhina [The Correlation Between Ontology and Ethics in V. Bibikhin’s Philosophy]: avtomaticheskaya npravstvennost’ [Automatic Morality]” [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 5 (1): 125–131.
- Bibikhin, V. V. 2001. *Slovo i sobytiye [Word and Event]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: URSS.
- . 2015. *Uznay sebya [Know Yourself]* [in Russian]. Slovo o sushchem 119. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2010. *Slovo i sobytiye [Word and Event]: pisatel’ i literatura [Writer and Literature]* [in Russian]. Ed. by O. Ye. Lebedeva. Comp. O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke / Universitet Dmitriya Pozharskogo.
- Gadamer, H.-G. 1988. *Istina i metod [Wahrheit und Methode]: osnovy filozofskoy hermenevtiki* [in Russian]. Ed., with an introd., by B. N. Bessonov. Trans. from the German by I. Burova. Moskva [Moscow]: Progress.
- Josselson, R. 2004. “The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion.” *Narrative Inquiry* 14 (1): 1–28.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2015. “Ontologicheskaya hermenevtika V. V. Bibikhina [Vladimir Bibikhin’s Ontological Hermeneutics]” [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 306–323.

АНАСТАСИЯ МЕРЗЕНИНА\*

## ПОЛИТИЧЕСКОЕ «СОБЫТИЕ» И ПРАВО В ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА БИВИХИНА\*\*

ОНТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ И СВЕРХЭТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Получено: 01.07.2022. Рецензировано: 09.07.2022. Принято: 25.07.2022.

**Аннотация:** В статье предпринимается попытка исследования политического модуса «события» в философии В. В. Бибихина. Предполагается, что политический субъект В. В. Бибихина всегда находится в сфере политического решения и не может быть из нее исключен, однако онтический выбор субъектом политической стратегии в политическом событии может дополняться событийным вслушиванием субъекта в падение (Verfall) во «внутримировое сущее», ввиду чего исторически конкретное событие может обрести характер заступания (Vorlaufen) в возможность. Представляется, что политическое событие В. В. Бибихина являет собой герменевтическое замыкание онтического и онтологического планов времени, что непосредственно влечет за собой примирение революционного и консервативно-правового потенциалов человека в вере. Однако событие, хотя оно и выходит за границы политики, не отменяет политического решения как неподлинного модуса бытия. Наличие же сверхэтического измерения веры в политическом событии дополняет и завершает онтический выбор субъектом всегда «неистинной» идеологической установки. Событие у Бибихина, как событие сообщества, не предоставляет человеку инструментов для политического действия, но в вере утверждает лишь возможность политики, предсказывает ее падение. «Онтологическое» события может повлиять на «онтическое» политики, но «онтическое» на «онтологическое» — нет. В статье делается вывод о том, что, по Бибихину, двойственность события и политики невозможно преодолеть, но событие все же может воздействовать на политику и заставлять ее с собой резонировать.

**Ключевые слова:** Владимир Бибихин, политическое событие, событие веры, сообщество, поздняя дисциплина, ранняя дисциплина, русский народ, раздор.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-70-91.

На сегодняшний день существует немало работ, посвященных понятию события в философии В. В. Бибихина, однако по проблеме политического модуса события написано не так много текстов<sup>1</sup>, хотя сам

\*Мерзенина Анастасия Сергеевна, аспирантка; Центр практической философии «Стасис», Европейский университет в Санкт-Петербурге, Nansy.96.96.96@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1168-3818.

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

<sup>1</sup>Среди них — исследования А. В. Магуна о либерально-консервативной стратегии Бибихина (Магун, 2015), И. И. Павлова о ранней и поздней дисциплине в контексте понятия «априористический перфект» (Павлов, 2019).

Бибихин часто говорил о связи политического измерения бытия, истории государства, сущности мышления и истины бытия. Нам бы хотелось реконструировать бибихинское понимание политического события и выделить наиболее существенные характеристики этого понятия. Наша основная цель, скажем заранее, будет состоять в доказательстве следующего тезиса: главная характеристика бибихинского политического события — отсутствие у него практического измерения, но при этом и непосредственная связь с ним.

Политический субъект В. В. Бибихина всегда находится в сфере политического решения. Предполагается, что онтический выбор субъектом какой-либо политической стратегии в политическом событии может дополняться событийным созерцанием падения (*Verfallen*) в сущее, ввиду чего исторически конкретное событие может обрести характер заступания вперед (*Vorlaufen*). Поэтому представляется, что политическое событие Бибихина являет собой герменевтический синтез неслиянных онтического и онтологического планов времени, что непосредственно влечет за собой примирение революционного и консервативно-правового потенциалов человека в понятии *веры*. Именно наличие сверхэтического измерения *веры* в политическом событии дополняет и завершает онтический выбор субъектом всегда «неистинной» идеологической установки. Таким образом, акцент в разговоре о политической стратегии в философии Бибихина должен делаться не на консервативной защите им правовой формы и не на либеральном подтексте его рассуждений о частной собственности, но на двойном измерении политического события, парадоксальная гармония которого в *вере* (а не в политической ангажированности) препятствует как гегемонии «крепости», так и текучести и неопределенности свободы.

#### РАЗДОР В СОБЫТИИ. ПОБЕДА НЕ-ИСТИНЫ В ПОЛИТИКЕ

В мысли Бибихина, опирающегося на философскую концепцию Хайдеггера, метафизическое мышление призвано обосновывать сущее. И самоутверждение мышления в сущем, безусловно, приравнивается к самоутверждению политики во властном управлении: «Наше знание заинтересованное. Мы познаем для того, чтобы утвердиться» (Бибихин, 2007: 221). Иными словами, мышление человека, совершая падение в мир, впадает в отношения власти. Для Бибихина устройство мира сущего пронизано властными политическими отношениями (а также экономи-

ческими, культурными и т. д.)<sup>2</sup>. Философ не говорит, что власть — это то, что следует полностью уничтожить, поскольку само событие мысли вбирает в себя возможность падения и власть в событии — как не-истина бытия — может и должна включаться в истину события. Бибихин говорит (Бибихин, 2003: 365):

Не надо мечтать о воздержании от захвата, о самоограничении, отрешенности. Дело не в том, что такие мечты нереалистичны; они наоборот слишком легко осуществимы. В захвате так или иначе ключ к человеческой ситуации, политической, экономической, интеллектуальной.

Но в то же время читаем (Бибихин, 2007: 155):

...промахом власти с самого начала было то, что она карала. Огонь логоса, юного-нового, правит наоборот тем, что дарит и потом еще дарит, снимает запреты и оставляет человека наедине с захватывающей свободой.

Существует опасность интерпретировать такой посыл у Бибихина как призыв к революционному перевороту — политическому юному-новому. Однако философ дает понять, что любой переворот в истории оборачивается новым правлением, новым каранием. Молния гераклитовского логоса правит так же, как правит истина бытия, но падение в сущее, не-истина, — лишь зависимый момент этого правления.

Событие отличается от неподлинного модуса бытия тем, что оно не занимается устройением, однако это не означает, что не-истина власти, призыв к устройению не вбирается самим событием. Это означает, что событие внутри себя раздвоено, в его сущности лежит *раздор* (там же: 177):

Николай Кузанский назвал философию знающим незнанием. Истина, какая она есть, познается нами так, что мы ее не знаем. Хайдеггер доходит до последней остроты: «Способ существования, способ события истины есть неистина». Истина присутствует тем, что обличает неистину. Неистина сама же и есть истина: тем именно, что она не истина. Событие истины поэтому всегда раздор.

С одной стороны, событие стремится к просветлению бытия в сущем, с другой стороны, падение заслоняет истину бытия сущего. Внутреннее борение события — это не независимая от человека данность, это то, что необходимо высветить, сделать нескрытым (Бибихин, 2009: 467):

<sup>2</sup>Особенно полно эта проблема освещается В. В. Бибихиным в курсе лекций «Собственность. Философия своего».



Устроить событие невозможно, такое не в человеческой власти. Но это не значит, что тогда нам все равно как себя вести, раз мы не можем создать событие, и пусть, раз оно настолько не подчиняется нам, оно приходит как хочет и делает с нами что хочет. Нет, не все равно; мы стоим перед ним и готовимся. [...] Имеется в виду торжественное ожидание, в котором мы становимся другими, сами опережающим образом втягиваемся в еще не наступившее событие, подтягиваемся до него без надежды его устроить. Мы не велим весне прийти, не ускоряем ее приход, но все равно наше затаенное ожидание участвует в весне, так что без нас теперь весна не полна.

Следовательно, событие — это не только то, что нельзя устроить по собственному желанию, но и то, что без человеческого вмешательства не может состояться. Однако можно ли тогда из всего этого сделать вывод о том, что политические реформы, войны и революции необходимы и событийны в строгом смысле? Верно ли, что человеческое решение в сфере сущего может обозначиться задним числом, как у Бадью, в качестве событийного? Или человеческое участие в событии парадоксально не имеет политического характера? Пока оставим эти вопросы.

В «Поре» Бибихин выделяет два способа отношения с властью: раннюю и позднюю дисциплины<sup>3</sup>. Первая характеризуется гражданским порядком, строгим следованием закону и властью народа — демократией. Ранняя дисциплина связана с судьбой западной цивилизации. Поздняя дисциплина, которая характеризует российскую автократию, отмечена печатью правящей молнии и нежеланием народа заботиться о земном устройении. И ранняя, и поздняя дисциплины — это человеческие реакции на свершившееся опоздание к событию, поэтому обе представляют собой «одновременные и единственные стороны» (Бибихин, 2015b: 268) нашего опоздания. То есть любое политическое действие может быть предпринято в рамках одной из логик, которые, однако, нельзя назвать логиками политического события. О ранней и поздней дисциплинах Бибихин говорит (там же):

*Опережающий* характер такой дисциплины делает страны, в которых такой порядок стал определяющим, передовыми: они раньше успевают развернуть (во всех смыслах, обнаружить и осуществить) полноту захватывающего захвата. И наоборот, поздняя дисциплина трезвения, отрезвения, тоже неизбежная, конечно, не опережает захват мира, а следует, не может не следовать за ним, и как *следующая* отстает, создавая *отсталость* страны.

<sup>3</sup>Подробный критический разбор этой проблематики см. Павлов, 2019.

Иными словами, путь политической умеренности в деле властного устройства сущего характерен для ранней дисциплины западного мира. Передовые страны, говорит Бибихин, — передовые в распознавании своего опоздания. Для отсталых же стран опоздание будто еще не свершилось, оно еще только предстоит. Раздор, борьба между сокрытием и раскрытием в обеих дисциплинах оборачивается победой сокрытия: весь мир в итоге имеет либо политику как властное земное устройство, либо самодержавное стремление следовать самому повелевающему истоку. Демократия, говорит Бибихин, возникает на основе согласия людей и введения общего строгого порядка «не потом, когда он будет вынужден и навязан, а уже сейчас, в виде закона, правила» (Бибихин, 2015b: 262). Бибихин не утверждает, что необходимо навязать раннюю дисциплину, опережающую дисциплину закона, в России, однако, размышляя о ее судьбе, он всегда и с некоторым сожалением, и с особой завороченностью высказывает мысль о пассивной природе русского народа, который пребывает в своих эсхатологических ожиданиях, предвкушении прихода божественной власти. Бибихин, думается, мечтает о России как о стране, которая будет зазором между двумя дисциплинами — местом, где сможет воплотиться не-сокрытость сокрытости, истина не-истины, местом событийного способа гражданства.

Обратимся к интерпретации русского политического опыта у Бибихина и вспомним его рассуждения о правлении Петра I, которого он называет правящей молнией. Петр I привнес в страну новое, «подняв Россию на дыбы», предприняв попытку вывести отсталую страну до уровня передовых. Ритм петровского правления — ритм войны. Он весь — огонь, молния, как говорит Бибихин. Однако правление Петра, отмеченное страстью к разрушению старого и желанием шагнуть за пределы существующего, к сожалению, во-первых, проистекает из уже совершившегося *захвата*, во-вторых, оборачивается стихийным закреплением нововведений. Опыт правления Петра I Бибихин как раз представляет как пример попытки (опаздывающей) подоспеть к событию истины бытия. Власть сущего будто нависла над русским народом и его многовековым законом, формальная сила которого противна истине бытия. А Петр разделил гражданское и религиозное в стране и попытался сделать закон живым: не просто обновить его содержание, но наполнить его новизной — воспроизвести сам ход становления бытия сущего (Бибихин, 2003: 27):

Предприятие Петра было спешной операцией с временем. Дело шло о догонянии, о преодолении отставания. Всё должно было делаться спешно,

молниеносно. Мы уже заметили, что исторический выход и не может быть иным как по способу внезапного выхода из времени. Мы пришли к этой ясности чисто формальным путем. На историческом примере видим то же.

Двуликий Петр, как и гром, восстания, революция, Ленин, Сталин, мировые войны, — это, по Бибахину, судьба России. Русский человек все время пытается подоспеть к тому, к чему безвозвратно опоздал, зашагать в ногу со временем и не оставляет попыток достичь подлинной целостности народа и соборной справедливости. Даже Петр, который ставил задачу вывести Россию на новый уровень культурного развития, сделать страну передовой, действовал в рамках поздней дисциплины — «раннего» реформаторства ему оказалось мало. В этой особой упорности и одновременно безвольности заключается тайна русского народа: «Наша вера в надвигающуюся грозу, доверие огню в войне и революции больше и прочнее веры в порядок» (Бибахин, 2003: 67).

Если человек отстает от истины бытия и в любом своем политическом жесте приходит к уже установленной власти сущего, распоряжается законом или догоняет его, то какая политическая стратегия способна удовлетворить всем требованиям онтологически определяемого события? Стремление русского человека догнать истину приводит его к поспешности, попытке подорвать властвующий порядок, чтобы зашагать в ногу с истиной, с самим временем. Однако радикального выхода из власти сущего не происходит (хотя и происходит нечто своеобразное и продуктивное, как показывает Бибахин): всякий раз случается диктатура, война, но не рай.

Событие — не действие согласно писаному закону, это вслушивание в голос бытия и в тягу к закону, в его собирающую силу и необходимость (там же: 371):

У позднего Хайдеггера *событие* как явление, озарение бытия указывает одним из значений на *свое, собственное* (Ereignis — eigen). От скользящей релятивности *своего* в смысле кому-то юридически принадлежащего мысль не может не возвращаться к основе *собственно своего* как настоящего, чем человек интимно захвачен без надежды объясниться, лишь ощущая тягу захвата. Свобода по сути не независимость, она привязана к тайне *своего*.

Но если ни активное реформаторство, ни революция (ни демократия, ни авторитаризм) не способны стать практикой «своего, собственного», если любое действие человека бесконечно далеко от события, то как *политически* обратиться к полноте события? Бибахин говорит, что линию истории мы проводим не сами, мы всего лишь возвращаемся

к ней в нашей истории, исходя из опоздания к полноте события. Поэтому здесь интересно рассмотреть две политические стратегии, которые пронизывают русскую историю, — автократию и революцию. Обе из них относятся, как нам представляется, к поздней дисциплине и имеют характеристики, которые присущи русскому типу: всматривание «с опозданием» в тайну закона и ожидание правящей молнии.

#### ПРАВОСОЗНАНИЕ И КОНСЕРВАТИЗМ

Как у Библихина свое и собственное в тексте «Собственность. Философия своего» не совпадают, так не совпадают и право и правда во «Введении в философию права». Говоря о проблеме права у Гегеля, Библихин пишет, что понятия овнешнения и отчуждения играют основную роль в понимании и права собственности, и права в целом.

Но всё-таки слишком неожиданно прочесть в коротком §65 сразу вслед за определением «настоящего отчуждения» — оно есть «объявление воли, что я уже не буду больше рассматривать вещь как мою», — следующее: «настоящее отчуждение... есть настоящее вступление во владение вещью», или лучше перевести буквально: «отчуждение есть истинный захват владения», *die Entäusserung eine wahre Besitzergreifung ist* (Библихин, 2012: 161).

Иными словами, отчуждение и последующий захват — это судьба человека и права, которую невозможно избежать, будучи человеком. В лекциях «Введение в философию права» Библихин по большей части занимается противопоставлением русской *правды* римскому *праву*, хотя в целом также исследует общий правовой вопрос. Лейтмотив текста — разница между Римом и Россией, наследницей Византии, которая породила Петра Первого и Разина, Николая Первого и Бакунина, Сталина и Махно. А. Михайловский пишет (*Владимир Библихин как философ права* 2011):

Вопрос о российской анархии, или так называемом «правовом нигилизме», предстает в неожиданном свете. Для Востока Европы характерно презрение к уставному праву и торжество *неписаного права* — констатирует Библихин, следуя в этом, как и во многих других диагнозах, запискам маркиза де Кюстина «Россия в 1839 году». Но можно ли только поэтому характеризовать русскую жизнь как жизнь полностью бесправную? Ответ отрицательный. В России царит не бесправие, а *другое право*.

Никакой строгой формы у русского права нет, зато его внутренняя жесткость не может быть подвергнута сомнению. Русское, как мы уже говорили, отвергает устройство, оно ищет имманентного и божественного

принципа правления<sup>4</sup> миром. Для России характерно то, что никогда и нигде не встречалось в других странах, — «крепостное» право<sup>5</sup>. Оно, говорит Бибахин, создавалось в ситуации законодательной неопределенности и было призвано исправить текучесть закона. Однако иностранец всегда видел размытость русских законодательных структур, несмотря на всю их строгость, «крепость». Русский же вовсе никогда не признавал крепостного права, но держался других (мы бы сказали — внутренних) постановлений (Бибахин, 2003: 388):

...до самого освобождения в 1861 году крестьяне считали помещика, как при древнейших раздачах населенных имений, царским слугой, а свое подчинение — особой формой царского жалованья за дворянскую службу.

«Слово „законное“ в отношении лишения свободы значит все равно что „осуществленное государственными органами“» (Бибахин, 2005: 191), —

<sup>4</sup>Здесь стоит вспомнить «Царство и Славу» Дж. Агамбена, который писал о взаимосвязи экономической и теологической Троицы. Троица теологическая, или имманентная, — это политическая теология, в которой утверждается трансцендентность суверенной власти. Экономическая Троица — это экономическая теология, которая замещает теологическую идею ойкономией, то есть имманентным домашним порядком. Политическая теология, идею Агамбен, анализируя устройство католического государства, опирается на экономическую теологию: для легитимации политической власти (управления) человек использует представления о провиденциальном устройстве мира. Так, земной порядок начинает основываться и обосновываться божественным. Вероятно, в контексте творчества Бибахина можно было бы говорить о тяготении русского человека разорвать связь двух Троиц и утвердить повсеместное распространение только экономической Троицы. Не случайно Бибахин часто делает акцент на нежелательной связи государства и Русской православной церкви.

<sup>5</sup>Безусловно, крепостное право было распространено и в Европе, однако в России оно характеризовалось не только закреплением крестьян за земельными наделами, но и особым свойством «крепости»: русское крепостное право не идентифицировалось с законом, оно было *порядком*, к которому юрисдикции было сложно подобраться. Бибахин пишет: «Пример его крепости в неуставных отношениях — прозвище, выдаваемое, особенно в деревнях, надежнее чем паспорт на всю жизнь и в основном определяющее навсегда статус того, за кем оно закреплено. К праву прозвище отношения не имеет. Оно род крепости. Экскурсом в крепостное право, возникшее именно как крепость, не в результате правовых актов, мы проясняем разницу между законом и порядком. Отчасти старому пониманию крепости соответствует теперешний термин порядок. Можно говорить: при неопределенности закона жесткой рамкой общества, государства становится порядок» (Бибахин, 2003: 390). Возможно, эта русская «крепость» всего лишь соотносится с европейским феодальным периодом, для которого также был характерен архаический правопорядок, связанный с религиозными устоями, а не является «особенностью» русской ментальности. Можно ли говорить о различии феодальной Европы и крепостной России в контексте противоположности жесткости права и жесткости порядка — это вопрос, который реально поставить в отношении философии права Бибахина и который требует отдельного исследования.

а таково понимание закона, идущее от Римской империи. Рассогласованность закона и его бытия, писаного и сущностного, оказывается корнем проблемы различия римского права и русской правды. Однажды, как говорит Бибахин, «право стало словесностью, риторикой, инструментом, которым могла пользоваться только власть» (Бибахин, 2005: 228).

А. Рясов делает акцент на то, что

этот рубеж можно проследить исторически, и у него даже есть имя — Византия, куда в конце концов неизбежно приводят и любые разговоры о российской правовой системе (Рясов, 2014: 194),

и что «именно с Византии начинаются церковно-светское „двоевластие“ и правовая двусмысленность» (там же). Византийцы в своем культурном наследии наиболее ярко обнажили двусмысленность закона. Не только византийское, но и *всякое право* обречено на вечное балансирование между неименуемым изначальным законом и правовым обоснованием закона, на раздор между истиной и не-истиной. Однако Византия была местом, где эта двойственность не была забыта, утаена.

Неужели русский авторитаризм — наследник византийского монархизма — прославляется Бибахиним как наиболее аутентичная политическая стратегия? Вовсе нет<sup>6</sup>. Однако ясно: римское правосознание, которое наследует Европа с его юридической системой, остается слепо к событию закона, к правде. В его логике присутствует лишь (хотя и *опережающий*) акт легитимации, а не вслушивание / всматривание в правящую молнию. В России царят жесткость и жестокость власти, мрак и непросвещенность народа, но вместе с тем господствуют подвижность, бесформенность права (аналогом закона в России было крепостное право, о чем говорит Бибахин), главенствует упоение правящей молнией. *Отстающее* опоздание русских к событию оборачивается для них, с одной стороны, деспотизмом, с другой — стремлением запечатлеть исток власти, мгновение истины как власть сущего. Поэтому Бибахин с опорой на наблюдения Кюстина говорит, что история России — это перманентная революция (*révolution permanente*). Но не только консервативный деспотизм с его «крепостью» — форма правящей молнии, но и революция как политический переворот. Революция, по

<sup>6</sup>Идея аутентичности «правлящей молнии» характерна для ранних Шмитта и Хайдеггера: оба видят в неограниченных полномочиях суверена подлинное измерение политики, связанное с самим творческим актом правоустановления.

Бибихину, есть акт в отношении строгости права, который бы позволил человеку вырваться за границы предписанного к событию истины, иными словами, из *imperium* к живости *virtus*<sup>7</sup>.

#### РЕВОЛЮЦИЯ КАК ПУСТАЯ ФОРМА СОБЫТИЯ

Размышляя об отчаянности революционера, пытающегося подоспеть к истине бытия, событию, сущности политического, Бибихин пишет (Бибихин, 2015с: 251):

Мир не может быть без отчаяния. Мир в важном смысле и есть отчаяние, и отчаяние не может выйти из мира. Но в конце концов отчаяние обращается на мир в целом, т. е. в сущности само на себя, и становится отчаянностью. Мир обнажает свою неспособность выйти за свои пределы. Замок, который запирает сам себя, и ограниченность, которая сама себя ограничивает, накаплиют взрывную силу. Мир раскалывается, потому что внутри его бунт. [...] Абсолют революционности пуст сам по себе, но благодаря ему расседается почва мира и возникает просвет, в котором может закрепиться вера, твердь спасенного бытия.

Человек, пребывая в кажущейся ему мертвенной неподвижности закона, стремится хоть как-то поспеть за событием. Но что происходит? Вырываясь из оков писаного закона, человек борется за свободу права и следует праву неписаному, как говорит Бибихин во «Введении в философию права». Будь то автократическая «революция» Петра или Октябрьская революция — все вытекает из единого источника под названием отчаяние. Если отчаянность вызывается отчаянием, то все неосуществленные мечты вступить в «пору», войти в событие оборачиваются отчаянными политическими потрясениями различного характера.

Мы бы со своей стороны могли предположить, что молния правителя и молния демоса для России — два варианта разворачивания поздней дисциплины. Революция — это пустое пространство, которое ставит политического субъекта перед фактом раздора бытия или перед просветом. С одной стороны, человек не может удержаться в состоянии

<sup>7</sup>В «Новом ренессансе» Бибихин, говоря о поэтическом характере научно-философских изысканий деятелей Ренессанса, пишет: «Эта ставка на *virtus* проходит без изменения через весь Ренессанс, как и понимание благородства в смысле мужества с презрением к богатству и наследной родовитости. *Virtus* это вкладывание всего себя в поступок. Решающим и важным оказывается то конкретное, что ты делаешь здесь и теперь» (Бибихин, 2015а: 489). Для Бибихина переход от *imperium*, как власти, повеления и принуждения, к *virtus*, как добродетели в смысле мужества, целостности и полноты сил, происходит на пути поэтического, «виртуозного» вхождения в событие.

бесправия и власть снова одерживает верх, но, с другой стороны, в этот момент — можно сказать в момент чрезвычайного положения — разверзается и возможность веры как принятия и благословения судьбы падения во власть, закон, право. Как правило, революции в Европе, по словам Биbihина, оборачиваются лишь обновлением власти, отчаянностью без веры. Но в России происходит нечто иное (Биbihин, 2005: 65):

К перманентной революции как законе русской истории мы обращаемся в попытке понять его природу или существо. Эта природа связана с уверенностью в отсутствии должного (райского) порядка как определяющем настроении страны. Можно определить его как теснящую близость нездешнего рая.

Русский народ не видит возможности праведного устройства на земле, и оттого небрежно относится к любому политическому устройству, периодически срывается в разного рода политические авантюры. Чем, к примеру, Октябрьская революция отличается от Французской буржуазной? Свобода, равенство и братство французов — это воплощение ранней дисциплины, совместное демократическое установление нового закона. Русский большевизм имеет характер поздней дисциплины и пронизан сотериологическими настроениями. Биbihин отнюдь не утверждает, что русское *настроение* насквозь религиозно и теологично, а западное, передовое — нет<sup>8</sup>. Однако русский человек пытается постоять за правду, которая не может воплотиться в форме земного права. Он чувствителен к таинственному более, чем к разумному, рациональному.

<sup>8</sup>Хотя Биbihин и не утверждает обратного. Может быть, уместно сравнить биbihинскую теорию дисциплин с концепцией Ханса Блюменберга, который различал два самостоятельных способа политической легитимации: теологический и модерный. Блюменберг в работе «Легитимность Нового времени» выступает против концепции секуляризации и политической теологии Шмитта, говоря, что его теория — это метафорическая теология, которая подразумевает следующее: суверен должен всегда обладать легитимностью, даже если легальности (как синхронической структуры) как таковой в его действиях еще нет. Модерн не может, как полагает Блюменберг, выстраивая собственную историографическую концепцию, определяться как продолжение средневекового способа мыслить. Напротив, модерн являет собой противоположное средневековому клерикализму явление, в котором возобладали человеческие любознательность, энергичность, вера в прогресс. Вероятно, сравнение концепций Биbihина и Блюменберга должно учитывать также их различия: ранняя дисциплина не является для Биbihина преимущественной, как модерн является преимущественным для Блюменберга; более того, Биbihин продельвает обстоятельный онтологический анализ сродства двух дисциплин (из которых ни одна не является истиной), находя их общую основу в виде события, в то время как Блюменберг предпочитает делать акцент лишь на спасительности стремления к самоосуществлению прогрессивного человека.



Тем не менее Бибахин отнюдь не является апологетом революции в отличие от философов революционного события Бадью и Альтюссера<sup>9</sup>. Для него она имеет два лица: первое лицо — яркое, как молния; оно связано с законотворчеством, мудростью. Второе — строгое, жестокое, ужасающее. Такова судьба русской революции: она уничтожает старый закон «полувидения и полуслепоты», но насаждает и новый, при этом, добавим от себя, осуществляя насилие над истиной закона, так как истина закона как событие уже всегда состоялась.

Как вернуться в истинный апокалипсис, откровение мира? Сам вопрос уже промах. Он только упрочивает нашу ситуацию и снова пускает в ход наши вычислительные машины. Счетным операциям нет конца. Они упираются только в наш домодельный апокалипсис, который можно и предвидеть, и избежать (*Апокалипсис* 1997).

Потому революция пуста: она сметает все устроенное, окрепшее, но в этом хаосе не успевает взглянуть на себя, увидеть свою поэзию. Она лишь разверзает пространство для чего-то другого, готовит почву для новой операции с событием.

#### «ОНТИЧЕСКОЕ» ПОЛИТИКИ И «ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ» СОБЫТИЯ

Онтический и онтологический планы у Бибахина связаны, но при этом они остаются совершенно неслиянными. Политический этос, сфера онтического — это результат нашего опоздания к событию. На протяжении всего исторического времени люди пытаются либо найти, либо порвать связь с правом и установить альтернативные отношения с событием закона. Но человек всегда действует, чем-то руководствуясь (правилом, обычаем, законом, приказом и т. д.). Событие определяется Бибахиним как *сбывающееся раскрытие*, не как бездейственное созерцание и не как бездумная активность. Нельзя сказать, что в событии этическое (как имеющее предпосылку в виде некоей нормы) действие человека может полностью исчезнуть. Человек должен что-то делать, без этого нет истины не-истины; человек должен шагнуть в пропасть не-истины, стать хозяином сущего. Но Бибахин видит событие как полноту озарения и плотность действия, что означает не упразднение этоса, но

<sup>9</sup>Поздний Бадью и Альтюссер отмечают не только событийный революционный разрыв в ткани единого, идеологии, но и момент именованя, фиксирования этого разрыва. Этим их концепции родственны «отчаянности» Бибахина. Однако Бибахин не говорит, что эта революционная отчаянность и есть событие, скорее она есть этап на пути к событию — место, где разрыв в ткани бытия может стать более очевидным.

его своеобразное подвешивание, замирание. Кажется, Бибахин подводит нас к тому, что политическое событие может быть воплощено только в сообществе, соборности (через ее аспекты — поэзию и веру), в которой событие сможет переживаться как полнота (Бибахин, 2003: 304):

Православный русский имеет полное право на уверенность, что только его сознание верно. Он обязан так жить. Но он обязан понимать и величие христианства. Оно больше, чем думы даже очень сильного человека. Христианство дело человечества. Невидимая община Христа больше всего, что имеет дерзновение называть себя Его церковью. Его делу не случилось быть новым, а оно сама новизна.

Однако соборность, община, Церковь Христа — вовсе не политические институции, более того, они радикально отвергают какую бы то ни было форму земной власти. Тогда наконец мы можем снова поставить вопрос: предполагает ли человеческое участие в событии политическое действие? В строгом смысле — нет. Но событие *не исключает* политического действия. Бибахин в своих размышлениях о христианской общине подходит к истокам византийской культуры, где «никогда не изменившая грекам широта, открытость и гибкость переходят в двусмысленность почти всего говоримого» (К византийской антропологии, 2004). Вспомним о раздоре, с которого начались наши размышления (там же):

Платон не получает положительного ответа на вопрос, гармония ли душа. Называть ее несогласием, зная, на какой мир она бывает способна, нелепо, но отождествить ее с гармонией не удастся. [...] Возможно, о признании негармонизируемости целого говорит избирательность византийской литературы, оставившей нетронутыми важные темы.

В событии византийской религиозной культуры надо различать два такта. Состояние то ли в теле, то ли вне тела, о котором сообщили Владимиру Киевскому его послы, само по себе, вызвано ли оно вращением храма или небесной музыкой, есть чистая открытость и пока еще не то, чего хочет идеология и государство в видах единодушия граждан. Евангелие и Библия в их глубине тоже не гармонизация сознания, а скорее такая буря, что Церковь вплоть до сравнительно недавно наступившей эпохи массового равнодушия не поощряла их чтение без своего толкования. Катехизис, догматика, литургия вводили в русло гармонии огонь, от которого разгорелась вера (там же).

Событие не упраздняет раздор, оно его высвечивает. Однако «невывсвечиваемый» остаток в виде политического действия (этики, практики), не принадлежащего к самому опыту события, порождает *двойственность* политического события и политики. В своем анализе византийской

культуры Бибихин дает понять, что двойственность онтического и онтологического, своего и собственного, политики и политического события вроде бы неизбежна. Но в моменты отчаянности перед лицом сущего человек может узреть свою открытость навстречу миру. Следовательно, складывается следующая картина: политическое событие требует для себя сверхэтического — поэтического/верующего внимания, которое порождалось бы самой способностью субъекта на мгновение удерживаться от падения в сущее. Однако это не означает, что в таком удерживающем стоянии в открытости политика и ее этическое измерение совсем упраздняются (К византийской антропологии, 2004):

Если истинный деятель пользуется смертью для удостоверения своей святости, место для гражданского лица остается только условное. К невидимому приложим лишь божественный закон. Если видимые тела лишь орудия, то ими правят законы, совпадающие с порядком. Носители тела, наоборот, вырастают до небес. Справиться с духами зла здесь важнее политики, раз никакое государственное устройство против демонов не поможет. *Тогда единственное оправдание Империи — ее единение с христианством.*

То, что говорит здесь Бибихин, связано с особым способом действовать в отношении политического события. Бибихин убежден: всякая политика неподлинна, однако человек не в силах до конца отказаться от нее; этика неизбежна, но это не значит, что нам нужно и что мы сможем ее упразднить. Политическое событие характеризуется двойственностью, способной открыться в революционном, чрезвычайном моменте (не тождественном революции как перевороту): человек оказывается в моменте «пред-падения», перед ним разворачивается бездна, в которой нельзя упрочиться. Все, что остается человеку в событии, — это верить в полноту свершающегося и благословлять бездонную несокрытость бытия (там же):

Взамен старой политики новое гражданствование предложено каждому. Каждый должен признать задним числом, что настоящая его жизнь всегда шла в духовном измерении. Главное совершалось в невидимом. Оно начало, которое мы знаем в самих себе по невидимости нашего ума.

Человек не может не быть современником своего времени, он не может не быть вовлеченным в каузальность исторических событий. И здесь возникает искушение сказать, что любое политическое зло может быть оправдано тем, что оно не способно избежать своей неистины, ведь в нем все же раскрывается истина бытия (то, чего не смог избежать ранний Хайдеггер, захваченный вихрем немецкой политики).

На это Бибахин, как нам представляется, дает неоднозначный, но все же ответ. Во-первых, предполагается, как мы и сказали выше, что политическое действие не входит в область политического события. По-видимому, сфера онтического может лишь как-то подстраиваться под событие, стараться гармонизировать с ним, вероятнее — не мешать ему. Во-вторых, кажется, что вне зависимости от политической стратегии измерение веры и отказа от земной власти в пользу божественной любви и нищеты не может не отражаться на истории политики и истории идеологии. Здесь в дополнение концепции византийской антропологии Бибахина можно привести концепцию Ренессанса. Ренессансу философ, несмотря на вдохновенность этой эпохой, также предьявляет критику (скорее — неудачам Ренессанса). С одной стороны (Бибахин, 2015а: 307):

...в том что касается расцвета городов Ренессанс был скорее оживлением не специфически национальной, а общечеловеческой расположенности к свободному гражданствованию. [...] Для выкорчевывания духа вольного города потребовался полный физический разгром Флоренции [...].

Но в то же время мы читаем (там же: 370):

По Мишле, Ренессанс захлебнулся, когда охватил сразу слишком многое, целую бесконечность во времени и пространстве. Начавшись в философской поэзии, участливое отношение к природе и миру, воспринятым как целое, собственной внутренней логикой тронуло с места лавину познавательных и практических задач, на которые со временем перестало хватать сил у самого разностороннего и деятельного индивида.

Неудача<sup>10</sup>, которая постигла Ренессанс, как полагает Бибахин, привела к индивидуализму, рационализму и прочим явлениям нашего времени. Однако причина негативного функционирования этих ренессансных добродетелей, по словам Бибахина, состоит в том, что у нас такие понятия просто не работают. А причина провала кроется, как нам представляется, в том, что ничто не может удержаться от падения, а поэтическое настроение Ренессанса, на которое Бибахин делает ставку, представляет собой лишь одну сторону медали.

<sup>10</sup>Евлампиев И. пишет: «Именно неудача, постигшая эту великую эпоху, нерешенность тех задач, которые она себе ставила, привели ко всем последующим негативным явлениям в общественной жизни и культуре, выразившимся в нынешнем кризисе цивилизации. Такая оценка итогов Ренессанса объясняет, почему главной задачей нашего времени Бибахин называет повторение ренессанса — конечно, уже в новой форме» (Евлампиев, 2015: 351).

Проблема двуликости политики у Биbihина не ставится эксплицитным образом. Однако объединив намеки на неслиянность события и истории, неизбежность исторических «неудач», можно прийти к выводу о том, что раздвоенность человеческого мира, истории, общества на политику / этос и политическое событие / сверхэтическое (гражданствование, братство, община, соборность — так Биbihин обозначает событие в его коллективном модусе) невозможно устранить. Раздор, таящийся в сердце бытия, удерживается политическим событием, однако может ли этот раздор пребывать раскрытым в историческом измерении? Описанные нами интуиции Биbihина предполагают отрицательный ответ.

С одной стороны, Биbihин настаивает на единстве христианства и культуры, веры и творчества, события и политики (Бердяев о церкви, 2004):

Упустить что-то из этой целостности — и собой неизбежен. Церковь должна вобрать в себя весь размах человеческого чувства, разума и искания. Она должна вернуть себя культуре, которую отлучила от себя, когда свободе искания стала предпочитать исполнение обрядов.

Это же он пишет о Ренессансе, который объединил в себе, по словам философа, раннехристианское и античное наследие так, что явил собой идеальный синтез политической свободы и христианских добродетелей. Но, с другой стороны, мы встречаем у Биbihина указания на неизбежность провала такого синтеза, на сохранение раскола между миром политики и событием:

Что же, Леонтьев примирил мир и монастырь, взобрался на высоту, откуда вобрал то и другое? Это как раз нет. Такой примиритель перестал бы быть Леонтьевым и мы о нем пожалуй к этому времени уже забыли бы. Он честно нес на себе раскол между ними и нами, между монастырем и миром, имел и хранил в себе размах, достаточный для того чтобы не принимать меры против надрыва. От которого у человека дар слова (Биbihин, 2003: 295).

Из-за привязки православной Церкви к власти догмат о сущности и энергиях распространялся только на области, подданные Иоанну Кантакузину. Точно так же осуждение булгаковской софиологии не распространялось на территорию, на которой уже фактически существовала автокефалия. Оттуда Москве отвечали с сознанием своей силы. [...] *Этот вопрос, но прежде всего вопрос о связи православия с государственной властью, должны сейчас снова ставить и мы* (курсив мой. — М. А.; там же: 288).

Можно ли сейчас, исходя из всего сказанного, утверждать, что у Биbihина политическое событие исключает политическое действие? По край-

ней мере, многое из того, что писал Бибахин, указывает на это. Можно ли сказать, что политика и событие у Бибахина находятся в разладе, который невозможно привести к гармонии? Философ пишет о проникновении христианских идеалов в повседневную жизнь, а также о пришествии новой Церкви<sup>11</sup>. Однако если с опорой на мысль Бибахина мы можем говорить о влиянии события на неподлинный модус бытия, то о влиянии неподлинности на событие не может быть и речи, и у Бибахина нет на это никаких намеков. Иными словами, «онтологическое» события способно повлиять на «онтическое» политики, но «онтическое» на «онтологическое» — нет<sup>12</sup>. Это влияние может быть охарактеризовано как ориентация знания на недостижимый идеал события, как ориентация закона, правила, права на событие христианской этической открытости. Тогда мы приходим к выводу о том, что двойственность события и политики не преодолевается, но событие может воздействовать на политику, заставить ее с собой резонировать. Событие любви, пронизывающее

<sup>11</sup>Так, в тексте «Бердяев о церкви» Бибахин размышляет о грядущем воссоединении церкви и повседневности, а также о новой вселенской, гражданской Церкви: «Когда церковь сумеет без страха принять богатство жизни, она возвратит искателю, художнику, философу уверенность в создаваемой ими культуре. Ощутив себя на рискованной авантюрой, а службой Бога, творчество соединится со святостью. Жизнь станет таинством» (Бердяев о церкви, 2004).

<sup>12</sup>В 1980–1990-х годах Бибахин еще рассматривает событие как то, что должно вбирать в себя единство веры и знания, веры и практики, события и языка. Так, в «Узнай себя» (1989–1990 гг.) Бибахин говорит: «Вера вынашивает знание. Ей поэтому надо терпеливо дожидаться, когда оно станет достоверным, т. е. когда ничего в нем не придется принимать на веру и знание с верой совпадет» (Бибахин, 2015с: 243). В цикле «Новое русское слово» (1992–1993 гг.) он настаивает на неразличении поэтического слова и события, а в статье «Слово и событие» (1991) критикует Бахтина за то, что у него разделяются «полное слово» и «событие-бытие». Однако нам представляется, что Бибахин 2000-х все же делает шаг в сторону размежевания события и практики. Событие, безусловно, остается тем, что вбирает в себя поэтичность языка. Но понятие языка также обретает характер двусмысленности: язык как возможность именования вещей является событием, но язык как актуальность поименованного входит лишь в сферу неподлинного. Иными словами, событие охватывает не все. Потому в «Другом начале» Бибахин говорит: «Другое начало однако не такое, чтобы надо было что-то менять в первом начале. Ничего и не изменишь в том, что осуществилось раз навсегда. Сбывшееся никуда не уйдет. Другое начало не такое, чтобы и рядом с тем первым строить заново на другой строительной площадке. Никакой другой строительной площадки уже не будет и не надо» (Бибахин, 2003: 341). В последних семинарах 2004 года среди размышлений о Хайдеггере и Ницше мы слышим: «Т. е. 1) жизнь все же идеал, 2) бытие (жизнь) все же скорее *что*, а не *кто* (да, вечное возвращение того же одновременно и *что*, а не только *кто* — как на весах, перевешивает ли мое настроение или данность; „величайшая тяжесть“ этого рока, тожества, действительно в середину спрашивания не поставлена), 3) я то же самое, что эта величайшая тяжесть? Или другое, смотрю и сужу как субъект? Весь ли отдан этой тяжести?» (Бибахин, 2005)

христианскую общину, у Биbihина способно положительно повлиять на общество. Но так или иначе, как пишет Биbihин, всякая община движется в сторону формы общества (Биbihин, 2003: 327):

Чем увереннее стоит на своих ногах община, тем скорее она осознает достоинство традиционных учреждений, например системы светского и канонического права. Понимание их мудрости, иногда скрытой, откроет путь для интеграции общины в общество и в конечном счете полного сращения с ним. Обновление за счет притока новых сил неизбежно создаст тенденцию к объединению религии и государства. Живое общественное целое не потерпит раскола между ними. Где церковь не стала государственной, государство будет все больше становиться религией.

Как мы и сказали, ничто в историческом поле не удерживается от падения. Там, где нечто похожее на событие было захвачено онтическим, не было и события, поэтому, скажем уже от себя, вряд ли приходскую общину<sup>13</sup> можно считать реализацией «политического события», свободной мирской религиозности. Однако тот изначальный идеал небесного гражданства, возникший на заре христианства, все еще движет стремлениями церкви и отражается в попытках устроить событие здесь и сейчас. Но ведь, говоря о православной церкви и русском народе, Биbihин утверждает, что они избегают земного устроения. Вероятно, событийность *Церкви* должна все же состоять в ее разладе с властью. Однако апроприровавшая христианство власть остается в сфере неподлинного, и ее задача — бесконечно приближаться к полноте события, не мешать ему сбываться. Какая политическая стратегия в вопросе воплощения события должна быть преимущественной, Биbihин не говорит. Ни ранняя дисциплина, ни поздняя дисциплина не удовлетворяют требованиям синтеза события и политики.

Перед человеком в момент отчаянности может раскрыться пространство бездонности мира, его бессосновность. И тогда возникает событие как момент «регистрации» этой бессосновности. Возникает *событие веры* (Биbihин, 2009: 504):

Исходная вера труднее религиозной, которая дает на что опереться: на священную книгу; на икону; на хлеб, который берут в руку и съедают, становясь если не по природе, то по благодати божественными. Мужество

<sup>13</sup>Хотя Биbihин говорит, что не отличает братскую общину от приходской общины, мы предполагаем, что приходская община основывается на жертвенном религиозном механизме, поэтому она соотнобразовывается вместе с церковью как институцией. Сообщество братства, по логике Биbihина, не должно принадлежать к «видимой церкви».

стоять без опоры религиозной вере не нужно. У спрашивающих, кто такие МЫ, нет другой опоры кроме надежности тайны, «поскольку спрашивание непосредственно подставляет себя осуществлению бытия и по опыту знает НЕОБХОДИМОСТЬ (NOTWENDIGKEIT) бездонного».

Вера (Glaube) открывает предельную даль и видит, что ближе этой дали человеку ничего нет (Бибихин, 2009: 502).

Политическое событие как событие сообщества не предоставляет, таким образом, человеку инструментов для политического действия, но в вере утверждает лишь *возможность* политики, предсказывает ее падение, которое необходимо свершится, и мужественно разрешает ей быть. Сообщество веры — это подлинное событийное измерение политики. Политика, в свою очередь,

не может остановить технику, потому что она сама имеет те же черты производства, управление государством тоже служит прежде всего обеспечению его существования (Бибихин, 2001: 30)

и потому может лишь сдерживать свои экспансивные действия, чтобы не мешать человеку стоять в *просвете*. *Хронос* (историческое время) и *кайрос* (пора, событие) «не могут ни совпасть друг с другом, ни разлучиться как сон и явь»<sup>14</sup> (Бибихин, 2015b: 80), поэтому раздор в событии, переходящий в двойственность события и политики, — это единственно возможный путь политического оберегания события. Какие конкретные политические действия нужно предпринимать — ответов на это у Бибихина нет. Быть может, политическая философия Бибихина завещала нам в отношении политики важную задачу: бесконечно задавать вопрос о наилучшем, требовать от политики (и от неподлинного) большего соответствия событию христианского гражданства, требовать наименьших провалов и неудач в деле Ренессанса? А задача «гражданствующих по Божию Евангелию» (Палама, Бибихин, 2019: 370) — смотреть в бездонность, бесосновность государства и *верить*.

#### ЛИТЕРАТУРА

Апокалипсис / Владимир Бибихин. — 1997. — URL: <http://www.bibikhin.ru/apokalipsis> (дата обр. 5 мая 2022).

<sup>14</sup>Бибихин продолжает: «Самый глубокий сон может стать явью, вещим, и все равно этой близостью только подчеркивает непреходимую границу между сном и явью» (Бибихин, 2015b: 80).



- Бердяев о церкви / Владимир Бибихин. — 2004. — URL: [http://www.bibikhin.ru/berdyayev\\_o\\_tserkvi](http://www.bibikhin.ru/berdyayev_o_tserkvi) (дата обр. 5 мая 2022).
- Бибихин В. В.* «Политик» Платона и проблема правды // Историко-философский ежегодник 1998 / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Наука, 2001. — С. 5–31.
- Бибихин В. В.* Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47).
- Бибихин В. В.* Введение в философию права. — М. : ИФ РАН, 2005.
- Бибихин В. В.* Язык философии. — СПб. : Наука, 2007. — (Слово о сущем ; 76).
- Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер : материалы к семинару. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
- Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).
- Бибихин В. В.* Новый Ренессанс. — М., Берлин : Директ-Меди, 2015а.
- Бибихин В. В.* Пора (время-бытие). — СПб. : Владимир Даль, 2015б. — (Слово о сущем ; 113).
- Бибихин В. В.* Узнай себя. — СПб. : Наука, 2015с. — (Слово о сущем ; 119).
- Владимир Бибихин как философ права / Владимир Бибихин. — 2011. — URL: [http://www.bibikhin.ru/vladimir\\_bibihin\\_kak\\_filosof\\_prava](http://www.bibikhin.ru/vladimir_bibihin_kak_filosof_prava) (дата обр. 5 мая 2022).
- Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / пер. с древнегреч. В. В. Бибихина. — М. : РИПОЛ классик, 2019.
- Евламтеев И. И.* Ренессанс как неудача и как новое начало : концепция европейской истории в книге Владимира Бибихина «Новый ренессанс» // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 344–363.
- К византийской антропологии / Владимир Бибихин. — 2004. — URL: [http://www.bibikhin.ru/k\\_vizantiyskoi\\_antropologii](http://www.bibikhin.ru/k_vizantiyskoi_antropologii) (дата обр. 5 мая 2022).
- Магун А. В.* Понятие события в философии Владимира Бибихина // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 156–176.
- Павлов И. И.* Онтология власти как онтология истории : политическая философия Владимира Бибихина // Социологическое обозрение. — 2019. — Т. 18, № 3. — С. 195–223.
- Рясов А. В.* Перед правом (В. В. Бибихин. Введение в философию права) // Новый мир. — 2014. — № 2. — С. 192–196.

---

Merzenina, A. S. 2022. "Politicheskoye 'sobytiye' i pravo v filosofii Vladimira Bibikhina [Political 'Event' and Law in the Philosophy of Vladimir Bibikhin]: onticheskiy aspekt i sverkh-eticheskoye izmereniye [Ontic Aspect and Superhethic Dimension]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 70–91.

---

ANASTASIYA MERZENINA

PHD STUDENT

"STASIS" CENTER FOR PRACTICAL PHILOSOPHY

EUROPEAN UNIVERSITY IN ST. PETERSBURG (ST. PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-1168-3818

## POLITICAL "EVENT" AND LAW IN THE PHILOSOPHY OF VLADIMIR BIBIKHIN

### ONTIC ASPECT AND SUPERHETHIC DIMENSION

**Submitted:** July 01, 2022. **Reviewed:** July 09, 2022. **Accepted:** July 25, 2022.

**Abstract:** This article attempts to investigate the political modus of "event" in Vladimir Bibikhin's philosophy. It is assumed that Bibikhin's political subject is always in the sphere of political decision and cannot be excluded from it. However, the subject's ontic choice of political strategy in the political event can be supplemented by the eventic listening to the fall (Verfall) into the "being in the world", due to which a historically concrete event can acquire the character of the "running ahead" (Vorlaufen) into the possibility. It seems that in Bibikhin's philosophical approach, the political event represents the hermeneutic closure of ontic and ontological plans of time, which directly entails the reconciliation of revolutionary and conservative-legal potentials of man in faith. However, although it transcends politics, the event does not abolish the political decision as a non-genuine modus of being. Nevertheless, the presence of the suprethical dimension of faith in the political event complements and completes the subject's ontic choice of the constantly "untrue" ideological attitude. Bibikhin's event as a community event does not provide human with means for political action but in faith, asserts only the possibility of politics and predicts its downfall. The "ontological" event can affect the "ontic" of politics, but not vice versa. The article concludes that, according to Bibikhin, the duality of event and politics cannot be overcome, but the event can still influence politics and make it resonate with itself.

**Keywords:** Vladimir Bibikhin, Political Event, Event of Faith, Community, Late Discipline, Early Discipline, Russian People, Strife.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2022-3-70-91.

#### REFERENCES

- "Apokalipsis [Apocalypse]" [in Russian]. 1997. Vladimir Bibikhin. Accessed May 5, 2022. <http://www.bibikhin.ru/apokalipsis>.
- "Berdyaev o tserkvi [Berdyayev About the Church]" [in Russian]. 2004. Vladimir Bibikhin. Accessed May 5, 2022. [http://www.bibikhin.ru/berdyayev\\_o\\_tserkvi](http://www.bibikhin.ru/berdyayev_o_tserkvi).
- Bibikhin, V. V. 2001. "'Politik' Platona i problema pravdy [Plato's 'Politician' and the Problem of Truth]" [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 1998*, ed. by N. V. Motroshilova, 5–31. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2003. *Drugoye nachalo [Another Beginning]* [in Russian]. Slovo o sushchem 47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

- . 2005. *Vvedeniye v filosofiyyu prava [Introduction to the Philosophy of Law]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: IF RAN.
- . 2007. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 76. 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.
- . 2015a. *Novyy Renessans* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Berlin: Direkt-Medi.
- . 2015b. *Pora (vremya-bytiye) [(It's) Time (Time-Being)]* [in Russian]. Slovo o sushchem 113. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2015c. *Uznay sebya [Know Yourself]* [in Russian]. Slovo o sushchem 119. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2009. *Ranniy Khaydegger [Early Heidegger]: materialy k seminaru [Notes for the Workshop]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy. Grigoriy Palama [Gregory Palama]. 2019. *Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh [The Triads in Defense of the Holy Hesychasts]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- “K vizantiyskoy antropologii [Towards Byzantine Anthropology]” [in Russian]. 2004. Vladimir Bibikhin. Accessed May 5, 2022. [http://www.bibikhin.ru/k\\_vizantiyskoi\\_antropologii](http://www.bibikhin.ru/k_vizantiyskoi_antropologii).
- 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.
- Pavlov, I. I. 2019. “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.
- Ryasov, A. V. 2014. “Pered pravom (V. V. Bibikhin. Vvedeniye v filosofiyyu prava) [Before Law (V. V. Bibikhin. Introduction to the Philosophy of Law)]” [in Russian]. *Novyy mir [New World]*, no. 2, 192–196.
- “Vladimir Bibikhin kak filosof prava [Vladimir Bibikhin as a Philosopher of Law]” [in Russian]. 2011. Vladimir Bibikhin. Accessed May 5, 2022. [http://www.bibikhin.ru/vladimir\\_bibihin\\_kak\\_filosof\\_prava](http://www.bibikhin.ru/vladimir_bibihin_kak_filosof_prava).
- 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.

ДАРЬЯ ЕФИМОВА\*

## ИНТОКСИКАЦИЯ ЛЕСОМ КАК СЛУЧАЙ ЗАХВАЧЕННОСТИ\*\*

Получено: 15.05.2022. Рецензировано: 05.08.2022. Принято: 10.08.2022.

**Аннотация:** В цикле лекций «Лес (hyle): (проблема материи, история понятия, живая материя в античной и современной биологии)» Владимир Бибахин, рассматривая аристотелевское понятие материи, неоднократно упоминает различные дурмящие вещества. Цель этого упоминания с первого взгляда не очевидна, поэтому задача настоящей статьи — прояснить ее и определить, как рассуждение о дурмящих веществах помогает в интерпретации понятия материи. Для этого автор статьи рассматривает бибахинскую трактовку аристотелевского понятия материи и сравнивает ее с толкованиями ряда других комментаторов: Т. Васильевой, П. Рикёра, А. Чанышева, А. Чернякова. Особое внимание обращается на неопределенность материи, поскольку в этом моменте интерпретации В. Бибахина и П. Рикёра расходятся. После объяснения принципиальной неопределенности материи показывается, почему вопрос «Что такое материя?» представляется непродуктивным, и ставится альтернативный феноменологический вопрос: «В каких отношениях с материей мы находимся?» Чтобы дать ответ, используется понятие захваченности В. Бибахина, словарное значение слова материя (лес) и понятие интоксикации, введенное автором статьи для обозначения эффекта, производимого дурмящими веществами. В их свете рассматривается выход человека из метрических и нравственных координат, ослабление нормирующего контроля сознания, устранение понятий нормы и формы, возвращение к собственному. Благодаря описанию состояния захваченности как следствия интоксикации лесом показывается, в каком смысле материя является неопределенной.

**Ключевые слова:** В. Бибахин, Аристотель, материя, форма, лес, захваченность, интоксикация.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-92-104.

В 1997–1998 годах Владимир Бибахин читает на философском факультете МГУ курс «Лес (hyle): (проблема материи, история понятия, живая материя в античной и современной биологии)». Для разбора аристотелевского понятия материи философ обращается к словарному значению этого слова — к лесу, строительному материалу, кустарникам, дровам, необработанному материалу (Древнегреческо-русский словарь, 1958/1960: 1662). Через материальную близость (деревянные винные

\*Ефимова Дарья Романовна, студентка, факультет свободных искусств и наук, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург), st071765@student.spbu.ru, fubaba@yandex.ru, ORCID: 0000-0003-0542-1114.

\*\*© Ефимова, Д. Р. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

бочки, опилки в табаке) он переходит к пониманию леса как дурманящего вещества, вызывающего зависимость, подобно алкоголю или наркотикам. Уже в предисловии к курсу читаем:

Лес с его неметрическим пространством [...] через мечты о первобытном, лесном, косматом человеке, через мифопоэтику мирового дерева, через возвращение в нашей современности оторвавшихся от природы человеческих масс к эрзацам леса в табаке, вине и наркотиках принадлежит к реалиям современного человечества в гораздо большей мере чем это принято признавать (Бибихин, 2011: 5).

Забегая вперед, упомяну еще один способ сказать об этом внушающем свойстве леса: говорят, что он действует как наркотик, слабый или сильный, это опять же зависит от особенностей опыта (там же: 21).

И далее (там же: 169): «Наркомания показывает, что несколько грамм химии снимают норму и форму».

Упоминание дурманящих веществ в лекциях, цель которых — рассмотрение аристотелевского понятия материи, удивляет. Поэтому мы задаемся вопросом: что нам эти упоминания дают, что они проясняют в *hyle* Аристотеля?

Сразу отметим: они не помогают определить понятие материи. На конференции, посвященной 75-летию со дня рождения Владимира Вениаминовича, после доклада Майкла Мардера был задан вопрос: «Лес — что это такое? Это метафора, образ, это категория, концепт?» В ответ М. Мардер подчеркнул (Мардер, 2013):

«Что это такое?» — коренной вопрос философии, и, поскольку, задавая его, мы сразу попадаем в тупик, постольку он не представляется продуктивным.

Бибихина интересует не *что*, но *как* — он обращает наше внимание на опыт материи. Стоит не определять, а феноменологически описывать, отвечать на вопрос «Как нам быть?» или «Как мы уже есть?» вместо привычного «Что это?». Для того чтобы понять, каков наш опыт леса, а также какое место интоксикация дурманящими веществами занимает в рассматриваемом цикле лекций, в качестве опорной точки обозначим ряд принципиально важных для В. Бибихина моментов в интерпретации аристотелевского понятия материи.

В. Бибихин предлагает нам прочитать «Физику» и «Метафизику» Аристотеля через следующую гипотезу: материя у Аристотеля, так же как и у Платона, может быть рассмотрена как эйдос. В цикле лекций не проводится четкого различия между идеей, эйдосом и формой —

часто они перечисляются через запятую и характеризуются как полнота, изобилие, богатство, которые ни в чем не нуждаются (Бибихин, 2011: 83, 87).

Сближение эйдоса и материи обуславливается тем, что и эйдос, и материя не возникают и не уничтожаются. Иллюстрацию данного тезиса можно обнаружить в работе П. Рикёра «Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля» (Рикёр, Вдовина, 2019: 239):

...ни материя, «из которой» возникает вещь, ни форма, «которой» стала вещь, не возникали; изготавливая бронзовый шар, ремесленник не изготавливает ни бронзы, ни шара.

Материя также сходна с эйдосом той божественностью, которой обладает  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$  (единственное свойство материи). «...Значит в своем стремлении аристотелевская материя и есть то же что платоновская, божественная идея», — заключает В. Бибихин (Бибихин, 2011: 90).  $\Sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$  может быть понят двояко: как лишенность и как стремление к доброму, полному, годному, хорошему, как стремление к эйдосу, подобному тому, о котором говорит Платон в диалоге «Пир» (там же: 90, 171). В нем Сократ утверждает, что каждый человек желает блага и стремится к вечному обладанию им; он называет это стремление любовью в самом широком смысле слова (Платон, Жебелев, 1922: 52). Оно присуще всем людям, но может быть направлено на различные цели. Всякое стремление к благу — это стремление к бессмертию, а добиться бессмертия можно разными способами: первый — телесное бременение и деторождение, второй — бременение духовное, в котором тело выступает лишь средством, позволяющим через красоту одного тела увидеть прекрасное как таковое и посвятить ему «размышления в любви изобильной мудрости» (там же: 59), которые на века останутся в истории. Платон указывает на то, что именно второй способ направлен на достижение истинной добродетели, поскольку человек, который

будет в состоянии рождать не призраки добродетели, но — так как он соприкасается не с призраком — истинную добродетель — так как он соприкасается с истиною (там же: 61).

В. Бибихин показывает, что крайне трудно зафиксировать существенную разницу между истинной добродетелью и неистинной, так как указание на последнее действие, последний штрих, в результате которого нехватка переходит в полноту, эйдос, представляется невозможным (Бибихин, 2011: 120):

Разница между эйдосом и лишением как между да и нет, добром и злом, и она касается человека: человек может позаботиться о том, чтобы по крайней мере заметить если не обеспечить разницу между совершенством, добротностью, полнотой и промахом, провалом. А велика ли разница? Ее просто не видно.

И далее (Бибихин, 2011: 103): «...разницы между материей и эйдосом нет или [...] мы так запросто ее не заметим».

Проблематизируя различие между материей и эйдосом, В. Бибихин подчеркивает, что материя всегда уже все в себе содержит, и поэтому неясно, какую роль играет форма. Чтобы ответить на этот вопрос, Владимир Вениаминович, вслед за Аристотелем, предлагает понять материю как мать, а форму — как отца (там же: 104, 106). Материя все в себе уже содержит, и форма к ней ничего не прибавляет, но первая не может реализоваться сама, стать действительной. Для того чтобы материя осуществилась, нужна цель, под которую она сможет подстроиться. Именно эйдос (вид) делает материю видимой, заметной, определяет ее. Пила создается из железа, но не из-за железа. Есть цель — пилить. И под эту цель подтягивается материя — железо, «а так железа пожалуй и не было бы вовсе» (там же: 91). «Цель причина материи, — цитирует В. Бибихин Аристотеля и добавляет, — правда конечно что и наоборот» (там же: 92). Не только женщина не сможет стать биологической матерью ребенка без мужчины, но и мужчина не станет отцом, если нет женщины, материи.

Для лучшего понимания мысли В. Бибихина обратимся к ряду комментаторов Аристотеля и соотнесем их прочтение с интерпретацией Владимира Вениаминовича. Так, А. Г. Черняков утверждает, что

...материя (неопределенное, но подлежащее определению) есть только как оформленное посредством иного, а форма есть (в строгом смысле) только как оформившая иное (Черняков, 2001: 95).

Когда речь идет о форме и материи, понятие формы не употребляется Аристотелем в том значении, которое мы часто используем в повседневной речи (форма мяча — круг, форма кирпича — прямоугольник). Самым близким синонимом формы здесь могло бы стать слово «предназначение». Показательные примеры приводит Т. В. Васильева (Васильева, 2002: 195):

Ошибается, кто представляет «форму топора» как насаженный на топорнице острый с одной стороны, утяжеленный с другой стороны кусок металла. «Форма топора — раскалывание», — поправит его адепт аристотелевской школы.

То, как мы определяем материю и форму той или иной вещи, во многом зависит от выбранной нарративной рамки. Пальма (материя) может принимать и форму пальмы, и форму «родовспомогательного снаряда» (как в мифе о богине Латоне), и форму реквизита для съемки голливудского кино. Все зависит от того, какая цель была поставлена (Васильева, 2002: 195–198).

С помощью вышеобозначенного примера нам будет легче понять материю как под-лежащее, которое следует заметить и определить. Можно было бы сказать, что необразованный человек подлежит образованию, и важно только увидеть эту необразованность. Но В. Бибихин предостерегает нас от данного упрощенно-схематизированного понимания: почему мы думаем, что необразованный человек — это обязательно невежда, а медь, из которой делается статуя, безобразна? Здесь важно подчеркнуть: субстрат («то, из чего») статуи — это не бесформенность или безобразие, а медь, мрамор, дерево и другие возможные материалы; материя же для образованности — не невежество, а сам человек. В процессе образования он никуда не пропадает, но формируется тем или иным образом, так и оставаясь «лежать-под» (Бибихин, 2011: 79).

Материя до своей действительности, оформленности не безобразна и не беспорядочна, она не противостоит эйдосу (форме), но подлежит ему. Противостоящее (хаос, бесформенность) появляется, только когда материя уже замечена и оформлена, то есть когда цель осуществлена. Хаос противостоит не материи, а форме. Поэтому рассмотрение понятий материи и формы как бинарных оппозиций ошибочно: материя «занимает место просто на другом полюсе такой важной вещи как эйдоса» (там же: 57). И здесь мы вновь можем увидеть сближение понятий эйдоса и материи. В. Бибихин пишет (там же: 109):

Материя это эйдос в потенции не в том смысле, что из нее можно изготовить эйдос, а в том смысле, что она хочет стать эйдосом и тянется к смыслу, сама от себя.

Поэтому нам представляется поверхностным понимание материи, предлагаемое А. Н. Чанышевым (Чанышев, 1986: 43):

Такой материал как предмет деятельности людей сам по себе, как мы знаем, пассивен: глина без человека превращается в керамические изделия разве что в сказках. Здесь необходима целенаправленная и умелая деятельность человека. Так же и материя вообще как материал природы, согласно Аристотелю, пассивный, сырой, необработанный материал, который сам по себе ничего из себя произвести не может.



П. Рикёр мог бы ответить А. Чанышеву, что, только если бы мы рассматривали понятия материи и формы статически, не обращая внимания на динамическую пару потенция-акт, можно было бы говорить о материи как о чем-то пассивном, неопределенном и непознаваемом (Рикёр, Вдовина, 2019: 224). Однако

три места («Физика», II 1–3, «Метафизика», Z 7 и «О частях животных» I 1) подтверждают, что анализ уже не статичен, но всегда соотносится с этапами процесса производства. [...] ...материя больше не отождествляется с инертным, неопределенным, непознаваемым субстратом, но представляет собой в процессе изготовления менее определенное в соотнесенности с более определенным (там же: 225–226).

В. Бибихин также указывает на относительную определенность, говоря о том, что «...эйдос статуи например можно продиктовать скажем меди, но уже с трудом воздуху» (Бибихин, 2011: 57). Несмотря на это, В. Бибихин неоднократно приписывает материи и принципиальную неопределенность (там же: 26, 60, 83, 116). Этот момент важен для интерпретации аристотелевского понятия материи, ведь если мы принимаем материю за что-то абсолютно непознаваемое, то уходим от стремления Аристотеля рассматривать материю как вот эту, конкретную, наличествующую.

Сергей Хоружий отмечает, что неопределимость леса —

это общая бибихинская философская тема, это его стратегия начала философствования. Лес определяется своей неопределенностью. Владимир Вениаминович здесь находит остроумный [...] способ отказаться от работы определять. Обычная стратегия развертывания философского дискурса: дадим некоторые исходные дефиниции. Владимир Вениаминович: докажем, что нельзя и не надо давать дефиниции (Мардер, 2013).

Тогда невозможность ориентироваться в лесу — лишь исключение той строгости, которая заложена в любого рода определениях.

Если материя не определена и определять ее не следует, то как подступить к этому понятию? Необходимы слова, не нагруженные философскими коннотациями, которые не структурировали бы материю, а позволяли бы ей проявить себя. Эти слова также не должны быть статичными в своих дефинициях — скорее необходимо, чтобы они позволяли описать процессуальность, высветить принципиальную неопределимость материи. Как говорит В. Бибихин в курсе о собственности,

привычная тысячелетняя философская лексика сущности, субстанции, истины, единого, бытия, ничто по справедливости кажется в своем рутинном академическом применении иррелевантной (Бибихин, 2012: 46),

поэтому для объяснения материи мы используем понятия «лес», «интоксикация», «захваченность».

Лес понимается В. Бибихиным чрезвычайно широко, под этим словом объединяются как определенные вещества, так и состояния (Бибихин, 2011: 27):

Материя как власть леса, мощь его вещества, дым табака, вино Вакха, наркотик, опьянение, экстаз. Лес, материя, из которой все, похож не на древесину для плотника, а на страсть, род, рошу Афродиты, дым и дух табака, опьянение Вакха, Диониса, отравы коки. Лес тогда и пожар, огонь страсти. Когда Аристотель называл первовещество лесом, он имел перед глазами этот лес.

Понятие интоксикации сам Бибихин не использует, но мы введем его для описания отношений леса (в его превращенных формах) и человека. Субъект впускает в себя что-то, дает чему-то стать частью себя, дает обмануть, отравить себя. Эта новая часть путает, расшатывает остальные, выводит из привычного, усредненного существования. Иллюстративное описание понятия захваченности приводит А. Ахутин (Ахутин, 2019):

Бодрствующему самосознанию, которое хочет держать все под контролем, ВВ [Владимир Бибихин] противопоставляет самозабвенную захваченность. Как в детской захваченности игрой или горем, как в захваченности любовью или музами, человеком — в главном — движет не контролирующее сознание, а скорее уж инстинкт, чуткость, доверчивая вовлеченность в происходящее без страха и надежды, что вовремя подхватят.

Состояние интоксикации лесом можно описать как частный случай захваченности, который характеризуется тесно связанными друг с другом моментами:

(1) Захваченность выводит из метрического пространства.

Лес В. Бибихина «первобытный, беспросветный, лес поздний, мегаполисов», лес табака, вина, наркотиков; ориентация в нем затруднена или вовсе невозможна (Бибихин, 2011: 73). Свойственная интоксикации дезориентация помогает представить материю как неоформленную, но лишённую хаоса. Заблудившись в лесу, человек может идти, но направление ему неизвестно. Например, В. Беньямин, описывая опыт употребления наркотиков, передает трансформации пространства так:

«Передо мной вид чрева Марселя. Улица, которую я так часто видел, как будто прорезана ножом» (Беньямин, Берновская и др., 2013: 293). И далее (там же: 295–296):

Я выбрал это место ради открытого окна, через которое было хорошо смотреть вниз на темную площадь. И, выглядывая туда время от времени, я заметил, что площадь имеет свойство меняться вместе с каждым, кто на нее вступал, как будто создавая из него фигуру, которая, что немаловажно, ничего не имеет общего с тем, как он ее видит, а скорее похожа на взгляд портретиста XVIII века, ставящего своего героя в зависимость от сословного характера данной персоны, перед галереей с колоннами или перед окном, так, чтобы он ярко выделялся на фоне окна или галереи. Позднее, глядя вниз, я записал: «С каждым веком вещи становятся все более чужими».

Привычное пространство изменяется до неузнаваемости так, что необходимо вновь его осваивать.

(2) Захваченность невозможна без захвата.

Процесс двунаправлен: человек захватывает мир и захватывается миром; человек «захватывает», потребляет дурманящие вещества и захватывается ими (Бибихин, 2011: 46):

никакой субъект ничего никогда не схватит, если раньше того не захвачен, не занят чем-то, чему не он велел захватить и занять его. Об этом сознание не успевает или не хочет думать.

Оттого что захваченность предполагает захват, мы сталкиваемся с неразличностью, границы субъекта стираются, становится трудно определить начало одного тела и конец другого. Можно вспомнить типичную ситуацию — нетрезвого человека, идущего домой. Он бредет по дороге, болтаясь из одной стороны в другую, подобно маятнику, мимо него сложно пройти, он захватывает пространство, мешает проходим. Но если мы спросим его: «Где твой дом? Куда ты идешь?» — ответа может не последовать. Человек потерял себя и свое место, был захвачен дурманящими веществами. Но и он сам тоже что-то захватывает, подобно главному герою из «Иронии Судьбы», который, путая города, занимает не принадлежащую ему квартиру. Опыту захваченности свойственна неразличимость, так же как первоматерии — чистая возможность.

(3) Ослабление нормирующего контроля сознания.

Мы часто называем опьяненных людей неадекватными, тем самым подчеркивая, что некая реальность дана нам в норме трезвости и быть ей подобным можно лишь блюдя эту самую норму. Но и в этом неподобии, неподобании возможно выделить определенное устройство, однако оно незнакомо нам, не присвоено и не освоено нами, отчего и кажется хаосом. Интоксикация ослабляет привычные референты уподобления, устойчивость которых опирается на понятие нормы, набор концепций, предрассудков, убеждений и привычное поведение. Обыденные причинно-следственные связи перестают быть очевидными, слова и действия становятся непоследовательными, неясными, а порой и возмутительными. Разрыв между повседневным и интоксигированным состояниями сознания подробно описывает Бодлер (Бодлер, Осадченко, 1997: 81):

Иногда случается, что люди, совершенно неспособные играть словами, сыплют бесконечными каламбурами, совершенно невероятными взаимосвязями идей, призванными сбить с толку лучших мастеров этого шутовского искусства. Через несколько минут связь мыслей становится столь смутной, нити, которые связывают ваши понятия, слабеют настолько, что только ваши собеседники, ваши единоверцы могут понимать вас. Ваши шутки, взрыв вашего смеха покажутся верхом глупости всякому человеку, который не находится в том же состоянии, что и вы.

(4) Захваченность и интоксикация возвращают к собственному.

В курсе лекций «Собственность. Философия своего» В. Бибихин противопоставляет захваченность занятости как несобственной форме жизни (Бибихин, 2012: 100–101):

...опыт собственного (настоящего) и не требует специальных условий (например юридического оформления), и находит себе путь через искажения. Это известно всем, кто входит в собственное, там впервые, а не заранее теоретически, открывая его захватывающую глубину. [...] Имею ли я право сказать, что мы можем быть собственно захвачены только своим и наоборот, можем встретить свое только в настоящей захваченности? Не похоже, что я ошибаюсь. [...] Свое как собственное, собственное как свое близко нам так, что развернуть уже нельзя: не разворачивается по своей односложности и простоте. Нельзя надеяться, что мы сейчас усилием сознания сконструируем или вычислим, что входит в понятие своего. Свое ускользает от этих потуг сознания.

Что собственного можно встретить в состоянии интоксикации? В каком плане дурманящие вещества могут отсылать к своему? Интоксикация возвращает к собственному постольку, поскольку снижает уровень осознанности и дает с большим, чем обычно, размахом проявиться

бес-сознательному. Нетрезвому человеку легче сказать что-то не то, оговориться, обидеть. Но в оговорках, в неподконтрольных человеку действиях как раз и выражается самое интимное, оно же — неизвестное. Знакомая всем фраза «Как я мог такое сказать!» показывает, как плохо человек знаком со своей материей, но как она, помимо сознательной воли, проявляется и кричит, заявляет о себе. Есть такое свое, которое не освоено и не присвоено, а потому нелогично, непонятно, не определено. Интоксикация высвечивает след леса в нашей психике, неопределенный лес — в нас.

Состояние захваченности дает понять, как человек может быть слит с миром, как он может *быть* без ориентиров, нормы и объектов исследования, в неоформленном. Этот опыт показывает, что материя, подобно деревянной заброшенной кровати, из которой проросло дерево, способна забывать форму, отклоняясь тем самым от цели или меняя ее. Интоксикация возвращает нас к материи, которую нельзя упорядочить, но которая сама приводит все в свой собственный порядок.

Материя не определена для нас и нами, поскольку наше восприятие вместе с открытием всегда что-то и сокрывает. У материи есть собственное устройство, которое непродуктивно понимать через какие-либо определения, потому что тогда она будет зажата в статичных структурах. Вместо этого к материи можно подступиться иначе — через лес, дурманящие вещества, которые захватывают. Даже когда их влияние ослабевает, когда человек выходит из состояния интоксикации и вновь встраивается в предъявляемые ему нормы, опыт материи, леса продолжает действовать в теле (в виде ломки, похмелья) и иногда в рефлексии. Симеон Уэйд описал несколько дней, проведенных им со знаменитым французским философом Мишелем Фуко в Калифорнии. Ему приписывается следующая реплика: «Я очень счастлив. [...] Этой ночью я смог посмотреть свежим взглядом на себя. И сейчас я понимаю мою сексуальность» (Уэйд, Петров, 2020: 102). А далее Симеон спрашивает Фуко: «Вы думаете, это событие повлияет на ваше творчество?» «Определенно», — отвечает Фуко. И оно действительно повлияло. Фуко переписал первый том «Истории сексуальности» в результате опыта, полученного им в пустыне под действием кислоты (там же: 19–21).

Значит ли все вышесказанное, что Владимир Бибахин пропагандирует пьянство и наркоманию? Нет, поскольку лес есть в нашей жизни всегда, а опыт интоксикации лишь высвечивает его, делает более явным, демонстрирует, что человек принадлежит лесу, захвачен им. Более того, Владимир Вениаминович не призывает к возвращению в лес, но

показывает, что посредством определенных практик, исход которых далеко не всегда благоприятен, лес мстит человеку, забывшему о его непосредственной близости. Что нужно тогда? Понять, как мы есть всегда уже с лесом и в лесу.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Ахутин А. В.* Загадки Бибикина / Владимир Бибикин. — 2019. — URL: [http://bibikhin.ru/zagadki\\_bibikhina](http://bibikhin.ru/zagadki_bibikhina) (дата обр. 4 янв. 2022).
- Беньямин В.* Озарения / пер. с нем. Н. М. Берновской, Ю. А. Данилова, С. А. Ромашко. — М. : Мартис, 2013.
- Бибикин В. В.* Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).
- Бибикин В. В.* Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).
- Бодлер Ш.* О вине и гашише как двух разных средствах умножения личности : Du vin et du haschisch, comparés comme moyens de multiplication de l'individualité // Искусственный рай. Клуб любителей гашиша / hrsg. und aus dem Französischen übers. von В. М. Осадченко. — М. : Аграф, 1997.
- Васильева Т. В.* Комментарий к курсу истории античной философии. — М. : Издатель Савин С. А., 2002.
- Древнегреческо-русский словарь : Около 70.000 слов : в 2 т. / под ред. И. Х. Дворецкого. — М. : ГИИНС, 1958/1960.
- Мардер М.* Близость к лесу / Владимир Бибикин. — 2013. — URL: <http://bibikhin.ru/1900/page/2> (дата обр. 15 марта 2022).
- Платон.* Пир / пер. с древнегреч. С. А. Жебелева // Полное собрание творений Платона в 15 томах. В 6 т. Т. 5 / под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. Л. Радлова. — СПб. : Academia, 1922. — С. 3–83.
- Рикёр П.* Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля / пер. с фр. И. С. Вдовиной. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2019.
- Уэйд С.* Мишель Фуко в Долине Смерти / пер. с англ. И. Н. Петрова. — М. : Рипол-классик, 2020.
- Чанышев А. Н.* Аристотель. — М. : Мысль, 1986.
- Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.

---

Efimova, D. R. 2022. "Intoksikatsiya lesom kak sluchay zakhvachennosti [Intoxication by the Woods as a Case of Captivation]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 92–104.

---

DARIA EFIMOVA

BA STUDENT

SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY (SAINT PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-0542-1114

## INTOXICATION BY THE WOODS AS A CASE OF CAPTIVATION

Submitted: May 15, 2022. Reviewed: Aug. 05, 2022. Accepted: Aug. 10, 2022.

**Abstract:** In the series of lectures *Woods (Hyle): (Problem of Matter, History of the Concept, Living Matter in Ancient and Modern Biology)*, Vladimir Bibikhin, while reviewing the Aristotelian notion of matter, repeatedly mentions various intoxicants. However, the role that they play seems unclear. This article aims to explain the meaning and importance of intoxicants for interpreting the notion of matter. The article considers Bibikhin's interpretation of the Aristotelian notion of matter and juxtaposes it with other commentators of Aristotle (Vasileva T., Riker P., Chanyshv A., Chernyakov A.). Emphasis is placed on the interpretation of the indefiniteness of matter since V. Bibikhin's position differs from P. Ricoeur's. After a preliminary explanation of the fundamental indeterminacy of matter, it is argued that the question "What matters?" is counterproductive. As an alternative, a phenomenological question is suggested: "In what relations with matter are we?". To answer this question, we use Bibikhin's notion of captivation, the dictionary meaning of the word matter (woods), and the notion of intoxication. They allow us to explore the problems of one's escape from the metrical and moral coordinates, shattering the normative control of consciousness, eliminating norm and form notions, and returning to one's own (proper). A description of the state of captivation as a consequence of intoxication by woods allows us to demonstrate in what sense matter can be understood as indefinite.

**Keywords:** V. Bibikhin, Aristotle, Matter, Form, Woods, Captivation, Intoxication.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-92-104.

### REFERENCES

- Akhutin, A. V. 2019. "Zagadki Bibikhina [Bibikhin's Riddles]" [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Accessed Jan. 4, 2022. [http://bibikhin.ru/zagadki\\_bibikhina](http://bibikhin.ru/zagadki_bibikhina).
- Baudelaire, Ch. 1997. "O vine i gashishe kak dvukh raznykh sredstvakh umnozheniya lichnosti: Du vin et du hasshisch, somparés comme moyens de multiplication de l'individualité" [in Russian]. In *Iskusstvennyy ray. Klub lyubiteley gashisha [Les Paradis artificiels]*, ed. and trans. from the French by V. M. Osadchenko. Moskva [Moscow]: Agraf.
- Benjamin, W. 2013. *Ozareniya [Illuminationen]* [in Russian]. Trans. from the German by N. M. Bernovskaya, Yu. A. Danilov, and S. A. Romashko. Moskva [Moscow]: Martis.
- Bibikhin, V. V. 2011. *Les [The Wood]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2012. *Sobstvennost' [Ownership]*. *Filosofiya svoyego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Chanyshv, A. N. 1986. *Aristotel' [Aristotle]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Chernyakov, A. G. 2001. *Ontologiya vremeni. Bytiye i vremya v filosofii Aristotelya, Guserlya i Khaydeggera [The Ontology of Time. Being and Time in Aristotle, Husserl*

- and Heidegger*] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
- Dvoretzkiy, I. Kh., ed. 1958/1960. *Drevnegrechesko-russkiy slovar' [Works]: Okolo 70.000 slov [About 70.000 Words]* [in Russian and Ancient Greek]. 2 vols. Moskva [Moscow]: GIINS.
- Marder, M. 2013. "Blizost' k lesu [Proximity to the Woods]" [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Accessed Mar. 15, 2022. <http://bibikhin.ru/1900/page/2>.
- Platon [Plato]. 1922. *Pir [Symposium]* [in Russian]. In vol. 5 of *Polnoye sobraniye tvoreniy Platona v 15 tomakh [Complete Collection of Plato's Works]*, ed. by S. A. Zhebelev, L. P. Karsavin, and E. L. Radlov, trans. from the Ancient Greek by S. A. Zhebelev, 3–83. 6 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Academia.
- Ricoeur, P. 2019. *Bytiye, sushchnost' i substantsiya u Platona i Aristotelya [Être, essence et substance chez Platon et Aristote]* [in Russian]. Trans. from the French by I. S. Vdovina. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
- Vasil'yeva, T. V. 2002. *Kommentariy k kursu istorii antichnoy filosofii [Commentary on the Course of the History of Ancient Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel' Savin S. A.
- Wade, S. 2020. *Mishel' Fuko v Doline Smerti [Foucault in California]* [in Russian]. Trans. from the English by I. N. Petrov. Moskva [Moscow]: Ripol-klassik.



ДМИТРИЙ УСТИМЕНКО\*

## ИНТУИЦИЯ ВЕРЫ

### В РЕЛИГИОЗНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

ВЛАДИМИРА БИБИХИНА\*\*

Получено: 11.05.2022. Рецензировано: 22.07.2022. Принято: 17.08.2022.

**Аннотация:** В статье рассматриваются основные аспекты понимания веры В. В. Бибиным. Методология этого исследования ориентирована анализом: интуиция веры философа реконструируется из достаточно точных, самозначимых определений, высказываемых в его многочисленных работах. Констатируется, что категория веры занимает существенное место среди тем и проблем многогранного творчества философа. Она декларируется им как «первая вещь», которая осознанно или неосознанно обуславливает все бытие человека. Наряду с философией и молитвой вера объявляется онтологией, т. е. истинно подлинным, предельным измерением существования. Она соприкасается с «сердцем истины», принимает сверхъестественные догматические Тайны, привносит сотериологический смысл, таит в себе не всегда очевидный, но безусловный закон человеческой природы, который предопределяет качество и мораль всех поступков. Показательно, что, несмотря на христианскую религиозную приверженность, В. В. Бибин в своих работах проводит апологию антропологического универсализма веры, критикует только ее доктринальное толкование, эксплицирует ее в концептуально философском ключе. Вера также определяется как способ узнавания себя и в себе бога (доктринальный аспект), но именно с ней сопряжена и безусловная свобода человека. Когнитивно она совпадает с разумом, но является его высшей потенцией. В этом смысле вера у В. В. Бибихина есть требование и «катарсиса», и «захваченности», и «грабежа Бытия», что проявляется в молитве и творчестве. Важный аспект интуиции веры у В. В. Бибихина — ее личностное измерение, имеющее, конечно, конкретное христианское выражение. В его трудах можно встретить целый спектр характеристик веры: жертвенность, верность, полное «слепое» доверие Богу, противоразумность, рискованность, уверенность, — а также свойства знания, философичности, чистоты.

**Ключевые слова:** В. В. Бибин, вера, онтология, смирение, философия, свобода.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-105-126.

Обращаясь к творчеству Владимира Вениаминовича Бибихина, мы сосредоточили свое внимание на проблеме веры. Она достаточно глубокая, нюансированная, имплицитная, и те фрагменты о вере, которые

\*Устименко Дмитрий Леонидович, д. филос. н.; профессор; Северо-Кавказский филиал Московского технического университета связи и информатики (Ростов-на-Дону), [UstimenkoD2006@yandex.ru](mailto:UstimenkoD2006@yandex.ru), ORCID: 0000-0002-3047-9564.

\*\*© Устименко, Д. Л. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

мы вычитывали в его работах, не представляют всей полноты ее понимания им. Более того, нам показалось, что тема веры сосредотачивает у В. В. Библихина существенный спектр его философствования и может быть определена как та концептуальная матрица, из которой разворачиваются всевозможные тематики. Примерно так же, как за семью печатями «понимаемый» «Парменид» Платона обусловлен, возможно, не просто логическими полаганиями абсолютного и относительного, а скрывающейся за ними экзистенциально значимой идеей, что единое пронизывает все, что даже такие мелочи, как волосы, грязь, сор, причастны самому по себе подобному (см. Платон, Аверинцев, 1993: 349–351). Понятие «интуиция веры» вынесено нами в заглавие справедливо с учетом расположенности философа к феноменологическому типу философии. Тем более, исходя из его текстов, феноменологию он понимает не в школьном, академическом виде, а вполне практически, как в том числе методологию духовного опыта, способствующую доведению веры до очевидности. Феноменология — это предъявление того, что есть, и важно — кому. Себе и Богу. Сразу возникает ассоциация с Ветхим Заветом, данным Богом Аврааму: ходи предо Мною и будь непорочен. «Кроме этого предъявления — ничего не иметь в мысли», — говорит Библихин (Библихин, 2011: 50). Феноменология «есть чистое внимание как новость», и в этом ее главный смысл, потому что

только из этого чистого предстояния может возникнуть — не сила, а пустота и мера удивления, изумления, из которой одной только могут быть обойдены, как от абсолютного исходного начала, любые привычки (там же).

Важно отметить, что эта «феноменологическая установка», включающая в себя у В. В. Библихина целый ряд «процедур» — и разоблачение само собой разумеющегося, и усмотрение оригинального, чудесного, и уход с проторенных колея языка, и постоянная смысловая проблематизация, и радикальность мышления, — была не внешним методом, а естественным способом философствования, претворяющим его многогранное творчество в целостную картину. Феноменология, как видно, способствует поиску веры, того малого, но существенного, онтологического в человеке, причем не только критикой технического рационализма, но и бесстрашным относительно исторического времени жизни В. В. Библихина призывом человека к космическому делу богопознания (см. Библихин, 2010: 471).

Философия Владимира Вениаминовича имеет выраженную религиозно-антропологическую линию, в ее центре — проблема человека, а способом

осмысления его бытия явно или косвенно подразумевается христианское мировоззрение. В своем программном лекционном курсе «Лес» он откровенно говорит, что, хотя тема в семестре другая, курс будет ориентирован на начала христианства, чтобы показать свое, интимное в вере, чтобы не висела скверная угроза, что вера останется условным историческим понятием, конструктом, как в науке, богословии, а он занят фундаментальной герменевтикой. Бибахин не хочет «уйти в мыслительные конструкты и лексические упражнения, не заметить того, в чем мы тонем, во что ушли вместе с головой» (Бибахин, 2011: 13). Вера — это первая вещь, о ней он говорит открыто, откровенно, немало.

#### ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ВЕРЫ

Вера и в жизни, и в мысли В. В. Бибахина имеет экзистенциальное значение. В его же воспоминаниях о С. С. Аверинцеве можно разглядеть приходской строй жизни философа: он был, по крайней мере в 80-е годы, прихожанином храма Николы (на Кузнецках), где, возможно, застал служение известного проповедника Всеволода Шпиллера (см. Бибахин, 2004: 332, 338, 340, 344). Еще больше об этом говорят его многочисленные рассуждения о значимости молитвы. И в итоге — признание онтологического измерения веры. Вера относится им к подлинному существу человека. В работе «Лес» говорят удивительные, квинтэссирующие слова (Бибахин, 2011: 48):

Постоянная молитва, философия и вера в каждом, это онтология. Какие трудности эта работа, легкое иго, встретит, какими сложностями обернется, — биография. Выход в божественное предстояние начало истории настоящей свободы, которую дарит иго.

Слово «онтология» концентрирует в себе смысл истинной, подлинной реальности, поэтому для понимания природы веры важно сознавать, что именно под ним подразумевает автор. Прояснение идеи онтологии способствует реконструкции фидеистической (лат. *fides* — вера) интуиции, что, собственно, и направляет логику нашего подхода к мысли В. В. Бибахина. Сразу отметим, что в его интерпретации — а Бибахин обладал цельным и в то же время синкретичным мышлением — онтология включает в себе больше, чем она значит в чисто философском контексте: в ней есть богословский компонент. В философско-богословской плотности понятия онтологии у В. В. Бибахина заключены все антропологические коннотации, в первую очередь вера. Онтология понимается им иерархизированно, лично, христологически, энергично. Она есть

истина, софийность, Бог. Показательная мысль: человек — не просто «существо»; он должен стать «событием», мы бы сказали, со-Бытием: он событие, Богом сотворенное; он должен «ходить именованным, держателем доли в не рушащемся предприятии, богатом божественном мире» (Бибихин, 2009b: 42). Онтология истолковывается Бибихиным в бого-человеческом ключе, включающем в себя предельные разграничения между тварным и нетварным. Опять-таки в этом неоднозначном, по его мнению, философско-богословском вопросе (а ему Бибихин посвящает почти пятисотстраничную работу «Энергия») он усматривает живые, актуальные для современного человека основания (Бибихин, 2010: 132):

Опыт расставания с действенным, действующим, горячим Богом, порыв остановить уход такого Бога — это настоящая суть паламитского догмата. (Как наша тематизация энергии — от опыта расставания.) Он стало быть в своей невысказываемой предпосылке — тревожное опасение, что Бог может ускользнуть, человек остыть; что нужно *человеческое* тоже действие, молитвенное усилие, да и совсем конкретно — приятие вот этого самого догмата о божественных энергиях, чтобы не упустить, уловить божественную энергию в мире.

Будучи переводчиком аскетических трудов Макария Великого, а также «Триад в защиту Священно-безмолвствующих» Григория Паламы, Владимир Вениаминович придерживался энергетизма православного учения, хотя и с известным акцентом в пользу примата сущности перед энергиями. Ему был хорошо знаком и тот комплекс антропологических, духовных проблем, которые выводят к нему, соединяют человека с Богом. Не исключено, что он и сам практиковал исихастский опыт, могущий преображать грубую природу человека.

Речь идет об отношении между Богом и человеком. Бог — *terminus a quo*, предел, от которого; человек — *terminus ad quem*, предел, к которому. В *terminus a quo* энергия равна сущности (по божественной простоте) и следовательно конечно нетварна. В *terminus ad quem* энергия тварна. Не принадлежит и принадлежит творению одна и та же энергия. В каждом акте благодати таким образом продолжается, или, поскольку он вне времени, происходит создание мира, дарение от нетварного к тварному. Сомнения и усложнения в этом вопросе могут идти только от лукавого (там же).

По Бибахину, Бытие не статично, не замкнуто, но таит в себе иерархическо-энергичную «вертикаль» с ее иной реальностью, допускающей в себя человека, открытой к возможностям его трансценденции, выхода, преодоления страстности и самой смерти. В своем существе в качестве Бога онтология понимается им апофатически — как неизменное и сверхизменчивое, открытое и непостижимое, познаваемое и неименуемое, как то, в чем уже человек и что усилиями ему еще нужно достичь. Важно и то, что Бытие понимается ипостасно: оно есть Лицо, к которому обращена личность человека. Именно в этом положительном пункте мысль В. В. Бибахина расходится, например, с высокоценным им учением М. Хайдеггера.

В этой связи вера у В. В. Бибахина — это как бы непоколебимое признание такой богословской истины. Она есть всецелая антропологическая встроенность в онтологию. Онтологическое, божественное упрочивается либо скептизируется в вере. В этом можно услышать хайдеггеровские мотивы (Бибахин, 2005b: 130):

Истинность, точнее, истина выступает у Хайдеггера не в качестве предиката, т. е. характеристики любого вида сущего, а как аспект или даже ипостась бытия. И, следовательно, вера предстает в значении причастности бытию.

Этот невидимый драматичный процесс богообщения непрерывен. Интуиция смирения, как первое предусловие этого опыта, прослеживается во многих его философско-антропологических суждениях. Для В. В. Бибахина божественная онтология реальна, но дается она мучительно. В работе «Узнай себя» он пишет (Бибахин, 2015b):

Меня цепко держат все исторические и местные связи, из которых я, здешний и теперешний, собственно говоря, только и состою. Ведь дело вовсе не в том, о чем грезят благодушные теоретики свободы, — развернуться на готовом просторе, спрямив (спланировав) досадные иррациональные углы. Речь идет о добывании простора, которого в природе я нигде не вижу и который мне остается творить только прямо из моего оцепенения, и неоткуда больше. Прорвать оцепенение, когда я только из цепей и состою, значит взорвать изнутри само это так, движущей силой прорыва не может быть ни я, ни его свобода; наоборот, я с его невольной свободой будет цепящей и сковывающей силой, а прорываться будет то, чего еще нет, чего не видно ни мне, ни другим ни во мне, ни в других, что никак не определено, что определяется как неименованное. Короче говоря, если во мне поистине ничего нет, кроме здешности и теперешности, если я пучок связей, то, прорываясь, я топчу себя, гублю себя, не попутно, а в корне.

Другими словами, онтологическая трансформация возможна для человека не через силу, а через смирение и веру. Аналитика преодоления себя в себе, проблема внутреннего «выхода в простор», к смирению, как ни парадоксально, связываются В. В. Библихиным с темой жизненного риска, бросания себя, поступка и попутно с критикой рационализма. Под эту критику подпадают даже такие «иррационалисты», как Достоевский и Фрейд, завершающие возвратом в правильность. Но здесь другое: речь идет о важности страдания, говорится об отчаянии как о «единственном», что «не гонит и разжижает веру» (Библихин, 2015b: 251). Что лучше: сидеть в комфорте и пить кофе или пройти через муки войны, лишений, плена, насилия, смерти? Весь пафос философии В. В. Библихина устремлен к идее выхода из теории, комфорта разума в дело, что только и позволяет найти себя и соприкоснуться с подлинно онтологическим, пусть порой и страшным. Это и есть вера, некое отдание себя Богу. Под делом веры подразумевается обретение живого неформального опыта, которое предполагает преодоление самонадеянности, субъектности и превращение своей жизни в событие перед Богом. Когда ты — в незащищенности перед Ним. В непрерывном событии богопознания

человеческое существо вводится в дело Бога — посвящается в это дело, космическое. Страх Божий — одно из названий этой ответственности. В благодати человек поэтому, если строго говорить, меньше защищен чем без нее. Скорее он на страшной высоте. И уж конечно без привычных опор знания, взвешенный в пространстве без ориентиров (Библихин, 2010: 471).

Ведь не человек, а Бог задает антропологически возможные и невозможные параметры событий, принципиально опровергающих рациональную «правду», поэтому вера, как говорится на семинарах по раннему Хайдеггеру, «очень сильная вещь. Она, конечно, спасает, спасает вот этого человека, смертного, больного, нищего, покинутого» (Библихин, 2009а: 60). Здесь остается вопрос, насколько такое ответственное дело веры, при котором человек превращает свою жизнь в событие, остается без «опор знания»? С одной стороны, незнание результата, невозможность точной оценки, критики, осуждения (по крайней мере, христианская религия, по В. В. Библихину, даже «антиморальна»), с другой, вера включает в себя множество смысловых импликаций (то же понятие «событие», если оно необходимо, уже отсылает, например, к хайдеггеровскому *Dasein* и т. д.). Логика смирения противоречит философскому представлению о величии человека с его свободой, но как

раз открывает перспективу различной критики гедонистической мысли и культуры, которую энергично применял В. В. Бибихин.

Религиозная онтология констатируется, предощущается божественностью в человеке. Это создает ситуацию экзистенциальной несоразмерности. С одной стороны, человек сознает себя больным, немощным, отторженным, а с другой, вынужденно волящим к Богу. Причем независимо от того, верит ли человек, принимает ли он Бога или нет. Истина одна для всех. Эта интуиция осмысливается В. В. Бибихиным в работе «Чтение философии» относительно идеи Парменида. Есть истина, которая принимается или не принимается, веруется, а есть — «сердце истины», неоспариваемое никакими людьми, именно поскольку они — люди, она нескрыта, потому что алетейя, хотя никто — ни верующие, ни неверующие — не достигает знания полноты ее содержания. Он пишет (Бибихин, 2009b: 360):

Смертные потому только смертные, что они поднялись, встали лицом к лицу с бессмертными. Пока смертный — смертный, в лицо, в упор он видит бессмертного; бессмертный ему другой, его другой, бессмертный ему, смертному, всегда ближе всего, ближе — потому что его определяет — чем другой смертный. Поэтому а-летейя смертному ближе, чем им «принятое», именно алетейя сделала так, что принятое — это принятое; и именно алетейя сделала так, что смертный принимает.

В данном случае вера ассоциируется В. В. Бибихиным с высшим родом знания, которое настолько естественно и непосредственно, что одновременно является и истиной человеческого существования, и тем, что по своей глубине не вписывается ни в какие конечные познаваемые истины и доксы. Причем эта алетейя веры, непогрешимое, никому не гарантирует спокойствия и устойчивости. Истинная вера связана с парадоксальным зрением, видящим очень известное и неизвестное. Здесь же в «Чтениях...», размышляя над мыслью В. Соловьева, В. В. Бибихин замечает, что знание целого, необходимое для жизни, первичнее частной мысли.

Главное дело — это предмет предметов, всеединство [...] дано так, что мы не успеваем заметить, когда оно было дано: оно всегда или вдруг заранее уже дано, раньше, чем мы знаем, что оно именно такое и каким образом дано (там же: 148).

Оно — не интеллектуальный продукт. Его невидимость надо понимать в сильном смысле — как невосприимчивость никакими известными спо-

собами восприятия, кроме одного, исключительного, который Соловьев называет «верой».

Эта вера есть и свидетельство нашей свободы ото всего и вместе с тем выражение нашей внутренней связи со всем. [...] Свободы ото всего — потому что мы выходим верой, видением невидимого, в такое, что ничем достать нельзя — но благодаря чему все достается (Бибихин, 2009b: 148).

В своих историко-философских рефлексиях Владимир Вениаминович задает вопросы и ищет идентификации для универсализации собственной интуиции веры, но на этом философском уровне ему приходится осуществлять свои концептуальные разграничения и оценки. Он соглашается с тем, что понимание Бытия свершается через поэтизацию, искусство мысли, глубинную философскую интерпретацию своей экзистенции, но критикует идею о том, что онтология только и устанавливается путем такого философского удостоверения, потому что в глубине мысли он догматик, приверженец христианской традиции. В этой приверженности конкретному, «верности», как он говорит в ряде работ, и заключается острая риска веры и, наверное, сущность веры.

[Вера] — отдавание себя, своей жизни, своей воли Богу такое, что, как у апостола Павла, «не я уже живу, но живет во мне Христос». Христос конечно не нуждается ни в обоснованиях, ни в подкреплении: Он Сам держится Собой, и Им держится человек, отдавший ему в вере: он встретился с Богом, говорит с Богом и никогда ни за что этого личного общения не отдаст, как человек, который нашел что-то самое драгоценное на свете, не захочет даже смотреть ни на что другое, пока не насмотрится досыта, если только такое возможно и драгоценное не становится только еще более драгоценным от рассмотрения (там же: 140).

Проблема генезиса веры — не естественной, а религиозной — предполагает свободу, смирение, смирение веры. В этом — молниеносная и неизъяснимая специфика веры. Она — соприкосновение с Самим. Конечно, в ней есть элемент дара, поэтому-то и актуальна евангельская просьба «Верую, Господи, помоги моему неверию», но для ее полного раскрытия требуется и собственное, какая-то установка, структура понимания, которую, в принципе, и хочет уловить и описать В. В. Бибихин. Он говорит, что если вера могла бы раскрыться как вера в личностном измерении в покорности Богу, то не исключено, что она могла бы двигать и горы. Именно ею, если вспомнить апостола Павла, и города падали, и так далее. В «Энергии» Владимир Вениаминович говорит (Бибихин, 2010: 220):



Вера — другое зрение, к которому надо проснуться; но только сам сотворенный может тут проснуться. Получается, то, для чего творение — создать свободного, равного Творцу — не может быть создано творцом, хотя творец создал всё! Чем больше он дает — всё дает — твари, тем труднее твари поверить, что она свободна, самостоятельна. Бог сделал всё, не надо ничего доделывать; и Он же не сделал ничего! Тварь сама должна снова пройти весь путь от низшего сотворенного до Бога, а без этого скандал, провал творения; при том, что в творении всё доделано и в принципе ничего доделать невозможно уже. Что же, Бог зависит от творения, как инженер, который сделал машину и теперь волнуется ждет, заработает она или нет? Что было бы, если бы ни один человек не проснулся? Провал творения? — А что было бы, если бы Бог заранее запрограммировал так, чтобы человек проснулся? Тоже провал творения, ведь творение для свободного отклика. Бог зависит от твари, но так, что с самого начала хотел зависимости; тварь это по определению то, от чего Бог [так] ждет веры, что сотворил ее свободно свободной, т. е. в понятие твари входит ожидание от нее Богом ответа. Это один из самых трудных богословских вопросов, я только наметил здесь очертания ситуации.

В этом плане человек — возможность самого себя, могущий или жить в легкости ига соединения с Бытием, или — губить себя в разрезе с ним. Это принципиально универсальный тезис. Подчеркнем, специфика интуиции веры В. В. Библина окрашена в экзистенциально-философскую семантику. Широкая образованность позволяет ему воспроизводить веру, понимаемую вполне положительно, в различных философских дискурсах, например теоретико-познавательном, как в случае с анализом философии Л. Витгенштейна. И все же его философский нейтралитет отличается по-русски горячим этическим ригоризмом. Библин пишет (Библин, 2015b: 453):

Зло не в ложных верах, а в ложном человеке. [...] Я только возможность, которая сама себя не может превратить в действительность, а единственно что способна делать — это тянуться к Тому, Кто может. Живем Его веяниями. Он приходит и оправдывает наши дела, иначе они или не наши — «гуны вращаются в гунах» — или так же пусты как мы сами. Так и ходим по краю: отдаться неведомо кому обидно, быть самими собой не можем своими силами. Поэтому наши дела только символ. Не причастие символично, а причащающийся.

Иначе говоря, есть онтология, скрывающаяся за обрядом, таинством, верой, а есть суета, психология, символика, и требуется найти, вовлечься, участвовать. Среди широкого пути — найти единственный онтологический путь. И это различие известно издревле. Даже познание, как пишет В. В. Библин, по понятию раньше означало «замечать», «не упускать

из виду», «сделать частицей сознания», «держат в поле зрения», т. е. «жить с Богом рядом» (Бибихин, 2015b: 454).

Онтологическому реализму соответствует вера, которая знает, как надо. А что надо? В работе «Лес» говорится, что,

как бы [кто] ни определял свою веру, в любом положении, и состоянии, и возрасте человека, — это забота о доле, забота в смысле хайдеггеровской Sorge, доля в смысле наделенности, а не обездоленности, богатства, а не убогости, или если убогости, то строгой нищеты лучше всякого богатства (Бибихин, 2011: 25).

То есть вера — не просто пассивное знание истины, а ревностное возвратное познавательное проникновение в нее. По сути, она совпадает с познанием, узнаванием себя, ведь, как пишет В. В. Бибихин, истина — это закон человеческой природы —

безусловный, первый, собственно и единственный [...]. [...] Прочитать, развернуть этот закон, заботы, ευλάβεια, хорошей хватки, осторожной боязливости, богобоязненности, мы никак не можем, скорее он действует раньше всякого нашего определения (там же).

Речь идет о внутреннем ощущении истины, которая присутствует в целостности жизни каждого человека, отчасти доступной, но в любом случае как бы предопределяющей исход любого характера действий. Впрочем, тексты философа достаточно откровенны, наполнены библейскими отсылками. Методологически оставаясь в философской плоскости, Владимир Вениаминович выдерживает, быть может, ту самую философию Логоса (Христа), которую в качестве русской философской альтернативы и предлагали развивать, например, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, В. Эрн, С. Н. Трубецкой. В то же время остаются вариации, позволяющие В. В. Бибихину сравнивать веру, например, с категорическим императивом Канта. Это область совести, веры как соприкосновения с самим Бытием. Разница в том, что Кант понимает человека сразу требовательно, сильно, возвышенно, в определенном плане божественно, а Бибихин исходит из слабой реальности человека, вынужденного участвовать в сильной христо-онтологической доле.

Характер участия в онтологическом измерении осмысливается В. В. Бибихиным в качестве вынужденного. Он напоминает стоическое утверждение: кто не покоряется судьбе, того она влечет за уши. Понятно, что фатализм снимается христианским учением о свободе человека, но какой-то момент «предопределения», «законничества» все же остается.

Если философия возникла из магического мирозерцания греков, то, наверное, этот момент «сворачивания в онтологию» присущ любому философскому мышлению. И возможно, что вне этого придерживания «крепости» верой и философия невозможна.

Какова структура человеческой жизни? Привычная механика: мы то и дело падаем, Он нас поднимает и одаривает еще и еще, ни за что. Грешнику уж хотелось бы, чтобы Он не поднимал. Так, наверное, Сизифову камню хочется, чтобы уж его оставили в покое: насовсем лечь. Но вера говорит нам, что наши волнения не прекратятся. Верующий знает, что Бог с настойчивостью Сизифа будет добиваться от камня одушевленного участия в Его, Бога, многославной и многотрудной доле, во всей той кутерьме, которую Он затеял. Так что хоть и не хочется камню оживать, а все придется, потому что Бог-Сизиф заведомо не перестанет: камень упорен, но Он уж точно упорней камня (Бибихин, 2015b: 467–468).

#### СПАСАЮЩЕЕ СВОЙСТВО ВЕРЫ

В первую очередь вера в Бога для В. В. Бибихина имеет сотериологическое свойство, обещающее преодоление смерти. В работе «Дневники Толстого» по поводу смерти мальчика отмечается такая цитата Л. Н. Толстого (Бибихин, 2012a: 72):

...как понять разумность, закономерность, если смерть так вдруг уносит; как оправдать судьбу. За что? Единственное объяснение дает вера в всеобщую будущую жизнь. Ежели ее нет, то нет и справедливости, и не нужно справедливости, и потребность в справедливости есть суевере.

Сотериологический тезис веры оказывается сильнее тезиса просто онтологического, поскольку даже категория истинности, как бы глупо она ни понималась, оказывается бессильной перед трагичностью смерти. В. В. Бибихин во многих местах показывает, анализируя учения философов, что попытки смеха над смертью или логического ее преодоления эфемерны. Несмотря на господство мысли от высоты до донного уничтожения, только вера решает вопрос смерти. Причем «ее дело» — не только смерть физическая. Экзистенциальная проблематика сводится к одному, Бибихин приводит слова Толстого (там же: 255):

...как мне спастись? Я чувствую, что погибаю — живу и умираю, люблю жить и боюсь смерти, — как мне спастись? [...] ...вера ищет не внешней истины, а спасения.

Вера видится не столько психологическим мостом от погибающего состояния к обновленной и вечной жизни, сколько единственным

упованием на силу и любовь Божию, лучом надежды на бессмертие. Владимир Вениаминович пишет в «Узнай себя» (Бибихин, 2015b: 293):

Если ни грех, ни страсть, ни упоение, ни слепота не принадлежат нам надежно, если ни в чем из этого не можем надолго удержаться и, падая, видим под собой все то же черное дно, то пусть падая на него — вера дает открыто смотреть в эту черную ночь, неверные всячески силятся не видеть ее, — мы смогли и посмели кричать: как раз потому, что выхода нет и ждет черный конец, как раз потому, что надеяться больше не на что, на тебя, невозможная надежда, надеемся против всякой надежды.

По Бибихину, «амехания» — антропологическая «необеспеченность», «зависимость», невозможность от себя ни дышать, ни есть, ни уснуть, ни проснуться — не может быть преодолена не просто потому, что человек «становится местом решения о *нет* и *есть*, о небытии и бытии [...], и все оказывается во власти *разрешающего* слова», как пишет О. Агапов (Бибихин, 2015a), а скорее вследствие религиозно-онтологической амбивалентности, причастности сокрытому Богу. Вера усматривается свободным человеческим актом-поворотом к такому осознанию. В ней человек, смиряясь, отрекаясь от себя, от разума (недаром Исаак Сирийский называет ее «полоумной»), но высшей способностью, могущей производить «новую тварь»: «Ведение противно вере. Вера во всем, что к ней относится, есть нарушение законов ведения, впрочем — ведения не духовного» (Авва Исаак, Соболевский, 1998: 118–122)), парадоксально приближается к высшей онтологической реальности. Этот парадокс лежит в основании понимания веры, предложенного С. Кьеркегором (Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2010: 43):

...вера — это не какое-то эстетическое волнение, но нечто гораздо более высокое; как раз потому, что ей предшествует самоотречение, она не может быть непосредственным движением сердца, но только парадоксом наличного существования [Tilvaerelsens Paradox].

Об этой «жертве» веры, приобретающей онтологическое богатство, оправдание, и говорит В. В. Бибихин (Бибихин, 2015b: 414–415):

Как для рождения нужно человеческое участие, так для оправдания нужна вера. Вера в то, что не мы сами оправдываемся, но можем быть оправданы. Вера как бы открытие дверей для божественного творчества и божественного мира, разрешение Богу действовать, иными словами, принятие Божьего интереса как своего, даже с риском того, что Он будет действовать не в интересах верующего.

Одной из причин неверия является незнание себя, слепота к красоте природы, погруженность в мир, сон разума.

Мы не верим в Бога и не «оставляем мир» именно потому, что не удивились жизни природы. Великие верующие верили от переполненного существования: надо было измениться, чтобы вынести эту интенсивность. Как мы можем заметить Бога, если не замечаем мощи природы (Бибихин, 2015b: 466).

Высказывается догадка, что легкость переживания смерти зависит от интенсивности ландшафта природы и климата, поэтому в России тяжелей переносят смерть, чем в южных странах.

Важным в интуиции веры В. В. Бибихина является признание ее сверхъестественности. Она начинается тогда, когда начинается видение тайн: бессмертия, знания, того, что есть Бог, что Он есть абсолютная любовь, что Бог распят, что Он не устраняет зло в мире и так далее. Разум останавливается перед Тайнами, а для веры открывается реальность. Отрицание этих тайн — здесь Бибихин цитирует Лосева — «это рационализм и дурачество» (Бибихин, 2004: 59). В пример он даже приводит Платона, который заповедал казнить неверующих в запредельные божественные истины (см. там же: 78). Религиозные догматы, «Тайны» есть суть веры, то, что относится к настоящему, но еще больше к будущему, где они раскроются. Онтологическая известность и неизвестность, которую усваивает вера, как раз придает динамику искания человеческого спасения, приоткрывает Спасяющего, но требует еще усилий приобщения. Вера, как говорит Бибихин, должна быть живой и оставаться верой.

Будет то, во что мы верим, спасение, свет, пришествие Господа во славе, Воскресение плоти. Поскольку это вообще все что будет и ничего, кроме этого, не будет, то и все, что сейчас есть только обещание, остальное иллюзорно, потому что кончится и не станет. Нельзя забывать, есть будущее Царство сейчас только таким образом, что будет; оно есть посреди конечного как единственное начало, к которому из нашей всегда вторичной местности и временности еще нужно вырваться (Бибихин, 2015b: 287).

#### ВЕРА И МОЛИТВА

Серьезность дела веры обуславливает онтологию подвижничества, в первую очередь молитвы. С уверенностью можно говорить о личном опыте В. В. Бибихина как возможности и предметной цели философствования на эти темы. В его корпусе трудов молитве посвящено немало рассуждений, открывающих специфически монашеское отношение к ней

как к труду, работе, количественному делу, результатом которого может стать благодать. Вера должна завершаться деланием молитвы — упрочением человека в онтологической энергии. Например, в работе «Лес» он говорит (Бибихин, 2011: 28–29):

В чем участие человека: обязательно он должен *верить*, что нерасточение мысли есть. [...] Эта вера означает, что человек должен по-честному сам сделать всё, что только в его силах для непрестанной молитвы, чтобы ее благодать могла прийти. В этом есть парадокс: я всеми силами добиваюсь того, чего, я знаю, я не могу добиться, и если я сорвусь и скажу себе, ты можешь отдохнуть, то подарок мне и не состоится. [...] ...непрестанная, постоянная молитва не случайно задевает всех нас здесь и теперь, и как она есть в том, что мы говорим. Т.е. мы обращаем внимание на то, что уже сейчас есть, строго и только это.

Молитва — делание онтологическое, универсальное. В. В. Бибихин критикует богословие за профессионализацию дела спасения. Каждый человек, человек с улицы, призван выполнять свою духовную работу. Другое дело, что молитва — тоже великое искусство, предполагающее большой опыт, связанный с «болью самопознания», поэтому по-настоящему и получается она у одного из тысячи.

Если постоянная молитва — это раскапывание того, докапывание до того, что уже есть во всех, сращенная с дыханием, сердцебиением, едой, движением, то открывается простое понимание веры: это доверие к тому, что уже есть. Закон нашего существа религия в смысле внимания (*re-ligio*, внимание). Мы сначала относимся (принадлежим и имеем отношение) к Богу. Это значит, что нам не надо смотреть дальше, чем в нас самих, в энциклопедии или кого-то спрашивать, что такое Бог. Это всё равно что я пошел бы у кого-то разузнавать, кто такой я. Это в нас всегда, хотя чаще в привативном модусе (там же: 42).

Хотелось бы отметить, что такие глубокие и очевидные «вещи» В. В. Бибихин выражает изящно, доступно, как нечто само собой разумеющееся, привлекая массу подтверждений из различной литературы. На самом деле за этой простотой рассуждений на тему веры скрывается методично отработанное зрение, образованность, любопытство и внимательность и в целом к теории души человека, и к судьбам конкретных людей, философов, а также, что самое важное, участное, с пониманием величия воспринятое общение с выдающимися советскими философами-коллегами II пол. XX века. Ведение дневников, примечание подробностей — ведь это проникновение на территорию интимности

тогда, когда господствовала атеистическая идеология. В. В. Бибихин как раз и высвечивает содержание этого «привативного модуля».

Вся онтология человека — в том, чтобы искренне представиться перед Богом (Бибихин, 2011: 43):

...вот он я, смотри. Человек говорит с Богом всем собой, какой он есть, своим бытием, своим присутствием. [...] Суть в открытии: единственно важна вера: не в человека, а в то, что человек такой именно, что в его существо входит — не как случай, казус и удача, а как необходимость — непрестанная, привязанная к дыханию, сердцебиению и пище, вошедшая в тело молитва, она же внимание.

Эта антропология, по мысли В. В. Бибихина, носит всеобщий характер, потому что у всех людей душа — христианка; им приводятся слова Тертуллиана. Вера — одна у всех народов, тайная молитва составляет сущность всех религий. В этой перспективе уместно задаться вопросом о полноценности антропологии «философской», «научной», которая развивается на Западе и ретранслируется в мировой системе образования. Здесь мы встречаем к ней небольшое дополнение: «Что я хочу: прекратить разделение веры и философии и, шире, веры и культуры. Так же как и, конечно, „разных“ вер» (там же: 45). При этом интуиция В. В. Бибихина не растекается в абстракции, у нее есть отчетливый динамичный христианский образ: реальная большая душа — Бог в душе, — душа, облакающаяся во Христа.

Всякий час и всякое мгновение будем всяким хранением блости сердце свое от помыслов, потемняющих душевное зеркало, в коем надлежит печатлеться и светописаться одному Иисусу Христу (там же: 50).

Вот о чем вся философия Владимира Вениаминовича: его антропология религиозна. Бог — в ближайшей близости, а человек сам себе другой. Во избежание обвинения в отсталости, наивности, «вере» он приводит множество цитат — от Гераклита до Пушкина. Более того (там же: 329):

Признаться в том, что именно эта тема наша, значит обязать себя, связать себя задачей, что мы и делаем: от этого момента связываем. С благодарностью американскому прагматизму, чей вызов заставил нас наконец повернуться к самому своему [...], вернемся в наш непроглядный лес.

#### ВЕРА И ФИЛОСОФИЯ

В «Языке философии» В. В. Бибихин признается в своей попытке оставить философию с ее вопросами и нерешенностями ради вечных

и постоянных истин веры. А итог такой: «Вдруг я почувствовал, что оказался нигде, и вера, ради которой я решил бросить философию, меня не принимает» (Бибихин, 2007: 276). Конечно, здесь призвание, талант, профессия, жизнь. Но причина невозможности их разделения усматривается и в осознании их глубокой связи. Вера имеет отношение к настолько чистому и безошибочному, что наивные убеждения, например, «Бог вечен, неизменен, постоянен», оказываются неверны. Бог — Сверхбог, Сверхизменчив. В сверхрациональную догматическую мысль может проникать как раз философский ум. Да, благодаря признанию Откровения в вере больше знания и дерзновения, но

благодаря философии вера не забудет, что именуется неизменным. Она должна поэтому уметь всегда вернуться к философии. Только вера знает, философия не знает, почему вера начинает, словно в безумии, говорить Богу «Ты» и называть его по имени. Худшее, что может сделать вера, — это, произведя погром в философии, взять от нее мертвые схемы (там же: 282).

Отношение веры и философии у В. В. Бибихина — отдельная большая тема. Он их и объединяет, и разграничивает.

Естественно, вера для В. В. Бибихина, определяя все стороны жизни, является смыслом и философией. Она видится интуицией конкретного. Если живой Бог

делает от века и в вечности — значит во времени всегда уже сделал, не так что время его работы кончилось, а так что не надо никогда дожидаться его действия, он каждый раз уже и вдруг достиг всего. Или что — этого нет? Чего тогда стоит вся вера, все речи о Боге, всё христианство, вся философия (Бибихин, 2010: 192).

Философия смотрит в направлении веры, но ее исходный пункт — не Откровение, а человек в конкретном существовании. Ведь именно в философствовании поднимается фактическая жизнь, судьба, история, причем не абстрактно, а в их приобщении к вере, Христу. Опыт уже религиозно насыщен, но его еще нужно распутать (Бибихин, 2008: 191):

другого подступа к бытию и миру у меня нет, — я не сразу исхожу, как это говорится, «из религиозных убеждений»: мои «религиозные убеждения», моя вера — что такое вера, что такое надежда, что такое эти вещи? [...] — не надо пугаться вытравления веры, под вопросом она не обязательно исчезнет, разве что была суеверием.

Поэтому здесь он цитирует Хайдеггера (там же):



...философия должна в своем радикальном [...] спрашивании (Fraglichkeit) быть принципиально а-теистической (a-theistish). Она не смеет, именно из-за своей фундаментальной направленности, права замахиваться на обладание Богом или на Его определение. Чем она радикальнее, тем отчетливее она идет от Него, стало быть, в радикальном движении от Него, — свое особенное, трудное пребывание «при» нем.

В. В. Бибихин проговаривает еще один существенный момент различия между верой и философией. Философия не проникает в глубину личностных отношений. Есть разница между отвлеченной деятельностью и живым поступком, ведь достичь «библейского Лица от современной личности» (Бибихин, 2007: 292) возможно только в поступке, а об этом в философии говорится мало. Но в вере без личности нельзя (Бибихин, 2008: 193):

...как же так без личностного Бога, должна же моя личность встретиться с личностным Богом, вон у людей встречается же, а я так оплошал, отстал? Нет, Хайдеггер тут не годится, он слеп к личности, у него дальтонизм, эту сторону, такую теплую, такую человеческую, он не видит, он откатился от христианства, он язычник; [...] в христианстве с неприкосновенной личностью, с ее диалогом, она личность ведет диалог с Богом, личность с личностью, — намного лучше, надо скорее и вернуться от потерявшегося Хайдеггера, во всяком случае непроверенного, к хорошему надежному христианству.

Как глубоко в рамках философии можно говорить о вере, продемонстрировано В. В. Бибихиным, например, при анализе хайдеггеровской философии. Проверенный Хайдеггер — тот, который своим учением о жертве открывает «высшую школу» присутствия, настроения, расположения, где,

с одной стороны, немислимая далекость последнего Бога, а с другой, тайная близость далекого. Вера (Glaube) открывает предельную даль и видит, что ближе этой дали человеку ничего нет (там же: 502).

Указывается, что именно вера у Хайдеггера связана с существом истины. Истина Бытия утаивает себя.

В просвете видно только то, что бытие бездонно. Как знать такую истину? Только держась в ее бездонности. Видеть в истине тайну значит верить. Можно, конечно, решить, что бытие есть просто обобщенное понятие существующего; что нет бездны бытия, нет его тайны, на которую никто не знает ответа. Хайдеггеровский ответ заключается в том, чтобы услышать в вопросе настоящую задачу. Спрашивание есть наша вера; перестав держаться на уровне, обозначенном параметрами глубины, бездны, тайны, свободы, мы теряем веру (там же: 503–504).

Вот в чем, согласно В. В. Бибихину, важный смысл философии — «безусловная серьезность» расспрашивания Бытия, место радикального возвращения к самому себе, предельной захваченности, которая и есть вера, молчание перед тайной и неизмеримая глубина, размах и бескрайность свободы, сознающей свою близость Богу. Осмысление Бытия как начала, мы бы сказали, антропогенеза, здесь и теперь. Такой философии чужд объективизм, извнеешнее понимание человека, в том числе наивно креационистское или эволюционистское: первозданное начало — здесь и сейчас, первый опыт экзистенции был точно таким, поэтому философия, в возврате «к основе речи» через «молчание ранней тишины» (Бибихин, 2008: 505) продумывающая бытийную истину первозданности, предстоит перед такой же тайной, как и вера. Понять себя можно, только поняв, кто такие боги. Другое дело, что у религиозной веры есть конкретное понимание этой тайны. Философия близка вере именно в аспекте онтологизма — в желании сознательно прикоснуться к истинной реальности, понимании, что, как говорит В. В. Бибихин, «дело идет о чем-то трудном для достижения» (там же: 508). Преграда, окружающая истину, всего явственнее слышится в греческом ἀλήθεια, предполагающем забывание, ускользание, сокрытие, незамечание, провал в памяти, провал в сознании.

#### КОГНИТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ВЕРЫ. ВЕРА И РАЗУМ

Тема когнитивного соотношения веры и разума занимает отдельное место в творчестве В. В. Бибихина. Трудно сказать, насколько четко она артикулирована. Вера — абсолютная, безусловная, безотносительная, сама по себе слепая — направляется чистым знанием, но несет в себе знание. Они разведены, как центр и окружность. Между верой и знанием «размещается глубина человеческого сознания» (см. Бибихин, 2015b: 243).

Вера — не отдельное, особенное свойство человека, но то, что по материи совпадает со знанием, выражает себя через разум, входит в каждый его акт, и в то же время в своей слепой малости она несет абсолютную целостность знания истины, которую ей подсказывает разум, в то время как сам по себе разум знает истину частично. Вера непреоборима, как, впрочем, и мысль, но вера — это интуиция живого Бога, в то время как разум странно запутывается в истинах. Об этом есть примечательные слова в работе «Собственность» (Бибихин, 2012b: 350):

Язык — это сама вдвинутость в нашу жизнь странности. Она загораживает как занавес всё что касается Бога. За занавесом софии, которая не знание, мы не знаем, есть ли Бог, не в том смысле, что всё еще колеблемся между теизмом и атеизмом, а наоборот, что слишком хорошо знаем, что Бог просто не там, где знание, и знание его существования или знание его несуществования к нему иррелевантно, не попадает в него.

Более того, вера высказывает себя не только в знании, но и в чувственности (в «Дневниках Толстого» — «вера: телесное ощущение»), в действиях, в поступке, во всем. «...Вера оказывается тем, чем дано все, с чем человек имеет дело», — говорится в «Чтении философии» (Бибихин, 2009b: 144). Она, по выражению Владимира Вениаминовича, есть «чистый огонь духа» человека, поэтому она задает и стиль жизни. Там же, в «Чтении...», он говорит (там же: 322):

...без коней, без похищения, восхищения, грабежа (*ἀρπάζειν*), без мифа и поэзии у мысли нет размаха — или точнее сказать: не зная того размаха, той захваченности, которые знает поэзия и вера, мысль не может претендовать на то, чтобы быть мыслью. — А кто ничего не читал, тот скажет: но кони Владимира Высоцкого, которые его несут так, что он просит «чуть помедленнее», — и этого тоже будет достаточно, чтобы ощутить [это] «несение».

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ИНТУИЦИЯ ВЕРЫ

Интуиция веры В. В. Бибихина, с одной стороны, простая: она есть онтологическое измерение человека, отражающее некое абсолютное возвратное отношение его божественности, богопричастности, вопиющее к Самому Богу, особенно перед мрачной трагичностью смерти, — а с другой, она сложна: во-первых, сверхприродна (она безусловно принимает истинность непостижимых тайн), и, во-вторых, она — глубоко интимное, личностное, имеющее конкретное христианское выражение, и отсюда она принимает (или имеет) целый спектр характеристик, таких как жертвенность, верность, полное «слепое» доверие Богу, противоразумность, рискованность, уверенность, а также свойства разумности, такие как философичность, чистота (аспект катарсиса — это особая большая тема В. В. Бибихина), безмолвие (в курсе «Витгенштейн: смена аспекта» он говорит, что «вера требует молчания» (Бибихин, 2005а: 323)) и, конечно, непрестанная молитва.

Стоит ли говорить, что, в сущности, сама христианская онтология гипостазирована верой. На ней ответственность: за словом «вера» стоит не игра слов, а обеспеченность и обеспечение такими моментами, как Воскресение, пресуществление, нетление мощей (см. там же: 429). Но

самое главное, что она обеспечивается подвижничеством — живым, деятельным участием в своем учении. В курсе «Узнай себя» говорится, что «вера в твердь остается пустой без дел. Человек уверяется в своей вере, вместо того, чтобы утверждаться в тверди» (Бибихин, 2015b: 233). А причина в том, что

в зеркале веры все яснее виден желанный край, все труднее оторваться от его созерцания, тем более что отвернувшись от него, не видно ничего, кроме пошлости, запустения, безнадежности (там же).

Цитировать подобные высказывания хотелось бы еще и еще, но мы завершим обозрение интуиции веры В. В. Бибихина примечательным утверждением из его работы «Энергия» (Бибихин, 2010: 135):

...человеческая глупость неискоренима, что железные идеологии им правят и не отпустят его, что Бог не показывается, что смерть всё разрушает, она абсолютный конец

— остается только вера в собственную неправду.

Может, в этой интуиции и есть важное в вере сознание принципиальной необеспеченности человека (об этом у В. В. Бибихина говорится много) и знание Творца: *de profundis* — воззвание к Нему из глубины.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Авва Исаак.* Слова подвижнические / пер. с сирийского, под ред. С. Соболевского. — М. : Правило веры, 1998.
- 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, 2005а.
- Бибихин В. В.* Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера. — Белгород : Изд-во БелГУ, 2005b.
- Бибихин В. В.* Язык философии. — М., СПб. : Наука, 2007. — (Слово о сущем ; 76).
- Бибихин В. В.* Внутренняя форма слова. — М. : Наука, 2008.
- Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер : материалы к семинару. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009а.
- Бибихин В. В.* Чтение философии. — СПб. : Наука, 2009b. — (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.* Дневники Льва Толстого. — СПб. : Иван Лимбах, 2012а.
- Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012б. — (Слово о сущем ; 100).
- Бибихин В. В.* Дары Владимира Бибихина / Владимир Бибихин. — 2015а. — URL: [http://www.bibikhin.ru/in\\_memoriam](http://www.bibikhin.ru/in_memoriam) (дата обр. 23 сент. 2022).
- Бибихин В. В.* Узнай себя. — СПб. : Наука, 2015б. — (Слово о сущем ; 119).
- Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. — М. : Культурная революция, 2010. — С. 5—122.
- Платон.* Парменид / пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева // Собрание сочинений. В 4 т. — М. : Мысль, 1993.

---

Ustimenko, D. L. 2022. "Intuitsiya very v religiozno-antropologicheskoy mysli Vladimira Bibikhina [Intuition of Faith in the Religious and Anthropological Thought of Vladimir Bibikhin]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 105–126.

---

DMITRIY USTIMENKO

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

NORTH CAUCASUS BRANCH OF THE MOSCOW TECHNICAL UNIVERSITY OF COMMUNICATIONS  
AND INFORMATICS (ROSTOV-ON-DON, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-3047-9564

## INTUITION OF FAITH IN THE RELIGIOUS AND ANTHROPOLOGICAL THOUGHT OF VLADIMIR BIBIKHIN

Submitted: May 11, 2022. Reviewed: July 22, 2022. Accepted: Aug. 17, 2022.

**Abstract:** The article studies the main aspects of understanding the faith by Vladimir Bibikhin. The article's methodology is analysis-oriented: the intuition of the philosopher's faith is reconstructed from precise, self-significant definitions expressed in his numerous works. It is stated that the category of faith occupies a significant place among the themes and problems of the philosopher's work. Bibikhin declares faith as the "first thing", which consciously or unconsciously determines the entire existence of a person. Along with philosophy and prayer, faith is declared an "ontology", i. e. a truly authentic measure of existence. It contacts with the "heart of truth", accepts supernatural dogmatic Mysteries, introduces a soteriological meaning, conceals a not always obvious, but unconditional law of human nature, which pre-determines the quality and morality of all actions. It is significant that, despite the Christian religious commitment, in his works, Vladimir Bibikhin offers an apology for the anthropological universalism of faith, criticizes its only doctrinal interpretation, and explicates it in a conceptually philosophical manner. Faith is also revealed as a way of recognizing oneself and God in oneself (the doctrinal aspect), but it is precisely with it that the unconditional freedom of a person is associated. Cognitively, it coincides with the mind and is its highest potency. In this sense, according to Vladimir Bibikhin faith is a demand for both "catharsis", "capture", and "robbery of Being", which is manifested in prayer and creativity. An important aspect of the intuition of faith by Vladimir Bibikhin is its personal dimension, having a specific Christian expression. In his works, one can find a whole range of characteristics of faith:

sacrifice, fidelity, complete “blind” trust in God, unreasonableness, riskiness, and confidence, as well as the properties of knowledge, philosophy, and purity.

**Keywords:** V. V. Bibikhin, Faith, Ontology, Humility, Philosophy, Freedom.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2022-3-105-126.

#### REFERENCES

- Bibikhin, V. V. 2004. *Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev [A. Losev. S. Averintsev]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2005a. *Teologicheskiye aspekty filosofii istorii Martina Khaydeggera [Theological Aspects of Martin Heidegger's Philosophy of History]* [in Russian]. Belgorod: Izd-vo BelGU.
- . 2005b. *Vitgenshteyn: smena aspekta [Wittgenstein: Aspect Shift]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2007. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 76. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2008. *Vnutrennyaya forma slova [The Internal Form of the Word]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2011. *Les [The Wood]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2012a. *Dnevnik L'va Tolstogo [Leo Tolstoy's Diaries]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Ivan Limbakh.
- . 2012b. *Sobstvennost'. Filosofiya svoeyego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2015a. “Dary Vladimira Bibikhina [Gifts of Vladimir Bibikhin]” [in Russian]. Vladimir Bibikhin. Accessed Sept. 23, 2022. [http://www.bibikhin.ru/in\\_memoriam](http://www.bibikhin.ru/in_memoriam).
- . 2015b. *Uznay sebya [Know Yourself]* [in Russian]. Slovo o sushchem 119. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2009a. *Chteniye 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.
- . 2009b. *Ranniy Khaydegger [Early Heidegger]: materialy k seminaru [Notes for the Workshop]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Isaac of Nineveh. 1998. *Slova podvizhnicheskoye [Ascetic Words]* [in Russian]. Ed. and trans. from the Syriac by S. Sobolevskiy. Moskva [Moscow]: Pravilo very.
- Kierkegaard, S. 2010. *Strakh i trepet [Fear and Trembling]* [in Russian]. Trans. from the Danish by N. V. Isayeva and S. A. Isayev. 5–122. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- Plato. 1993. “Parmenid [Parmenides]” [in Russian]. In *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, trans. from the Ancient Greek by S. C. Averintsev. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

ДАНИИЛ ДОРОФЕЕВ\*

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПОДЛИННОГО И НЕПОДЛИННОГО\*\*

СОВРЕМЕННАЯ ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ  
И ОБРАЗА ЖИЗНИ

Получено: 02.06.2022. Рецензировано: 17.08.2022. Принято: 18.08.2022.

**Аннотация:** Статья написана на основе выступления на «Третьих Вибихинских чтениях» в Бежецке в октябре 2021 года. Содержание статьи посвящено философско-антропологическому и персоналистическому анализу понятий «подлинное» и «неподлинное». Работа начинается с краткого исследования важнейших концептов «Бытия и времени» Хайдеггера *eigentlich* и *uneigentlich*, позволивших осуществить онтологическую актуализацию повседневности как важнейшего пространства человеческого существования. Дialeктика подлинного и неподлинного предстает фундаментальным основанием бытия как человека, так и повседневного мира, в котором он существует. Автор статьи изучает такие способы самоорганизации повседневного существования человека, как цикличность и спираль. Для автора важно отказаться от установки деперсонализации повседневного существования через выявление его позитивного онтологического и личностного потенциала. Подлинным признается образ жизни, раскрывающий личность человека, а неподлинным — образ жизни, приводящий к ее отчуждению и угасанию. Поэтому автор статьи подробно исследует понятия «личность» и «личностность», обращаясь к платоновскому рассмотрению *auto to auto* («самое само» человека) в диалоге «Алквиад I», а также к его интерпретации В. В. Вибихиным в курсе лекций «Собственность» и стремясь максимально критически актуализировать возможности философского персонализма в современной философии. Для этого осуществляется обращение не только к Античности, но и к православной антропологии личности, основанной на принципах исихазма, в центре которых — открытость человека Другому, чтобы быть преображенным его энергиями. В конце статьи разбираются 4 возможные модели взаимоотношений подлинного и неподлинного, рассматриваемые через обращение к новозаветным образам Марфы и Марии.

**Ключевые слова:** подлинное и неподлинное, В. В. Вибихин, Хайдеггер, личность, образ жизни, человеческий образ, повседневность.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-127-154.

\*Дорофеев Даниил Юрьевич, д. филос. н., профессор, заведующий кафедрой философии, Санкт-Петербургский горный университет (Санкт-Петербург), dorofeev61@mail.ru, ORCID: 0000-0003-1583-4545.

\*\*© Дорофеев, Д. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00385а «Иконография античных и средневековых философов в православных храмах: специфика визуальной репрезентации человека в русской культуре».

## 1.

Ключевые для «Бытия и времени» понятия Хайдеггера *eigentlich* и *uneigentlich*<sup>1</sup> Владимир Вениаминович Биbihин переводит как «собственное» и «несобственное»; впрочем, возможны и другие интерпретационные варианты, например «личное» и «безличное». В дальнейшем для обозначения этих понятий я буду использовать вариант «подлинное» и «неподлинное».

Подлинное и неподлинное я хочу рассмотреть философско-антропологически, т. е. по отношению к образу жизни и человеческой личности<sup>2</sup>. Особенно стоит подчеркнуть, что слово «образ» здесь относится не только к жизни как способу человеческого существования (греч. *Bios* пифагорейцев, *Tropos* Максима Исповедника, лат. *existentia* и т. д.), но и к самому человеку, причем в самом прямом исходном значении — как *визуальный образ*. Опираясь на это, я буду стремиться проблематизировать и актуализировать как современное понимание человеческой личности, так и отношения подлинного и неподлинного, причем не только в повседневной жизни человека, на что после Хайдеггера часто обращали внимание, в том числе В. Биbihин, но и в *визуально* воспринимаемом образе человека, а этот контекст рассмотрения, насколько я знаю, почти не исследовался. Через рассмотрение проблемы феноменального образа человека будет представлена попытка обращения к тому онтологическому условию, благодаря которому возможно личностное существование и в пределе — *обретение личности*. Насколько эта тема была важна для В. В. Биbihина, видно по тому, что он неоднократно возвращается к исследованию этой проблемы, в частности, в своем курсе 1989–1990 гг. «Узнай себя» (Биbihин, 2015) и особенно в курсе 1993–1994 гг. «Собственность» (Биbihин, 2012). Наконец, основной мотив и смысл исследования — попытка актуализировать проблему связи подлинного и неподлинного, как она *лично мной* на данный момент, в начале XXI века, понимается и переживается в мире, который, очевидно, стал радикально другим по сравнению с миром Хайдеггера

<sup>1</sup>По сути, эти понятия структурируют «Бытие и время», поскольку первый раздел посвящен в основном анализу неподлинного измерения бытия *Dasein*, а второй раздел — рассмотрению подлинного, при том что всегда автор подчеркивает их онтологическую взаимосотнесенность.

<sup>2</sup>Сразу подчеркну, что, хотя современная философская антропология разрабатывается в разных направлениях, я для себя вижу ее продуктивные перспективы именно в персоналистической направленности, включающей в себя эстетическое, визуально-образное понимание человеческой личности.



и даже Бибихина, но, с другой стороны, эта связь до сих пор во многом рассматривается в перспективе именно этих философов.

Хайдеггер, как известно, исследует проблему подлинного и неподлинного, обращаясь к модусу *повседневного* существования человека. Именно *способ* повседневного бытия человека здесь централен. Уже в 9 параграфе «Бытия и времени» Хайдеггер подчеркивает онтологическое значение «усредненной обыденности», которое, будучи онтически ближайшим и известным, «есть онтологически самое далекое, неузнанное и в его онтологическом значении постоянно просмотренное» (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 43). *Онтологическая легитимация, признание, актуализация повседневности состоялись*. А это значит, что неподлинное предстает не как умаление (или недостаток) подлинного, а как *онтологически равноправная с подлинным*, хотя и радикально отличная априорная структура экзистенциального бытия Dasein — по крайней мере, в его нынешнем *постгреховном* состоянии. То есть даже в режиме «средней повседневности» и «забвения себя» раскрывается бытие человека (там же: 44), поэтому подлинное и неподлинное, как коррелятивные друг другу характеристики, не могущие существовать друг без друга, применимы только к человеческому бытию и невозможны по отношению к наличному, внутримирному существу. Подлинное и неподлинное фундируются человеческим бытием (Dasein), поэтому

потерять себя и пока еще не найти себя оно может лишь поскольку по своей сути оно в возможности есть собственное (eigentlich), т. е. само свое (там же: 42).

Онтология вот этого «самого своего» человека (к чему мы еще обратимся ниже) полагает подлинное и неподлинное в качестве двух бытийных модусов Dasein, которое, поскольку *есть возможность*, и выбирает их в способе своего существования и самоопределения. Так, Хайдеггер видит в *das Man* особый экзистенциал, неподлинный, но сущностно связанный с онтологией Dasein способ человеческого существования, самоотношения и отношения к другим, и подчеркивает в нем такие аспекты, как взаимозаменяемость, усредненность, неразличимость, «безличность» (там же: 114–130). С другой стороны, феномен совести (который только и возможен в теснейшей взаимосвязи подлинного и неподлинного, могущей быть в этом аспекте сравнимой с *исповедью*) рассматривается как «размыкание» Dasein, как вина за утрату *самого себя*, как «зов» самого себя из заброшенной потерянности в *das Man* к обретению подлинности своего бытия (там же: 267–289).

Давайте теперь спросим не о самом способе бытия Dasein, проявляющем себя в повседневности, а о *самой повседневности*, в которую вовлечен и заброшен человек и которая собой организует его существование. Выделю сейчас одну центральную, как мне кажется, составляющую повседневности — *цикличность*. Цикличность повседневности сразу обращает наше внимание на цикличность природы. Однако повседневная цикличность, не сводясь к природной, интегрирует ее в себя, подчиняя своим порядкам, если угодно, очеловечивает, поскольку повседневность — это реальность именно человеческого бытия, фундированного взаимоотношенностью подлинного и неподлинного.

В этой связи можно выделить сразу несколько уровней цикличности в повседневной жизни человека: *цикличность дня; недели; времен года; цикличность праздников* (как светских, так и церковных); *цикличность работы и отпуска и т. п.*<sup>3</sup>. Хотя некоторые из этих уровней носят почти архетипический характер, но исторически наполняются разным содержанием. Так, если еще не в столь далеком прошлом, когда большинство населения Земли проживало в деревне и было связано с сельскохозяйственной деятельностью, с землей, цикличность жизни почти полностью определялась цикличностью природы, то в современном городском ритме для многих цикличность полагается, условно говоря, временем показа любимого сериала, праздничными скидками в торговом центре или сезонными путешествиями. Такая цикличность непроизвольно, на дорефлексивном уровне, структурирует жизнь человека, придает ей некую устойчивость, упорядоченность, даже безопасность (или ее иллюзию), что определенным образом организует и само повседневное сознание, рассматриваемое в отдельных феноменологических исследованиях<sup>4</sup>, начало которым во многом было положено «социологией знания» Макса Шелера (Frings, 2001: 193–249)<sup>5</sup>. Так вот, цикличность для многих, если не для большинства, характеризуется размеренностью, повторяемостью, дорефлексивным механистическим автоматизмом, процессом

<sup>3</sup>Для определенного религиозного мировоззрения можно выделить еще одно маргинальное измерение цикличности — это *цикличность всей жизни*, сменяемой одна за другой по колесу сансары в буддизме, что кардинально меняет отношение к жизни, смерти, собственной идентичности. Это отдельная тема, и мы ее здесь не будем касаться.

<sup>4</sup>Укажем в этой связи на классические работы Альфреда Шютца, например «О множественных реальностях» и «Смысловое строение социального мира» (Шютц, Николаев и др., 2004: 401–456, 687–1007), или на работы более современных авторов (Pollio et al., 1997).

<sup>5</sup>Писали об этом и мы (Дорофеев, 2019а: 160–240).

обезличивания, экстравертностью, как «заброшенностью», и «овнешнением», незаметно складывающейся монистической абсолютизацией повседневных причинно-следственных связей («забот», привычек).

Кажется вполне естественным назвать символом такой цикличности повседневности *круг*. В современной философии (скажем, во французском экзистенциализме) он часто соотносился с неподлинным модусом существования человека, живущим будто белка в колесе, и рассматривался как неотъемлемый атрибут повседневности, в которой заглушается, самоотчуждается, а то и теряется подлинное основание человеческого бытия. Но давайте вспомним, что, например, у древних греков, мировоззрение, космология и онтология которых были определены принципом цикличности, круг — в плоскости шар — признавался символом вечности, самой совершенной фигурой и что существование по ее ритму не оценивалось как неподлинное. Так, например, у Аристотеля круговое равномерное движение звезд в надлунном мире оценивалось как совершенное. В подлунном мире цикл в основном является *сельскохозяйственным*, связанным с сакральным отношением к земле и природе в целом, воспринимаемым каждый раз, как первый, с мистическим воодушевлением и преклонением перед явленным в нем таинством. И главное, что в античном мировоззрении постоянная и неизменяемая периодичность не обесценивается, а, наоборот, обожествляется как воплощающая разумную упорядоченность бытия. Так же и в *религиозной цикличности*, будь то цикличность мифологических языческих или христианских праздников. Действительно, искренне верующий человек, к тому же воцерковленный, *живет от праздника к празднику, от поста к посту, от службы к службе*. Значит, сама по себе круговая цикличность, как способ организации жизни человека, не может априорно пониматься как неподлинная. Жизнь человека в любых условиях характеризуется, в частности, как *непроизвольная самоорганизация*, *par excellence* осуществляющаяся по принципу цикличности. Конечно, этот принцип с особой выразительностью и силой проявляется в *хронотопе оседлого образа* жизни, но даже у странника, останавливающегося каждый день в новом месте, его присутствие можно найти хотя бы в регулярной смене дня и ночи. Кроме того, наличие цикличности не означает абсолютного повтора: например, в рамках остова дневной цикличности всегда осуществляются новые события, заботы, открытия, встречи, действия, переживания и мысли, а церковные праздники (например, Рождество или Пасха) переживаются верующими каждый год по-новому, «как в первый раз».

Поэтому не нужно бояться повседневной цикличности, демонизировать и деперсонализировать ее. Такая оценка стала закладываться еще в романтизме, когда формировалось дуалистическое противопоставление «гения» и «большинства», «творчества» и «повседневности», спонтанной неупорядоченности и будничной цикличности. Но и позже в экзистенциализме, несмотря на онтологическую диалектику М. Хайдеггера, понимание *дуализма* подлинного и неподлинного как *экзистенциальной схемы* было очень устойчивым<sup>6</sup>. Думается, связано это было в том числе с тем, что подчас поверхностный экзистенциальный анализ «разводил» подлинное личное экзистенциальное бытие человека и неподлинный повседневный мир, в который он «заброшен» (*Sein-im-Welt*) и который своими структурами (одна из них — цикличность) отчуждает его от самого себя, обезличивает. В противовес такому «уничтожению» мира и, следовательно, человека-в-мире в западноевропейской установке, истоки которой находятся еще в раннесредневековой католической парадигме, хочется вспомнить принципы православного *преображения человека и мира* благодаря раскрытию и воплощению в них божественного присутствия через исихастскую сосредоточенность, молитву и созерцательность<sup>7</sup>. Для В. В. Библихина, сделавшего перевод «Триад» св. Григория Паламы (Палама, Библихин, 2004), такой подход был очень близок. Действительно, при определенных установке, самоотношении и интенции человека циклично ориентированная повседневность вполне может представлять как способ раскрытия, осуществления и развития человеческой личности. Помнится, в одном советском классическом фильме (кажется, «33» (2015, реж. П. Ригген)) главный герой определяет счастье: это когда утром хочется на работу, а вечером — домой. Повседневная цикличность — это *возможность* подавления или выявления, потери и развертывания, падения и восстановления личности, а *как и насколько* она претворяется — это уже ответственность самого человека, возможностью бытия которого она является.

В этом смысле в качестве символа цикличной повседневности следует, может быть, выбрать *не круг, а спираль*, позволяющую, с одной

<sup>6</sup>Так, Отто Больнов, обозревая основные понятия, установки и принципы экзистенциальной философии, прямо называет одну из глав своей книги «Экзистенциальная философия» («Existenzphilosophie») «Дуализм подлинного и неподлинного» (Больнов, Никулин, 1999: 53–55).

<sup>7</sup>Подобный опыт себя и восприятия такого мира предельно наглядно воплощают русские старцы, вдохновленные представленными в «Добротолубии» (Philokalia) заветами исихазма: Dorofeev, 2015: 111–134.

стороны, сохранить принцип цикличности, а с другой — подчеркнуть, что каждый новый ее виток отличен от предыдущего, хотя и продолжает его. Нет двух одинаковых дней, которые при этом, однако, не фундируются определенной цикличностью, и наполнение ее тем или иным (экзистенциальным, аксиологическим, личностным) содержанием зависит уже от самого человека. Ведь цикличность повседневности может способствовать как личностной стагнации и даже деградации человека, так и его личностному росту. *Кажущийся* единообразным ход жизни может позволить раскрыть уникальный личностный человеческий потенциал, но только для этого нужно быть *продуктивно вовлеченным* в этот ход жизни и стремиться каждый следующий циклический круг осуществить не как подавление или ущемление своей личности, а как ее разворачивание, пусть и минимальное, на данном конкретном этапе (дня или недели). Это означает способность человека *наполнять* повседневную цикличность своего существования *личностным звучанием и смысловым присутствием* (хотя это, конечно, непросто), а не произвольно редуцировать его, отдаваясь соблазну собственной деперсонализации, обезличивания<sup>8</sup>. Перед нами — актуальность особого личностного «искусства жизни», и здесь нет всеобщих принудительно-агрессивных нормативов, каждому необходимо такое «искусство повседневной жизни» выработать для себя сам самостоятельно, оно должно быть подвижным, вариативным, индивидуальным. По сути, это и означает ответственное, личностное отношение к себе и своей жизни, образцы которого дают, например, *практики «заботы о себе» (epimeleia heautou) древних греков* (также, кстати, не являющиеся жестко нормативными, что не забывает подчеркивать поздний Фуко: Фуко, Погоняйло, 2007: 126–145). Их цикличность выражала собой причастность божественному порядку, организуя подлинным образом повседневный порядок жизни. Так, чуть ли не первыми осознанный принцип такого *bios* сделали фундаментом своего учения пифагорейцы, тем самым связав в единое целое теорию и практику. В этом контексте любопытно отметить один, как может показаться на первый взгляд, парадокс: согласно общепринятому убеждению, древние греки не знали — хотя здесь,

<sup>8</sup>В «Языке философии» Бибахин подчеркивает исходное значение древнегреческого *scholē* — «задержка», «перерыв», который позволяет посреди повседневной работы открыть своему взору мир в его подлинном бытийном образе (Бибахин, 1993: 117). Так вот, такое *scholē* предполагает не отказ от работы, забот и циклической повседневности, а, наоборот, оно только и возможно при их наличии, и даже в некотором смысле оно призывается ими в жизни человека, правда, уже настроенного к такому прозрению.

конечно, возможны дискуссии — *личностного (само)понимания человека*, но именно они стали развивать и воплощать теорию *личностного образа жизни* и, соответственно, *эстетического воплощения человека* в феноменальном образе человека.

Но, конечно, об этом легче заявить, чем это осуществить, тем более что общих рецептов и рекомендаций здесь нет. Наверное, нет человека, который бы не ощущал, что его «затягивает рутинная повседневности», дни незаметно механистически сменяются днями, недели — неделями, в этом потоке времени обнаруживается бессмысленность повседневной деятельности, забот, целей и т. д. Это ключевое и очень острое *экзистенциальное переживание*, которое актуализирует проблему человеческого «Я», и в основе его лежат отсутствие, неочевидность, затуманенность ответа на вопрос «Зачем?». Зачем я все *это* — события механистической череды повседневной цикличности — делаю? Зачем это нужно мне лично и вообще? Есть ли в этом смысл и, если есть, где он, почему он так хорошо скрывается? Но ведь истоки ощущения смысла жизни не находятся вовне, в цикличной повседневности, они — в самом человеке, причем в человеке, задающем эти вопросы, человеке, для которого эти вопросы важны и насущны, т. е. в человеке с достаточно *развитым самосознанием*. Поэтому указанные вопросы очень быстро могут и даже должны перенаправиться с совершаемых человеком дел и поступков на бытие самого человека. В определенном смысле остро ощущаемая как неподлинная и бессмысленная повседневная жизнь может привести через активизацию личностного самосознания к началу обретения подлинности своего бытия, к первым шагам по длинной и трудной *дороге к самому себе*. Но как эстетическое по Канту раскрывается лишь в восприятии «субъективной всеобщности» (Кант, Соколов, 1994: 79–87), так и подлинное и неподлинное предстают, прежде всего, в восприятии и оценке человеком самого себя, а *через себя* — и мира. Ведь не только человеческое бытие — это «бытие-в-мире», но и «мир» — это не «объективная реальность», а пространство, горизонт и возможность бытия человека (*Sein-Dasein*-, *Sein-im-Welt*<sup>4</sup>). Например, в «Топшоте» Сартра или «Бытия и времени» Хайдеггера описывается *экзистенциальная субъективность*, смысл переживания которой не ограничивается сферой «психического», сферой частного «Я», а феноменологически раскрывает общую для человеческого бытия данность. При этом очень характерно, что как французский, так и немецкий философы рассматривают это бытие преимущественно по модели отдельного *замкнутого*

это, сосредоточенно погруженного в себя и ограниченного собой; поэтому они и не представляют онтологически *подлинную коммуникацию с Другим, или личностную интерсубъективность*, в том числе в ее высшей форме — любви<sup>9</sup>. Ведь «обретение себя» связано не столько с «уходом в себя», сколько с «выходом из себя» (ex-stasis'ом) навстречу Другому, высшим и наиболее личностным проявлением которого как раз и является любовь.

Так или иначе, в случае отсутствия ответа на вышеуказанные вопросы возможно несколько вариантов. Или *самоубийство*, как ответ на бессмысленную абсурдность своей жизни и жизни вообще и предельное следствие замкнутости своего «Я», о чем писал Камю в «Мифе о Сизифе» (Камю, Руткевич, 1989: 223–257). Или полное, абсолютное онтологическое, аксиологическое, антропологическое *обесценивание реальности* (и, соответственно, отношение к ней в этом свете и даже принятие ее) этого бытия: здесь возможен вариант *нигилизма* как профанации, инфляции, отказа от любых ценностей и в качестве реакции на бессмысленность мира и самого себя — «замораживание» своих реакций, отстраненность и дистанцированность как способ обезопасить себя в установке нигилизма, цинизма, скептицизма, что приводит в лучшем случае к тотальной ироничности и насмешливости (как, например, в образе Печорина или у героя в пьесе Вампилова «Утиная охота»), а в худшем — к падению в разврат, на самое дно<sup>10</sup>; также есть вариант полного преодоления себя в реальности мира, а следовательно, и преодоления самой этой реальности, например через растворение в трансцендентной сфере или в стремлении к покою, ничто, нирване, как это есть в *буддизме*. Наконец, третий возможный вариант — это когда человек, дойдя до предела в своем страстном, бескорыстном, последовательном отрицании ценностей и смысла, начинает восхождение к ним. В данном случае достигнутое дно означает не конец, а начало пути. Подобная *диалектика «падения» и «вос-стания»* очень выразительно представлена у того же Достоевского: например, вполне можно надеяться на возрождение Раскольникова и Ивана Карамазова.

<sup>9</sup>На это обстоятельство обращали внимание многие персоналистично настроенные философы, например Габриель Марсель: Марсель, Визигин, 2012: 147–160, 177–180.

<sup>10</sup>По Достоевскому, это трагический способ предохранить себя, имеющего потребность в смысле-Боге и непроизвольно, бессознательно тянущегося к Нему, от ситуации в мире, где человек не может Его найти; часто, как в случае со Свидригайловым и Ставрогиним, это заканчивается самоубийством.

И здесь важно, насколько тот образ жизни, который ведет человек, раскрывает его подлинность, а насколько — его неподлинность. Давайте сразу введем важное определение: *подлинным является тот способ существования, который способствует разворачиванию, обретению, актуализации своей личности, а неподлинным является тот способ повседневного существования, который, наоборот, приводит к ее самоотчуждению и все большей потере.*

Исходя из данного понимания и наших предшествующих рассуждений, видно, что тема нашего исследования напрямую завязана на том, как понимается человеком его *собственное, свое, подлинное, т. е. личность.* Именно этому был посвящен курс В. Бибахина 1993–1994 г. в МГУ «Собственность. Философия своего». Представим краткие соображения на этот счет.

## 2.

Первым, кто развернул философское осмысление вопроса о том, как понимается *глубинная сущностная, или подлинная, самоидентичность человека, его «самость», «самое само», auto to auto,* был Платон, и сделал он это в диалоге «Алкивиад I» (Платон, Шейнман-Тонштейн, 1986: 175–223)<sup>11</sup>. Что делает человека человеком, точнее, не просто человеком как биологической данностью, а человеком как воплощением и проявлением своего подлинного бытия, которое выражается только в соответствующем личном самоотношении? Здесь уместно для языковой четкости различия на время обратиться к переводу «eigentlich» как «собственное», т. е. персонализированное, личное, конкретное «мое». Бибахин в своем курсе «Собственность» любит подчеркивать принципиальное различие между «собственностью», т. е. тем, чем *обладает* человек, и «собственным», т. е. тем, благодаря чему он *есть* и что позволяет ему *быть*, раскрывая *свое подлинное бытие.* Если кратко суммировать, важно отличать «собственность», т. е. то, что принадлежит Я (тело, имущество), от «собственного»<sup>12</sup>, т. е. от самого Я, в качестве которого понимается *душа* (psyche). Важно подчеркнуть, что в платоновской установке душа — это не часть человека наряду с телом

<sup>11</sup>Анализу этого диалога в контексте данной проблематики много внимания уделял М. Фуко, например, Фуко, Погоняйло, 2007: 58–126; писали об этом и мы: Дорофеев, 2019b: 251–268.

<sup>12</sup>В чем-то это отличие коррелятивно с разделением Э. Фромма установок человека «иметь и быть» в отношении самого себя, которые также могут быть отнесены соответственно к неподлинному и подлинному.



(как и до сих пор часто считают), душа — это определяющий онтологический фундамент человека, условие его бытия как человека и залог того, что при его самоорганизации в истинной, ориентированной на божественный логос установке по отношению к самому себе, выявляется, высвечивается, вызревает подлинный образ-лик бытия как такового и его собственного личного бытия. Душа здесь — это то, что (в среднем роде) «пользуется телом», которое поэтому должно (это долженствование есть онтологическая предрасположенность и предданность, но лишь возможность, реализация или нереализация которой — выбор человека в определенном «выборе себя») предстать онтологически вторичным, несuverенным и подчиненным.

Владимир Вениаминович проводит здесь сравнение с древнеиндийским *dehin* и *dehavan*, т. е. душа-личность как владелец тела, *deha* (Бибихин, 2012: 227). Тело часто и до сих пор рассматривается как неотъемлемая составляющая и основа личности, а в древности она и понималась как личность (Тахо-Годи, 1999: 362–381). Платон делает принципиальный шаг, утверждая, что тело не есть человек, не боясь признать его онтологическую подчиненность чему-то высшему, суверенному, самодостаточному. Тело здесь не ущемляется и не принижается, просто оно рассматривается как так или иначе фундированное, определяемое, полагаемое тем, что телом не является, но что воплощает в своей суверенной власти подлинное человеческое Я, — душой, ведь «именно душа — это человек» (Платон, Шейнман-Тонштейн, 1986: 130 с). Насколько полно и продуктивно душа «пользуется телом», настолько полно человек раскрывает *подлинность своего бытия*, и от этого же зависит, каким — в том числе с точки зрения эстетического, феноменально воспринимаемого целостного образа (в который входит не только внешность, но и речь, походка, манера одеваться и держать себя и т. п.) — предстает его тело, ведь *тело — манифестация души*. И чрезвычайно важно, что эта подлинность обретается как через воспоминание и открытие себя, через созерцание и усмотрение *в себе себя* (следуя словам Пиндара «Будь каков есть: // А ты знаешь, каков ты есть» (Пиндар, Гаспаров, nodate: 68), т. е. в душе, божественной основы, так и через определенный — подлинный, собственный, принадлежащий себе и раскрывающий «самое свое» — образ жизни, характер поступков и действий, т. е. через практическую, феноменальную, «внешнюю» сферу. Эти две установки по большому счету неотделимы друг от друга, их нельзя противопоставлять по принципу «или-или», и обращение к одной всегда возможно только через непосредственную связь

с другой. При этом, однако, их не стоит и отождествлять: так, Платон в «Алкивиаде I» говорил об утверждении *подлинности своего Я* через открытие души, как онтологически первичного и отличного от тела начала, а в «Лахете» он рассуждал об этом в перспективе подлинности практической деятельности, поступков, образа жизни (*bios*), эстетики (или «стилистики») существования, определяющей и эстетику целостного человеческого образа<sup>13</sup>.

Но Бибахин не был бы Бибахиным, если бы на этом остановился. Он подвергает глубокому анализу перевод<sup>14</sup> первого предложения («Ну а если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек — это душа» (Платон, Шейнман-Тонштейн, 1986: 130 с)), раскрывает его смысловую неточность и, главное, под «самое само», под собственным-подлинным человека понимает не душу, а стоящее в среднем роде и «пользующееся телом» (там же: 129 с) *Ничто*, куда человек проваливается (Бибахин, 2012: 227–232). Такая онтологическая неантимизация человека открывает дорогу к признанию трансцендентности его *auto to auto*. Здесь уместно сравнить так понимаемое «самое само» человека с «искоркой души» (нем. *Vünkelin*, лат. *scintilla animae*) Майстера Экхарта, которая является проявлением и манифестацией в человеке «Божества», *Gottheit* (тоже, кстати, в среднем роде). Бибахин делает акцент на том, что «самое само» известно Богу, более того, оно есть «проход в божество» (там же: 231), но оно не может быть известно в полной мере самому человеку, иначе говоря, оно трансцендентно и лишь проявляет себя в своих феноменальных манифестациях, оставаясь при этом трансцендентным (поэтому здесь уместно говорить о «трансцендентной имманентности»). Для этого Бибахин приводит схолии анонимного византийца к тому месту в «Алкивиаде I» (129a), где говорится о том, легко ли познать самого себя (т. е. свое *auto to auto*): «Узнать себя в словах — невеликое дело, // На деле же его знает один только Бог» (там же: 222). (Здесь мы видим темы еще одного курса Бибахина «Узнай себя».) В этом смысле, говорит Бибахин, самопознание приводит к тому, что человек проваливается в Ничто,

<sup>13</sup>Сравнение в рассматриваемом контексте данных диалогов Платона и, шире, основанных на них двух стратегий обретения и утверждения подлинного Я человека представляет Мишель Фуков в лекции от 29 февраля 1984 года курса «Мужество истины»: Фуко, Дьяков, 2014: 164–183.

<sup>14</sup>Перевод диалога был сделан С. Я. Шейнман-Тонштейн.

и незнание Сократа — единственно возможная позиция. Правда, это то незнание, которое выше любого знания.

После человеческого, знания незнания, смирения, школы, взгляд в *собственно* человека, в *себя*, *самого* человека открывает окошко куда-то очень далеко. В Бога [...] (Бибихин, 2012: 231).

«Будь, каков ты есть», «ты знаешь, каков ты есть» — эти слова Пиндара из 2-ой Пифийской песни (Пиндар, Гаспаров, *nodate*: 68) обращают к дельфийскому завету «Познай самого себя (*gnothi seauton*)» и воплощают всю полноту диалектики подлинного и неподлинного в человеке: нельзя стать собой, не будучи уже изначально причастным «своему собственному», но раз нужно все-таки становиться собой, значит, сам человек от него отчужден, и это самоотчуждение также часть его бытия. *Познание себя оборачивается взглядом в себя, «самое себя» нужно увидеть, увидеть в себе трансцендентное Ничто, и для такого обретения себя подлинного нужно преодолеть себя неподлинного, отказаться от такого себя*<sup>15</sup>. Иначе говоря, стать собой можно, только устремившись к тому, что больше тебя, раскрыв в себе его, в пределе растворившись в нем: «свое» обретается благодаря Другому и в Другом. Это уже очень близко к христианскому пониманию личности, условию ее возможности и самообретения.

Поэтому в христианстве, в первую очередь православном, где, по нашему мнению, и возникают онтологические основы персонализма, данная линия находит свое продолжение. Речь идет даже не о зарождении в трудах кашпадокийцев нового синтеза *ousia, prosopon, hypostasis*, позволившего утвердить онтологическое, сущностное понимание лица как личной ипостаси Троицы, а о новом понимании библейских слов о человеке, сотворенном *по образу и подобию Бога*. Образ Бога был заложен в человека при его творении и до грехопадения определял его бытие в человеческом подобии Бога. С грехопадением происходит *бogoотчуждение человека, являющееся и самоотчуждением*, однако потеря подобия хотя и затемняет, но не уничтожает в человеке образ Бога. Именно Образ Бога в человеке, точнее его развертывание, выявление, актуализация, является условием *возможности* его целостного, в том числе феноменально-телесного *преображения и обожения*, которое возможно уже «здесь и сейчас» благодаря открытости Богу, любви,

<sup>15</sup> «Только после расставания с собой, только после превращения себя в смиренную землю человек только и становится *собой*, приходит к *своему*» (Бибихин, 2012; курсив В. В. Бибихина).

молитве и просвещению Его световыми энергиями. Получается, что человек становится *собой*, т. е. тем, кем его изначально сотворил Бог, благодаря восстановлению единения с Ним<sup>16</sup>. *Обретение себя* — это *возвращение к себе*, к такому себе, каким человек был сотворен изначально, в единении со своим Творцом, каким он был до грехопадения, т. е. до богоотчуждения, являющегося самоотчуждением. Человек — личность, поскольку он есть образ Бога во всей полноте и действительности (*de actu*) своего подобия Творцу; с утратой подобия этот образ затемняется, но не исчезает, позволяя обретать (восстанавливать) полноту своей конечной личности через устремление к Личности Абсолютной, в пределе — в мистическом слиянии (*unio mystica*) с Ней.

Это отдельная и огромная тема, я лишь подчеркну, что даже те, кто достигает состояния такого *обождения* или близкого к нему, как, например, русские старцы, сами тем не менее продолжают ощущать свою причастность греховности человечества, его неподлинности, т. к., как говорит монах Тихон из «Подростка» Достоевского, нет отдельного греха и каждый, благодаря человеческой общности, виноват за грех другого<sup>17</sup>. Получается, нельзя считать себя личностью, если есть грех, даже не твой лично, а другого, ведь за этот грех человек тоже ответственен и в определенном смысле он тоже его. Здесь по-новому раскрывается сократовская апофатика: раз я не знаю *самого себя*, я не могу обрести *свое, самое себя, свою личность* — обрести как завершенную полноту и данность. При этом, с другой стороны, именно в православном христианстве самоумаление, самоуничижение, непризнание себя личностью (за грехи собственные и всего мира — здесь это неразделимо) есть условие раскрытия личностной основы своего бытия и воплощения своего личностного образа. Человеческая личность есть состояние бытия при *открытости Богу* как Абсолютной Личности и благодаря *единению*

<sup>16</sup>Еще Гераклит говорил, что личность или, точнее, энос человека — это его божество (*daimonion*), поэтому и границ души не отыскать и поэтому он призывал к отказу от любой формы произвольности (т. е. от своего рассудка, эго, самости и т. п.), а также занимался непрекращающимся поиском самого себя (Фрагменты..., Лебедев, 1989: 194, 197–198, 231, 243).

<sup>17</sup>Таких героев Достоевского (князя Мышкина, монаха Тихона, странника Макара Ивановича, отца Зосиму) сербский святой, преподобный Иустин (Попович) в своей книге о русском писателе неоднократно называл «христоликими» (Иустин, Чарота, 2014). О православно-мистических основаниях их визуального образа, который способен приводить человека к Богу, т. е. выступать *мистагогией*, мы написали отдельную статью: Дорофеев, 2021: 53–72.

с Ней. Можно *быть личностью*, при этом не идентифицируя, не самоопределяя, не осознавая себя личностью, что невозможно в отношении индивидуальности, «самости», своей субъектности.

В своей большой, фундаментальной статье о греческой литературе и ближневосточной словесности Сергей Сергеевич Аверинцев очень глубоко это обосновывает в отношении двух культурных традиций понимания человека (Аверинцев, 2004: 48–57). Если совсем коротко: древние греки открыли или создали индивидуальность человека, понимаемую как некое осознающее себя отдельным «атомом» замкнутое и самодовлеющее/самодостаточное (autarkia) «в себе» (kath auto)<sup>18</sup>, не нуждавшееся в другом, не связанное с ним в своем бытии и потому могущее его объективировать «со стороны» как неподвижно застывший, неизменный, пластично-статуарный и обобщенно сущностный образ («эйдос», «идея»), «маска-личина», навечно отпечатанный «характер»; тогда как ветхозаветная традиция (и эта линия найдет особенное продолжение и развитие в христианстве) признает «несубстанциальное» понимание человека как открытого Богу и другим людям и потому рефлексивно полагающего не изолированную и неизменную человеческую «сущность», а неоднородную «коллективную личность», обретаемую не в самосознании, а в бытии.

В 12 главе «Собственности» Бибахин неожиданно подтверждает такой подход, обращаясь к гегелевскому фрагменту из «Философии права», где говорится, что личность-лицо «уже в самом звучании слова содержит что-то презренное» и, как утверждает уже сам Бибахин, «само слово „личность“ звучит подозрительно» (Бибахин, 2012: 146–147). «Я-личность» звучит не только нескромно, безвкусно, но и наивно-поверхностно. *Личность* — это эсхатологическая реальность, она есть, пользуясь терминами Канта, трансцендентальная идея, которая фундирует собой в качестве предельной, но *ныне* недостижимой цели полноту личностного бытия, которое есть не наличность, а становление, развертывание, актуализация личности. Но в православном персонализме личность — это еще та *догреховная преданность бытия человека* в качестве образа и подобия Бога, которая может раскрыться не только в эсхатологической реальности после Страшного Суда, но и *для некоторых*

<sup>18</sup>Кстати, именно это аристотелевское понятие будет определять латинское *per se* и кантовское *an sich*, чего не будет ни в византийской, ни в русской православной традиции с духом ее «сборной личности».

*уже сейчас* в опыте обожения и, главное, которая может осуществляться как *процесс* своего самообретения. В нашем реальном мире *быть личностью* — это становиться личностью, а значит находиться в центре взаимосоотнесенного пересечения подлинного и неподлинного как в самом человеке, так и в мире. Поэтому даже старцы, имеющие опыт обожения и божественного просветления (как опыт, пусть и временного, *про-светления и про-явления своей личности*), видят себя грешниками и ни за что не называли бы себя личностью. Получается, что обретение своего, подлинного, личного приводит здесь не к вытеснению и преодолению неподлинного, а, наоборот, к его актуализации, непосредственно переживаемой очевидности для себя, в частности, в отношении своей вины и ответственности за греховность мира. Наконец, стоит указать на такой концепт, тоже близкий православной антропологии и аскетике, как *сердце*, которое как раз являет собой место борьбы и взаимосоотнесенности подлинного и неподлинного, собственного и собственности, своего и не своего, личного и безличного, Бога и дьявола (одним из способов преодоления этой борьбы являлось, как известно, стремление к единению «ума и сердца»). Гениально вскрывал всю неоднородность этой «сердечной» диалектики Ф. М. Достоевский, для которого было так важно «найти человека в человеке»<sup>19</sup>, т. е. раскрыть подлинную личностность человеческого бытия, несмотря на его неподлинную составляющую, и подчас через нее усмотреть и помочь выявить ее.

Данные подходы нам важны в связи с развитием современного персонализма. Человек несет в себе свою уникальную *личность* (нем. *Persönlichkeit*, англ. *Personality*), которая есть онтологическое условие осуществления и развертывания человеком своего персоналогического потенциала в сети пересечений и взаимосоотнесенности в повседневной жизни подлинного и неподлинного. *Соотношение личности и личности* — важная философско-антропологическая проблема, на которую обратил внимание, в частности, Хенгстенберг (Hengstenberg, 1960: 354–358). Человек может *становиться* личностью, потому что его энтелехия определяется *возможностью* личности бытия и его существование может быть личностным. Но *полнота* осуществленности

<sup>19</sup>Понимая человека как тайну, которую нужно постоянно разгадывать (и важен здесь не столько результат, сколько процесс), сколько процесс, Достоевский говорил: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой. [...] При полном реализме найти в человеке человека [...]» (Дзо. Т. 27: 65). Найти человека в человеке — это и значит найти в нем его личность или возможность личности, даже если она скрыта для него самого.

этого потенциала, при которой человек, собственно, и *становится* личностью, обретает себя как личность во всей полноте, есть дело и состояние *эсхатологического будущего*. Отношения личностности и личности друг к другу можно прояснить через модель отношений понятий возможности и действительности у Аристотеля. Поэтому человек *может* лишь *становиться личностью или уходить от себя как личности*, подпитываемой в одну или другую сторону диалектикой подлинного и неподлинного в повседневной жизни, но не быть личностью, если под этим понимать полноту осуществленности личностности, полное претворение личностных возможностей в действительность. Аристотель бы мог сказать, что личностью является поэтому лишь божественный Ум-Перводвигатель, который, добавим мы, позволяет человеку, стремящемуся к нему, становиться личностью, т. е. вести личный образ жизни, манифестирующийся в личном образе.

### 3.

Теперь зададимся еще одним важным вопросом: образ жизни полагает / определяет человека или человек полагает / определяет образ жизни? Само понятие «образ жизни» нельзя объективировать, оно не сводится к перечню каких-то наличных, заданных, фиксированных событий и характеристик, оно, несомненно, неотделимо от образа самого человека и его самоотношения. Нетрудно представить, что, если взять двух людей, их жизнь по *внешним* характеристикам может быть очень схожа, но в одном случае мы имеем драму неподлинного Я, а в другом — сложный процесс развертывания личной подлинности. Это, однако, будет манифестировано в их целостном эстетическом образе. Иначе говоря, можно вести лекции и семинары, чтобы развертывать свою личность, а можно — чтобы соблюдать внешнюю и во многом бессмысленную обязательность, способствующую самоотчуждению, или просто чтобы зарабатывать. Поэтому важно *деликатно и ответственно* организовывать свою жизнь таким образом, чтобы в ней могла бы раскрываться личная подлинность человека и чтобы — это очень важно — такое раскрытие могло бы с очевидностью переживаться, внося в сам образ человека свет смысла и личностного облика.

Дело в том, что человек, отдавший, сознательно или бессознательно, безличной неподлинности, не только живет, но и *выглядит* характерным способом. Способ существования и самоотношение человека, устремленного к развертыванию своей личностности, и человека, отчуждающего ее, проявляется *соответственно* и в эстетически-наглядном,

феноменально-целостном образе человека (хотя здесь нужно избегать формальных идентификационных схем). На самом деле все мы время от времени впадаем в *создание своего обезличенного образа*, достаточно взглянуть на людей утром в толпе метро, когда в человеке действительно активно раскрывается *das Man*, что очевидно и на уровне визуально-целостного образа. Причастность смыслу, истине, красоте меняет человека, достаточно здесь обратиться к *эстетике благообразной красоты русских старцев*, чей образ просвещен и преображен ощущением близости и любви Бога, или людей, действительно живущих философией как стремлением к истине (хотя и могущих ее понимать по-разному), того же Хайдеггера или Библихина. С другой стороны, хочу подчеркнуть, что личностная подлинность не только манифестируется самим человеком, не только самополагается, но и способна усматриваться, открываться в том человеке, в котором, казалось бы, ее и нет. Поэтому ее еще и нужно уметь видеть, т. е. выстраивать и организовывать *личностную интенциональность* своего визуального восприятия, своей визуальной коммуникации. Можно даже утверждать, развивая троическое богословие личности / ипостаси каппадокийцев как личностную открытость Другому и коммуникативную взаимосотнесенность с ним<sup>20</sup>, что *личность всегда возможна как результат встречи по меньшей мере двух*: того, кто являет ее, и того, кто ее воспринимает, — невозможно быть личностью в одиночестве замкнутого эго. Личность не может *дать* Другой, но и личности нет без Другого, ведь именно открытость Другому позволяет человеку явить возможности своей личности, однако без эгоцентризма и замкнутости на себе и в себе. Не убив в себе соблазны замкнутого эгоцентризма и не выйдя навстречу Другому, не стать личностью: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12:24). Здесь по-новому раскрывается *конечность личности*, но не как у Канта, отделяющего на основе этой конечности непознаваемое ноуменальное от чувственно воспринимаемого феноменального. Конечность личности раскрывается как *ее сущностная соотнесенность с Другим, суверенная открытость*

<sup>20</sup>Продуктивные православно-персоналистические возможности (в том числе для современной философии и философской антропологии) применения такой установки смог показать один из ведущих современных православных мыслителей митрополит Пергамский Иоанн Зизиюлас в своей книге «Бытие как общение» (Зизиюлас, Гэгзян, 2006а) и в продолжающем ее труде «Общение и инаковость» (Зизиюлас, Толстолуженко и Колкер, 2006б).



*Другому, коммуникативная собранность, нераздельная неслиянность Я и Другого*, в чем, собственно, и заключается само условие ее возможности и осуществления.

Но все же, несмотря на сказанное выше, давайте обратимся и к соотношению подлинного и неподлинного не только в человеке, но и в повседневной жизни, которую он ведет. Ведь ни для кого не секрет, что зачастую мы в силу тех или иных причин, как «субъективных», так и «объективных», тратим наше время не на то, на что хотели бы, а на то, к чему нас принуждает ряд обстоятельств. Так, часто я слышал от коллег, что, мол, я бы лучше книги писал, а тут надо выполнять огромную учебную нагрузку, когда после лекций и семинаров на творчество уже просто нет сил. Сразу скажу, что это довольно соблазнительная и опасная позиция, поскольку она скрыто предполагает, что можно (и нужно) редуцировать неподлинное, как бы они ни понималось, и оставить лишь подлинность человеческого существования. По сути, такая позиция ведет к *фарисейству в отношении нашей повседневной жизни*, ее онтологическому обесцениванию и уничтожению, которое якобы позволит раскрыть во всей полноте царство подлинного. Поэтому, размышляя на эту тему, я хочу выявить несколько моделей соотношения подлинного и неподлинного, созерцания и практической деятельности в повседневной жизни, используя *новозаветные образы Марии и Марфы*<sup>21</sup>.

(1) *Дуализм*. Наверное, самый распространенный тип понимания отношений между подлинным и неподлинным — их разделение, вплоть до противопоставления. Это хорошо видно при обращении к известным новозаветным образам Марфы и Марии, которые традиционно воплощают собой соответственно деятельно-практическую и созерцательную установки. В живописной иконографии примерно с XV–XVI вв. их чаще всего разделяют, при том что это разделение имеет четкий ценностно-вертикальный характер: религиозный приоритет Марии предстает незыблемым. Подобное разделение по принципу «или-или» по определению схематично, но оно позволяет ориентироваться, дает ясный указатель: одно нужно оставить, другое — выбрать или стремиться в меру сил к нему. Обе установки существуют здесь в значительной степени автономно друг от друга. Или рай, или постгреховное состояние;

<sup>21</sup>Напомню, что Христос однажды зашел в одно селение и женщина по имени Марфа приняла Его в свой дом, стала беспокоиться о большом угощении, а сестра ее Мария села у ног Иисуса и начала Его слушать (Лк. 10, 38). Марфа и Мария стали олицетворением двух установок: созерцательно-отрешенной и практико-озабоченной.

или блаженство, или мир заботы; или творчество, или труд как форма самоотчуждения и т. д. Опасность такого подхода, в частности, проявляется в том, что если неподлинное предстает как следствие потери подлинного, то само подлинное рассматривается как существующее до, после и независимо от неподлинного.

(2) *Отожествление*. Очень любопытен случай, когда то, что традиционно воспринимается как неподлинное, оборачивается как воплощение своей противоположности — подлинного. Используя те же образы Марфы и Марии, я напомним о проповеди Майстера Экхарта, в которой он, так сказать, реабилитирует и возвышает именно Марфу, показывая ее особую ценность и значимость для Господа (Майстер Экхарт, Сабашникова, 1991: 107–119). В дальнейшем такая оценка закрепится в протестантизме (одним из предтеч которого как раз часто называют немецкого мистика Майстера Экхарта) с его принципом «мирского аскетизма». Мистический контекст здесь проявляется и в том, что *весь мир и вся деятельность* человека предстают как способы раскрытия абсолютного монистического божественного первоначала. Как говорил Гераклит, греясь у печки в своем доме, «и здесь тоже есть боги» (Фрагменты..., Лебедев, 1989: 179)<sup>22</sup>; также в этой связи вспоминается дельфийская надпись «Ты еси», которая, по интерпретации Плутарха (Плутарх, Клячко, 2006: 167–207), свидетельствует, что божественное есть и в храмах, и в мире. В этом смысле к двум выделяемым атрибутам Спинозы, мышлению и пространству, вполне в рамках такой установки можно добавить повседневную деятельность. Прямые следы такого подхода можно не раз встретить и в немецкой философии: например, они очевидны в онтологической аналитике повседневности Хайдеггера (которая во многом определяется именно протестантизмом) и в выделении особой значимости экзистенциала «забота» (*Sorge*). Совсем с другой стороны можно неожиданно найти черты такой установки и в православном мироощущении, в котором для русских старцев (например, в поучениях Зосимы из «Братьев Карамазовых») весь мир, природа и любая деятельность человека (и не только монашеско-аскетическая, но и в миру) предстает как божественная таинственная красота, теофания, «прославление Бога», «служение и посвящение Ему»; и недаром православные богословы XX века будут развивать учение о «внутреннем монашестве».

<sup>22</sup>Кстати, характерно, что Аристотель привел эту фразу Гераклита в сочинении «О частях животных» как основание того, «что во всем имеется нечто естественное и прекрасное» (Аристотель, Карпов, 1937: I, 5 645a17).

(3) *Взаимосоотнесенность*. Взаимодополнительность Марфы и Марии на определенном этапе также признается, и это позволяет понять, с одной стороны, самоценность, а с другой — конечность как деяния, так и созерцания, вынужденных обращаться друг к другу. Но в отношении неподлинности и подлинности это не просто дополнительность двух разных, но неотделимых друг от друга принципов (как в отношении Христа говорится о «неслиянной нераздельности» человеческого и божественного начал), это связь противоположных, но предполагающих друг друга и соотнесенных друг с другом начал. Перед нами своего рода диалектика, и онтологический контекст диалектической взаимосоотнесенности подлинного и неподлинного ярче всего раскрыл Мартин Хайдеггер в «Бытии и времени», хотя к самой диалектике он относился, мягко говоря, настороженно, предпочитая Гегелю Канта. Правда, само выделение подлинного и неподлинного возможно лишь в качестве результата грехопадения, и интенсивная динамика их взаимоотношений представляет собой лишь путь к предельной цели — обретению единства и полноты *Dasein*.

(4) *Аритмия*. Наконец, я хочу предложить еще одну модель, которая на сегодняшний момент выражает мое личное понимание проблемы взаимоотношения подлинного и неподлинного в повседневной жизни. В футбольной аналитике термин «аритмия» означает способность команды на протяжении одного матча и по ходу игры менять в зависимости от складывающихся обстоятельств (например, счета, травм, удаления) изначально принятую системную модель игры. В контексте нашего обсуждения это означает организовывать ритм и режим своей повседневной жизни так, чтобы в рамках ее цикла (скажем, дня или недели) неподлинная ее часть (или воспринимаемая таковой) плавно бы сменялась, переходила и даже, возможно, подпитывала бы подлинную. Сразу отмечу, что здесь нет резкого и радикального дуалистического противопоставления, скорее речь идет о том, что в рамках цикла следует отдавать время тому, что может субъективно и в определенный момент пониматься как неподлинное, но что должно приводить, подпитывать, насыщать подлинное (и даже само становиться/оцениваться таковым со временем *post factum*), к которому происходит обращение в определенный момент цикла. Неподлинное здесь предстает как связанное с «бытием-в-мире», с «жизненным миром» и его заботами, но его интерпретация у меня здесь идет не столько за Хайдеггером, которого

я учитываю, сколько за *Максом Шелером*. Не вдаваясь в детали, я напомним, что поздний Шелер, в том числе благодаря своим философско-социологическим исследованиям и во многом — продолжающейся дискуссии с Гуссерлем, показал, что *вовлеченность в социально-историческую реальность* (раскрывающаяся в том числе, а может быть, и прежде всего в повседневном мире) не нужно обесценивать, редуцировать и стремиться вынести за скобки, ее релятивизм может быть продуктивным, и опыт причастности к ней позволяет манифестировать результаты феноменологического созерцания открывающихся, в том числе благодаря этому же опыту, сущностей. Развитию такого подхода посвящена его концепция «функционализации сущностного усмотрения»<sup>23</sup>. Здесь перед нами — феноменологическое и философско-антропологическое переосмысление психоаналитического понятия «сублимация», к которому Шелер активно обращался в двадцатые годы прошлого века.

В этом смысле, несколько провоцируя аудиторию, можно сказать, что административно-формальная работа философа или формальные обязанности по выполнению чересчур большой учебной нагрузки — а это, как мы понимаем, нетрудно субъективно оценить как неподлинную составляющую повседневной жизни философа — в некотором смысле столь же важны, как и написание статей и книг. Так, в советское время говорили, что человек не должен жить только ради себя, он должен приносить пользу и другим. Нужно уметь *сублимировать* эту важную часть жизни, разворачивая ее как условие зарождения, возникновения и осуществления потенциала подлинного, и тогда она непременно даст свои продуктивные всходы в той же самой творческой деятельности. Давайте вспомним, что Спиноза оставался работать шлифовальщиком линз, хотя друзья предлагали ему деньги, которые могли бы освободить его от этой работы и полностью позволяли бы ему сосредоточиться на написании книг — значит, он все-таки понимал ценность и значимость для себя этой деятельности. Конечно, в наше время непросто встретить профессионального преподавателя философии, одновременно работающего, скажем, в бизнесе (хотя обратное случается, и я знаю конкретные примеры: «рутина» бизнеса может обратить *определенных* людей к не приносящей дохода, но смыслополагающей деятельности). С другой стороны, у меня подчас складывается впечатление, что для многих коллег работа на лекциях и семинарах понимается именно как неподлинная

<sup>23</sup>Подробнее об этой концепции: Малинкин, 2019: 78–108.

часть жизни, аналог обязанности заниматься в этом время шлифованием линз, но с прямо противоположной, чем у Спинозы, оценкой. Думаю, такой подход онтологически, философско-антропологически, психологически непродуктивен.

Итак, эта вовлеченность, «заброшенность», если угодно, рассматривается нами не в перспективе *онтологической негативности*, как необходимая составляющая повседневного существования и оборотная в своей взаимосвязанности сторона подлинности Dasein. Ведь у Хайдеггера неподлинное связано именно с *пространственным* способом бытия «в мире», чему и посвящен первый раздел «Бытия и времени», а подлинное связано с *временным* «бытием-к-смерти», о чем говорится во втором разделе. Соответственно, безличной коммуникации das Man противопоставляется замкнутое в своем сосредоточенном одиночестве на себе «бытие-к-смерти». Мы же призываем к такому *хронотопу повседневности*, который объединяет подлинное и неподлинное посредством их перехода друг в друга на определенном этапе цикличности, когда, продолжая интерпретацию наших образов, *Марфа становится Марией, чтобы в свое время Мария опять стала Марфой.*

Например, участие в конференции (в том числе нашей, посвященной Владимиру Вениаминовичу Бибахину) может рассматриваться как проявление подлинного по отношению к неподлинной части нашего повседневного цикла, как сакральное по отношению к профанному, праздник — к будням, и это при том, что первое подготавливается и оказывается возможным только благодаря второму. Так вот, я хочу раскрыть *онтологическую позитивность вовлеченности* «бытия-в-мире», при том что она может оборачиваться и как неподлинное, но даже при этом быть ценной и значимой, выступая в некотором смысле условием и основанием подлинного модуса повседневного бытия человека. В отличие от «бытия-к-смерти», по необходимости предполагающего одинокую замкнутость и центрированность человека на себе, своей самости, вовлеченность в мир связывает человека с другими людьми, побуждает его развертывать коммуникативную составляющую его бытия, вступая в диалогичность отношений Я и Другого, предстывая открытым людям и миру, заряжаясь энергией множественности, неоднородности, разнolikости такого существования. Я уже не говорю о том, что в таком режиме жизни человек существует не только для себя, преодолевая часто встречающееся до сих пор понимание подлинного как связанного с эгоцентричным, ориентирующимся, так сказать, лишь на интерес своей замкнутой монады. Человек раскрывает свою конечность, прежде

всего входя в соприкосновение, контакт, коммуникацию, диалог с другими конечными людьми, и в таком существовании он развертывает свое бытие и открывается Бытию. И мы должны поблагодарить Владимира Вениаминовича, что даже после смерти энергией своей мысли, образа, бытия он позволяет нам сделать это.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Дзо *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. / под ред. В. Г. Базанова, Г. М. Фридлендера, В. В. Виноградова. — М., Л. : Наука, 1972—1990.  
Т. 27 : Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. Dubia / под ред. А. М. Березкина. — 1984—1990.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // *Образ Античности*. — СПб. : Азбука-классика, 2004. — С. 40—105.
- Аристотель.* О частях животных / пер. с древнегреч., под ред. В. П. Карпова. — М. : Биомедгиз, 1937.
- Бибихин В. В.* Язык философии. — М. : Прогресс, 1993.
- Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).
- Бибихин В. В.* Узнай себя. — СПб. : Наука, 2015. — (Слово о сущем ; 119).
- Большов О.* Экзистенциальная философия / пер. с нем. С. Э. Никулина. — СПб. : Лань, 1999.
- Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / пер. с греч. В. В. Бибихина ; коммент. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. — СПб. : Наука, 2004.
- Дорофеев Д. Ю.* Макс Шелер. — СПб. : Наука, 2019а.
- Дорофеев Д. Ю.* Человеческая идентичность в диалоге Платона «Алкивиад I» (к вопросу об антропологической проблематике в древнегреческой философии) // *ΣΧΟΛΗ*. — 2019b. — Т. 13, № 1. — С. 251—268.
- Дорофеев Д. Ю.* Мистагогия визуального образу у Достоевского : Князь-Христос, странник, старец // *Визуальная теология*. — 2021. — № 2. — С. 53—72.
- Зизиулас И.* Бытие как общение : очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гэгзяна. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006а.
- Зизиулас И.* Общение и инаковость : новые очерки о личности и Церкви / пер. с англ. М. А. Толстолуженко, Л. Е. Колкер. — М. : ББИ, 2006b.

- Иустин (Попович)*. Философия и религия Ф. М. Достоевского / пер. с серб. И. А. Чароты. — Минск : Издательство Дмитрия Харченко, 2014.
- Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / пер. с фр. А. М. Руткевича // Сумерки богов / под ред. А. А. Яковлева. — М. : Политиздат, 1989. — С. 222—319.
- Кант И.* Критика способности суждения / пер. с нем. Н. Е. Соколова. — М. : Искусство, 1994.
- Майстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения / пер. с нем. М. В. Сабашниковой. — М. : Политиздат, 1991.
- Малинкин А. Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. — М. : Русская школы, 2019.
- Марсель Г.* О смелости в метафизике : сборник статей / пер. с фр. В. П. Визигина. — М. : Наука, 2012.
- Пиндар*. Вакхилид. Оды. Фрагменты / пер. с древнегреч., под ред. М. Л. Гаспарова.
- Платон*. Алкивиад I / пер. с древнегреч. С. Я. Шейнман-Тонштейн // Диалоги / под ред. А. Ф. Лосева. — М. : Мысль, 1986. — С. 175—223.
- Плутарх*. О «Е» в Дельфах // Исида и Осирис / пер. с древнегреч. Н. Б. Клячко. — М. : Эксмо, 2006. — С. 167—207.
- Тахо-Годи А. А.* О древнегреческом понимании личности на материале термина soma // Греческая культура в мифах, символах и терминах / А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев. — СПб. : Алетейя, 1999. — С. 362—381.
- Фрагменты ранних греческих философов : от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Т. I / пер. и сост. А. В. Лебедева. — М. : Наука, 1989.
- Фуко М.* Герменевтика субъекта / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб. : Наука, 2007.
- Фуко М.* Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс / пер. с фр. А. В. Дьякова. — СПб. : Наука, 2014.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Ad Marginem, 1997.
- Шютц А.* Избранное : мир, светящийся смыслом / пер. с англ. В. Г. Николаева, С. В. Ромашко, Н. М. Смирнова. — М. : РОССПЭН, 2004.
- Dorofeev D. Y.* Aesthetics of the Human Image in Christian Philokalia : Orthodox Good-Beauty-Image of Monks and Russian Elders // Annals of the University Bucharest. — 2015. — Vol. 70, no. 1. — P. 111—134.
- Frings M. S.* The Mind of Max Scheler. — Milwaukee : Marquette Univ. Press, 2001.
- Hengstenberg H.-E.* Philosophische Anthropologie. — Stuttgart : Verlag W.Kahlhammer, 1960.
- Pollio R. H., Henley T., Thompson C. B.* The Phenomenology of Everyday Life. — Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

---

Dorofeev, D. Yu. 2022. "Filosofskaya antropologiya podlinnogo i nepodlinnogo [Philosophical Anthropology of Authentic and Non-authentic]: sovremennaya problematizatsiya chelovecheskoy lichnosti i obraza zhizni [Modern Problematization of Human Person and Way of Life]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 127–154.

---

DANIIL DOROFEEV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR, THE HEAD OF PHILOSOPHY DEPARTMENT  
SAINT PETERSBURG MINING UNIVERSITY (ST. PETERSBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-1583-4545

## PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF AUTHENTIC AND NON-AUTHENTIC

### MODERN PROBLEMATIZATION OF HUMAN PERSON AND WAY OF LIFE

Submitted: June 02, 2022. Reviewed: Aug. 17, 2022. Accepted: Aug. 18, 2022.

**Abstract:** The article was written on the basis of a speech at the 3rd *Bibikhinsky Readings* in Bezhetsk in October 2021. The article is devoted to the philosophical-anthropological and personalistic analysis of the concepts of authentic and inauthentic; it begins with a brief study of the most crucial concepts of Heidegger's *Being and Time* "eigentlich" and "uneigentlich", which made it possible to carry out the ontological actualization of everyday life as the most important space of human existence. The dialectic of authentic and inauthentic appears to be the fundamental basis of both the existence of a person and the everyday world in which he exists. The author of the article explores such ways of self-organization of everyday human existence as cyclicity and spiral. For the author of the article, it is important to abandon the installation of depersonalization of everyday existence, revealing its positive ontological and personal potential. A way of life that reveals a person's personality is recognized as authentic, while a way of life that leads to its alienation and extinction is recognized as inauthentic. Therefore, the author of the article explores in detail the concepts of personality and personhood, referring to the Platonic consideration of *auto to auto* ("selfhood" of a person) in the dialogue of *Alcibiades I* and its interpretation by Vladimir Bibikhin in the course of lectures *Property*, striving to update the possibilities of philosophical personalism in modern philosophy as critically as possible. For this, an appeal is made not only to Antiquity, but also to the Orthodox anthropology of the individual, based on the principles of hesychasm, in the center of which is the openness of a person to Other to transforming his energies. At the end of the article, four possible models of the relationship between the authentic and the non-authentic are analyzed, considered through an appeal to the New Testament images of Martha and Mary.

**Keywords:** Autentic and Non-autentic, V. V. Bibikhin, Heidegger, Personality, Lifestyle, Human Image, Everyday Life.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-127-154.

#### REFERENCES

- Aristotel' [Aristotle]. 1937. *O chastyakh zhivotnykh [De Partibus Animalium]* [in Russian]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by V. P. Karpov. Moskva [Moscow]: Biomedgiz.
- Averintsev, S. S. 2004. "Grecheskaya 'literatura' i blizhnevostochnaya 'slovesnost'" (protivostoyaniye i vstrecha dvukh tvorcheskikh printsipov) [Greek 'Literature' and Middle Eastern 'Literature' (Opposition and Meeting of Two Creative Principles)]" [in Russian]. In *Ob-*



- raz Antichnosti [The Image of Antiquity]*, 40–105. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Azbuka-klassika.
- Bibikhin, V. V. 1993. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 2012. *Substvennost'. Filosofiya svojego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2015. *Uznay sebya [Know Yourself]* [in Russian]. Slovo o sushchem 119. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Bollnow, O. 1999. *Ekzistentsial'naya filosofiya [Existenzphilosophie]* [in Russian]. Trans. from the German by S. E. Nikulin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Lan'.
- Camus, A. 1989. "Mif o Sizife. Esse ob absurde [Le Mythe de Sisyphe]" [in Russian]. In *Sumerki bogov [Twilight of the Gods]*, ed. by A. A. Yakovlev, trans. from the French by A. M. Rutkevich, 222–319. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- Dorofeev, D. Yu. 2015. "Aesthetics of the Human Image in Christian Philokalia: Orthodox Good-Beauty-Image of Monks and Russian Elders." *Annals of the University Bucharest* 70 (1): 111–134.
- . 2019a. "Chelovecheskaya identichnost' v dialoge Platona 'Alkiviad i' (k voprosu ob antropologicheskoy problematike v drevnegrecheskoy filosofii) [Human Identity in Plato's 'Alcibiades i' (Some Notes on Anthropological Questions in Ancient Greek Philosophy)]" [in Russian]. *ΣΧΟΛΗ [Scholē]* 13 (1): 251–268.
- . 2019b. *Maks Sheler [Scheler, M.]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2021. "Mistagogiya vizual'nogo obrazu u Dostoyevskogo [Mistagogy of Visual Image of Dostoevskiy]: Knyaz'-Khristos, strannik, starets [Prince-Christ, Wanderer, Elder]" [in Russian]. *Vizual'naya teologiya [Visual Theology]*, no. 2, 53–72.
- Foucault, P.-M. 2007. *Germenevika sub'yekta [L'hermeneutique du sujet]* [in Russian]. Trans. from the French by A. G. Pogonyaylo. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2014. *Muzhestvo istiny. Upravleniye soboy i drugimi II. Kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezhe de Frans [Le courage de la verite. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au College de France]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. D'yakov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Frings, M. S. 2001. *The Mind of Max Scheler*. Milwaukee: Marquette Univ. Press.
- Gregory Palama. 2004. *Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh [The Triads in Defense of the Holy Hesychasts]* [in Russian]. Trans. from the Greek by V. V. Bibikhin. With a comment. by V. Veniaminov [V. V. Bibikhin]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Heidegger, M. 1997. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Hengstenberg, H.-E. 1960. *Philosophische Anthropologie* [in German]. Stuttgart: Verlag W.Kahlhammer.
- John Zizioulas, J. 2006a. *Bytiye kak obshcheniye [Being as Communion]: ocherki o lichnosti i Tserkvi [Studies in Personhood and the Church]* [in Russian]. Trans. from the English by D. M. G-egzyan. Moskva [Moscow]: Svyato-Filaretovskiy pravoslavno-khristianskiy institut.
- . 2006b. *Obshcheniye i inakouot' [Communication and Otherness]: novyye ocherki o lichnosti i Tserkvi [New Studies in Personhood and the Church]* [in Russian]. Trans. from the English by M. A. Tolstoluzhenko and L. Ye. Kolker. Moskva [Moscow]: BBI.

- Justin [Popovic]. 2014. *Filosofiya i religiya F. M. Dostoyevskogo [Filosofiya i religiya F. M. Dostoyevskogo]* [in Russian]. Trans. from the Serbian by I. A. Charota. Minsk: Izdatel'stvo Dmitriya Kharchenko.
- Kant, I. 1994. *Kritika sposobnosti suzheniya [Kritik der Urteilskraft]* [in Russian]. Trans. from the German by N. Ye. Sokolov. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- Lebedev, A. V., comp. 1989. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov [The Fragments of the Early Greek Philosophers]: ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki [From the Epic Theocosmogonies to the Birth of the Atomistics]* [in Russian]. Trans. by A. V. Lebedev. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Malinkin, A. N. 2019. *Kontseptsiya fenomenologii Maksa Shelera. Sheler vs Gusserl' [Conception Phenomenology of Max Scheler. Scheler vs Husserl]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Russkaya shkola.
- Marcel, G. 2012. *O smelosti v metafizike [On Courage in Metaphysics]: sbornik statey [Collection of Articles]* [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Vizigin. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Meister Eckhart. 1991. *Dukhovnyye propovedi i rassuzhdeniya [Spiritual Sermons and Discourses]* [in Russian]. Trans. from the German by M. V. Sabashnikova. Moskva [Moscow]: Politizdat'.
- Pindarus. *Vakkhiliid. Ody. Fragmenty [Bacchylidis. Carmina et Fragmenta]* [in Russian]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by M. L. Gasparov. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Plato. 1986. "Alkiviad I [Alcibiades I]" [in Russian]. In *Dialogi [Dialogues]*, ed. by A. F. Losev, trans. from the Ancient Greek by S. Ya. Sheynman-Tonshteyn, 175–223. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Plutarch. 2006. "O 'Ye' v Del'fakh [De E apud Delphos]" [in Russian]. In *Isida i Osiris [Isis and Osiris]*, trans. from the Ancient Greek by N. B. Klyachko, 167–207. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Pollio, R. H., T. Henley, and C. B. Thompson. 1997. *The Phenomenology of Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schütz, A. 2004. *Izbrannoye [Selections]: mir, svetyashchiysya smyslom [A World Glowing with Meaning]* [in Russian]. Trans. from the English by V. G. Nikolayev, S. V. Romashko, and N. M. Smirnov. Moskva [Moscow]: ROSSP·EN.
- Takho-Godi, A. A. 1999. "O drevnegrecheskom ponimaniy lichnosti na materiale termina soma [On the Ancient Greek Understanding of Personality Based on the Term Soma]" [in Russian]. In *Grecheskaya kul'tura v mifakh, simbolakh i terminakh [Greek Culture in Myths, Symbols and Terms]*, by A. A. Takho-Godi and A. F. Losev, 362–381. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.

---

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ  
МОРАЛЬНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ

---

---

STUDIES. PART 2

---



Ольга Бойцова, Светлана Хмелевская\*

## ОБОСНОВАНИЕ ЭПИСТЕМИЧЕСКОГО АВТОРИТЕТА\*\*

ПОТЕНЦИАЛ ЛИБЕРАЛЬНОЙ МОДЕЛИ РЕСПОНСИВИЛИЗМА

Получено: 04.10.2021. Рецензировано: 25.11.2021. Принято: 10.02.2022.

**Аннотация:** В статье предпринята попытка осмыслить обоснование эпистемического авторитета в либеральной модели респонсивилизма с целью определить эвристический потенциал предложенной в его рамках аргументации, а также показать проблемные поля, перспективные с точки зрения концептуализации эпистемического авторитета. Выявляются достоинства модели, среди которых — попытка объяснить механизм действия авторитета, выявить, как происходит ранжирование авторитетов в случае их конкурентного взаимодействия; выделить основания подчинения авторитету со стороны индивида. В качестве недостатков модели указываются игнорирование содержательной стороны эпистемического авторитета, абстрагирование от условий формирования механизма доверия, а также принципов, обуславливающих выбор между эпистемическими авторитетами. Доказывается, что стремление построить неклассическую эпистемологию как систему форм постижения бытия, функционирующую на единых эпистемологических основах, при обосновании эпистемического авторитета приводит либо к формализму, либо к редукции одной формы постижения бытия к другой. Понимание в соответствии с эпистемическими добродетелями либеральной модели респонсивилизма познающего субъекта как «честного, рационального, автономного актора» оценивается как идеальная модель, построенная на сильных допущениях. К числу перспективных задач исследования отнесены затрагиваемые респонсивилизмом проблемы конкуренции эпистемических авторитетов в современном обществе и изменение места науки в данном противостоянии.

**Ключевые слова:** эпистемология, добродетели, эпистемология добродетелей, респонсивилизм, Линда Загзебски, эпистемический авторитет, формы постижения бытия.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-157-180.

Вопрос о том, как получить истинное знание и удостовериться в том, что оно именно истинное, относится к числу вечных проблем философии. С формированием неклассической эпистемологии, настаивающей

\*Бойцова Ольга Юрьевна, д. полит. н., профессор; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва), olga.boitsova@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8284-8915; Хмелевская Светлана Анатольевна, д. филос. н., профессор; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (Москва), xmelevsk@mail.ru, ORCID: 0000-0002-0119-405X.

\*\*© Бойцова О. Ю.; Хмелевская С. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

на том, что к истине с равным успехом могут вести самые различные познавательные практики, активизировались и обострились дискуссии об эвристическом потенциале различных форм постижения бытия и соотношении знания, мнения, убеждения и веры. В попытках определить условия успешности познавательных процедур было выдвинуто понятие «эпистемический авторитет» (*epistemic authority*). Оно должно было способствовать прояснению тех оснований, по которым полученное знание может быть признано и признается истинным. Учитывая важность той роли, которая ему отводится, неудивительно, что связанная с ним проблематика превратилась в оживленно обсуждаемую тему.

В зарубежной и отечественной научной литературе идут споры о правомерности и перспективности введения понятия «эпистемический авторитет» в инструментарий теории познания (Гаспаров, 2017; Каримов, 2017; Intellectual, 2003; Raz, 1986; 2006). Опубликованы труды, в которых анализируется специфика неклассического этапа развития эпистемологии и места, отводимого в ней научному знанию, описывается становление и развитие этики добродетели — одного из влиятельных современных философских направлений, оказавшего определяющее влияние на разработку аретической эпистемологии в целом и проблематики эпистемологического авторитета в частности, дается характеристика различным подходам к трактовке «эпистемических добродетелей» etc. (Порус, 2021; Fuller, 2020; Каримов, 2019; Лекторский, 2001; Хмелевская, 1997; Pritchard, Millar, Haddock, 2010; Turri, & Alfano & Greco, 2019). Но несмотря на высокий интерес к проблеме эпистемического авторитета, данную тему ни в коей мере нельзя считать исчерпанной.

В настоящей статье мы анализируем аргументацию, выдвинутую сторонниками такой версии аретической эпистемологии, как респонсибиллизм, с целью определить эвристический потенциал этой модели и выявить пределы ее релевантности. Поскольку это направление опирается на определенную этико-философскую традицию и использует особый понятийный аппарат, представляется целесообразным начать с прояснения концептуальной основы, на которой строятся трактовка эпистемического авторитета и обоснование его роли в постижении истины. В качестве такой основы выступает неоаристотелизм. Соответственно, наша задача заключается в выявлении и описании тех проблемных полей, которые возникают в результате данного способа актуализации философии Аристотеля и оказывают существенное влияние на аретическую концепцию эпистемического авторитета.

Далее мы переходим к детальному рассмотрению теории эпистемического авторитета одного из ведущих представителей респонсибилизма Линды Загзебски, аргументация которой по праву может считаться образцовой для данной версии аретической эпистемологии. Свою теоретическую модель Загзебски называет либеральной, поскольку строит свои рассуждения опираясь на принцип аналогии между авторитетом в познании и авторитетом в политической практике, т. е. предлагая трактовку эпистемического авторитета «исходя из тех же оснований, на которых базируется защита идеи политического авторитета в традиции политического либерализма» (Загзебски, Карпов, 2017: 106). Мы анализируем три базовых принципа ее модели, которые в данной теории получили названия «независимость от содержания», «приоритетность» и «стандартное обоснование». Поскольку задача заключается в выявлении эвристического потенциала предложенной модели, ее решение подразумевает определение сильных и слабых сторон аргументации, а также обозначение проблем, требующих дальнейшего исследования.

В заключение формулируются выводы о сильных и слабых сторонах теории эпистемического авторитета респонсибилизма, а также рассматриваются возможные перспективы концептуализации эпистемического авторитета и обоснования его роли в процессе познания.

## КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ОСНОВА ЭПИСТЕМОЛОГИИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ И ПРОБЛЕМА ЭПИСТЕМИЧЕСКОГО АВТОРИТЕТА

### ТЕРМИНОЛОГИЯ И ОСОБЕННОСТИ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

Термин «эпистемология добродетелей» используется для обозначения направления, которое оформилось в западной философии в 80-е гг. XX в. в ходе дискуссий о ценностно-нормативном измерении процесса познания. Название этого направления на русском языке представляет собой кальку с английского *virtue epistemology*, где словом «добродетель» (*virtue*) передано важное для древнегреческой философии понятие *αρετή*, поэтому в качестве синонимов «эпистемологии добродетелей» обычно употребляются словосочетания «аретический подход в эпистемологии» и «аретическая эпистемология».

Нельзя не заметить, что *αρετή* имело и иные значения: «доблесть», «отвага», «умение», «превосходные свойства» и даже «мощь». Так что если бы англоязычными представителями данного течения в качестве самоназвания был выбран другой вариант перевода — к примеру, *valour*

*epistemology* или *skill epistemology*, — то его концептуальная основа была бы выражена более четко и прозрачно. Под «аретической эпистемологией» в таком случае понималась бы теория познания, которая акцентирует определенные когнитивные способности (будь то интеллектуальная смелость или же высший уровень познавательных навыков), значимых для достижения истины. Но выбор был сделан в пользу *virtue*, и это изначально задавало исследовательскую стратегию, ориентирующуюся не на когнитивистику, а на этику.

При этом произошло наслаение двух версий трактовки добродетели. С одной стороны, употребление данного термина в контексте западной философской мысли не могло быть полностью независимым от христианской традиции, считающей добродетелью «прилежное попечение о добрых делах вообще» (Тит. 3:8) — стремление к благим деяниям и исполнение установленного Богом нравственного закона, необходимое для спасения. С другой стороны, уже само формирование этики добродетелей связано с попыткой отказаться от религиозных оснований моральной философии. Британский философ Элизабет Энском, стоявшая у истоков аретического подхода, аргументировала необходимость такого пересмотра тем, что в современном мире вера в божественный закон утратила влияние и более не может служить фундаментом морали (Anscombe, 1958). В качестве альтернативы она и предложила обоснование, опирающееся на философию Аристотеля.

Как известно, Стагирит понимал под добродетелью «наилучшее состояние», не ограничивая ее сферой морали (Аристотель, Миллер, 1984: I. 4. 1185a. 36–39). В этой оптике добродетельной можно называть любую деятельность, отвечающую своему назначению и выполненную добросовестно, в том числе и познавательную. Вслед за Аристотелем аретическая эпистемология стала понимать под добродетелями такие качества или особенности познающего субъекта, которые позволяют получить достоверное знание и /или добиться признания этого знания истинным. У самого Аристотеля такие добродетели обозначены как дианоэтические, сегодня их также называют мыслительными, интеллектуальными или эпистемическими, причем все эти именования используются в качестве синонимов. Тезис о том, что познание напрямую зависит от данных добродетелей, в аретической эпистемологии стал программным.



## ПОСЛЕДСТВИЯ ОБРАЩЕНИЯ К АРИСТОТЕЛИЗМУ

Трактовка *virtue* в оптике аристотелизма определила несколько особенностей, важных для аргументации эпистемологии добродетелей в целом и для понимания эпистемологического авторитета в частности.

*Этизация эпистемологии и обращение к авторитету.* Мы полагаем, что в аретической эпистемологии так и не состоялось разделения интеллектуальных и моральных добродетелей, подобно тому как это было у Аристотеля, делившего их на этические и дианоэтические. Скорее произошла редукция к этике: добродетели, действующие в сфере познания, стали описывать как моральные, либо полностью, либо частично акцентируя их моральные аспекты. В результате произошло переосмысление когнитивных навыков и познавательных установок в ценностно-нормативном духе, они «обросли» этическими регулятивами. Например, способность получить истинное знание была дополнена условиями «чистоты помыслов» и недопустимости распространения ложных сведений, а требования фундированности и доказательности выводов — принципами ответственности и добросовестности познающего субъекта.

Если вводится модус должностования, то сразу же возникает необходимость объяснить, почему именно этим требованиям необходимо следовать и каким образом обеспечивается реализация предписаний. Очевидно, что в таком контексте логичным оказывается обращение к проблематике авторитета, который, в отличие от насильственного принуждения, может являться для познающего субъекта объектом доверия, нормативным ориентиром, а также арбитром и высшей инстанцией легитимации полученных результатов. Это объясняет, почему проблематика эвристического авторитета находится в центре внимания аретической эпистемологии, в которой сформировался весьма объемный и содержательно емкий блок исследований, посвященных природе авторитетного воздействия и особенностям нормативных высказываний в познавательных практиках, структурным характеристикам эпистемического авторитета, его носителям и силе его влияния на познающего субъекта (Загзевски, Карпов, 2017; Alfano, 2012; Code, 1984; Greco, 2012; Raz, 2006; Sosa, 2007; Zagzebski, 2012).

*Каталогизация эпистемических добродетелей.* Особое дискуссионное поле мы усматриваем во многочисленных попытках осовременить и детализировать перечень предложенных Аристотелем дианоэтических добродетелей, в который, как известно, входили способность к науке

и искусству, знание, мудрость, сообразительность, рассудительность (Аристотель, Брагинская, 1983: I. 13). В этой сфере консенсус не достигнут. Например, существенно различаются «наборы» эпистемических добродетелей в релайабиллизме (от *reliable*) и респонсибиллизме (от *responsible*). Первые — Э. Соуза, Дж. Греко, Д. Притчард, Э. Голдман — ставят акцент на надежности познавательных процедур, причисляя к добродетелям когнитивные способности, гарантирующие успех познания: развитую память, острое зрение, хороший слух, способности к дедукции и индукции. Вторые — Л. Коуд, Дж. Монтмаркет, Дж. Рац, Л. Загзебски — либо на свойства души познающего субъекта, такие как интеллектуальная честность и тщательность, либо на правила, соблюдение которых ведет к истине.

Помимо различия в понимании того, что следует считать интеллектуальными добродетелями, эти две стратегии по-разному определяют основную интригу в обосновании эпистемического авторитета. Релайабиллизм стремится определить его параметры с позиций оценки гносеологического статуса и праксеологической ценности получаемого результата познания, а респонсибиллизм анализирует его в нормативном ключе, пытаясь описать механизм его возникновения и функционирования независимо от того, о какой конкретно сфере постижения бытия идет речь. При этом центр тяжести смещается на анализ условий возможности эпистемического авторитета как такового.

*Легитимация эпистемического авторитета.* Особый ракурс проблемы мы видим в стремлении обосновать статус самого эпистемического авторитета. В классической эпистемологии этот вопрос решался просто: высшим авторитетом, легитимирующим полученное знание, была наука как определенный тип познавательной практики, и результаты познания могли признаваться истинными, если соответствовали критериям научности. С легкой руки Т. Куна и его последователей статус авторитета перешел от науки как специфического комплекса эпистемологических норм к научному сообществу, принимающему конкретную парадигму исследований. Следующим шагом на пути развития неклассической эпистемологии стал акцент на то, что такую функцию может выполнять не только научное, но и любое другое сообщество, если оно задает оптику и критерии успешности определенного способа постижения бытия. Так, Э. Соуза еще на заре становления аретической эпистемологии заострял внимание на том, что при определении факторов, влияющих на процесс познания,

следует с должным вниманием относиться не только к субъекту и его внутренней природе, но и к его окружению и *значимому для него эпистемическому сообществу* (*курсив наш.* — О. Б., С. Х.; Sosa, 1980: 23).

А со временем в трудах представителей данного направления в качестве носителя эпистемического авторитета наряду с таким «виртуальным» сообществом стали указываться и реальные коллективы, и даже отдельные лица, а также неодушевленные предметы и источники информации (приборы, базы данных, компьютерные программы и проч.), если они выполняют указанные функции (Montmarquet, 1993; Raz, 2006; Zagzebski, 2003). Таким образом, эпистемический авторитет как нормативный ориентир познания и высшая инстанция признания его результатов оказался связанным не только с определенной познавательной практикой, но и с ее социальным контекстом, который, в свою очередь, легитимируют выдвигаемые данным авторитетом нормы и требования к познающему субъекту.

*Конкуренция эпистемологий и выбор эпистемического авторитета.* Мы полагаем, что при таком подходе с необходимостью возникает вопрос о том, является ли эпистемический авторитет единым для всех форм постижения бытия, т. е. сохраняет ли он правомочность и нормативную значимость вне зависимости от конкретной познавательной практики. Если ответ положительный, то, к примеру, оценка результатов религиозного или художественного познания должна определяться так же, как и в сфере научных исследований. Если отрицательный, то это означает признание автономии разных эпистемологий и, соответственно, множественности эпистемических авторитетов. Таким образом, в рамках каждой эпистемологии действует свой авторитет, поскольку каждая из них постулирует свой комплекс норм, которые задают образец познания и легитимируют его результаты.

Аретическая эпистемология дает отрицательный ответ. В этом мы усматриваем существенное влияние аристотелизма, а именно — идеи различения способов познания и соотношения их с определенной дианоэтической добродетелью. Напомним, что у Стагирита мудрость воплощается в философии; сообразительность и рассудительность — в практическом, обыденном знании; наука и искусство, как особые способности и состояния души, сами по себе выступают в статусе добродетели (Аристотель, Брагинская, 1983: I. 13. 1103a. 5–10). Отталкиваясь от этого положения, аретическая эпистемология придала принципу плюрализма интеллектуальных добродетелей, соотносенных с разными формами постижения

бытия, стратегический характер: наука, религия, обыденное знание, искусство признаются в равной мере пригодными для получения истинного знания. Таким образом, каждая из них задает свой эпистемический авторитет и успешно работает в границах собственной эпистемологии.

При таком подходе получается, что на человека одновременно могут оказывать влияние несколько эпистемических авторитетов. А значит, встает задача выстраивания их иерархии. Что делать при несовпадении критериев успешности познания, предлагаемых, к примеру, наукой и обыденным опытом? Как быть в случае существенных расхождений, а уж тем более при конфликте результатов познания, полученных в рамках разных эпистемологий? Возможно ли — и если да, то по каким основаниям — ранжировать эти авторитеты и какая инстанция является высшей при принятии решения о приемлемых путях поиска истины или же критериях признания истинным того или иного результата познания? Если признавать способность каждой формы постижения бытия получать истинное знание и, соответственно, определять свою версию эпистемического авторитета, то придется согласиться с тем, что победа при разрешении подобных коллизий всегда будет доставаться той из них, чей авторитет считается высшим.

Таким образом, возникает проблема конкуренции эпистемологических стратегий и встает задача теоретического обоснования предпочтительности конкретного ее варианта. Ее сложно игнорировать, но аретической эпистемологии это удастся: она, как правило, выносит проблему авторитетности конкретных форм постижения бытия за скобки. Мы полагаем, что в этом заключается определенное лукавство: с одной стороны, «по умолчанию» на вершине иерархии вроде бы остается наука, но, с другой, при необходимости — к примеру, при обосновании эпистемической легитимности религиозной веры — актуализируется идея равноправия всех авторитетов (Sosa, 2007).

Отмеченные нами особенности концептуализации эпистемологического авторитета, связанные с рецепцией и актуализацией аристотелизма, нашли отражение во всех версиях аретической эпистемологии. Среди этих версий особое место занимает теория американского философа, заведующей кафедрой философии религии и этики Кингфишер-колледжа в Университете Оклахомы Линды Тринкаус Загзебски, в которой принята попытка не только обозначить важные для процесса познания интеллектуальные добродетели, но и снять проблему конфликта эпистемических контекстов. Нам представляется важным оценить успешность этих усилий.

КАК ВОЗМОЖЕН ЭПИСТЕМИЧЕСКИЙ АВТОРИТЕТ:  
ЛИБЕРАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ Л. ЗАГЗЕБСКИ

Как уже отмечалось выше, Линда Загзебски стремится к построению и обоснованию базовой теоретической модели эпистемического авторитета (Загзебски, Карпов, 2017; Intellectual, 2003; Zagzebski, 1996; 2003; 2010; 2012). На основе анализа ее работ можно предположить, что для достижения своей цели она считает необходимым решить три задачи:

- ◇ во-первых, объяснить механизм действия авторитета как такового;
- ◇ во-вторых, выявить, как происходит ранжирование авторитетов в случае их конкурентного взаимодействия;
- ◇ в-третьих, определить основания подчинения авторитету со стороны свободного индивида.

В результате должна получиться теоретическая конструкция, в которой эпистемический авторитет займет свое место в структуре человеческого познания и социального действия. При этом планируется гармонично сочетать значимость социального целого с ценностью свободной воли и автономии индивида, а также единство сообщества с идейным плюрализмом. Загзебски предполагает, что поставленные задачи можно решить на основе трех базовых принципов, которые она формулирует, отталкиваясь от концепции Йозефа Раца (Raz, 1986; 2006).

ПРИНЦИПЫ Л. ЗАГЗЕБСКИ

Первый — принцип независимости от содержания (*authoritative utterance thesis*), или анализ авторитетного высказывания. Принимая его, Загзебски стремится обнаружить механизм формирования и действия эпистемического авторитета как такового, т. е. объяснить возможность замены доверия к себе доверием к чему-то или кому-то внешнему по отношению к субъекту. Эпистемический авторитет предстает в виде единого для всех форм постижения бытия механизма. Это означает, по сути, признание базового единства различных эпистемологий — будь то на основе редукции к формальным нормам или же в логике кантовского трансцендентального субъекта.

Для самой Загзебски такая редукция ассоциируется с подходом либеральной политической философии, в которой политический актор рассматривается как рациональный автономный атомарный индивид вне зависимости от его включенности в конкретные социальные практики. Такой актор способен не только осознавать свои предпочтения, но и ранжировать их по степени значимости. Выбор этого актора свободен и потому однотипен в любых контекстах: он всегда выстраивает

стратегию поведения, позволяющую максимизировать достижение приоритетной цели.

Нечто подобное философ пытается обнаружить и в сфере познания. Субъект во всех познавательных практиках, независимо от их специфики, делает выбор в пользу доверия чему-то (или кому-то), имеющему статус авторитета, и готов «поступать так, как велит ему авторитет, т. е. независимо от того содержания, которое вкладывается в речь этого авторитета» (Загзебски, Карпов, 2017: 96). Тем самым нивелируется различие форм постижения бытия и смягчается позиция в вопросе о плюрализме эпистемологий: все они оказываются изоморфными с точки зрения механизмов познания и различными лишь по «наполнению». Такой подход позволяет представить совокупность форм постижения бытия в гегелевском духе: каждая из них занимает свою нишу в общей системе познания, а наличие одинаковых механизмов, в том числе и механизма формирования эпистемического авторитета, делает указанную систему цельной, развивающейся по единым основаниям в пространстве духовной культуры. Тем самым решается и проблема легитимации различных эпистемических авторитетов: они оказываются равнозначными и относительно автономными, но в то же время аналогичными, «соприродными» друг другу. Каждый из них — именно в силу того, что он возникает и работает по одним и тем же правилам, — правомочно устанавливает нормы познания и служит основанием для действия в соответствии со «своей» эпистемологией.

Второй — *принцип приоритетности (pre-emption thesis)* — относится к выбору субъекта познания в условиях плюрализма эпистемических образцов. Если первый принцип ставил вопрос о смене агента доверия, то второй говорит о предпочтении одного из кандидатов на статус авторитета. Загзебски ставит акцент на том, что в этом случае

действие по велению авторитета означает, что субъект должен принять директиву, данную авторитетом, как обоснование для совершения действия, заместив при этом данные другими людьми обоснования как в пользу, так и против совершения этого деяния (там же: 100).

При этом Загзебски пишет (Zagzebski, 2014: 176–177):

...тот факт, что у авторитета есть убеждение *p*, является для меня причиной верить в *p*, и эта причина не просто добавляется ко всем иным моим причинам, имеющим отношение к вере в *p*, а замещает их.

Философ полагает, что такой подход позволяет показать механизм связи предписанной нормы и реального поведения. Норма в данном случае имеет и эпистемическую, и праксеологическую силу: она не только влияет на то, версия какой из форм постижения бытия признается наиболее авторитетной, но и побуждает к действиям в соответствии с тем знанием, которое признается истинным. Очевидно, что в центре внимания в данном случае оказывается проблема доверия и ранжирования степени этого доверия.

Важно, что решение, какому из авторитетов доверять, согласно Загзебски, принимает сам индивид. И в этом случае субъект познания она трактует по аналогии с политическим актором, каким он предстает в либеральной философии. Правильное решение он способен принять в силу присущей ему свободы выбора и на основе рационального расчета (Zagzebski, 2010). Делая акцент на собственном решении индивида подчиниться авторитету и его личном выборе в пользу конкурирующих вариантов, философ стремится показать, что авторитетное воздействие не носит ни насильственного, ни манипулятивного характера. Доверие к эпистемическому авторитету не лишает субъекта познания ни одной из значимых для либеральной философии характеристик, не заставляет его следовать однозначно предписанным нормам, а предлагает ему выбор в ситуации плюрализма возможностей. Таким образом Загзебски моделирует ситуацию в познании, которая призвана воспроизвести социально-политические условия открытого демократического общества, т. е. сочетать общесоциальные ценности с сохранением принципа свободы воли индивида.

Для объяснения того, что заставляет субъекта познания прибегать к авторитету, а не полагаться только на себя, Загзебски вводит третье положение, которое называется *принцип стандартного обоснования* (*normal justification thesis*). Этот принцип у Загзебски разделяется на *два обоснования эпистемического авторитета* (*justification of epistemic authority theses*). Они фиксируют основание, по которому субъект может доверять авторитету другого человека, во-первых, в том что признавать истиной, а во-вторых, почему именно это признавать истиной (Zagzebski, 2014: 177):

Первый утверждает, что авторитет убеждений другого человека для меня оправдан моим добросовестным суждением о том, что у меня больше шансов сформировать истинное убеждение и избежать ложного убеждения, если я буду верить в то, во что верит авторитет, если я попытаюсь выяснить, во

что верить самому. Во втором говорится, что авторитет убеждений другого человека для меня оправдан моим добросовестным суждением о том, что у меня больше шансов сформировать убеждение, которое выдержит мои добросовестные размышления, если я буду верить в то, во что верит авторитет, если я попытаюсь выяснить, во что верить самому.

Как видно, и в том, и в другом случае третий принцип объясняет готовность добровольно подчиняться авторитету на основании целесообразности: человек, будучи добросовестным и рациональным познающим субъектом и обладая автономией как свободная личность, может признавать и признает эпистемический авторитет как средство более эффективного достижения собственных целей. Нельзя не заметить, что в данном случае фактически воспроизводится аргумент Ч. Пирса, апеллировавшего к авторитету как одному из методов разрешения сомнений. В его учении критерием праксеологической истинности является эффективность, а не достоверность в гносеологическом смысле (Пирс, Голубович и др., 2000: 245):

Мы можем воображать, что этого для нас недостаточно и что мы ищем не просто мнения, но истинного мнения. Однако подвергните эту фантазию проверке, и она окажется беспочвенной; ибо как только достигнуто устойчивое верование, мы будем полностью удовлетворены, вне зависимости от того, будет ли это верование истинным или ложным.

Такое стремление заменять истинность эффективностью довольно часто встречалось в философских, политических и экономических учениях XX в. В этой связи можно было бы вспомнить провокативное суждение П. Фейерабенда, что с точки зрения эффективности миф сделал больше науки: он создал культуру (Фейерабэнд, Никифоров, 1986). Подход, связывающий рациональность с эффективностью и целесообразностью, с одной стороны, и свободой воли, с другой, был детально разработан в последней трети двадцатого столетия в либеральной философии, представленной теорией справедливости Дж. Ролза и теорией рационального выбора Дж. Бьюкенена. Концепция Загзебски также отдает дань такой оптике. Она утверждает (Загзебски, Карпов, 2017: 99):

Эпистемический авторитет [...] обосновывается для меня моим же сознательным решением о том, что я скорее сформирую истинное убеждение и избежу ложного, если доверюсь тому, что сообщает мне авторитет, а не стану устанавливать истину самостоятельно.



Действительно, по мере развития информационно-коммуникационных технологий увеличивается объем сведений, который человеческому мозгу приходится перерабатывать в условиях ограниченности времени. Неполнота информации, погрешности в ее обработке, наличие «сложных динамичных условий, включающих значительную степень неопределенности» (Саймон, Козлова и Бланко, 1993: 37) — а именно в них субъекту приходится принимать решения — все это превращает опору на авторитет в условие не только оптимального с точки зрения эффективности, но и просто практически любого действия.

Носителем эпистемического авторитета у Загзебски оказывается общество, в которое включен человек. Коллективные цели, интересы и ценности влияют не только на социализацию индивида и его нравственное становление, но и на эпистемические приоритеты, поскольку в ее теории, как и в аретической эпистемологии в целом, интеллектуальные добродетели существенно этицированы. В то же время Загзебски и в этом случае соблюдает принцип плюрализма возможностей. Прежде всего, она признает возможность для человека по своей воле выбирать, разделять ли общие ориентиры, предлагаемые сообществом, или бороться с ними. Кроме того, такая же свобода сохраняется за индивидом в выборе в качестве носителя авторитета одного из локальных сообществ — например, ассоциации, клуба, церковной общины, etc.

#### ЛАКУНЫ И «НЕУДОБНЫЕ ВОПРОСЫ»

Теоретическая модель «чистого» эпистемического авторитета производит впечатление цельной и хорошо продуманной. Она используется Загзебски для того, чтобы подчеркнуть структурное и функциональное единство различных видов познания — прежде всего для утверждения эпистемической равноценности научного и иных типов знания. При этом выбор между авторитетами, предлагаемыми различными эпистемологиями, отнесен к прерогативе субъекта познания, свойства которого обозначаются по аналогии со свойствами рационального политического актора. Делая свободный выбор на основе рациональности, такой субъект ориентируется на принцип эффективности — минимизацию усилий и максимизацию возможностей в достижении целей — и потому предпочитает следовать авторитету, сообщающему ему не только как именно следует познавать мир, но и какие именно результаты познания нужно признавать успешными.

Однако при более детальном рассмотрении предложенной модели обнаруживается, что ряд важных теоретических проблем, вытекающих

из признания трех базовых принципов, в теории Линды Загзебски намеренно выносятся за скобки и остается нерешенным. Укажем только некоторые из вопросов, требующих прояснения.

*Соотношение содержания и формы эпистемического авторитета.* Прежде всего, встает вопрос о том, какая роль все же отводится содержанию эпистемического авторитета. Поскольку формальное уравнивание разных форм постижения позволяет нивелировать их специфику, получается, что при идентификации эпистемологий базовая нагрузка падает именно на содержание. Ведь если структурно эпистемические авторитеты разных познавательных практик одинаковы, то именно содержание определяет различие между ними. Насколько оправдано введение принципа независимости от содержания, если он не позволяет уловить значимую специфику различных эпистемологий?

*Пределы влияния формы эпистемического авторитета.* Если признавать приоритет готовности доверять перед предметом рассмотрения, то означает ли это, что при наличии такой готовности эпистемический авторитет конкретной формы постижения бытия сохраняет свою силу, несмотря на содержание знаний, которое продуцируется данной формой? К примеру, если речь идет об эпистемическом авторитете науки, то вытекает ли из этого требование признать достойными доверия любые рекомендации, отвечающие требованиям и критериям научности? И если да, то является ли эта ситуация точно такой же в случае авторитета религиозного или обыденного познания?

*Единство и множество в сфере действия эпистемического авторитета.* В теории Линды Загзебски констатируется наличие универсального механизма доверия, но остаются без объяснения причины, по которым он возникает. Имеется лишь ссылка на то, что коллективный субъект познания более информирован и опытен, и потому обращение к нему — эффективный способ решения познавательных задач. Однако эта ссылка не объясняет, к примеру, раздробление общего в структурном и функциональном отношении механизма воспроизводства доверия на различные эпистемические авторитеты в разных познавательных практиках. Остается без ответа и вопрос о том, в силу чего возникает конкуренция «знающих и опытных» носителей коллективного знания и как автономный рациональный субъект оценивает степень компетентности каждого из конкурентов. Возможен ли «плохой» авторитет и как его отличить от «хорошего»?

*Основания выбора между эпистемическими авторитетами.* Если исходить, как это делает Загзебски, из наличия разных эпистемологий

и соответствующих им авторитетов, то что именно служит основанием для познающего субъекта при принятии им того или иного варианта? Например, почему в каком-то конкретном случае в качестве эпистемического авторитета познающий субъект признает нормы научного, а не мифологического или магики-окультурного знания? Поскольку указаний на то, что способствует формированию тех или иных предпочтений индивида, в рассматриваемой теории нет, то данный вопрос также остается без ответа.

*Соотношение нормы и действия.* Насколько жесткими следует считать нормы, составляющие содержание эпистемического авторитета? Очевидно, что если авторитетное знание предписывает безальтернативные способы достижения поставленной цели, то проблем не возникает. Но какие механизмы действуют в тех случаях, когда имеется несколько возможных путей к желаемому результату? По каким основаниям ранжируются данные варианты?

*Ограниченная рациональность и выбор эпистемического авторитета.* Линда Загзебски подчеркивает рациональность субъекта познания, однако не поясняет, что именно она подразумевает под этой характеристикой. Если только возможность ранжировать предпочтения и выбирать стратегии, максимально приближающие к достижению приоритетных целей, то тогда игнорируется ряд важных для понимания индивидуального выбора моментов. В частности, ситуация ограниченной рациональности, которая обусловлена неравным доступом к информации или иным ресурсам и в которой субъекты познания заведомо оказываются в неравном положении. Что, к примеру, служит гарантией от ошибки в том случае, когда нормативное требование честности не выполняется? Неясно, как быть и со злоупотреблениями недобросовестных индивидов, которые претендуют на эпистемическое доверие и заверяют в истинности некоего утверждения. Ключевое слово здесь — «заверяют», но вопрос о том, действительно ли эти люди обладают истинным знанием либо только заявляют о его истинности, остается. Как познающий субъект может убедиться, что инстанция, выступающая в качестве эпистемического авторитета, не вводит его в заблуждение или не является «плохой»: только ли по последствиям действия, совершенного в результате воздействия данного авторитета? И как возможно оценить эти последствия и соотнести их именно с полученной рекомендацией, а, например, не с недостаточно точным следованием предписанию?

*Конформизм и девиации.* К числу вопросов без ответа относятся и те, которые связаны с механизмом перехода директивы в действие. Что

именно заставляет индивида следовать предписанной норме? Вряд ли достаточно ограничиться ссылкой на рационально просчитываемую эффективность «попкорного» поведения. Всегда ли есть связь между предписанием и поступком и что является причиной несоблюдения нормы?

Игнорирование этих и иных «неудобных» вопросов не отменяет необходимости дать на них ответы.

#### ПЕРСПЕКТИВЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ЭПИСТЕМИЧЕСКОГО АВТОРИТЕТА

Проанализировав цели и результаты введения и использования принципа независимости от содержания в модели эпистемического авторитета Л. Загзебски, мы пришли к следующим выводам о возможных перспективах концептуализации эпистемического авторитета.

1. Оптика респонсбилизма неправомерно отказывается от существенно значимых демаркаций. Так, Л. Загзебски в стремлении к универсализации не только уравнивает все познавательные практики, но и не различает гносеологический и праксеологический виды истины, а также игнорирует различие рефлексивных знаний (об объектах в логике их бытия), с одной стороны, и знаний валлоативных (касающихся ценностного самоопределения субъекта) — с другой. Встречающиеся оговорки о том, что «нравственные убеждения не являются истинными в том смысле, в каком ими являются научные суждения (*scientific beliefs*)» (Загзебски, Карпов, 2017: 104), носят сугубо декларативный характер и в ходе аргументации не учитываются. Напротив, она последовательно проводит мысль об идентичности механизма эпистемического авторитета и для рефлексивных, и для валлоативных суждений. Также она не проводит различия и между типами ценностных суждений, игнорируя специфику суждений значимости и суждений ценности.

Мы же полагаем, что такое деление весьма продуктивно: если суждения значимости могут обосновываться по типу рефлексивного знания, когда объект раскрывается в собственной логике его бытия, то суждения ценности предполагают свободу выбора и иные способы их обоснования (Момджян, 2013: 80). Именно их различие делает невозможной полную идентичность механизма эпистемического авторитета в валлоативных и рефлексивных формах постижения бытия — например, в религиозной и научной эпистемологиях. И, наконец, нельзя не отметить, что в перспективе уравнивание феноменов разной гносеологической природы (авторитетов в науке, религии, обыденной жизни и пр.), по сути, означает легитимацию всех видов знания.

2. Требуется существенная корректировка трактовки познающего субъекта: предложенное респонсбилизмом понимание его как «честного рационального автономного актора» нельзя оценивать иначе, нежели как идеальную модель, построенную на сильных допущениях. Более корректным было бы ориентироваться на принцип ограниченной рациональности, согласно которому субъект делает выбор в пользу не максимизирующего варианта решения проблемы, а наиболее приемлемого для него в создавшихся условиях. Конечно, для упрощения поиска такого варианта вполне возможна и апелляция к авторитету. Сомнение вызывает лишь экстраполяция данного выбора на все виды познания. Это касается, во-первых, авторитетного воздействия в случае рефлексивного и валюативного знания; во-вторых, индивидуального и коллективного субъекта эпистемического авторитета.

В случае рефлексивных суждений выбор эпистемического авторитета может ограничиться лишь согласием с утверждениями, прошедшими процедуры научного обоснования. Сходный механизм действует и в случае ценностных суждений значимости, поскольку последние требуют для своего обоснования обращения к некоей экспертной инстанции. Например, при решении отказаться от курения можно опираться на авторитетное мнение медицинского сообщества. В этом случае разницы действительно практически нет. Однако это вряд ли справедливо, если эпистемический авторитет касается суждений ценности, то есть подразумевает экзистенциальный выбор, когда «индивид не просто что-то узнает или приобретает, он [...] рискует, а вместе с тем меняет себя, свой душевный строй» (Гусейнов, 2003: 181). Так, для принятия эпистемического авторитета религиозного сообщества познающему субъекту требуется сделать экзистенциальный выбор в пользу той веры, которая разделяется данным сообществом. При этом не исключен риск попасть под обаяние «плохого авторитета» — это хорошо демонстрирует пример экстремистских организаций. Выбор «плохого авторитета», критерии разграничения его с «хорошим авторитетом» — одна из тех проблем, которая в аретической эпистемологии не разрешена.

3. В респонсбилизме не прояснены основания индивидуального выбора в условиях конкуренции и взаимной делегитимации авторитетов. Принятие принципа независимости от содержания и вынесение за скобки вопроса о детерминации предпочтений предельно заостряет проблему индивидуального решения. Но при этом удовлетворительного решения

этой проблеме не дается: ни ссылка на рациональный выбор автономной личности, ни принцип опоры на коллектив не представляются достаточно убедительными.

Сегодня в силу тенденции к размыванию эпистемического монизма и роста скепсиса по отношению к научной эпистемической нормативности познающий субъект все чаще оказывается в ситуации интеллектуальной аномии. Утверждение, что рационально самоопределяющийся индивид легче и быстрее достигнет целей, если будет опираться на чей-то авторитет, трудно оспорить. Но ссылка на авторитет сообщества, которое, с одной стороны, легитимирует определенную познавательную практику, а с другой, само, как носитель коллективного знания, служит для индивида «навигатором» в конкурентном поле эпистемических авторитетов, представляется сомнительным решением проблемы.

Тезис о том, что в коллективное лучше индивидуального, поскольку в сообществе, во-первых, аккумулируется знание многих, а во-вторых, возможностей для достижения целей больше, нельзя абсолютизировать. Вряд ли кто-то будет отрицать, что без эпистемического авторитета невозможны процессы социализации, обучения и пр. Вопрос заключается в том, сколь широко простирается власть данного авторитета применительно к личности. Нельзя забывать и о том, что коллектив может не только оказывать поддержку, но и подавлять индивидуальное, навязывать идеи и образы и подталкивать к определенным действиям. Тезис о свободном, автономном выборе индивида, по сути, означает, что познающий субъект обречен на постоянный критический анализ рекомендаций, формируемых эпистемическим авторитетом, а также инстанций, претендующих на эпистемическое доверие со стороны познающего субъекта. Иначе — вопреки всем заверениям — он утрачивает способность отличить собственные интересы от тех, которые его вынудили принять (Бодрийяр, Качалов, 2015).

4. Акцент на предписании в модели респонсibiliзма не сопровождается описанием механизма, заставляющего индивида данному предписанию следовать. Принцип приоритетности выводит рассуждения об эпистемическом авторитете за рамки собственно эпистемологии в область деонтологии и праксеологии: познающий субъект не только принимает какие-то знания в качестве авторитетных — последние становятся еще и основаниями его действий и поступков, обладая нормативностью. В целом же утверждение о нормативной силе логически не следует из авторитетности знания. С одной стороны, авторитет того или иного знания далеко не всегда ведет к его использованию в качестве основания

действия познающего субъекта. Поступок может базироваться на авторитете знаний (действие по велению авторитета), но при этом не каждое авторитетное знание является основанием поступка и обладает нормативностью. С другой стороны, нормативность, как основание поступка, вовсе не всегда опирается на эпистемический авторитет. К примеру, следование требованию остановиться на красный свет может базироваться не на эпистемическом авторитете правил дорожного движения, а на деонтическом авторитете, то есть авторитете вышестоящего лица или органа (Ивин, 2018: 99), или же вообще определяться страхом санкций, которые последуют в случае нарушения директивы.

Нормативно-этическая трактовка интеллектуальных добродетелей в аристотельской эпистемологии ставит познавательные практики в ту же ситуацию, что и мораль: нормативный комплекс оказывает на объективные процессы не прямое и не абсолютное воздействие и не предоставляет гарантий от ошибок и злоупотреблений в реальной жизни.

Столь же слабо в респонсibiliзме прописана связь между целью и средствами ее достижения. Наиболее ярко это заметно в тех приводимых Загзебски примерах, когда в качестве критерия выбора используются суждения по типу «лучше — хуже». В одном из них утверждается, что к цели мирного сосуществования сообщество лучше направляет то суждение, которое лучше обосновано (Загзебски, Карпов, 2017: 104). Но способы достижения мирного сосуществования могут заметно варьироваться — от поддержания паритета до установления гегемонии наиболее сильной державы, — и при этом каждая из стратегий может опираться на детально и всесторонне аргументированное решение. Вынося в этой ситуации вердикт «лучше» или «хуже», познающий субъект делает выбор средства достижения цели на основе уже сформированной системы ценностей. Таким образом, эпистемический авторитет на деле не влияет на решение, а лишь подкрепляет уже сделанный ценностный выбор.

Итак, можно утверждать, что в модели эпистемологического авторитета, предлагаемой респонсibiliзмом, налицо стремление, с одной стороны, вписать эту теорию в парадигму классической эпистемологии, а с другой, переосмыслить ее с позиций эпистемологии неклассической. Первое подтверждается своеобразной маскировкой под научность, в том числе апелляцией к рациональности познающего субъекта как главной гарантии правильного выбора эпистемического авторитета, а второе — стремлением уравнивать легитимность различных эпистемологий. В результате цельной теоретической системы построить не удалось.

Защищая позицию, согласно которой в качестве эпистемического авторитета может выступить любое знание, полученное в разных формах постижения бытия, респонсибилизм наметил весьма интересную исследовательскую стратегию, а именно — изучение конкуренции эпистемических авторитетов в современном обществе в целом и изменения места науки в данном противостоянии в частности. То, что сама аретическая эпистемология не справилась с ее решением и просто вынесла ее за скобки, не умаляет значимости и не отрицает необходимости разработки данной проблемы.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Никомахова этика / пер. с древнегреч. И. В. Брагинской // Сочинения. В 4 т. Т. 4. — М. : Мысль, 1983. — С. 53–294.
- Аристотель*. Большая этика / пер. с древнегреч. Т. А. Миллер // Сочинения. В 4 т. Т. 4. — М. : Мысль, 1984. — С. 295–374.
- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. А. Качалова. — М. : Постум, 2015.
- Гаспаров И. Г.* Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта // Эпистемология и философия науки. — 2017. — Т. 53, № 6. — С. 108–122.
- Гусейнов А. А.* Античная этика. — М. : Гардарика, 2003.
- Загзевски Л.* Эпистемический авторитет. Современная либеральная защита / пер. с англ. К. В. Карпова // Эпистемология и философия науки. — 2017. — Т. 53, № 3. — С. 92–107.
- Ивин А. А.* Аксиология. — М. : Юрайт, 2018.
- Каримов А. Р.* Вызов ситуационизма для эпистемологии добродетелей // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. — 2017. — № 11. — С. 10–15.
- Каримов А. Р.* Эпистемология добродетелей. — СПб. : Алетей, 2019.
- Лекторский В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая. — М. : Эдиториал УРСС, 2001.
- Момдэян К. Х.* Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. — М. : Издательство Московского университета, 2013.
- Пирс Ч. С.* Закрепление верования // Избранные философские произведения / пер. с англ. К. О. Голубович, К. К. Чухрукидзе, Т. А. Дмитриева. — М. : Логос, 2000. — С. 234–265.
- Порус В. Н.* На пути к реформе системы эпистемологических целей и ценностей // Эпистемология и философия науки. — 2021. — Т. 58, № 2. — С. 34–42.
- Саймон Г. А.* Рациональность как процесс и продукт мышления / пер. с англ. К. Б. Козловой, М. А. Бланко // Thesis. — 1993. — № 3. — С. 16–38.



- Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки / пер. с англ. А. Л. Никифорова. — М. : Прогресс, 1986.
- Хмелевская С. А.* Система форм постижения бытия. — М. : Военный университет, 1997.
- Alfano M.* Expanding the Situationist Challenge to Responsibilist Virtue Epistemology // *The Philosophical Quarterly*. — 2012. — Vol. 62. — P. 223–249.
- Anscombe G. E. M.* Modern Moral Philosophy // *Philosophy : The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. — 1958. — Vol. 33, no. 124. — P. 1–19.
- Code L.* Toward a “Responsibilist” Epistemology // *Philosophy and Phenomenological Research*. — 1984. — Vol. 45, no. 1. — P. 29–50.
- Fuller S.* If Science is a Public Good, Why Do Scientists Own It? // *Эпистемология и философия науки*. — 2020. — Vol. 57, no. 4. — P. 70–73.
- Greco J.* Religious Belief and Evidence from Testimony // *The Right to Believe : Perspectives in the Religious Epistemology* / ed. by D. Lukasiewics, R. Pouivet. — Frankfurt : Ontos Verlag, 2012. — P. 27–46.
- Intellectual : Perspectives from Ethics and Epistemology* / ed. by M. DePaul, L. Zagzebski. — Oxford : Oxford University Press, 2003.
- Montmarquet J. E.* Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility. — Boston : Rowman & Littlefield, 1993.
- Pritchard D., Millar A., Haddock A.* The Nature and Value of Knowledge : Three Investigations. — Oxford : Oxford University Press, 2010.
- Raz J.* The Morality of Freedom. — Oxford : Clarendon Press, 1986.
- Raz J.* The Problem of Authority : Revisiting the Service Conception // *Minnesota Law Review*. — 2006. — Vol. 90. — P. 1003–1044.
- Sosa E.* The Raft and the Pyramid : Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge // *Midwest Studies in Philosophy*. — 1980. — Vol. 5. — P. 3–25.
- Sosa E.* A Virtue Epistemology. Vol. 1 : Apt Belief and Reflective Knowledge. — Oxford : Clarendon Press, 2007.
- Turri J., Alfano M., Greco J.* Virtue Epistemology / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ; ed. by E. N. Zalta. — 2019. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-virtue/> (visited on Jan. 10, 2022).
- Zagzebski L.* Virtues of the Mind : An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. — New York : Cambridge University Press, 1996.
- Zagzebski L.* The Search for the Source of Epistemic Good // *Metaphilosophy*. — 2003. — Vol. 34, no. 1/2. — P. 12–28.
- Zagzebski L.* Exemplarist Virtue Theory // *Metaphilosophy*. — 2010. — Vol. 41, no. 1/2. — P. 41–57.
- Zagzebski L.* Epistemic Authority : A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief. — Oxford : Oxford University Press, 2012.
- Zagzebski L.* Epistemic Authority and Its Critics // *European Journal for Philosophy of Religion*. — 2014. — Vol. 6, no. 4. — P. 169–187.

Boytsova, O. Yu., and S. A. Khmelevskaya. 2022. "Obosnovaniye epistemicheskogo avtoriteta [Justification of Epistemic Authority]: potentsial liberal'noy modeli responsabilizma [The Potential of the Liberal Model of Responsibilism]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 157–180.

OL'GA BOYTSOVA

DOCTOR OF LETTERS IN POLITICAL SCIENCE, PROFESSOR  
M. V. LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-8284-8915

SVETLANA KHMELEVSKAYA

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR  
M. V. LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-0119-405X

## JUSTIFICATION OF EPISTEMIC AUTHORITY

### THE POTENTIAL OF THE LIBERAL MODEL OF RESPONSIBILISM

Submitted: Oct. 04, 2021. Reviewed: Nov. 25, 2021. Accepted: Feb. 10, 2022.

**Abstract:** The article attempts to comprehend the justification of epistemic authority in the liberal model of responsibilism in order to determine the heuristic potential of the argumentation proposed within its framework, as well as to show the problem fields promising for the conceptualization of epistemological authority. The model's advantages are revealed, among which is (1) an attempt to explain the mechanism of action of authority; (2) to identify how authorities are ranked in the case of their competitive interaction; (3) to highlight the grounds for subordination to authority on the part of an individual. The existing disadvantages of the model are ignoring the content of epistemic authority, abstracting from the conditions in which the mechanism of trust is formed, and neglecting the principles that determine the choice between epistemic authorities. It is proved that the desire to build a non-classical epistemology as a system of forms of comprehension of being, functioning on a single epistemological basis, when justifying epistemic authority leads either to formalism or to the reduction of one form of comprehension of being to another. The understanding of the cognizing subject — per the epistemological virtues recognized in the liberal model of responsibilism — as an "honest, rational, autonomous actor" is evaluated as an ideal model built on solid assumptions. The problems of competition of epistemic authorities in modern society and the change of the place of science in this confrontation, which is raised by responsibilism, are among the promising tasks of the study.

**Keywords:** Epistemology, Virtues, Virtue Epistemology, Responsibilism, Linda Zagzebski, Epistemic Authority, Forms of Comprehension of Being.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-157-180.

#### REFERENCES

- Alfano, M. 2012. "Expanding the Situationist Challenge to Responsibilist Virtue Epistemology." *The Philosophical Quarterly* 62:223–249.
- Anscombe, G. E. M. 1958. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy* 33 (124): 1–19.
- Aristotle. 1983. *Nikomakhova etika [Nicomachean Ethics]* [in Russian]. In vol. 4 of *Sochineniya [Collected Works]*, by Aristotel' [Aristotle], trans. from the Ancient Greek by I. V. Braginskaya, 53–294. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

- . 1984. "Bol'shaya etika [Magna Moralia]" [in Russian]. In *Aristotel' [Aristotle] 1983*, 295–374.
- Baudrillard, J. 2015. *Simulyakry i simulyatsii [Simulacres et simulation]* [in Russian]. Trans. from the French by A. A. Kachalov. Moskva [Moscow]: Postum.
- Code, L. 1984. "Toward a 'Responsibilist' Epistemology." *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (1): 29–50.
- DePaul, M., and L. Zagzebski, eds. 2003. *Intellectual: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Feyerabend, P. 1986. *Izbrannyye trudy po metodologii nauki [Selected Works on the Methodology of Science]* [in Russian]. Trans. from the English by A. L. Nikiforov. Moskva [Moscow]: Progress.
- Fuller, S. 2020. "If Science is a Public Good, Why Do Scientists Own It?" *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 57 (4): 70–73.
- Gasparov, I. G. 2017. "Epistemicheskiy avtoritet i avtonomiya epistemicheskogo sub'yekta [Epistemic Authority and Autonomy of the Epistemic Subject]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology & Philosophy of Science]* 53 (6): 108–122.
- Greco, J. 2012. "Religious Belief and Evidence from Testimony." In *The Right to Believe: Perspectives in the Religious Epistemology*, ed. by D. Lukasiewics and R. Pouivet, 27–46. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Guseynov, A. A. 2003. *Antichnaya etika [Ancient Ethics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gardariki.
- Ivin, A. A. 2018. *Aksiologiya [Axiology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Yurayt.
- Karimov, A. R. 2017. "Vyzov situatsionizma dlya epistemologii dobrodetey [Situationism's Challenge to the Epistemology of Virtues]" [in Russian]. *Vestnik Vyat'skogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta [Herald of Vyatka State University]*, no. 11, 10–15.
- . 2019. *Epistemologiya dobrodetey [A Virtue Epistemology]* [in Russian]. CPb.: Aleteya.
- Khmelevskaya, S. A. 1997. *Sistema form postizheniya bytiya [The System of Forms of Comprehension of Being]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Voyennyi universitet.
- Lektorskiy, V. A. 2001. *Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya [Classical and Non-classical Epistemology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Editorial URSS.
- Momdzhyan, K. Kh. 2013. *Sotsial'naya filosofiya. Deyatel'nostnyy podkhod k analizu che-loveka, obshchestva, istorii. Ch. 1 [Social Philosophy. Activity-based Approach to the Analysis of Person, Society and History. Part 1]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Montmarquet, J. E. 1993. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Boston: Rowman & Littlefield.
- Peirce, C. S. 2000. "Zakrepleniye verovaniya [The Fixation of Belief]" [in Russian]. In *Izbrannyye filosofskiye proizvedeniya [Selected Philosophical Works]*, trans. from the English by K. O. Golubovich, K. K. Chukhruidze, and T. A. Dmitriyev, 234–265. Moskva [Moscow]: Logos.
- Porus, V. N. 2021. "Na puti k reforme sistemy epistemologicheskikh tseye i tsennostey [Towards the Reform of the System of Epistemological Goals and Values]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology and Philosophy of Science]* 58 (2): 34–42.
- Pritchard, D., A. Millar, and A. Haddock. 2010. *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2006. "The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception." *Minnesota Law Review* 90:1003–1044.

- Simon, H. A. 1993. "Ratsional'nost' kak protsess i produkt myshleniya" [in Russian], trans. from the English by K. B. Kozlova and M. A. Blanko. *Thesis*, no. 3, 16–38.
- Sosa, E. 1980. "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge." *Midwest Studies in Philosophy* 5:3–25.
- . 2007. *A Virtue Epistemology. Vol. 1: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Turri, J., M. Alfano, and J. Greco. 2019. "Virtue Epistemology." Ed. by E. N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Jan. 10, 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-virtue/>.
- Zagzebski, L. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York: Cambridge University Press.
- . 2003. "The Search for the Source of Epistemic Good." *Metaphilosophy* 34 (1–2): 12–28.
- . 2010. "Exemplarist Virtue Theory." *Metaphilosophy* 41 (1–2): 41–57.
- . 2012. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2014. "Epistemic Authority and Its Critics." *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (4): 169–187.
- . 2017. "Epistemicheskiy avtoritet. Sovremennaya liberal'naya zashchita [Epistemic Authority]" [in Russian], trans. from the English by K. V. Karpov. *Epistemologiya i filosofiya nauki* 53 (3): 92–107.

АНДРЕЙ ЖЕЛЕЗНОВ\*

## ИДЕЯ НРАВСТВЕННОСТИ В ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ\*\*

Получено: 06.10.2021. Рецензировано: 29.11.2021. Принято: 22.07.2022.

**Аннотация:** Экспериментальная моральная философия показывает нравственность как стремление к благу, превосходящему любой данный опыт. Для того чтобы продемонстрировать это, мы будем обсуждать ряд исследований, которые разделяют методологическую парадигму, предполагающую использование методов естественных и социальных наук для изучения содержания и механизмов функционирования морали. При этом мы будем концентрироваться не на дискуссии о прямых результатах экспериментальных исследований, а на обосновании отношения к морали, которое проявляется в подобных исследованиях косвенным образом, — так нам удастся выделить два основных аспекта нравственности. Во-первых, определяя моральный поступок, исследователи фактически всегда показывают, что он совершается ради целей, противостоящих очевидным интересам самого агента. В этом смысле не принципиально, как именно обосновывается приоритет моральных целей, но сама способность действовать морально связывается со способностью видеть нечто более важное, чем очевидные собственные интересы. Во-вторых, в отношении результатов экспериментального исследования предполагается наличие некоторой позиции или процедуры оценки правильности норм и механизмов морали, открытых в результате экспериментальных исследований. Возможность этой позиции или процедуры не следует из фактов, но допускает убежденность или веру в существование некоторого специального морального «блага», превосходящего любой данный опыт. Эта трактовка нравственности довольно формальна, но в то же время она имеет вполне конкретные последствия для этики, а именно отказ от любых попыток обосновать объективную необходимость соблюдения моральных норм.

**Ключевые слова:** этика, нравственность, экспериментальная моральная философия, моральные дилеммы, предвзятость, методологическая парадигма.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-181-207.

### ЦЕННОСТЬ РАЗГОВОРА ОБ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Говорить об экспериментальной моральной философии сейчас имеет смысл по нескольким причинам. Первой из них может быть отсутствие

\* Железнов Андрей Сергеевич, к. филос. н., независимый исследователь (Москва), itsnomoredancing@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9516-2392.

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

в русскоязычной литературе обсуждений данного направления: в феврале 2021 г. поиск по запросу «экспериментальная моральная философия» в базе Google Scholar, РИНЦ показал всего одну работу (Дроздова, 2017). Правда, наряду с отсутствием прямого обсуждения экспериментальной моральной философии в русскоязычном поле присутствует довольно активное обсуждение «нейроэтики»: например, в 2020 г. вышел номер журнала «Философия. Журнал Высшей школы экономики», посвященный этой теме. По своей проблематике нейроэтика действительно близка к экспериментальной моральной философии, но составляет (как мы постараемся уточнить ниже) только один из вариантов реализации ее методологической парадигмы. Учитывая, что экспериментальная философия вообще и экспериментальная моральная философия в частности представляют собой заметное явление, более широкое знакомство русскоязычного читателя с этой методологией может представлять самостоятельную цель. Данная статья, однако, преследует такую цель лишь косвенно — наш интерес имеет другую природу.

Для нас обсуждение экспериментальной моральной философии — это способ поговорить об идее нравственности как таковой или показать границы экспериментального, эмпирического подхода к морали, поэтому мы не планируем осуществлять лобовую критику результатов и метода экспериментальной философии, как если бы мы подвергли разбору и обсуждению способ получения выводов. Вместо этого мы постараемся подсветить установки, разделяемые экспериментальными исследователями до какой бы то ни было рефлексии.

Здесь следует сделать пару терминологических отступлений и объяснить, как мы будем употреблять понятия морали и нравственности, а также определить, что же такое экспериментальная моральная философия.

Термины «мораль» и «нравственность» в этом тексте не выступают синонимами. Слово «мораль» используется нами для описания норм, правил или принципов: это могут быть социально установленные принципы и правила, механизмы функционирования нервной системы или же принципы, предложенные кем-то из философов. Поскольку экспериментальные исследования зачастую нацелены на описание моральных норм или механизмов суждения, разделяемых обычными людьми, то их результатом как раз и является получение описания морали. Термином «нравственность» мы называем способность или склонность индивида принимать всерьез моральные принципы и стремиться к их

соблюдению. В этом смысле мы говорим, что экспериментальная философия исследует мораль, но позволяет нам косвенным образом судить и о нравственности.

Хотя мы явно отличаем мораль от нравственности, на уровне высказываний относительно поступков или поведения в тексте ниже практически не разграничиваются моральный поступок (моральное поведение) и нравственный поступок (нравственное поведение). Дело в том, что мы не называем моральным поступок, который признан соответствующим морали постфактум, без знания его мотивов. А называем моральным мы такой поступок, цель которого — реализация моральной нормы, то есть этот поступок направляется нравственной мотивацией. Возможно, было бы правильнее говорить здесь о «нравственных поступках», сохранив для «моральных» именно аспект внешней оценки. Однако, сохраняя близость к англоязычному «moral», в этом тексте мы будем употреблять выражение «моральные поступки» как синоним выражения «нравственные поступки».

В определении экспериментальной моральной философии нам кажется уместным использовать то, как ее понимают сами исследователи, разделяющие данный подход. Например, Джошуа Нобе и Марк Альфан — авторы статей Стэнфордской философской энциклопедии, посвященных экспериментальной философии вообще и экспериментальной моральной философии в частности. Использование самоопределения скорее отсылает нас не к объективной оценке результатов и места данной методологии, а к декларируемым целям и ожиданиям, что может быть не до конца корректно с точки зрения историко-философской оценки, но вполне достаточно, исходя из целей нашей работы.

Экспериментальная философия вообще определяется как междисциплинарный подход, объединяющий попытки разрешить философские вопросы с помощью методов психологии и когнитивных наук (Knobe & Nichols, 2017). Экспериментальный подход в данном случае противопоставляется спекулятивной или кабинетной философии, он предполагает возможность прояснения философских концептов за счет обращения к представлениям и суждениям «простых людей» («folks»). А экспериментальная моральная философия составляет подраздел экспериментальной философии, имеющий своим предметом моральные интуиции, суждения и поведение.

Как и другие формы экспериментальной философии, она предполагает применение экспериментальных методов для получения данных, которые исполь-

зуются для обоснования, опровержения или пересмотра философских теорий. В данном случае рассматриваемые теории касаются природы морального рассуждения и суждения; объема и источников моральных обязательств; природы хорошего человека и хорошей жизни; даже масштаба и характера самой теории морали (Alfano et al., 2018).

Собственно, экспериментальная философия вообще и экспериментальная моральная философия в частности активно используют методологии широкого круга эмпирических дисциплин: нейрофизиологии, психологии и социальных наук. Нейроэтика, то есть «область нейробиологических исследований когнитивных процессов, обеспечивающих моральные реакции и решения» (Апресян, 2020: 13) или исследование когнитивных и нейронных коррелятов морального суждения (Федорова, 2020: 176), может рассматриваться в качестве реализации методологической парадигмы экспериментальной философии с использованием методов нейрофизиологии. В сущности, довольно обширное пересечение исследований, которые относятся как к нейроэтике, так и к экспериментальной философии, также говорит в пользу такого соотношения двух дисциплин. Среди тех работ, которые мы будем обсуждать в данной статье, к нейроэтике и экспериментальной моральной философии относятся, в частности, исследования Грина (Greene, 2017), Кушмана и Янг (Cushman & Young, 2009), Кристенсен и Гомилы (Christensen et al., 2014; Christensen & Gomila, 2012).

Однако к экспериментальной моральной философии относятся и исследования практических вопросов применения искусственного интеллекта, например поведения самоуправляемого автомобиля в ситуации, когда он вынужден принести одного из участников ДТП в жертву («such as how a self-driving car should respond to sacrificial dilemmas» (Alfano et al., 2018)). Мы будем достаточно много говорить про такие исследования, так как, разделяя общую эмпирическую установку и методологию, они зачастую более явно выводят на первый план позицию самого исследователя.

Говоря об экспериментальной моральной философии в общем, нам также кажется важным заметить, что она не занимается выработкой собственной методологии, а просто применяет практики, сложившиеся в рамках психологии и других наук (Anstey & Vanzo, 2016: 98). Самым распространенным подходом в границах экспериментальной моральной философии является изучение «интуиций», т. е. склонности



простых людей выносить те или иные суждения в отношении философских проблем и категорий (Knobe & Nichols, 2017; Alfano et al., 2018). Предполагается, что выявление изначального смысла понятий, активно используемых философами, поможет отказаться от излишнего усложнения и надуманных споров, а установление корреляции между склонностью к тем или иным суждениям и социальными или психологическими качествами респондентов позволит свести философские и моральные споры к некоторой «реальной» основе. В таком духе рассматривается связь между моральной оценкой действия и суждением о его преднамеренности (Knobe, 2003), связь экстраверсии со склонностью утверждать свободу воли (Feltz & Cokely, 2008) или естественная распространенность компатибилистской установки (Sommers, 2010).

#### НРАВСТВЕННОСТЬ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ДАННЫХ ИНТЕРЕСОВ

Первый аспект экспериментальных исследований, который мы хотим обсудить, — это определение моральных поступков через их противопоставление очевидным интересам самого агента. Обоснование необходимости предпочесть общие или высшие интересы частным в данном случае можно вынести за скобки: вне зависимости от того, как это объясняется (и объясняется ли), в представлении о морали заложено противопоставление морального поведения наличным интересам. Обсуждая исследования атрибуции морального намерения, связи склонности к моральному поступку со свободой воли и уровнем осознанности эмоций, а также связи склонности к суждению в духе одной из этических теорий (деонтологии или утилитаризма) с формулировкой моральной дилеммы, мы покажем, что безотносительно согласия с результатами таких исследований нравственность фактически понимается здесь как способность превзойти очевидные интересы ради некоторого высшего блага.

Такое представление о нравственности присутствует в одном из самых известных экспериментальных исследований морали — работе Джошуа Нобе о «побочных эффектах» (Knobe, 2003). Она посвящена выявлению связи между моральной оценкой поступка и атрибуцией намерений агенту, который его совершает. В эксперименте респонденты должны были оценить, являются побочные эффекты решения персонажа намеренными или же случайными. Для этого респондентам предлагались две истории: одна — о решении председателя совета директоров запустить новую экономическую стратегию, вторая — о решении лейтенанта послать подразделение на штурм высоты. У каждого из этих решений был отрицательный или положительный побочный эффект (влияние

экономической программы на окружающую среду и возможная гибель солдат), и в обоих случаях агент заявлял о своем безразличии к тому, проявится ли этот эффект. Одной части респондентов давалось описание ситуации, в которой побочный эффект был положительным (вред от производства для окружающей среды снижался, солдаты устраняли причину опасности), а другой — где этот эффект оказывался отрицательным. В результате

Нобе обнаруживает, что участники эксперимента были намного более склонны считать, что главный герой истории намеренно вызывал побочный эффект, когда такой эффект был отрицательным (причинение вреда окружающей среде), чем в ситуации, когда побочный эффект был положительным (помощь окружающей среде). Этот психологический эффект воспроизводился десятки раз, а его область применения существенно увеличилась, включая факты приписывания намерения после нарушения как собственно моральных, так и иных норм (Alfano et al., 2018).

Однако прежде чем соглашаться с этими выводами, давайте посмотрим на то, по какому принципу в этом кейсе противопоставляются моральное и аморальное поведение. Формулировки из описания кейса содержат асимметричные подсказки о намерениях председателя: раз он говорит, что ему не важны последствия для окружающей среды, то сделать из этого выводы о его заботе о ней достаточно сложно, а вот осудить его безразличие вполне логично — это и делают респонденты. Более того, осуждение действий председателя происходит из-за вполне конкретных моральных ожиданий и ценностей (Wagner, 2014: 70):

моральные ожидания от заинтересованного в прибыли председателя совета директоров заключаются в том, что он не будет начинать программу, чтобы избежать экологического ущерба, так как важность сохранения окружающей среды намного выше, чем получение прибыли.

Поэтому ответы агента оцениваются как решение пренебречь моральными нормами ради собственных интересов.

Респонденты имеют два варианта трактовки ситуации: либо агент видит самоцелью намерение причинить вред окружающей среде, либо он намеревается действовать вопреки (моральному) требованию заботы о ней, что приводит к негативным экологическим последствиям. В обоих вариантах мы имеем дело с намерениями, но первый из них не выглядит убедительным в контексте самой истории, а вот второй соответствует словам агента о самом себе: он открытым текстом говорит, что ему безразличны последствия. Одобрять случайно полученный позитивный

результат поэтому нет никакого смысла (Wagner, 2014: 70–71), осудить же пренебрежение общими моральными принципами очень даже логично. И в этом смысле никакой асимметрии приписывания намерения тут нет: респонденты осуждают намерение действовать вопреки моральным требованиям, а не намерение получить негативный (или позитивный) побочный эффект сам по себе. Методологически (и мы еще будем говорить об этой проблеме) у нас сложилась ситуация, когда исследователь получил ответ не на тот вопрос, который задавал. Вместо того чтобы отвечать, были ли намеренными побочные эффекты решения агента, респонденты выражали свое осуждение его намерения поступиться общественной пользой.

Исходя из определения нравственности, важно обратить внимание на противопоставление морального поведения личным интересам: аморальным поведением называется следование личным интересам вопреки общим. И наоборот, моральное поведение предполагает способность отказаться от личной заинтересованности ради общего блага. Этот смысл нравственности имманентно заложен в постановке исследования, он не подвергается рефлексии или изучению, но сам определяет их координаты.

Похожее противопоставление мы находим в исследовании связи представления о свободе воли и склонности к нравственному поступку (Vohs & Schooler, 2008). Его смысл заключается в выявлении корреляции между признанием детерминизма и склонностью к аморальным поступкам. Сценарий эксперимента сводился к тому, чтобы оценить готовность респондентов жульничать после прочтения ими текста, утверждающего (или отрицающего) детерминизм. (Как несложно догадаться, респонденты, прочитавшие текст о предопределенности, были более склонны к жульничеству.)

Жульничество, которое совершали испытуемые, заключалось в том, что вместо самостоятельного выполнения сложных вычислений в уме они могли подсматривать ответы или просто пропускать вопросы. Респонденты упрощали себе жизнь, обманывая другого (в данном случае экспериментатора), их личные интересы были противопоставлены абстрактному принципу честности. В данном примере слабой выгоде противопоставляется слабое моральное требование: возможность избежать умственного напряжения не до такой степени важна, как возможность разбогатеть, а жульничество с тестом (подобно списыванию на экзамене) не приводит к явным страданиям, например, ученого-экспериментатора. Вне зависимости от способа обоснования морального требования мы

рассматриваем конфликт, в котором способность к моральному поступку определяется как способность предпочесть собственным интересам нечто более важное.

В других исследованиях связи идеи свободы и готовности к моральным поступкам это противопоставление проявляется аналогичным образом.

Вера в свободную волю может быть решающей в мотивации людей контролировать их бессознательный порывы ради форм поведения, учитывающих интересы общества. [...] Детерминистские убеждения предполагают, что человек не мог действовать иначе — это напоминает стандартную форму оправдания («я ничего не мог поделать»), — и, таким образом, могут побуждать людей действовать недальновидно, импульсивно, эгоистично (Baumeister et al., 2009: 261).

Моральное поведение предполагает заботу о других или «просоциальное» поведение. Ему противопоставляется эгоизм с присущими ему импульсивностью и недальновидностью — неспособностью видеть цели более важные, чем очевидные в моменте (ibid.: 267). Нравственность тождественна способности вести себя в соответствии с принципом, который выше (важнее) конкретных интересов.

Связь морали и способности действовать вопреки неосознанным порывам и реакциям может быть также раскрыта как связь морали с уровнем осознанности эмоций. Основная гипотеза и вывод проведенного на эту тему исследования звучат достаточно очевидно (Cameron et al., 2013: 723):

...люди могут развивать «моральную экспертизу» и формировать более взвешенные решения, когда они лучше осознают собственные эмоции. Когда люди умеют четко определять свои эмоции, в процессе формирования морального суждения они могут распознавать неадекватные эмоции и снижать их значимость. А эмоциональная подготовка к моральному решению зависит от той ясности, с которой люди осознают свой эмоциональный опыт.

То есть более обдуманное решение принимается, когда их автор учитывает влияние на него эмоций.

Стоит обратить внимание на выражение «more informed moral judgments» — здесь дается оценка качеству морального суждения, которое оно получает вне зависимости и даже в некотором смысле вопреки эмоциям. Суждения, вызванные эмоциями, рискуют быть случайными, как говорят об этом авторы ранее (ibid.: 720):

Мы предполагаем, что те люди, которые умеют более точно различать собственные переживания, будут выносить моральные суждения, менее подверженные эмоциональному влиянию, ведь они лучше понимают источник своих переживаний.

Моральное суждение тут противопоставляется не эмоциям как таковым, а именно случайности, неосознанности. Осознание эмоций предполагает не исключение их из процесса принятия решения, а уверенность в наличии соображений более важных, нежели очевидный эмоциональный порыв. То есть структура морального суждения допускает возможность перехода от очевидности данных через эмоции интересов и целей к не столь очевидному, но более важному содержанию.

Представление о моральном решении как о преодолении очевидно данных интересов проявляется в исследованиях корреляции моральных суждений не только со внутренними реакциями респондента, но и с описанием ситуации, в которой принимается такое решение. Это показывают исследования влияния формулировок моральных дилемм на решение респондента, проведенные Кристенсен и Гомилой (Christensen et al., 2014; Christensen & Gomila, 2012).

Вообще, для экспериментальной моральной философии характерно использование дилемм в качестве инструмента, который должен выявить механизмы работы моральной интуиции или привычного способа рассуждения. Моральная дилемма — это

короткая история, содержащая моральный конфликт. Здесь моральный конфликт представляет собой ситуацию, в которой противоречащие друг другу моральные принципы направляют субъекта к разному поведению. А это приводит к осознанию несовместимости двух способов поведения и их последствий (ibid.: 1251).

Рассуждения респондента, решающего дилемму, должны показать его предрасположенность к утилитаристскому (здесь это понятие тождественно термину «консеквенциалистский») или деонтологическому способу определения должного.

Рассматривать противопоставление консеквенциализма и деонтологии в качестве ключевого также характерно для современной моральной теории. Но именно то, каким образом это противопоставление происходит в экспериментальных исследованиях, косвенно говорит нам о восприятии нравственности. Выбор, совершаемый при решении дилеммы, — это выбор между причинением вреда другому («жертве») ради выгоды (собственной или всеобщей) и воздержанием от этого, исходя из

моральных принципов. Согласие на причинение вреда рассматривается как склонность к утилитаристскому взгляду на мораль, а воздержание от него — как склонность к деонтологическому. Иными словами, деонтология понимается как воздержание от причинения вреда другому в ситуации очевидной выгоды от такого вреда.

Но давайте снова обратим внимание на формулировки, которые используются в этом противопоставлении (Christensen et al., 2014: 3):

Решение причинить вред рассматривается как утилитарное моральное суждение, потому что принимается в результате взвешивания цены и выгоды, тогда как решение воздержаться от причинения вреда деонтологическое, так как оно основывается на значимости требования «не убий».

Авторы исследования не называют причинение другому вреда (принесение его в жертву) морально правильным (как сделал бы последовательный утилитарист), но такое действие всегда рассматривается в качестве моральной трансгрессии, нарушения. В этом смысле получается, что противопоставляются не два принципа построения морали, а ее соблюдение и нарушение норм. Соблюдение моральной нормы тождественно воздержанию от причинения вреда другому, и оно противоречит получению выгоды самим агентом или сообществом. Понятно, что это противопоставление не абсолютно: речь не идет о том, что моральное поведение всегда противоречит личным интересам. Однако дилемма, ситуация морального выбора, — это именно конфликт между выгодой и соблюдением моральной нормы.

Противопоставление нравственной мотивации, т. е. стремления выполнить моральную норму, выгоде для агента проявляется не только в трактовке деонтологии, но и в конечных выводах о том, как формулировка дилемм влияет на принимаемое решение. Чтобы оценить эту корреляцию, Кристенсен с коллегами классифицирует дилеммы по следующим четырем факторам: по персональности вклада (Personal Force), получателю выгоды (Benefit Recipient), возможности избежать вреда (Evitability) и намеренности (Intentionality) (ibid.: 20). Поведение респондента — будет ли он стремиться любой ценой соблюсти моральное требование и воздержаться от причинения вреда другому (деонтология) или же станет действовать исходя из рационального расчета и принесет разумную жертву (утилитаризм) — коррелирует с особенностями формулировки дилеммы.

Люди склонны нарушать моральные требования, т. е. следовать утилитаризму, в ситуациях, когда это нарушение спасает лично их (а не

других или общество в целом), а также тогда, когда вред для жертвы не является неизбежным и непосредственным результатом их действий (Christensen et al., 2014: 29). С другой стороны, участники эксперимента демонстрировали деонтологический стиль рассуждений (т. е. воздерживались от причинения вреда), когда вред описывался как результат их персонального вклада, выгоду получали другие (или общество в целом), при удачном стечении обстоятельств жертва могла не пострадать, а причинение вреда было намеренным (а не побочным эффектом действий агента).

Другими словами, когда вред другому был абстрактным, далеким и отчуждаемым от намерений агента, у участников эксперимента наблюдалась большая склонность нарушить моральные нормы, нежели в ситуации, когда вред для другого описывался как практически непосредственный и оставлял ощущение «крови на руках» (ibid.).

Эти выводы могут показаться банальными: люди склонны согласиться на причинение вреда другим, если речь идет о весьма вероятной для них выгоде и не такой очевидной ответственности, тогда как если дело касается далеких абстрактных выгод и очевидной ответственности за причиненный вред, то они предпочитают соблюдать моральные нормы. При этом в данном прочтении утилитаризма и деонтологии фактически противопоставляются не две разных этических системы или два разных принципа определения моральной нормы, а забота о моральной норме (в лице деонтологии) и забота о выгоде (собственной или общей, сопровождающейся высокой личной ответственностью или нет).

Тут можно отдельно обстоятельно порассуждать о том, что это абсолютно не соответствует идеям консеквенциализма и утилитаризма как таковым. С точки зрения последовательного утилитариста, причинение ограниченного вреда ради большей выгоды — это морально правильное решение. А вот воздержание от такого поступка ради соблюдения общепринятой (или заложенной биологически) нормы следует считать морально вредным. Но Кристенсен совершенно игнорирует такое понимание утилитаризма. Для нее нарушение нормы и причинение вреда другому — это всегда «моральная трансгрессия». То есть поступать морально — значит действовать вопреки выгодам (личным или общим). Моральная норма тут очевидно противопоставляется любой выгоде, а стремление заботиться о ее соблюдении, т. е. нравственность, рассматривается как способность превзойти имеющиеся у индивида или сообщества интересы ради высшего блага.

## НЕИЗБЕЖНОСТЬ ОЦЕНКИ ФАКТИЧЕСКИ ДАННОЙ МОРАЛИ

Представление о нравственности как о способности превосходить личные интересы ради высшего блага относится, однако, не только к простым личным интересам (вроде денежного вознаграждения или лени), оно применяется и по отношению к самим моральным нормам. Иными словами, если моральные нормы воспринимаются в качестве фактов (социальных или биологических), нравственное требование заключается в том, чтобы найти лучшую версию этих норм или превзойти их. Этот аспект экспериментальных исследований морали проявляется в обсуждении их результатов. Следует отметить, что мы говорим тут не столько о критике экспериментальной моральной философии (которую отчасти также затронем), сколько о том, как формируется пространство обсуждения результатов самими авторами исследований. Исследователь, получивший описание функционирования механизмов морали или ее актуальное содержание, как правило, переходит к вопросу о том, насколько приемлема эта мораль, не должна ли она быть улучшена. Эта дискуссия о «правильности» фактически данной морали происходит за рамками эмпирического анализа в априорном ключе. Необходимость априорно оценивать фактически данную мораль также показывает, что нравственность соотносится не с реальным, фактическим данным, а с возможным (или невозможным).

Чтобы продемонстрировать это, мы обсудим примеры исследований моральной интуиции в ее связи с принципом принятия решения (опять же, деонтология или утилитаризм), поговорим об оценке результатов обобщения реальных моральных норм в контексте создания или обучения искусственного интеллекта, затронем влияние определения понятий на моральные оценки и придем в итоге к критике экспериментальной философии. Обсуждая эти сюжеты, мы будем концентрироваться на том, что ожидает исследователь от «истинной морали» и какова может быть сама та позиция, с которой происходит оценка фактической морали.

Один из примеров перехода от констатации фактического устройства морали к ее оценке можно найти в работах Джошуа Грина, посвященных моральным интуициям. Грин исследует корреляцию разных типов нервной активности с утилитаристскими (консеквенциалистскими) и деонтологическими принципами принятия решения. Активность частей мозга, отвечающих за интуицию, фиксировалась в момент принятия «деонтологических» решений, а активность частей, отвечающих за рациональное рассуждение, соответствовала консеквенциалистским



суждениям (Cushman & Young, 2009: 11). Грин не останавливается на выявлении этой корреляции, а, переходя к теоретическому осмыслению результатов исследования, делает попытку редуцировать различия механизмов к единому принципу: «деонтологическая природа» интуиции объясняется закреплением прошлого опыта, так же как это происходит при выработке условного рефлекса. Например, интуитивная истинность запрета убивать другого человека закрепляет результаты длительного социально-эволюционного опыта, в котором убийство почти всегда приводит к дурным последствиям. Вышеизложенное позволяет утверждать, что все моральные решения являются консеквенциалистскими, просто в некоторых случаях рассуждение подменяется выработанным на опыте правилом, действующим как рефлекс. Отсюда следует, что противоречия, возникающие между интуитивным деонтологическим («нельзя убить толстяка») и рациональным консеквенциалистским суждениями («лучше убить одного толстяка, но спасти трех школьниц») при решении моральных дилемм, объясняются не фундаментально иной природой интуиции, а спецификой дилеммы, которая создает непривычный контекст, запутывающий нашу интуицию (Greene, 2017: 10).

Немного отвлекшись, стоит заметить, что в такой трактовке моральные интуиции приобретают легкий оттенок манипуляции, так как предполагают следование определенным интересам и логике, которые индивид не осознает и не принимает на рациональном уровне: он подчиняется интуиции, а не собственному решению. Эта логика очень похожа на классический подход, в котором необходимость следования интересам общества или сочувствие к другому рассматриваются как искаженная форма заботы о себе, причем настолько искаженная, что между моральным требованием и очевидностью собственной пользы находится разрыв, нуждающийся в осознанном или волевым преодолении.

Однако нас в большей степени интересует, как Грин обсуждает полученные результаты — он буквально задает вопрос: что если «интуиции, хорошие с биологической точки зрения, плохи с точки зрения моральной?» (ibid.: 6) (О том, что называется «плохим с моральной точки зрения», можно прочесть в сноске к этому пассажию: морально плохи корысть и трибализм.) Вместе с тем постановка этого вопроса необъяснима исходя из логики эмпирического исследования: если механизмы принятия моральных решений — результат эволюционного процесса, то они логически не могут быть «плохими с моральной точки зрения». Получается, что «моральная оценка» должна быть априорной, происходить

с позиции, лежащей вне опыта. В самой попытке такой оценки имплицитно содержится идея высшего блага (или принципа), с точки зрения которого можно и нужно оценивать любую фактически данную мораль. Уверенность в наличии или вера в существование превосходящей любой данный опыт позиции, с которой должна оцениваться мораль, сложившаяся, например, в результате эволюции, определяет нравственность в качестве стремления к высшему благу, не данному ни в каком опыте.

Переход к априорным суждениям ради оценки фактически данной морали особенно ярко проявляется в исследованиях, имеющих практическую направленность, — в частности, тех, цель которых — формирование правил поведения искусственного агента.

Самое известное исследование такого плана — проект MIT «Moral Machine» — представляет собой глобальный сбор мнений опрашиваемых о том, какой выбор должен совершить беспилотный автомобиль в ситуации, когда причинение вреда кому-то из участников движения неизбежно. Участникам эксперимента предлагалось выбрать жертву из альтернатив в духе «пожилая женщина или молодой мужчина», «собака или девушка» и т. п. Идея исследования заключалась в следующем: изучая, как индивиды и страны различаются по этическим предпочтениям, можно прийти к созданию «универсальной машинной этики» (Awad et al., 2018: 59).

Задачи исследования предполагали, что придется столкнуться с проблемой отличий моральных кодексов разных культур: одним из результатов исследования стала карта глобальных различий по вопросу о выборе «предпочтительной» жертвы (молодой/ая или старый/ая, мужчина или женщина и т. д.). Но эти различия не кажутся авторам исследования критическими (*ibid.*: 61), напротив, утверждается, что они показывают возможность общего морального консенсуса. Здесь интересно снова обратить внимание на то, как безмятежно авторы эмпирического исследования поднимаются над полученными фактами (обходят их): они очень легко предполагают наличие такого консенсуса, который окажется важнее и действеннее, чем моральные принципы, закрепленные в разных культурах. Реальный опыт моральных суждений оказывается нефатальным — он менее важен, чем возможность общего консенсуса. Исследователи фактически рассуждают так, будто некоторая способность или стремление получить единую мораль выше и важнее фактов действительных моральных норм.

С аналогичной установкой мы имеем дело и в случаях проектирования систем, использующих машинное обучение для выдачи рекомендаций.

Предвзятость (*bias*) таких систем, очевидно, требует моральной коррекции и моральной оценки, причем эта оценка происходит с позиции, превосходящей фактически данные моральные нормы.

Примеры предвзятости искусственного интеллекта довольно распространены. Мы можем привести три из них: алгоритм найма сотрудников<sup>1</sup> предпочитал мужчин женщинам, а системы оценки необходимости дополнительного медицинского ухода за пациентами (Obermeyer et al., 2019) и оценки риска ареста за совершение правонарушения (Нао & Stray, 2013) дискриминировали чернокожих граждан. В каждом из этих случаев создатели искусственного интеллекта были вынуждены признать, что поведение их творений требует моральной коррекции.

Предвзятость искусственного интеллекта связана с техническими аспектами его создания, в частности с парадигмой машинного обучения. Дело в том, что логика принятия решений искусственным интеллектом формируется в результате его обучения на основании большого массива данных о решениях, которые в аналогичном случае принимались людьми. И, оказывается, эти решения далеко не всегда были такими, как нам хотелось бы. Проблема не только в том, что искусственный интеллект воспроизводит реальные установки рекрутеров или специалистов по страхованию, — она еще глубже. В частности, система оценки потребности в дополнительном уходе обучалась на основании данных о реальных затратах без учета того, что чернокожие граждане фактически тратят на лечение меньше не потому, что меньше нуждаются, а потому, что меньше могут себе позволить. Подобным образом чернокожих граждан чаще подвергали аресту, в том числе и по причине предвзятости правоохранительных органов. Концептуально мы имеем дело с проблемой, когда искусственный интеллект корректно воспроизводит общественную мораль «как она есть», но это не устраивает его создателя. В случае с прогнозом правонарушений чернокожими

они также в среднем подвержены большему риску, и большая их доля будет отмечена как находящиеся в зоне риска, что одновременно корректно и некорректно (*ibid.*).

Создатель искусственного интеллекта желает изобрести агента, который, можно сказать, действует исходя из должного, а не сущего.

<sup>1</sup>См. материал Reuters: <https://www.reuters.com/article/us-amazon-com-jobs-automation-insight/amazon-scraps-secret-ai-recruiting-tool-that-showed-bias-against-women-idUSKCN1MK08G>.

В результате во всевозможных гайдах и правилах создания искусственного интеллекта прописывается необходимость оценивать нравственность реальных решений и вычищать из данных неотрефлексированные предрассудки<sup>2</sup>.

Это требование, однако, труднодостижимо не только из-за качества данных и сложности их обработки, но и потому, что моральная позиция самого создателя — это тоже фактически данная моральная установка, влияющая на результат. Позиция, с которой проводится ревизия моральных фактов и установок, не может быть одной из таких установок (личной или культурной), не может быть одним из таких фактов. Подобная нравственная оценка или попытка занять позицию, с которой будет происходить нравственная оценка, совершенно выходит за пределы эмпирической установки — она предполагает наличие некоторой априорной нравственной позиции, принципиально не определяемой данным в опыте. И дело тут не в том, что исследователь берет на себя право судить других людей, — его собственная мораль также несовершенна и может быть пересмотрена. Однако предполагать, что такой пересмотр вообще возможен или тем более необходим, можно, только разделяя веру в то, что нравственное определяется и обнаруживается за рамками данного в опыте.

Стремление к априорной оценке относится не только к конкретным моральным нормам, но и к этическим понятиям и категориям. Критика экспериментальной моральной философии зачастую строится также именно на указании необходимости предварительного априорного прояснения моральных понятий. Так, можно говорить о том, что сравнение суждений различных респондентов не имеет смысла без предварительного достижения консенсуса относительно философских и моральных категорий, а попытка прояснить эти категории через эмпирическое исследование запускает логический круг.

Факт влияния опыта априорного анализа моральных категорий на моральные суждения выявился в эксперименте Кевина Тобиа. Его суть заключалась в том, что двум группам людей — одну из них составляли профессиональные философы (т. е. научные работники) — были предложены гипотетические ситуации, в которых следовало решить,

<sup>2</sup>См. Guidance for Regulation of Artificial Intelligence Applications: <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2020/01/Draft-OMB-Memo-on-Regulation-of-AI-1-7-19.pdf>. А также позицию руководства Google: <https://www.ft.com/content/3467659a-386d-11ea-ac3c-f68c10993b04>.

должен ли агент принести случайного человека в жертву для спасения других. Одной части респондентов давалось безличное описание этой ситуации (принять решение должен был некий «Джек»), а другой — персонифицированное (принятие решения возлагалось лично на респондента). В итоге устанавливалась корреляция между персональностью ответственности и готовностью принести жертву. Корреляции в этих двух группах были различными: философы оказались более склонными к тому, чтобы в ситуации персональной ответственности принимать морально сложное решение, — они чаще отвечали: «Да, я обязан убить туземца» или «Да, допустимо убить пятерых» (Tobia et al., 2013: 631–634).

Интерпретируя полученные результаты, можно говорить о том, что философы реже убегали от ответственности, т. е. «возможно, философы более готовы к тому, чтобы оценивать ситуацию с моральной точки зрения и брать на себя моральные обязательства» (ibid.: 636). Но вполне вероятно также, что они были лучше подготовлены к оцениванию моральной составляющей ситуации рационально — вопреки собственным первоначальным интуициям. В любом случае этот эксперимент показывает, что разный уровень подготовки в работе с этическими категориями существенно влияет на ответы респондентов. И речь тут не о том, что смещение акцентов в понимании категорий может изменить моральное решение, потому что они сложны (sophisticated), а о том, что их проявление не может происходить через экспериментальные процедуры или за счет них. Сами результаты экспериментальных процедур зависят от тонких аспектов понимания респондентами моральных и философских концептов.

Эта зависимость может быть продемонстрирована на примере эксперимента, устанавливающего корреляцию между представлением о детерминизме и идеей свободы воли: разница в нюансах понимания детерминизма сказывается на готовности респондентов признать наличие или отсутствие свободы воли. Участникам эксперимента задавали вопрос о моральной ответственности выдуманных жителей другой планеты, предопределенность поведения которых научно доказана. Разным группам испытуемых предлагались истории, содержащие разные описания детерминизма: поведение жителей определялось либо химическими реакциями и устройством нервной системы (механистически), либо мыслями, желаниями и планами (психологически) (Nahmias et al., 2007: 224). Участники, прочитавшие механистическое определение, были склонны

отрицать возможность свободы воли, тогда как прочитавшие психологическую трактовку не видели проблемы совместимости детерминизма со свободой воли (Nahmias et al., 2007: 232).

Здесь важны нюансы понимания детерминизма. Изначально он определяется как «тезис о том, что связь (возможно, причинно-следственная) между состоянием системы в разное время управляется законами природы» (ibid.: 215), и это в общем-то вполне корректно и строго. Однако в сюжете, который предлагался участникам описанного в предыдущем абзаце эксперимента, эта строгость теряется. Психологический вариант выглядит так (при удалении механистического варианта из текста) (ibid.: 224):

Психологи также открыли, что мысли, чувства, желания и планы полностью определяются текущей ситуацией в жизни эртанина (выдуманного жителя другой планеты. — А. Ж.) и предыдущими событиями из его или ее жизни. Эти предыдущие события также полностью определяются более ранними событиями, в итоге восходя к событиям, которые произошли до его или ее рождения.

И хотя здесь сказано, что мысли и желания определяются событиями прошлого, остается существенный пробел в понимании участия в них самого агента. Мысли и планы вполне могут восприниматься как «продукт» собственной деятельности человека, как нечто, что он может менять. Мысли и планы — мои, они могут принадлежать мне в том смысле, что я ими распоряжаюсь. И это их принципиальное отличие от химических реакций, которые уж точно не мои. В этом смысле высказывание «Ваше поведение полностью определяется вашими желаниями» звучит тождественно тому, что «Ваше поведение полностью определяется вашим выбором желать одно или другое». Поэтому психологическая формулировка содержит возможность подрыва детерминизма: респонденты, прочитавшие эту версию, могли вообще не понять, что в данном случае речь идет о нем.

Для нас очевидно, что как между разными респондентами, так и между респондентами и исследователем существует заметная разница в понимании используемых в эксперименте терминов, и это — основа для серьезной критики экспериментальной моральной философии. Хотя первоначальная цель экспериментальных исследований звучит как прояснение философских понятий через обращение ко мнениям простых людей, в итоге оказывается, что моральные категории вовсе не проясняются в результате изучения мнений — напротив, они только запутываются.

Об этом много и, на наш взгляд, довольно обоснованно говорит Каушпинен, формулируя собственную критику экспериментальной философии.

В качестве примера приведем разбор (мнимого) противоречия между выводами двух эмпирических исследований, посвященных связи морального суждения и мотивации (Kauppinen, 2007: 98–99). В первом исследовании утверждается, что способность морального суждения, очевидно, связана с личной мотивацией, — вывод делается на основании согласия респондентов с тем, что некто (Джордж) не может судить о том, что война — это хорошо, если сам он ее избегает. Во втором эксперименте выводится обратное, и это обосновывается согласием респондентов с тем, что убийца может понять аморальность собственных действий, даже если у него отсутствует способность испытывать сострадание к своим жертвам. Противоречие между выводами определяется использованием разных концепций нравственной мотивации: мотивация делать что-то не тождественна эмоциональной реакции (эмоциональным мотивам). Это наблюдение за разным употреблением понятий позволяет Каушпинену предложить в качестве ключевого пункта своей критики экспериментальной философии «аргумент о несогласии»: проблема экспериментальных исследований философских концептов заключается в различной трактовке необходимых для эксперимента понятий исследователем и респондентами, а также различными исследователями. Это приводит к тому, что результаты экспериментов оказываются несравнимыми между собой.

Получается, что исследования народных интуиций не имеют смысла без прояснения исследуемых концептов. Это прояснение, о котором мы говорим, относится не только к специальным терминам и понятиям, таким как «детерминизм», «компатибилизм» и другие измы, но и к общим, привычным, вроде понятия «моральная ответственность». Экспериментальная моральная философия сама показывает, что невозможно определить основополагающие моральные (и философские вообще) понятия эмпирическим путем, на опыте. Напротив, на интерпретацию экспериментальных данных влияет определение этих понятий, которое должно быть сделано до опыта или в не-опытном поле, скажем, в пространстве диалога, как предлагает, например, Каушпинен (ibid.: 110–111). И здесь может быть задан практически кантовский вопрос о том, как можно неэмпирически провести определение нравственных категорий. На основании чего и с какой позиции такое определение может быть получено? И что это скажет нам о природе нравственности?

Следует заметить, что схожая проблема обнаруживается в обсуждении моральных принципов искусственного интеллекта. Например, в свежей работе Ясона Габриэля обосновывается необходимость регулирования искусственного интеллекта с опорой именно на моральные ценности, а не на прямые инструкции или обязанности заботиться о благополучии людей. При этом сами такие ценности в итоге оказываются лишены конкретного или позитивного содержания. Они вовсе не даны в качестве ясных, четких установок, они не являются фактами общественного мнения, механизмов психики, нервной системы, равно как и консенсусом в отношении определения. Но искомые моральные ценности функционируют в роли указателей на некоторую цель или некоторое содержание, которое они пытаются выразить. Поэтому, как замечает сам Габриэль, моральные ценности — это предмет веры, а «искусственный интеллект должен быть согласован с верой в ценности, а не с ценностями как таковыми» (Gabriel, 2020). Например, справедливость — это не конкретное представление о правильном устройстве общества, а смутный идеал, который конструируется, а не констатируется. Это вера в то, что есть нечто называемое справедливостью или нечто, что выражается в справедливости. Рассматриваемая вера в ценности концептуально очень близка к выводу, который мы сделали, наблюдая отношение исследователей к фактической морали: ожидание лучшей, более правильной морали не основано на фактах.

В начале этой части статьи мы утверждали, что любое описание фактической морали не удовлетворяет самих исследователей. Полученная в результате их исследований мораль не принимается в качестве той, которую мы будем теперь использовать. Вместо этого исследователь ищет способ оценить ее, сделать лучше. Следствием такого положения оказывается неудовлетворенность в понимании основных этических концептов — это понимание также не может быть принято как факт. Оно требует прояснения этих концептов или выяснения того смысла и значения, которое они должны иметь, тем более что такое значение непосредственно влияет на понимание моральных суждений. И это прояснение также не имеет свойства эмпирической констатации фактов или связей. Просто выяснить, на какое явление (по мнению большинства) эти слова указывают, не представляется возможным — нет реальных объектов, на которые они бы указывали, а достижение договоренности относительно их значения тождественно ведению моральной дискуссии.



Таким образом, мы можем констатировать, что логика эмпирического, экспериментального исследования морали приводит к запуску априорного обсуждения морали, которое предполагает принципиальную недостаточность любых наблюдений за фактическим положением вещей.

Вкупе с замечанием о том, что моральное действие всегда превосходит известные интересы и мотивы, этот тезис предполагает необходимость признать направленность нравственности к благу, находящемуся за пределами любого возможного опыта. Ниже мы набросаем перспективу того, что это может значить для этики.

#### К ИДЕЕ НРАВСТВЕННОСТИ

Для того чтобы обозначить перспективу, создаваемую вышеизложенными наблюдениями, имеет смысл кратко вспомнить логику, в которой разворачивалось наше обсуждение экспериментальной моральной философии. Наш подход можно назвать косвенным в том смысле, что, не вступая в прямую дискуссию относительно метода или выводов, мы пытались заметить установки и идеи, присущие исследователям-экспериментаторам и формирующие координаты их понимания нравственности. Что же мы обнаруживаем таким косвенным образом?

Прежде всего, исследователи-экспериментаторы идентифицируют моральные поступки как совершаемые ради целей, превосходящих личные интересы агента. Абстрагируясь сейчас от объяснения причин такого поведения (это объяснение может быть вполне традиционным: будущие выгоды предпочитают сиюминутным), мы должны признать, что форма морального действия, остающаяся после вынесения за скобки теоретических рассуждений о природе нравственной мотивации, ее содержании или источнике, заключается именно в том, чтобы действовать ради высшего блага. Это утверждение о моральном действии не является результатом эмпирической проверки, но скорее представляет собой рамку экспериментальных исследований — мы обнаруживаем его косвенно, — но оно же и указывает на содержание того, что мы называем нравственностью как таковой.

Вторая черта, присущая эмпирическим исследованиям, — стремление (или необходимость) исследователей оценивать полученную в результате эксперимента мораль. Эта черта отличает экспериментальную моральную философию не только от физики, но и от близкой к ней психологии. Грубо говоря, никто не пытается оценивать фактическое устройство психики, например когнитивные искажения, — оно принимается как

норма, которой можно определенным образом оперировать (в том числе избегать ее или преодолевать). С моралью такого не происходит: представления обычных людей о должном подвергаются оценке и обсуждению; предполагается, что людям следует иметь иные, лучшие моральные представления. Добавим сюда, что оценка описанной морали связана также с обсуждением этических понятий, которые тоже не получается определить эмпирически. Это порождает философскую дискуссию, в которой понятия скорее конструируются, нежели оказываются констатированы. Здесь прослеживается тесная связь с первым замечанием: так как благо, ради которого совершается моральный поступок, не может быть дано в опыте, то и истинная мораль не может быть сведена к констатации фактического положения вещей, интересов или правил.

Вышеизложенные замечания можно тезисно обобщить: экспериментальная моральная философия показывает нравственность в качестве способности действовать ради такого блага, которое превосходит данное нам в опыте. Поступок считается нравственным, если он совершается не ради очевидных интересов, но ради такого высшего, которое определяется исключительно априорно.

Этот тезис на первый взгляд может показаться поверхностным и лишеным практического смысла: действительно важный вопрос о нравственности — как определить эти поистине высшие интересы. И в самом деле, авторы экспериментальных исследований остаются во многом на уровне обыденных представлений о морали, они чаще всего не делают сложных философских выводов и тем более не исходят из фундаментальных этических теорий. Однако, во-первых, экспериментальная моральная философия и не ставит себе такой цели — напротив, ее цель обратна: она заключается в том, чтобы избегать излишней терминологии. И поэтому нет ничего удивительного, что собственные установки исследователей выглядят обыденными. Философская рефлексия над этими установками, обнаружение их в контексте истории этики и этических доктрин могли бы иметь отдельный смысл и стать целью отдельной работы, которая не вмещается в наш текст по объему. Во-вторых мы полагаем, что не стоит упрощать и недооценивать потенциал наших наблюдений о смысле нравственности: их последовательное раскрытие может привести к двум довольно неожиданным выводам.

Первый вывод такой: если нравственность заключается в том, чтобы превосходить любое благо, данное в опыте, это значит, что попытки обосновать мораль, свести ее к любому закону теряют смысл. Так, классическая попытка обнаружить высшие интересы, ради которых

следует принести в жертву личную выгоду, чаще всего предполагает существование данности или реальности, которой нравственность подчинена. И сами экспериментальные исследования часто содержат в себе эту установку, т. е. предполагают, что нравственность выражает природную заботу о себе или стремление размножаться. Но, как мы показывали выше, само обсуждение полученной в результате исследований морали подрывает этот ход рассуждений. Если наши действия определяются эволюционно-биологической логикой, то нравственно будет научиться ее превосходить. Если мораль можно зафиксировать в качестве социальных договоренностей о правильном, то нравственным станет поиск и достижение лучших договоренностей. Если основной мотив — это стремление к благополучию, то способность пренебрегать сиюминутным благополучием ради будущего окажется тождественной способности пренебречь благополучием в принципе. Таким образом, подход к обсуждению экспериментальной моральной философии может быть для нас моделью критики классической попытки обосновать мораль некоторым общим законом: этот подход показывает, что нравственность как таковая предполагает превосходение любой обоснованной моральной доктрины.

Вот второй вывод: признание, что идея нравственности заключается в стремлении к высшему благу, означает, что нет и не может быть никакого позитивного критерия или данного в опыте закона, соблюдение которого или подчинение которому гарантирует моральное поведение, — любой такой данный критерий или закон должен быть превзойден. Также это означает, что сам внутренний критерий нравственности — это только само по себе стремление к высшему благу. Мыслить нравственность трансцендентально — значит перестать искать позитивные основания или мотивы действовать в соответствии с моральными нормами. Единственным мотивом быть нравственным может служить только разделение агентами веры в возможность высшего блага. Нравственность, не определенная никаким данным опытом, никаким устройством мира, принимается свободно только в качестве некоторой возможности. Следствием такого понимания нравственности становится утрата ею дисциплинарного смысла: она более не может быть обязательной для всех. Вера в возможность такого блага делает нравственное стремление разумным и необходимым, но сам шаг веры остается при этом совершенно свободным.

## ЛИТЕРАТУРА

- Апресян Р. Г.* Нейроэтика : вызовы и недосмотры // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2020. — Т. 4, № 1. — С. 13–23.
- Федорова М. В.* Нейроэтика «тогда и сейчас» // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2020. — Т. 4, № 1. — С. 171–199.
- Alfano M., Loeb D., Plakias A.* Experimental Moral Philosophy / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; ed. by E. N. Zalta. — 2018. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/experimental-moral/> (visited on Oct. 10, 2021).
- Anstey P. R., Vanzo A.* Experimental Philosophy // *In A Companion to Experimental Philosophy* / ed. by J. Sytsma, W. Buckwalter. — Oxford : Blackwell, 2016. — P. 87–102.
- Awad E., Dsouza S., Kim R.* The Moral Machine Experiment // *Nature*. — 2018. — Vol. 563. — P. 59–64.
- Baumeister R. F., Masicampo E. J., DeWall C. N.* Prosocial Benefits of Feeling Free : Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness // *Personality and Social Psychology Bulletin*. — 2009. — Vol. 35, no. 2. — P. 250–268.
- Cameron C. D., Payne B. K., Doris J. M.* Morality in High Definition : Emotion Differentiation Calibrates the Influence of Incidental Disgust on Moral Judgments // *Journal of Experimental Social Psychology*. — 2013. — Vol. 49, no. 4. — P. 719–725.
- Christensen J., Flexas A., Calabrese M.* Moral Judgment Reloaded : A Moral Dilemma Validation Study // *Frontiers in Psychology*. — 2014. — Vol. 5. — P. 607.
- Christensen J. F., Gomila A.* Moral Dilemmas in Cognitive Neuroscience of Moral Decision-Making : A Principled Review // *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*. — 2012. — No. 36. — P. 1249–1264.
- Cushman F., Young L.* The Psychology of Dilemmas and the Philosophy of Morality // *Ethical Theory and Moral Practice*. — 2009. — Vol. 12, no. 1. — P. 9–24.
- Feltz A., Cokely E. T.* Do Judgments About Freedom and Responsibility Depend on Who You Are? Personality Differences in Intuitions About Compatibilism and Incompatibilism // *Consciousness and Cognition*. — 2008. — Vol. 18, no. 1. — P. 342–350.
- Gabriel I.* Artificial Intelligence, Values, and Alignment // *Minds & Machines*. — 2020. — Vol. 30, no. 3. — P. 411–437.
- Greene J. D.* The Rat-a-gorical Imperative : Moral Intuition and the Limits of Affective Learning // *Cognition*. — 2017. — Vol. 167. — P. 66–77.
- Hao K., Stray J.* Can You Make AI Fairer Than a Judge? / *MIT Technology Review Play Our Courtroom Algorithm Game*. — 2013. — URL: <https://www.technologyreview.com/s/613508/ai-fairer-than-judge-criminal-risk-assessment-algorithm/> (visited on Oct. 10, 2021).
- Kauppinen A.* The Rise and Fall of Experimental Philosophy // *Philosophical Explorations*. — 2007. — Vol. 10, no. 2. — P. 95–118.

- Knobe J.* Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language // *Analysis*. — 2003. — Vol. 63, no. 3. — P. 190–194.
- Knobe J., Nichols S.* Experimental Philosophy / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; ed. by E. N. Zalta. — 2017. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/> (visited on Oct. 10, 2021).
- Nahmias E., Coates J., Kvaran T.* Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism : Experiments on Folk Intuitions // *Midwest Studies in Philosophy*. — 2007. — Vol. 31. — P. 214–242.
- Obermeyer Z., Powers B., Vogeli C.* Dissecting Racial Bias in an Algorithm Used to Manage the Health of Populations // *Science*. — 2019. — Vol. 366, no. 6464. — P. 447–453.
- Sommers T.* Experimental Philosophy and Free Will // *Philosophy Compass*. — 2010. — Vol. 5, no. 2. — P. 199–212.
- Tobia K., Buckwalter W., Stich S.* Moral Intuitions : Are Philosophers Experts? // *Philosophical Psychology*. — 2013. — Vol. 26, no. 5. — P. 629–638.
- Vohs K. D., Schooler J. W.* The Value of Believing in Free Will : Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating Behavior // *Psychological Science*. — 2008. — Vol. 19, no. 1. — P. 49–54.
- Wagner V.* Explaining the Knobe Effect // *Experimental Ethics* / ed. by C. Luetge, H. Rusch, M. Uhl. — London : Palgrave Macmillan, 2014.
- Дроздова Д. Н.* Экспериментальная философия 2.0 : новое вино в старых мехах? // *Философия и наука : проблемы соотношения. Алёшинские чтения 2016* / ed. by Т. А. Шияна. — М. : РГГУ, 2017. — P. 119–128.

---

Zheleznov, A. S. 2022. "Ideya nravstvennosti v eksperimental'noy moral'noy filosofii [The Idea of Morality in Experimental Moral Philosophy]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 181–207.

---

ANDREY ZHELEZNOV

PHD IN PHILOSOPHY; INDEPENDENT RESEARCHER (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-9516-2392

## THE IDEA OF MORALITY IN EXPERIMENTAL MORAL PHILOSOPHY

Submitted: Oct. 06, 2021. Reviewed: Nov. 29, 2021. Accepted: July 22, 2022.

**Abstract:** This paper aimed to show a concept of the moral that is indirectly contained in the experimental moral philosophy. This concept can also contradict the very idea of experimental moral philosophy. A significant number of studies are called experimental moral philosophy, as they use the methodological paradigm of applying the methods of the natural and social sciences to study the mechanisms of the functioning of morality. When discussing such studies, the focus will be on their direct results. This paper aimed to show a concept of the moral that is indirectly contained in the experimental moral philosophy. Experimental moral philosophy

is a methodological paradigm that uses methods of natural and social science to explore how morality works. In the paper we will not discourse directly on the results of such research, but pay attention to the expectations from morality, which can be shown indirectly. Thus, we can find that experimental moral philosophy shows morality as the pursuit of a good that transcends any given experience. There are two main aspects of morality, which are revealed in the discussion of experimental research. Firstly, moral driving action is performed for the sake of goals that oppose the apparent interests of the agent themselves. No matter how these goals were justified, moral action itself is made possible by the ability to see something more important than apparent self-interests. Secondly, a particular position or procedure for assessing the correctness of discovered norms and mechanisms is assumed concerning the discussion of the empirical results of the experimental research. The possibility of this position/procedure does not result from the facts but still presupposes an a priori way of thinking.

**Keywords:** Ethics, Morality, Experimental Moral Philosophy, Moral Dilemmas, Bias, Methodological Paradigm.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2022-3-181-207.

#### REFERENCES

- Alfano, M., D. Loeb, and A. Plakias. 2018. "Experimental Moral Philosophy." Ed. by E. N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Oct. 10, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/experimental-moral/>.
- Anstey, P. R., and A. Vanzo. 2016. "Experimental Philosophy." In *In A Companion to Experimental Philosophy*, ed. by J. Sytsma and W. Buckwalter, 87–102. Oxford: Blackwell.
- Apresyan, R. G. 2020. "Neyroetika [Neuroethics]: vyzovy i nedosmotry [Challenges and Omissions]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (1): 13–23.
- Awad, E., S. Dsouza, and R. Kim. 2018. "The Moral Machine Experiment." *Nature* 563:59–64.
- Baumeister, R. F., E. J. Masicampo, and C. N. DeWall. 2009. "Prosocial Benefits of Feeling Free: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness." *Personality and Social Psychology Bulletin* 35 (2): 250–268.
- Cameron, C. D., B. K. Payne, and J. M. Doris. 2013. "Morality in High Definition: Emotion Differentiation Calibrates the Influence of Incidental Disgust on Moral Judgments." *Journal of Experimental Social Psychology* 49 (4): 719–725.
- Christensen, J., A. Flexas, and M. Calabrese. 2014. "Moral Judgment Reloaded: A Moral Dilemma Validation Study." *Frontiers in Psychology* 5:607.
- Christensen, J. F., and A. Gomila. 2012. "Moral Dilemmas in Cognitive Neuroscience of Moral Decision-Making: A Principled Review." *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, no. 36, 1249–1264.
- Cushman, F., and L. Young. 2009. "The Psychology of Dilemmas and the Philosophy of Morality." *Ethical Theory and Moral Practice* 12 (1): 9–24.
- Drozdova, D. N. 2017. "Eksperimental'naya filosofiya 2.0 [Experimental Philosophy 2.0]: novoye vino v starykh mekhakh? [New Wine in the Old Skins]." In *Filosofiya i nauka [Philosophy and Science] : problemy sootneseniya. Alëshinskiye chteniya 2016 [Problem of Correlation. Aljoshinskie Chteniya 2016]*, ed. by T. A. Shiyan, 119–128. Moskva [Moscow]: RGGU.
- Fedorova, M. V. 2020. "Neyroetika 'togda i seychas' [Neuroethics 'Then and Now']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 4 (1): 171–199.

- Feltz, A., and E. T. Cokely. 2008. "Do Judgments About Freedom and Responsibility Depend on Who You Are? Personality Differences in Intuitions About Compatibilism and Incompatibilism." *Consciousness and Cognition* 18 (1): 342–350.
- Gabriel, I. 2020. "Artificial Intelligence, Values, and Alignment." *Minds & Machines* 30 (3): 411–437.
- Greene, J. D. 2017. "The Rat-a-gorical Imperative: Moral Intuition and the Limits of Affective Learning." *Cognition* 167:66–77.
- Hao, K., and J. Stray. 2013. "Can You Make AI Fairer Than a Judge?" MIT Technology Review Play Our Courtroom Algorithm Game. Accessed Oct. 10, 2021. <https://www.technologyreview.com/s/613508/ai-fairer-than-judge-criminal-risk-assessment-algorithm/>.
- Kauppinen, A. 2007. "The Rise and Fall of Experimental Philosophy." *Philosophical Explorations* 10 (2): 95–118.
- Knobe, J. 2003. "Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language." *Analysis* 63 (3): 190–194.
- Knobe, J., and S. Nichols. 2017. "Experimental Philosophy." Ed. by E. N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Accessed Oct. 10, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/>.
- Nahmias, E., J. Coates, and T. Kvaran. 2007. "Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions." *Midwest Studies in Philosophy* 31:214–242.
- Obermeyer, Z., B. Powers, and C. Vogeli. 2019. "Dissecting Racial Bias in an Algorithm Used to Manage the Health of Populations." *Science* 366 (6464): 447–453.
- Sommers, T. 2010. "Experimental Philosophy and Free Will." *Philosophy Compass* 5 (2): 199–212.
- Tobia, K., W. Buckwalter, and S. Stich. 2013. "Moral Intuitions: Are Philosophers Experts?" *Philosophical Psychology* 26 (5): 629–638.
- Vohs, K. D., and J. W. Schooler. 2008. "The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating Behavior." *Psychological Science* 19 (1): 49–54.
- Wagner, V. 2014. "Explaining the Knobe Effect." In *Experimental Ethics*, ed. by C. Luetge, H. Rusch, and M. Uhl. London: Palgrave Macmillan.

ЕЛЕНА КОСИЛОВА\*

## КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ АБСУРДА В ФИЛОСОФИИ\*\*

ОТ ЛОГИКИ К «ЛОГИКЕ СМЫСЛА»

Получено: 05.04.2022. Рецензировано: 26.05.2022. Принято: 30.05.2022.

**Аннотация:** В статье обсуждается вопрос о том, что такое абсурд, а также какие способы его понимания и концептуализации можно найти в истории философии. В первом приближении абсурд существует в двух видах: семантическом и экзистенциальном. Семантический абсурд — это характеристика высказывания, экзистенциальный — характеристика существования человека, однако в статье показывается, что это не две разные сущности, а одна. В Античности абсурд был синонимом ложности умозаключения (редукция к абсурду — косвенное доказательство). Обращаясь же к современной философии, важно заметить: Гуссерль в «Логических исследованиях» утверждает, что абсурдные объекты нельзя понять, они не допускают полного «осуществления смысла». Однако уже в раннем христианстве появляется позиция Тертуллиана, связывающая абсурд с актом веры. С ней отчасти соглашается Николай Кузанский, а в XIX веке — Кьеркегор. В середине XX века Камю показал, что восприятие жизни абсурдной есть честный взгляд на нее, лишенный иллюзий, и это же повторил Т. Нагель. В XX веке абсурд появляется в искусстве, где он расширяет границы сознания. Новая философия абсурда учитывает его связь с неизвестным, с творчеством и с освобождением: абсурд разрывает нарабатанные связи и позволяет увидеть в привычном ранее не замеченные черты. Отечественный ученый В. Ф. Поршнев указывает, что особый акт мышления — деабсурдизация — лежит в основе логики. Ж. Делёз в «Логике смысла» демонстрирует, что нонсенс обеспечивает «дар смысла», осмысление всегда начинается с некоторого недоумения; здравый смысл непродуктивен, нонсенс же заставляет мысль работать. Абсурд был антропологическим феноменом до Делёза — он же придает ему онтологический статус. Современная философия абсурда может оказаться даже теологией.

**Ключевые слова:** абсурд, нонсенс, смысл, вера, свобода, С. Кьеркегор, А. Камю, Т. Нагель, В. Ф. Поршнев, Ж. Делёз.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-208-221.

Что такое абсурд? А. П. Огурцов в Новой философской энциклопедии пишет, что это «граница, изнанка, оборотная сторона смысла, его превращенная форма» (Огурцов, 2010: 21). По сути, здесь сказано, что

\*Косилова Елена Владимировна, д. филос. н., доцент; Философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва), [implicatio@yandex.ru](mailto:implicatio@yandex.ru), ORCID: 0000-0002-2261-7680.

\*\* © Косилова, Е. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья подготовлена при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Мозг, когнитивные системы, искусственный интеллект».



абсурд — антоним смысла (иногда, как мы увидим дальше, целесообразности). Там же Огурцов указывает, что

попытка дать категориальное определение абсурда невыполнима и сама по себе абсурдна, поскольку абсурд не улавливается в сети ни здравого смысла, ни понятий рассудка, ни идей разума (Огурцов, 2010: 21).

Таким образом, он по самой своей природе сопротивляется концептуализации. Однако я не согласна с тем, что абсурд не может быть постигнут разумом — наоборот, может и должен, что уже демонстрирует нам современная философия и что стоит на повестке дня.

Понятие абсурда многолико, а также существует несколько различных попыток его осмысления. В логике и математике есть процедура «сведения к абсурду» — *reductio ad absurdum*. Здесь под абсурдом понимается противоречие. Раньше это словосочетание встречалось чаще, сейчас обычно говорят именно «сведение к противоречию». Противоречие в данном случае прямое — конъюнкция  $A$  и не- $A$ . Как утверждает А. П. Огурцов, в античной и новоевропейской философии приоритет всегда отдавался рациональному дискурсу, поэтому появление абсурда свидетельствовало об ошибке мышления или о том, что выбранные посылки были ложными (там же). Можно сказать, что абсурд приравнивался к ложности.

К этому же логико-математическому типу абсурда относятся такие квазиобъекты, как «круглый квадрат». Они также представляют собой противоречие, но не прямое — это конъюнкция не противоположных, но несовместимых признаков. Объем понятия «круглый квадрат» — пустое множество, но со смыслом дело обстоит не так. Смысл конъюнкции  $A$  и не- $A$  полностью отсутствует, а смысл круглого квадрата отчасти имеется. Гуссерль, рассматривая такие объекты, не отрицает, что у них в некотором роде есть смысл, но этот смысл не «осуществляется», то есть ему не соответствует никакое созерцание (Гуссерль, Бернштейн, 2011а: 55, 62). Он вводит понятие «осуществление смысла», когда говорит о понимании (на его языке — об интенциональных актах). Понимание у Гуссерля имеет как бы два уровня: один — формальный, подразумевающий способность вывести из одного предложения другое по законам вывода, и второй — связанный с глубоким пониманием, сопровождаемым созерцанием. Именно второй уровень понимания он называет «осуществлением смысла» (там же: 41). В других выражениях он говорит о «пустых и наполненных интенциях значения» (там же), имея в виду под пустыми интенциями формальное понимание, а под

наполненными — глубокое понимание с созерцанием. Осуществление смысла, по Гуссерлю, «актуализирует предметное отношение», то есть мы пытаемся как-то представить себе круглый квадрат, но не можем: значение, смысл не осуществляются. Поэтому в целом следует сказать, что для Гуссерля абсурд остается чем-то негативным: это то, что «не имеет места» (Гуссерль, Молчанов, 2011b: 33, 134).

Абсурд существует в двух основных видах: семантическом, о котором шла речь, и экзистенциальном. Линия экзистенциального абсурда начинается с Тертуллиана, которому приписывается знаменитая фраза «Верую, потому что абсурдно», или еще раньше — с апостола Павла — с его высказывания «Для иудеев соблазн, для эллинов безумие». Для Павла и Тертуллиана абсурд выше разума, он тождественен акту веры — абсурд лежит в основании христианства.

Таким образом, в христианстве абсурд не был чем-то ложным. Как парадокс и даже абсурд можно интерпретировать идеи Николая Кузанского о Боге, который предстает одновременно абсолютным максимумом и абсолютным минимумом. Эту же линию продолжает Кьеркегор в произведении «Страх и трепет». Шуфрейдер, исследователь Кьеркегора, указывает, что абсурд был для последнего своего рода логикой (Schufreider, 1983). Опонируя Гегелю (в систему которого вписать абсурд невозможно, потому что для него противоречия рациональны), Кьеркегор не случайно называет рыцаря веры Авраама абсурдным героем. Абсурдно повеление Бога Аврааму убить сына, которого Бог сам ему дал. Абсурден поступок Авраама: для него будто бы не существует никого, кроме Бога. Таким образом, вера и абсурд у Кьеркегора неразрывно связаны, как и у Тертуллиана: «Ибо движение веры должно постоянно осуществляться силой абсурда» (Кьеркегор, Исаева и Исаев, 2010: 33). У верующего человека, пишет Кьеркегор, абсурд — это особое состояние ума и души, это готовность в любой момент не рассуждая подчиниться любому требованию Бога. Кьеркегор от психологического описания абсурдного состояния души устраняется, вместо этого он пишет, что лично он его пережить неспособен. Критериев, чтобы отличить возвышенный абсурд от нелепости, он не дает.

Перевернул осмысление экзистенциального абсурда Камю (Камю, Волевич и Денисов, 1986). Он говорит об абсолютном отсутствии Бога в жизни, что как раз и делает ее бессмысленной и бесцельной. Бикслер сопоставляет Кьеркегора и Камю, указывая, что они близки в чем-то глубоком (Vixler, 1969). Абсурдные герои Камю — особенно Дон Жуан

и актер — не собирают свою жизнь воедино, не строят жизненного проекта. Дон Жуан с каждой новой женщиной проживает как бы отдельную жизнь, и так — много раз без какого-либо развития (та же мысль была и у Кьеркегора в его описании «эстетической стадии»). Актер проживает с каждым новым спектаклем жизнь своего героя и тоже не имеет цельности и цели в жизни. Можно сделать вывод, что абсурду в данном случае противостоит хайдеггеровская решимость сделать свою жизнь цельной, подчиненной единому жизненному проекту. Да и зов совести и чувство вины, о которых пишет Хайдеггер, не просто незнакомы абсурдным героям Камю, но и прямо враждебны им.

Интересный комментарий к Камю написал американский философ Т. Нагель, когда еще не был прославленным автором «Каково быть летучей мышью?» (Нагель, Эскина, 2003). Важно отметить, что тема экзистенциального абсурда нетипична для американской аналитической философии. Нагель соглашается с Камю, когда тот пишет о «чувстве абсурда», и подтверждает, что у людей оно действительно есть. Многие задумываются о цели жизни: кто мы, куда мы идем? Ради чего, по большому счету, мы живем: только ради того, чтобы выжить и оставить потомство? Одаренному разумом человеку этого мало. Однако Нагель рассматривает такой вариант, что какая-то цель нашлась. Закрывает ли это вопрос? Нет, потому что неясно основание этой цели: цепочка целей уходит в бесконечность. Искусство, наука, Божья слава — все это цели, которые нуждаются в собственном обосновании, уже не говоря о том, что большую часть своих действий мы производим, вовсе не задумываясь о великих целях.

Нам дана наша жизнь, не жить ее мы не можем, о чем говорит Нагель (Нагель, Косилова, 2020): мы не можем ничего не хотеть, ни к чему не стремиться. При взгляде изнутри жизни она полна целей (заботы, как сказал бы Хайдеггер), но мы обладаем способностью взглянуть на свою жизнь извне, оценить ее *sub specie aeternitatis*. И, как пишет Нагель, «это взгляд одновременно отрезвляющий и комичный» (там же: 285), поскольку становится ясна вся суетность этих мелких жизненных целей. Нам открывается бессмысленность нашей жизни, но при этом мы не можем перестать жить. Чувством абсурда Нагель называет именно это столкновение взгляда извне и взгляда изнутри. Абсурд — это одна из самых интересных вещей в человеке, проявление его самых продвинутых и интересных свойств, как заключает Нагель, имея в виду способность трансцендировать себя, преодолевать ограниченность своей жизни (там же: 293).

Таким образом, абсурд — это антропологический, человеческий феномен (но затем мы увидим и другое). Абсурд — не в окружающем мире: в мире может быть хаос, нецелесообразность, и то она зависит от оценивающего субъекта. Последний может усматривать в мире абсурд, но это его собственное конституирование. Как мы конституируем абсурд? Это сродни конституированию смысла по Гуссерлю, но это особый смысл, смысл отсутствующего смысла.

Вот как пишет о смысле Хайдеггер (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 151):

Что в понимающем размыкании артикулируемо, мы именуем смыслом. *Понятие смысла* охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего к тому, что артикулирует понимающее толкование. *Смысл есть то структурированное предвзятием, предусмотренном и предрешением в-видах-чего наброска, откуда становится понятно нечто как нечто*. Поскольку понимание и толкование составляют экзистенциальное устройство бытия вот, смысл надо понимать как формально-экзистенциальный каркас принадлежащей к пониманию разомкнутости. Смысл есть экзистенциал присутствия, не свойство, которое присуще сущему, располагается «за» ним или где-то парит как «междущарствие». Смысл «имеет» лишь присутствие, насколько разомкнутость бытия-в-мире «заполнима» открываемым в ней сущим. *Лишь присутствие может поэтому быть осмысленно или бессмысленно*. Это значит: свое ему бытие и разомкнутое с ним сущее может быть освоено в понятности или остаться недоступным непонятливости.

Здесь надо перейти к тому виду абсурда, который непосредственно создан человеком — к абсурду в искусстве. Ж. Делёз предлагает различать абсурд и нонсенс, понимая под нонсенсом семантический абсурд, выраженный в тексте при помощи слов. Однако я буду употреблять термин «абсурд», говоря и о нонсенсе; так же делает и Г. Померанц (Померанц, 1995).

В шуточных стихах абсурд существовал давно. В английской поэзии были нонсенс-стихи, да и для русской культуры характерны небылицы в стихотворной форме, например: «Ехала деревня // Мимо мужика, // Вдруг из-под собаки // Лают ворота». Однако признанными родоначальниками нонсенс-поэзии и литературы можно назвать Э. Лира и Л. Кэрролла. Е. Клюев в книге «Теория литературы абсурда» пишет, что их тексты — нонсенс, который не несет никакого смысла, кроме самого себя, что нонсенс не подлежит толкованию (Клюев, 2000: 15). Здесь мы уже встречаемся с проблемой толкования нонсенса и его связи со смыслом, которая позже будет занимать Ж. Делёза.

В XX веке — как в его начале, так и в конце — литература и искусство абсурда вышли на свет. Можно назвать наших обэриутов — особенно, конечно, Хармса. Появился театр абсурда — например великий Беккет. Абсурд обрел визуальные формы в живописи сюрреализма. Стало ясно, что в каком-то смысле само искусство родственно абсурду, поскольку он воплощает собой новизну, другость, инаковость и, что очень важно, свободу. Абсурд снимает рамки допустимого, он раскрепощает, он отрицает идеологию, мораль, указания на должное. Это было особенно важно для позднего СССР с его идеологическим социалистическим реализмом, поэтому позднесоветский рок, например группа «Аквариум», воспринимался как освобождение, даже как просветление.

Однако искусство, в каком бы виде оно ни воплощало абсурд, никогда не может дойти до конца. Предельный абсурд отрицает всякое выражение, поскольку для последнего требуется хотя бы минимальная связность. Абсурд в искусстве — всегда игра в абсурд, а игра, в свою очередь, предполагает наличие правил: без них она не существует, поскольку иначе будет непонятной. Абсолютный абсурд отрицает правила — именно поэтому в абсурд, собственно, нельзя играть. Таким образом, абсурд в принципе не может быть понятным. Если бы абсурд был живым, на игру в себя — о каком бы жанре искусства ни шла, по большому счету, речь — он бы посмотрел с презрением. Этим я не хочу сказать, что произведения искусства, созданные как абсурдные, так сказать, не валидны. Иногда у них бывает исключительная художественная сила! Более того, так бывает довольно часто. В XX веке было много великих произведений искусства, стремившихся быть абсурдными. К абсурду нельзя прийти посредством искусства, но, когда искусство идет к абсурду, бывает, что оно приходит к самому себе. И нет ли у искусства глубинной общности с идеей абсурда? Кант, например, говорил, что гений создает новые правила. Я полагаю, что абсурд — это предельный полюс всего нового, доселе не бывшего, невоплощенного. Этот предельный полюс, конечно, всегда останется невоплощенным, он не воплощаем, но на пути к нему рождаются доселе не бывшие воплощения, которые могут оказаться гениальными.

Абсурд очевидным образом расширяет сознание (Померанц, 1995): он рвет привычные связи. Это очень хорошо заметно в таких песнях «Аквариума», как «Служенье муз не терпит колеса» и тому подобных. Если бы вообще не было абсурда, наша мысль никогда не завелась бы, не стала познавать новое — она бы вечно скользила по привычной колее. Абсурд — это творческое начало, это семя новых смыслов. Так же как

пониманию предшествует непонимание, как мышлению предшествует удивление, так и смыслу предшествует абсурд. «...Сделать высшим могуществом мысли абсурд — то есть творить», — пишут Делёз и Гваттари (Делёз и Гваттари, Зенкин, 2009).

Мы приходим к выводу, что абсурд можно разделить на положительный и отрицательный. Один абсурд — это некая черная дыра, которую можно увидеть только косвенным образом. В данном случае смысл можно назвать чем-то вроде солнца, которое освещает предметы. Тогда бессмысленность — это черная тень, раскинувшаяся неизвестно где, ведь ее не видно. Под солнцем смысла очень хорошо жить, а в ледяную черную пустыню абсурда нас совсем не тянет. Встретиться лицом к лицу с этой пустыней — доблесть, требующая мужества. К этому пониманию абсурда близок Камю.

Или не так? Может быть, Абсурд — это путеводная звезда, это маяк, указывающий направление на свободу? Повседневные смыслы опутывают нас своей сетью, много раз сказанные последовательности слов становятся заезженными, а смысл начинает давить на нас принудительностью, и тогда Абсурд показывает себя чем-то легким и освобождающим, чем-то смешным: именно таков абсурд Льюиса Кэрролла и раннего «Аквариума». А экзистенциальный абсурд говорит нам, что жизнь бессмысленна и бесцельна, и можно понимать это тоже как освобождение.

Мы видим как бы два лица абсурда: первое — черное, второе — скорее блестящее. И в том и в другом случае абсурд противостоит смыслу, но разному и каждый — характерными для него способами.

Зачем люди играют в абсурд? Речь, прежде всего, о нонсенсе. И здесь можно предложить такую гипотезу. Первая — согласно схеме Фрейда Fort / Da из «По ту сторону принципа удовольствия» (Фрейд, 1992). Fort / Da — это игра, которой забавлялся маленький ребенок и которая состояла в том, что он отбрасывал от себя игрушку и снова притягивал ее к себе за ниточку. Зачем он отбрасывал игрушку? Этим вопросом задался Фрейд и предположил, что ребенок таким образом тренирует будущее умение терпеть утраты. Мальчик боится, что мать уйдет и бросит его. Он понарошку выбрасывает игрушку, утрачивает ее, потом возвращает, при этом бессознательно думая о матери. Игра — это тренировка будущих потерь, будущей боли. Таким образом, придумывая игры в абсурд, мы как бы адаптируемся к осознанию того, что жизнь абсурдна. Мы тренируем свое умение переносить абсурдность, говорим себе: «Подумаешь, в абсурде нет ничего особенного, это самая обычная вещь».

Итак, можно выделить две причины, по которым стоит любить абсурд: стремление к новизне и стремление играть в утрату смысла. Однако этого мало, ведь абсурд имеет свое бытие и помимо наших игр. Это его бытие расположено в нашем сознании, когда последнее работает. Здесь можно обратиться к идеям советского антрополога Б. Ф. Поршнева: он связывает абсурд с так называемой дипластией — одновременным наличием в сознании двух или нескольких разных содержаний, как-то связанных между собой, но и противоречащих друг другу (Поршнев, 2007: 612). Это легко понять на таком примере: есть табу, его нельзя нарушать, но в то же время его хочется нарушить. Однако можно это интерпретировать и гораздо шире: мир вообще все время изменяется, и один и тот же предмет бывает дан в разных видах. Одно и то же и остается самим собой, и меняется (можно вспомнить корабль Тесея). Одна и та же вещь дается в разных аспектах, с разных сторон. Кто-то может быть отчасти прав, отчасти не прав. Дипластия — вообще очень богатое понятие. Конечно, не всегда она превращается в абсурд, но она ему родственна, потому что включает в себя разное, противопоставленное одно другому (выше мы видели, что абсурд по сущности своей привносит иное).

Поршнев анализирует бинарные оппозиции, однако настаивает, что дипластия предшествует их появлению, что она — изначальное состояние сознания первобытного человека. Изначально противоположности уживались в одном сознании, и с тех пор остались такие фразы, как, например, «видимо-невидимо». Однако это не могло продолжаться долго, поскольку требовалось ведь и делать выводы, строить мало-мальски связные нарративы. И Поршнев вводит понятие «деабсурдизация» (там же: 475). То есть абсурд лежит в основании мышления, иными словами, он заводит мышление, чтобы оно разбиралось с абсурдом, обдумывало, как получилась дипластия, что было неправильно, как разобраться с этим. Так рождается первоначальная логика — она призвана бороться с абсурдом. Сначала мир предстает перед человеком неразличенным, различия и умение работать с ними — это специальные навыки логического мышления.

Теперь мы можем перейти к тому прочтению абсурда, которое предлагает Ж. Делёз в своей книге «Логика смысла» (Делёз, Свирский, 2011). Как, согласно Делёзу, рождается смысл?

Прежде всего, Делёз говорит о поверхности, которую он противопоставляет глубине. На глубине находятся тела, там происходят физические процессы: тела обмениваются импульсами, бурлит энергия,

царствует каузальность, закон сохранения и законы термодинамики. Но там нет событий и нет смысла — там все не расчлнено.

Что же понимается под поверхностью? Было бы соблазнительно представить себе поверхность как область человеческого сознания, которое обращено к миру. Своей интенциональностью оно расчленяет этот мир, конституирует смысл предметов и того, что с ними происходит, — так бы сказал Гуссерль.

Однако у Делёза все не так. Он не раскрывает, не переводит свою метафору поверхности, но мы, скорее всего, должны понимать поверхность как царство бессубъектного языка. Субъекта у Делёза нет. Язык живет по своим законам, которые даже нельзя назвать законами: в языке — на поверхности — царствует «квазипричинность». Безусловно, Делёз много взял у структуралистов (например, у Леви-Стросса с его приматом означающих над означаемыми) и особенно у Лакана, у которого означающие связывались друг с другом (не с означаемыми) и образовывали регистр символического. Это особый мир, который — отчасти конечно — связан с реальным, но автономен от него. То же мы видим и у Делёза в его метафоре поверхности: на ней идет своя жизнь, и о связи с глубиной даже не говорится. Эта жизнь пронизана квазипричинностью, которую имеют между собой языковые эффекты. Жизнь языка — это эффекты, как считает Делёз (Делёз, Свирский, 2011: 23, 40).

Говоря об отсутствии субъекта, он использует понятие «трансцендентальное поле». Здесь он опирается на статью Сартра «Трансцендентность Эго» (Сартр, Кричевский, 2003: 86–121). Как известно, Сартр возражал Гуссерлю, говоря, что Я не является само собой разумеющимся полюсом сознания, в нерелексивных, безличных, спонтанных актах сознания оно не присутствует, а конституируется в рефлексии. Практически то же самое пишет Делёз о трансцендентальном поле: оно безлично и доиндивидуально, субъект еще не появился, он появляется вторичным образом, если вообще появляется (Делёз, Свирский, 2011: 138–140). Однако это трансцендентальное поле у Делёза относится, разумеется, все к той же поверхности и имеет все тот же языковой характер.

Вместе с понятием смысла Делёз вводит понятия события и сингулярности. Сингулярность — это то, что выделяется на поверхности, на которой живет и действует язык. В точке сингулярности рождается смысл, и это происходит в форме события. Любое событие осуществляется только в языке; в мире тел, как уже выше было сказано, событий нет. Событие, таким образом, всегда осмысленно. Кроме того, у события —



особое отношение ко времени, в нем нет внутреннего времени (Делёз, Свирский, 2011: 86): оно точно, как вспышка.

Еще один подход к субъекту, насколько я понимаю, Делёз предпринимает, вводя понятие «парадоксальный элемент» (там же: 59). Он имеет непосредственное отношение к языку и даже к тексту, соединяет означающие с означаемыми (они представлены в виде серий), и он также абсолютно безличен. Это ни в коем случае не субъект, это, может быть, взгляд читателя, взгляд писателя, просто взгляд без принадлежности. И здесь мы уже сталкиваемся со стихией парадокса и нонсенса (там же: 94).

Как мы видели, смысл рождается в безличных событиях и сингулярностях, можно это интерпретировать так, что он рождается внутри языка, а не в сознании субъекта. Если Гуссерль говорил, что субъект конституирует смысл, то у Делёза происходит обратное: смысл конституирует субъекта, поскольку существует до субъекта. Носитель смысла — «анонимная номадическая сингулярность» (там же: 146). Возможно, Делёз бы согласился, что в языке сами рождаются даже слова.

И это происходит в непосредственной связи с нонсенсом. Нонсенс, как пишет Делёз, дает «дар смысла» (там же: 96): смысл рождается из нонсенса. Никогда не даст нового смысла «здравый смысл», который сам зависит от наличествующих смыслов (там же: 104). Нонсенс всегда граничит с той областью поверхности, где происходят события, куда стягиваются сингулярности, где скользят означающие и работает парадоксальный элемент — тот самый безличный взгляд. Нонсенс неотделим от смысла. Мы можем добавить к мысли Делёза еще такое соображение: где сталкиваются разные смыслы, всегда так или иначе появляется нонсенс. И от этих столкновений опять-таки рождаются новые смыслы (вспоминаем Поршнева и его деабсурдизацию). Нонсенс у Делёза не менее важен, чем сам смысл.

Теперь мы видим, какую эволюцию совершило понятие абсурда в истории философии. Сначала оно появилось в логике как обозначение противоречия, чего-то неправильного. Однако затем оно оказалось связанным с верой и, таким образом, было реабилитировано. У Камю и Нагеля абсурд — это маркер бодрствующей человеческой экзистенции. Семантический абсурд укоренился в искусстве, расширил сознание и побудил его в изобилии рождать новые смыслы. Согласно теории Поршнева, абсурд приводит к изобретению логики. Однако все это — антропологический, человеческий абсурд. Кажется, что абсурд неотделим от сознания, которое его усматривает или само порождает.

Наконец, у Делёза мы видим, что абсурд-нонсенс расстается с субъектом. Теперь это не антропологическая, а онтологическая сущность. Теперь он существует, так же как и смысл, вовне субъекта — в стихии языка, а субъект конституируется вторично, если вообще конституируется. Для того чтобы происходили события рождения смысла, он не нужен. Нонсенс стал автономен.

Так на сегодняшний день завершилась история концептуализации абсурда. Однако возможно ее продолжение. Что если абсурд получит еще большую автономию? Тогда он оторвется от делёзовской «поверхности» и получит свое онтологическое место в мире. В мире вещей он вряд ли возможен по самому своему определению, поскольку он сущностно связан со смыслом. Что если его станет осмыслять теология? Абсурд как мысль Бога. Бог как творец самого изначального абсурда. Но не как у Кьеркегора, где все же есть рыцарь Авраам, а безотносительно к человеку — просто потому, что Бог так захотел? Если человек хочет иногда сам создавать абсурд, то почему не подумать о том, что это может быть угодно Богу? Я не специалист в теологии и просто пытаюсь подумать, какие еще концептуализации абсурда возможны.

Если говорить об онтологии физического мира, то речь должна идти не об абсурде, а о хаосе, но как связаны эти два понятия, тоже было бы интересно подумать. Нет ли тут чего-то родственного Гиперхаосу К. Мейясу?

Во всяком случае, нам должно быть ясно, что абсурд — важнейшая тема для того, чтобы думать о ней философски.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. I / пер. с нем. Э. А. Бернштейна. — М. : Академический проект, 2011а.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Академический проект, 2011б.
- Делёз Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. — М. : Академический проект, 2011.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / пер. с фр. С. Н. Зенкина. — М. : Академический проект, 2009.
- Камю Ю.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / пер. с фр. И. Я. Волевич, Ю. М. Денисова, А. М. Руткевича // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с фр. И. Я. Волевича, Ю. М. Денисова, А. М. Руткевича. — М. : Политиздат, 1986. — С. 90—92.
- Клюев Е. В.* Теория литературы абсурда. — М. : УРАО, 2000.

- Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. — М. : Культурная революция, 2010. — С. 5–122.
- Нагель Т.* Каково быть летучей мышью? // Глаз разума / Д. Хофштадтер, Д. Деннетт ; пер. с англ. М. Эскиной. — Самара : Вахрах-М, 2003. — С. 349–360.
- Нагель Т.* Абсурд / пер. с англ. Е. В. Косиловой // *Философия : Журнал Высшей школы экономики*. — 2020. — Т. 4, № 4. — С. 275–294.
- Огурицов А. П.* Абсурд // / под ред. В. С. Степина, А. А. Гусейнова, Г. Ю. Семигина. — М. : Мысль, 2010. — С. 21–24.
- Померанц Г. С.* Язык абсурда // Выход из транс. — М. : Юрист, 1995.
- Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). — СПб. : Алетейя, 2007.
- Сартр Ж.-П.* Трансцендентность Эго : набросок феноменологического описания / пер. с фр. А. Кричевского // *Логос*. — 2003. — Т. 37, № 2. — С. 86–121.
- Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия : пер. с нем. / под ред. А. А. Гугнина. — СПб. : Прогресс, Литера, 1992.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Ad Marginem, 1997.
- Bixler J. S.* On Being Absurd! // *The Massachusetts Review*. — 1969. — Vol. 10, no. 2. — P. 407–412.
- Schufreider G.* The Logic of the Absurd // *Philosophy and Phenomenological Research*. — 1983. — Vol. 44, no. 1. — P. 61–83.

---

Kosilova, Ye. V. 2022. "Kontseptualizatsii absurda v filosofii [Conceptualization of the Absurd in Philosophy]: ot logiki k 'Logike smysla' [From Logic to Logic of Sense]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 208–221.

---

YELENA KOSILOVA

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR  
LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-2261-7680

## CONCEPTUALIZATION OF THE ABSURD IN PHILOSOPHY

### FROM LOGIC TO LOGIC OF SENSE

Submitted: Apr. 05, 2022. Reviewed: May 26, 2022. Accepted: May 30, 2022.

**Abstract:** The article discusses the question of what absurd is. At first, the absurd seems to exist in two forms—semantic and existential. Semantic absurd is a characteristic of a statement, whilst existential absurd is a characteristic of a person's existence. However, the article shows that these are not two different entities but one. In antiquity, absurdity was synonymous with the falsity of a conclusion. In modern philosophy, Husserl, in *Logical Investigations*, believes that absurd objects cannot be understood. However, Tertullian's line appears already in early Christianity, linking absurd with an act of faith. In the 19th century, Kierkegaard was its representative. In the middle of the 20th century, Camus showed that the attitude to life

as absurd is an honest view of life without illusions, followed by Nagel. In the 20th century, the absurd appeared in art, where it expanded the boundaries of consciousness. The new philosophy of the absurd takes into account its connection with novelty, creativity, liberation. It breaks established ties and makes the familiar new. Soviet scientist B. F. Porshnev points out that a particular act of thinking, “deabsurdization”, underlies logic. J. Deleuze in *Logic of Sense* demonstrates that nonsense provides the “gift of meaning”, comprehension always begins with some bewilderment; common sense is unproductive, but nonsense makes thought work. Before Deleuze, the absurd was an anthropological phenomenon, howbeit Deleuze gave it an ontological status. The modern philosophy of the absurd may even turn out to be theology.

**Keywords:** Absurd, Nonsense, Sense, Faith, Freedom, S. Kirkegaard, A. Camus, T. Nagel, B. F. Porshnev, J. Deleuze.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-208-221.

#### REFERENCES

- Bixler, J. S. 1969. “On Being Absurd!” *The Massachusetts Review* 10 (2): 407–412.
- Camus, A. 1986. “Mif o Sizife. Esse ob absurde [Le Mythe de Sisyphe]” [in Russian]. In *Buntyushchiy chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo [A Rebellious Man. Philosophy. Politics. Art]*, trans. from the French by I. Ya. Volevich, Yu. M. Denisov, and A. M. Rutkevich, 90–92. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- Deleuze, G. 2011. *Logika smysla [Logique du sens]* [in Russian]. Trans. from the French by Ya. I. Svirskiy. Moskva [Moscow]: Akademicheskii projekt.
- Deleuze, G., and F. Guattari. 2009. *Chto takoye filosofiya? [Qu'est-ce que la philosophie?]* [in Russian]. Trans. from the French by S. N. Zenkin. Moskva [Moscow]: Akademicheskii projekt.
- Freud, S. 1992. *Po tu storonu printsipa udovol'stviya [Jenseits des Lustprinzips]* [in Russian]. Ed. by A. A. Gugin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Progress, Litera.
- Heidegger, M. 1997. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Husserl, E. 2011a. *Logicheskiye issledovaniya [Logische Untersuchungen. Erster band. Prolegomena zur reinen Logik]* [in Russian]. Trans. from the German by E. A. Bernshteyn. Vol. I. Moskva [Moscow]: Akademicheskii projekt.
- . 2011b. *Logicheskiye issledovaniya [Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis]* [in Russian]. Trans. from the German by V. I. Molchanov. Vol. II. Moskva [Moscow]: Akademicheskii projekt.
- Kierkegaard, S. 2010. *Strakh i trepet [Fear and Trembling]* [in Russian]. Trans. from the Danish by N. V. Isayeva and S. A. Isayev. 5–122. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- Klyuyev, Ye. V. 2000. *Teoriya literaturny absurda [The Theory of Absurd Literature]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: URAC.
- Nagel, T. 2003. “Kakovo byt' letuchey mysh'yu? [What Is It Like to Be a Bat?]” [in Russian]. In *Glaz razuma [The Mind's I]*, by D. R. Hofstadter and D. C. Dennett, trans. from the English by M. Eskina, 349–360. Samara: Bakhrakh-M.
- . 2020. “Absurd [The Absurd]” [in Russian], trans. from the English by Ye. V. Kosilova. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 4 (4): 275–294.
- Ogurtsov, A. P. 2010. “Absurd [The Absurd]” [in Russian]. In *Novaya filosofskaya entsiklopediya [The New Philosophical Encyclopedia]*, vol. 1 of *Novaya filosofskaya entsiklopediya [The New Philosophical Encyclopedia]*, ed. by V. S. Stepin, A. A. Guseynov, and G. Yu. Semigin, 21–24. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.

- Pomerants, G. S. 1995. "Yazyk absurda [The Language of Nonsense]" [in Russian]. In *Vykhod iz transa [Way Out of the Trance]*. Moskva [Moscow]: Yurist.
- Porshnev, B. F. 2007. *O nachale chelovecheskoy istorii (problemy paleopsikhologii) [About the Beginning of Human History (Problems of Paleopsychology)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Sartre, J.-P. 2003. "Transtsendentnost' Ego [La Transcendance de l'ego]: nabrosok fenomenologicheskogo opisaniya [Esquisse d'une description phénoménologique]" [in Russian], trans. from the French by A. Krichevskiy. *Logos* 37 (2): 86–121.
- Schufreider, G. 1983. "The Logic of the Absurd." *Philosophy and Phenomenological Research* 44 (1): 61–83.

Константин Душенко\*

## ПОНЯТИЕ «РУССОФОВИЯ» У РУССКИХ АВТОРОВ XIX–XX ВВ. \*\*

Получено: 20.06.2022. Рецензировано: 30.06.2022. Принято: 30.06.2022.

**Аннотация:** В литературе об антирусских/антирусских фобиях совершенно недостаточное внимание уделяется языковому, понятийному аспекту исследуемого феномена. Такой неотрerefлектированный подход приводит к смешению разнородных явлений. В статье рассматривается центральный для данной темы термин «руссофобия»: его значение у разных авторов и в разные эпохи русской истории, а также контекст, в котором этот термин использовался. Исследование проводилось на материале публицистики (включая тексты русских авторов, созданные на других языках) с привлечением наиболее значимых эпистолярных текстов. Особое внимание было уделено концепции «внутренней руссофобии», сформулированной в середине XIX в. Ф. Ф. Вигелем и Ф. И. Тютчевым. Для Тютчева ближайшей мишенью был И. С. Тургенев как знаковая фигура западнического либерализма. Нарисованный Тютчевым (при активном участии Достоевского) образ русского «весьма достойного» человека, ненавидящего родину «по инстинкту», при ближайшем рассмотрении оказывается фантомом, созданным в полемических целях. В советской печати «руссофобия» и родственные слова долгое время относились главным образом к историческому прошлому, а со 2-й половины 1930-х и до середины 1970-х годов практически выпали из языка публицистики. Резкий всплеск интереса к понятию «руссофобия» датируется концом 1980-х годов, хотя именно в этот период образ СССР и России в общественном мнении Запада заметно изменился к лучшему.

**Ключевые слова:** А. де Кюстин, Ф. Ф. Вигель, Ф. И. Тютчев, И. С. Тургенев, Ф. М. Достоевский, Н. К. Рерих, И. А. Ильин, И. Р. Шафаревич.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-222-255.

Определяйте значения слов — и вы избежите свет от половины его заблуждений.

*Александр Пушкин*

Тема данной статьи — не *явление*, которое, избегая по возможности эмоционально окрашенных терминов, можно определить как антирусские / антирусские фобии, а историческое содержание *понятия* «руссофобия». Поэтому слово «руссофобия» используется нами, как правило, в закавыченном виде.

\* Душенко Константин Васильевич, к. и. н., ст. науч. сотр., отдел культурологии ИНИОН РАН (Москва), kdushenko@nlp.ru, ORCID: 0000-0001-7708-1505.

\*\* © Душенко, К. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Различные оттенки его значения мы попытаемся проследить на протяжении полутора веков, с конца 1830-х до середины 1980-х годов, хотя и с весьма существенной оговоркой. В наших предыдущих статьях о понятии «руссофобия» (Душенко, 2022a,b,c) использовались обширные оцифрованные базы англоязычной и немецкоязычной печати XIX в. Репрезентативных баз русской дореволюционной и позднейшей эмигрантской печати не существует, поэтому данное исследование в гораздо большей степени носит пунктирный характер; это лишь первый подступ к основательному изучению проблемы.

\*\*\*

Первыми о «руссофобии» (*Russophobia*) заговорили английские радикалы в начале 1836 г.; так они обозначали фантомный либо преувеличенный страх перед угрозой британским интересам со стороны России. Очень скоро слово появляется в немецкой и французской печати (*die Russophobie*, *la Russophobie*).

В разделе «Смесь» февральского номера «Библиотеки для чтения» за 1838 г. сообщалось, что известный руссофоб<sup>1</sup> г. Уркварт (*Urquhart*) доложил в Лондонском географическом обществе результаты своих наблюдений о путях распространения чумы в Турции (Места зарождения..., 1838: 117). Прозвище «руссофоб» (*Russophobist*, позднее также *Russophobe*) дипломат и публицист Дэвид Уркварт (1805–1877) получил в английской печати: имелась в виду его яростная критика русской внешней политики и пропаганда тезиса о русской угрозе.

Министр финансов Е. Ф. Канкрин также упоминает о «руссофобии» в связи с англо-русскими отношениями: «Руссофобия газет доходит до безумия. Англичане утверждают, что Россия хочет Константинополя [...]» (дневниковая запись от 27 июля / 8 августа 1840 г. в Бад Гаштейне, Австрия; в оригинале по-немецки) (Kankrin, 1865: 69 (2-я pag.)).

Большая часть других известных нам упоминаний слова «руссофобия» у русских авторов до 1870-х годов включительно встречается в текстах на французском и немецком языках.

В 1839 г. в Лейпциге была издана книга «Европейская пентархия» без указания автора: она принадлежала перу К. Э. фон Гольдмана — цензора при канцелярии графа И. Ф. Паскевича в Варшаве (Goldmann, 1839). Здесь предлагалось разделить Европу на пять сфер влияния —

<sup>1</sup> Слова «руссофоб», «руссофобия» и т. д. вплоть до 1930-х годов писались с двумя «с», как в западноевропейских языках.

числу великих держав. Сферой влияния России должен был стать Германский союз, что никак не могло понравиться не только сторонникам единой Германии, но и правительствам Пруссии и Австрии. Министр иностранных дел граф К. В. Нессельроде поначалу одобрил книгу, но 25 ноября 1839 г. русский посланник в Берлине П. К. Мейендорф сообщил ему: «[в Пруссии] *Пентархия* возбудила против нас много брани» (цит. по: Осповат, 1999: 245)<sup>2</sup>.

В ответном письме от 3 декабря 1839 г. граф отыграл назад (Nesselrode, 1908: 296 NO DATA):

Действие, произведенное *Пентархией*, — это вода на мою мельницу; Вы знаете, я всегда полагал, что нельзя отвечать на диатрибы зарубежных газет. Мне еще не случилось видеть, чтобы книги и статьи, написанные в нашу пользу, переубедили кого-либо; русофобия (la russophobie) пройдет, как и прочие безумства нашего века, и наступит время, когда нас будут любить так же, как ненавидят сегодня; нужно лишь ждать и жить.

Здесь «мы» — Россия как государство, проводящее определенную внешнюю политику.

\*\*\*

Слово «руссофобия» вне контекста межгосударственных отношений, в значении «враждебное, предвзятое отношение к России и русским», встречается в заметке П. А. Вяземского «Еще несколько слов о работе г-на Кюстина „Россия в 1839 году“ по поводу статьи в „Le Journal des Debats“ от 4 января 1844 г.» (опубл. в 1967 г.). Вяземский уподобляет Кюстина «страдающему [...] *Руссофобией*» (atteint [...] de *Russophobie*) трактирщику из Любека, упомянутому в гл. 4 книги Кюстина, который, никогда не бывав в России, полагает, что Россия — «дурная страна» (Vyazemsky, 1967 : 267). (Заметим, что трактирщик у Кюстина приходит к такому выводу не априорно, а потому, что едущие из России в Европу выглядят весело, словно вырвались из клетки, а возвращаясь, имеют вид мрачный и озабоченный.)

Многое из сказанного де Кюстином о России Вяземский говорил и сам — разумеется, не в печати. Тютчев двумя десятилетиями ранее

<sup>2</sup>О том же, и тоже с сожалением, писала четыре года спустя консервативно-католическая «Augsburger Postzeitung»: «С тех пор как появился пентархист со своей системой, [...] сильнейшая руссофобия охватила нас, немцев, более, чем когда-либо; куда мы ни взглянем, мы видим лишь казаков да кнут и вторжение с востока, подобное второму переселению народов через Центральную Европу на запад» (Rufland und Deutschland, 1843: 581, 582).



высказывался едва ли не резче, чем сам Кюстин: «В России канцелярия и казарма, все движется около кнута и чина» (по записи в дневнике М. П. Погодина от 20–25 июня 1825 г.) (Барсуков, 1888: 310).

Знаменательно, что три года спустя после своего неопубликованного возражения де Кюстину Вяземский обвиняет славянофилов в ненависти к Западу; можно было бы сказать — в «западофобии». «Как пруссаки ненавидят нас потому, что мы им помогли и выручили их из беды, так наши восточники ненавидят запад» (дневник, запись 15 августа 1847 г.) (Вяземский, 1963: 299).

В современной России «руссофобия» устойчиво ассоциируется с именем де Кюстина. Между тем в европейской, да и русской печати XIX в. слова из этого ряда, насколько мы можем судить, крайне редко встречаются в связи с его книгой. Одно из немногих исключений — свидетельство австрийского публициста Франца Шузельки<sup>3</sup>, согласно которому в Германии

Кюстина ценили за то, что он выступил как будто на стороне немцев. Французоедство вышло из моды, [...] а русофагия стала коньком всех немецких либеральных газет ([Schuselka], 1844: 41).

В 1844 г. в Париже увидел свет памфлет агента III Отделения Якова Толстого «Россия в 1839 году, привидевшаяся г-ну де Кюстину». В памфлете нет слов «руссофобия» или «руссофоб», зато многократно говорится о страхе Кюстина перед Россией. Верно то, что страх, пронизывающий атмосферу жизни Николаевской империи, — сквозной мотив «России в 1839 году»; этот страх передается и постороннему наблюдателю. Я. Толстой, однако, видит тут, говоря современным языком, фобию, обусловленную психологическими комплексами самого маркиза: «Г-н де Кюстин всего боится; но он наслаждается своим страхом [...]»; «Он предпочел провести несколько месяцев, которые он посвятил нам, чтобы бояться всего и отомстить за этот страх, оклеветав нас [...]» ([Tolstoï], 1844 : 67).

В отклике немецкого еженедельника «Grenzböten» на памфлет Я. Толстого «руссофобия» — синоним «страха перед русскими» (Russenfurcht), причем это понятие связано с ходом мыслей самого Толстого (Notizen, 1844: 392):

<sup>3</sup>Ф. Шузелька (1811–1886) — депутат Франкфуртского парламента в 1848 г., участник Венского восстания.

В своем сочинении против Кюстина Толстой оппонировал страху перед русскими. Это разумно и естественно со стороны русского агента. Но стоит ли верить, что существуют немцы, по своему добродушию считающие русофобию смехотворной и удивляющиеся антироссийской мобилизации немецкой печати? [...] Страх перед русскими можно выставлять на смех, если он порожден фантастическими видениями «солдатского переселении народов», мирового господства казаков. Но [...] страх перед русскими — не то слово, которым можно охарактеризовать чувства, преобладающие по отношению к Петербургу. Надеюсь, никто не поверит, что мы боимся героизма, непобедимого духа и моральной силы великого и свободного русского народа. [...] Россию бояться не как честного врага, а как [непрощенного] друга семьи, доносчика, натравливателя, соглядатая и сеятеля всяческого недоверия и разногласий. Неужели немецкие университеты, немецкая печать, немецкие конституции никогда не ощущали северного влияния, веющего ночным холодом?

Тогда же в немецкой печати цитировалась неназванная английская газета, в которой книга де Кюстина оценивается как аргумент в пользу *бесосновательности* «русофобии», т. е. страха перед русским могуществом (Vom Main, 1844: 197–198):

Когда несколько лет назад русофагия<sup>4</sup> достигла высшей точки, мы говорили, что эта книга лишний раз подтверждает: в Российской империи отсутствуют все условия для того, чтобы стать универсальной монархией. Вольтер открыл, Наполеон доказал слабость России.

\*\*\*

В письме Ф. Ф. Вигеля к Гоголю от 18 февраля 1847 г. «руссофобами» впервые названы «внутренние» критики русской действительности, прежде всего литераторы «натуральной школы». Письмо представляет собой восторженный отклик на «Выбранные места из переписки с друзьями» и в то же время — лишь слегка завуалированное осуждение Гоголя как автора «Ревизора» и «Мертвых душ» (Гоголь, 2009: 239):

Когда [...] в первой молодости [...] встречали вы часто множество гнусных пороков и, вооружив руку вашу огромным хлыстом, перевитым колючим тернием, с ожесточением, без милосердия, стали стегать в них<sup>5</sup>: тогда эти люди (поричатели «Выбранных мест...». — *К. Д.*) с остервенением вам рукоплескали. Что побуждало их к тому? любовь ли к родине, коей сынам чаяли они от того исправления? ненависть ли к ней за неудачи свои, в коих, право,

<sup>4</sup>В английском оригинале использовалось, вероятно, слово «Russophobia».

<sup>5</sup>Гоголевскую комедию Вигель считал «клеветой в пяти действиях» (письмо к М. Н. Загоскину от 31 мая 1836 г.) (Гоголь, 1967: 479).

не она и не Правительство, а природа их была виновата? Невольно надобно придерживаться последнего мнения; ибо [...] усердно искали они сближения со всеми отъявленными Руссофобами, в числе коих и вы были ими помещены.

В 1856 г. это письмо опубликовал П. А. Кулиш в сокращенном и отредактированном виде; в частности, вместо «Руссофобами» стоит «Руссофагами» со сноской «т. е. Руссоедами»<sup>6</sup> (Кулиш, 1856: 115). Почти полностью письмо напечатал Н. В. Сушков в 1858 г.

В рецензии Добролюбова письмо Вигеля названо клеветой «на всю послегоголевскую литературу нашу, в которой только что и начинает проявляться истинно-народная русская мысль», а также клеветой на Белинского — «человека, который сгорал любовью к родине, который понимал и ценил ее больше, чем тысячи Вигелей» ([Добролюбов], 1858: 43).

На исходе Николаевской эпохи Вигель писал, что общество, собиравшееся в 1830-е годы в московском салоне Екатерины Левашовой, «состояло из руссофобов, а еще гораздо более из руссофобок» («Москва и Петербург» (1853); очерк распространялся в списках) (Вигель, 1893: 578). Другом Левашовой был Чаадаев, ее салон посещали будущие западники 1840-х годов. Однако Вигель осуждает «руссофобов» отнюдь не со славянофильских позиций; славянофилы для него — «немцы новейших времен», в них «нет ничего русского» (там же: 579). Для Вигеля определяющий признак «руссофоба» — критическое отношение к русской действительности. «Руссофобскими» он, конечно, должен был считать и напумевшие строки из стихотворения А. С. Хомякова «России» (март 1854): «В судах черна неправдой черной // И игом рабства клеймена» и т. д.

Концепция «внутренней руссофобии», или, как стали говорить в конце XX в., «руссофобии русских», получила продолжение у Тютчева, о чем речь пойдет ниже.

\*\*\*

Судя по выборочному просмотру болгаринской «Северной пчелы»<sup>7</sup> эпохи Крымской войны, слово «руссофобия» там не использовалось, хотя, безусловно, было известно Булгарину из английской и французской печати. Об этом явлении он говорит описательно, в том же значении и в тех же выражениях, что и английские критики «руссофобии»:

<sup>6</sup>Обе эти формы, заимствованные из немецкого языка (die Russophagie, die Russenfresserei), были довольно редки в русской печати.

<sup>7</sup>Единственная в то время газета на русском языке, имевшая политический отдел.

«страшный призрак, который не дает Англии покоя ни днем ни ночью» (т. е. угроза владычеству Англии в Индии и Центральной Азии) (Булгарин, 1854а: 253).

Они создали себе, разумеется, в воображении, какой-то страшный призрак (*fantôme*), назвали его *Россией*, поверили на слово политическим комедиантам, будто Россия хочет завоевать Турцию и Италию [...] (Булгарин, 1854b: 543).

Соответственно, слово «русифил» в значении «критик русофобии» заменяется русским эквивалентом: английские газеты «всех благоназванных людей в Европе [...] называют русскими приверженцами» (Булгарин, 1854с: 269).

После Крымской войны и начала Великих реформ образ России в европейском общественном мнении претерпел существенные изменения. Русский дипломат Василий Сергеевич Неклюдов в памфлете, напечатанном по-французски в 1862 г., под «русофобией» понимает критику николаевского царствования ([Neklyudov], 1862 : 24):

Есть [...] во Франции партия, [...] в которой г-н де Мазад, несомненно, считается искуснейшим пером, партия, для которой русофобия — простите мне это выражение — стала сектантским убеждением, а ненависть к императору Николаю служит символом веры.

Имелась в виду статья писателя и публициста Шарля де Мазада (1820–1893) в «*Revue des Deux Mondes*», в которой дается вполне доброжелательная оценка положения дел в России. Автор с осторожным оптимизмом смотрит на преобразования Александра II, противопоставляя их курсу предыдущего царствования, когда

Россия [...] была великой неизведанной страной за пределами цивилизованного и европейского круга с закрытой внутренней жизнью, полной загадок (*La Russie sous l'empereur Alexandre II*, 1862 : 257).

Крымская война сыграла «своего рода цивилизаторскую и либерализующую» роль, став

отправной точкой того неожиданного движения, которое мы наблюдаем сегодня и которое *породило новую нацию* (курсив наш. — К. Д.) (*ibid.* : 259).

В современной России де Мазад находит сходство с Францией кануна 1789 г., а гарантию против революции видит в продолжении реформ.

Памфлет Якова Толстого «Франция и Россия», написанный в разгар Польского восстания 1863 г., начинается с заявления ([Tolstoï], 1863 : 5):

Ряд французов страдает тяжелым заболеванием — русофобией. Симптомы вызывают тревогу, и болезнь, если не принять меры, может перейти в хроническую форму.

Множество раз употребленные в памфлете выражения «руссофобия», «руссофобы», «руссофобские газеты» характеризуют враждебность французского общественного мнения к России в связи с восстанием.

В другом русском официозном сочинении, опубликованном за подписью «Alexandre de Moller», «одним из самых абсурдных образцов полонофильской русофагии (*la russophagie*)» названы сочинения Ф. Духиньского<sup>8</sup> (Moller, 1883 : 447 (2-я паг.)).

В разгар Восточного кризиса 1870-х годов в Берлине на немецком языке вышел обширный памфлет «Руссофобия в Восточном вопросе» за подписью «Eugen Vasil'ev» (вероятно, псевдоним). Ряд немецких газет обвинялся здесь в «туркомании и славянофобии, высшей точкой которой является руссофобия» (Vasil'ev, 1877: 126). Больше всего досталось «Аугсбургской газете»<sup>9</sup>, виновной, по мнению автора, в «руссофобии» и «галлофобии» одновременно (*ibid.*: 17):

Было время, когда аугсбургжанка была более русской, чем «Journal de St. Petersbourg»<sup>10</sup> [...]. Тогда она была еще молода, миниатюрна и красовалась в голубом одеянии. Но *souvent femme varie, bien fol est qui s'y fie*<sup>11</sup>; она выросла и поменяла цвет; ее девическая руссофилия исчезла, превратившись в нечто прямо противоположное; ее мучает помрачающая разум руссофобия, которая, как и всякая фобия, может передаваться через укусы<sup>12</sup>, ведь, чтобы укусить соседа, беззубый, слюнявый рот старой карги куда пригодней, чем жемчужные зубки юности.

И «хотя руссофобия юной аугсбургжанки прошла, подобно детской болезни, она все же оставила после себя некоторые расстройства, поскольку вскоре газета заразилась другими маниями<sup>13</sup> и фобиями: тевтономанией, австроманией, галлофобией и т. д., и т. д. [...] (*ibid.*: 126).»

<sup>8</sup> Франциск Духиньский (1816–1893) — польский историк и этнограф, автор теории, согласно которой русский народ («москаль») исключался из числа славянских.

<sup>9</sup> «Gazette d'Augsbourg» («Allgemeine Zeitung d'Augsbourg») — влиятельная ежедневная газета, издавалась с 1798 г.

<sup>10</sup> Официоз русского Министерства иностранных дел. В 1830-е годы «Аугсбургскую газету» нередко обвиняли в излишней благожелательности к России.

<sup>11</sup> «Женщина непостоянна, глупец, кто ей верит» — цитата из драмы В. Гюго «Король забавляется» (1837).

<sup>12</sup> Здесь «руссофобия», как это нередко случалось и в западной печати, сближается с «гидрофобией» (водобоязнь), т. е. тогдашним медицинским наименованием бешенства.

<sup>13</sup> «Мания» означает здесь то же, что и «филия».

В том же ряду упоминается «Allgemeine Zeitung»,

которая никогда не испытывает недостатка в пламенном красноречии, если речь идет о выражении ненависти к славянам в целом и к русским в частности (о чехах она всегда отзывается свысока и пренебрежительно и не менее пренебрежительно — о поляках), но не нашла ни одного слова сочувствия по поводу резни в Болгарии [...]. Из-за русофобии она впала в ту же ошибку, что и г-н Ньюдегейт<sup>14</sup>, когда он прямо признал: католики хотели бы разжечь зверства [в Турции] из ненависти к православным (Vasil'ev, 1877: 39).

После покушения Александра Соловьева на Александра II (2 апреля 1879 г.) газета «République française» выразила опасение, что оно станет сигналом для подавления всего тяготеющего к либерализму в России (здесь и далее цитирую изложение в лондонской «The Standard»). Газета «Le Nord» (Париж), полуофициальный орган русского правительства, заявила, что «République française» в своем увлечении русофобией защищает нигилистов и террористов. «The Standard» комментирует (Russia and..., 1879):

Что же касается русофобии, то [...] не следует выставлять защитниками нигилизма и политических убийств тех, кто считает, что завоевательный дух России должен быть обуздан [...].

\*\*\*

На протяжении всего XIX в. о «руссофобии» в русской печати (так же как в европейской) чаще всего упоминалось в связи с англо-русскими отношениями. Ранний пример использования этого слова в заглавии — статья М. П. Розенгейма «Британская русофобия» в «Санкт-Петербургских ведомостях» за 1868 г. (См. Розенгейм, 1889: III)

В публицистике Ольги Киреевой, адресованной англоязычному читателю, понятие «руссофобия» (как и «англофобия» или «германофобия») фигурирует во внешнеполитическом контексте. «Руссофобия», согласно Киреевой, свойственна не всему английскому обществу, а лишь консерваторам, которые «отождествили патриотизм с русофобией» ([Kiryeeva], 1883: 329).

Руссофобская теория мироздания (The Russophobic theory of the universe) заключается в том, что Англия — это Ормузд, а Россия — Ариман Восточного полушария. У нас в России нет аналогов подобного рода взглядов (ibid.: 324).

<sup>14</sup>Чарльз Ньюдегейт (1816–1887) — британский политик-консерватор.

В 1883 г. революционер-эмигрант Г. А. Лопатин вспоминал (Русские современники..., 1969: 204):

Энгельс говорил мне, что здесь все убеждены в том, что известный туркофил и русофоб Джонстон Батлер<sup>15</sup> истратил около 3000 ф. ст. [...] на фоментирование [возбуждение, раздувание] польско-русского революционного движения (письмо к П. Л. Лаврову от 29 сент. – 2 окт.).

Это сообщение требует комментария. В 1876 г. во Львове была создана Конфедерация польского народа — заговорщическая организация, имевшая целью поднять вооруженное восстание в русской части Польши при начале Русско-турецкой войны. Батлер-Джонстон выступал в качестве английского эмиссара с неясными полномочиями (см.: Gawroński, 1919). Пытаясь устроить военную диверсию на тылах Российской империи, он руководствовался холодным внешнеполитическим расчетом, не испытывая ни особой любви к полякам, которых он склонял к явно безнадежному кровопролитию и с которыми постоянно конфликтовал на денежной почве, ни вражды к русским. В 1875 г. этот «известный русофоб» опубликовал путевые заметки о поездке на Нижегородскую ярмарку. Как сообщает автор, у него остались «самые лучшие воспоминания о стране, любопытной во всевозможных отношениях, и о дружбе с самыми приятными и интересными людьми на свете» (Munro-Butler-Johnstone, 1875: v).

В переписке художника В. В. Верещагина британская «руссофобия» (в значении «враждебность» / «недоброжелательность» к русским) распространяется на сферу искусства (Верещагин, 1981: 101):

«Times», по отзыву, напр[имер], Моргана, теперь более злой русофоб, чем многие старые русофобские журналы, из котор[ых] только «Daily Telegraph» посетил выставку [Верещагина] [...] (письмо к В. В. Стасову, июль 1879 г.).

Еще одним поводом обвинений европейского общественного мнения в «руссофобии» стали отклики на еврейские погромы 1881–1882 гг. Прежде обычными были утверждения, что антирусские настроения в Европе — результат польской пропаганды. В 1882 г. журнал «Русская речь», издававшийся А. А. Навроцким, ту же роль отводит «жидовской» пропаганде (Внутреннее..., 1882: 22–23, 27):

Руссофобия в Англии есть, как известно, национальная болезнь, нечто вроде, если так можно выразиться, национального маньякизма, по временам

<sup>15</sup> Генри Александр Манро-Батлер-Джонстон (1837–1902) — политик-консерватор.

ослабевающего, притихающего, но никогда не прекращающегося совершенно, временами же доходящего до приступов бешенства. До сих пор болезнь эта, как известно, также коренилась, так сказать, на почве Восточного вопроса. Как в Европе, так еще более в Средней Азии, корень ее главным образом заключался в страхе за Индию. [...] Но вдруг, совершенно неожиданно, самый бешеный взрыв русофобии прорывается [...] по поводу бывших в прошлом году [...] противожидовских беспорядков, произведенных простонародьем, озлобленным поведением самих же жидов относительно народа. «Таймс», став во главе англо-жидовской прессы, [...] выступила против России в сообществе с католическими кардиналами, англиканскими епископами и жидовскими раввинами.

В конце XIX в. «русифоб» — обычное в европейской и русской печати наименование болгарских противников пророссийской ориентации, прежде всего Стефана Стамбулова (Стамболова) (1854–1895). Все они формировались под сильнейшим влиянием русской культуры и, разумеется, отнюдь не питали враждебности к русскому народу.

\*\*\*

В 1865 г. петербургский корреспондент берлинского журнала сообщал (Korrespondenz..., 1865: 160):

...в нашей печати завязался довольно оживленный спор о культурно-историческом призвании немцев, которые живут в России и составляют у нас особую социальную группу, политическую партию, отчасти отмеченную русофобией.

Здесь «русифобия» означает неприязнь и предвзятое отношение остзейских немцев к России и русским.

О том же говорит П. Д. Боборыкин, описывая, уже в начале XX в., Дерптский университет 1850-х годов (Боборыкин, 1965: 154):

...остзейцы редко могли свободно объясняться по-русски, хотя один из них, профессор Ширрен<sup>16</sup>, заядлый русифоб, одно время читал даже русскую историю («За полвека», 1906–1913).

В «Истории Екатерины II» В. А. Бильбасова упоминается «ярый русифоб» — немецкий национал-либеральный историк Самуэль Зугенгейм (1811–1877). Россию он называл кнудодержавой (Knutenstaat),

<sup>16</sup>Карл Ширрен (1826–1910) отстаивал привилегии остзейских немцев в Прибалтике; был отправлен в отставку после публикации брошюры «Livländischer Antwort» («Лифляндский ответ») и уехал в Германию.



императрицу Елизавету Петровну — «самой необузданной из всех мессалин», а Екатерину II считал внебрачной дочерью Фридриха II (Bil'basov, von Perzold, 1891: 171; Бильбасов, 1900: 638).

Основная тема компилятивных исторических трудов (а вернее, памфлетов) Зугенхейма — пагубное влияние на историю Германии трех сил: во-первых, католицизма, во-вторых, Франции и, наконец, России. Бильбасов цитировал книгу «Влияние России на Германию...» (1856). Здесь среди прочего утверждалось, что

в русском языке нет слова для понятия *честь*, зато он богат обозначениями понятий *ложь*, *хитрость*, *обман*; и вся русская история представляет собой практический комментарий к изобилию второго и нехватке первого (Sugenheim, 1856: xxii).

Стоит отметить, что в тогдашней немецкой печатиopus Зугенхейма был встречен весьма критически. Консервативно-либеральный еженедельник «Literaturblatt» счел «достойным порицания озлобление и цинизм, с которыми Россия постоянно именуется „кнудержавой“<sup>17</sup>» (Rußlands Einfluß auf... Zweiter Band, 1857: 33). Католическая аугсбургская газета осудила «постоянные ругательные слова, такие как „кнудержава“ и прочее». «...Для Германии Реформация и ее использование французской и шведской политикой были более пагубны, чем влияние России» (Rußlands Einfluss auf..., 1856). Во влиятельной «Allgemeine Zeitung»<sup>18</sup> сочинение Зугенхейма названо «одной из самых подлых и недостойных книг», опубликованных в Германии за последнее время.

...Если бы нравственный облик нынешних немцев был таким же, как облик гна Зугенхейма в этом труде, то *кнудержава*, его излюбленное наименование России, стала бы для них благодеянием и необходимостью; во всяком случае, следует пожелать, чтобы сочинителей таких книг отправляли туда, где их можно лучше держать под присмотром (Frankfurt..., 1858).

\*\*\*

Особый интерес представляет трактовка понятия «руссофобия» Тютчевым в письме к А. Ф. Аксаковой на французском языке от 20 сентября 1867 г. Прежде всего следует прояснить контекст тютчевского высказывания.

<sup>17</sup>Это выражение Зугенхейму не принадлежит; оно встречалось уже в 1846 г.

<sup>18</sup>Газета считалась надпартийной; в 1830–1840-е годы в ней сотрудничали Г. Гейне и Ф. Энгельс, но рецензия написана скорее с консервативных позиций.

Поводом послужило письмо Ф. М. Достоевского к А. Н. Майкову от 16 / 28 августа 1867 г., где Достоевский делился впечатлениями от встречи с Тургеневым в Баден-Бадене (Дзо. Т. 28: 210):

...его книга «Дым» меня раздражила. Он сам говорил мне, что главная мысль, основная точка его книги состоит в фразе: «Если б провалилась Россия, то *не было бы* никакого ни убытка, ни волнения в человечестве». Он объявил мне, что это его основное убеждение о России.

Достоевский продолжает:

...Все эти либералишки и прогрессисты, преимущественно школы еще Белинского, ругать Россию находят первым своим удовольствием и удовлетворением. Разница в том, что последователи Чернышевского просто ругают Россию и откровенно желают ей провалиться (преимущественно провалиться!). Эти же, отпрыски Белинского, прибавляют, что они любят Россию. А между тем не только всё, что есть в России чуть-чуть самобытного, им ненавистно, так что они его отрицают и тотчас же с наслаждением обращают в карикатуру, но что если б действительно представить им наконец факт, который бы уж нельзя опровергнуть или в карикатуре испортить, а с которым надо непременно согласиться, то, мне кажется, они бы были до *муки*, до боли, до отчаяния несчастны.

Здесь же в уста Тургенева вложено мнение, что «мы должны ползать перед немцами», и фраза: «...я сам считаю себя за немца, а не за русского, и горжусь этим!» (там же: 211)

Майков предал письмо огласке, о чем Тургеневу стало известно в конце 1867 г. В письме к П. И. Бартеневу от 22 декабря 1867 (3 января 1868) г. он в самых резких выражениях отвергает приписанные ему «мнения возмутительные и нелепые о России и русских».

...Выражать свои душевные убеждения пред г. Достоевским я уже потому полагал бы неуместным, что считаю его за человека, вследствие болезненных припадков и других причин, не вполне обладающего собственными умственными способностями [...]. Он высидел у меня не более часа и, облегчив свое сердце жестокою бранью против немцев, против меня и моей последней книги, удалился; я почти не имел времени и никакой охоты возражать ему: я, повторяю, обращался с ним, как с больным. Вероятно, расстроенному его воображению представились те доводы, которые он предполагал услышать от меня, и он написал на меня свое... донесение потомству (Тургенев, 1964: 17).

Здесь «донесение» — эвфемистическая замена «доноса».

Истина, как мы полагаем, находится где-то посередине: Достоевский не сочинил разговор целиком, но изложил его в редакции, которую Тургенев имел все основания считать пасквильной. В романе «Дым» (гл. 14) об абсолютной ничтожности вклада России в мировую культуру говорит Пигасов. Автор романа нередко влагает в его уста собственные мысли (как, например, Достоевский — в уста «подпольного человека»), однако в данном случае Пигасов, впадая в полемический задор, вторит не столько западникам сороковых годов, сколько Чаадаеву<sup>19</sup>. Роль Тургенева как посла русской культуры в Европе хорошо известна. Еще менее мог он заявить, что «считает себя за немца, а не за русского» — Тургенев мог сказать лишь то, что написано в его предисловии к немецкому переводу «Отцов и детей» (1869): «Я слишком многим обязан Германии, чтобы не любить и не чтить ее как мое второе отечество» (Тургенев, 1968: 101). Тут необходимо отметить, что в 28-томном собрании сочинений Тургенева (там же) и во всех более поздних почему-то дан явно неверный перевод с немецкого: «...и не иметь ее как мое второе отечество» (там же: 102) — вместо принятого ранее «читать» или «почитать» (*zu verehren*). В таком грубо искаженном виде обычно и цитируется это высказывание на протяжении последнего полувека.

Тютчев, процитировав фрагмент из письма Достоевского, предлагает И. Аксакову написать статью на затронутую в ней тему (Тютчев, 2004: 269; перевод наш<sup>20</sup>. — К. Д.):

В ней можно было бы дать анализ современного явления, приобретающего все более патологические черты. Это *руссофобия* (*la russophobie*) некоторых русских людей — впрочем, весьма достойных... Прежде они говорили нам, и вполне искренне, что в России им ненавистно бесправие, отсутствие свободы слова и т. д., и т. д., а Европа мила им как раз потому, что бесспорно обладала всем этим... Что же мы видим теперь? Когда Россия, приобретя несколько больше свободы, все более самоутверждается, нелюбовь (*l'antipathie*) к ней этих господ лишь усиливается. В самом деле: прежние порядки никогда не вызывали у них столь искренней ненависти (*cordialement haï*), как современные направления национальной мысли (*l'opinion nationale*)... И напротив, мы видим, что никакие прегрешения против правосудия, морали, самой цивилизации в Европе ничуть не уменьшили их расположения к ней.

<sup>19</sup>Первое «Философическое письмо»: «Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли [...]. Если бы полчища варваров, потрясших мир, не прошли по занятой нами стране прежде нашего нашествия на Запад, мы едва ли бы дали главу для всемирной истории» (Чаадаев, 1989: 25).

<sup>20</sup>Другой перевод: Тютчев, 1988.

Они по-прежнему сокрушаются о поляках и находят вполне естественной гнусную политику западных держав по отношению к христианам Востока и т. д., и т. д. Словом, в явлении, которое я имею в виду, о принципах как таковых не может быть речи, здесь одни лишь инстинкты, и вот в природе этих инстинктов следовало бы разобраться.

Оговорка «впрочем, весьма достойных (*fort honorables*)» заставляет вспомнить рефрен знаменитой речи Марка Антония у Шекспира («Юлий Цезарь», III, 2): «*For Brutus is an honourable man*» («Однако ж Брут достойный человек»); других убийц Цезаря Антоний столь же саркастически именует «достойными людьми» (во франц. переводе: *hommes honorables*). Этот эпитет явно не относился к демократам-шестидесятникам, которые упоминались в письме Достоевского: полемизировать с ними Тютчев, конечно, считал делом бессмысленным. Речь шла о «людях сороковых годов».

Еще раньше, сразу после публикации «Дыма», Тютчев назвал Тургенева «последним выражением худшего из русских нигилизмов — нигилизма нравственного и душевного бессилия» (письмо к В. И. Ламанскому, апрель 1867 г.) (Тютчев, 2004: 213). Все это приводит нас к выводу, что Тургенев и был ближайшей мишенью письма к А. Ф. Аксаковой, образчиком тех, кто «ненавидит современные (т. е. близкие к славянофильству. — *К. Д.*) направления национальной мысли».

Тургенев, однако, не особенно «сокрушался о поляках»: «Нельзя не желать скорейшего подавления этого безумного восстания, столько же для России, сколько для самой Польши», — писал он П. В. Анненкову в начале 1863 г. (Тютчев, 1988: 90). Точно так же думали его друзья, убежденные западники П. В. Анненков и В. П. Боткин, вместе с абсолютным большинством русской общественности. Именно это стало причиной резкого падения популярности герценовского «Колокола». Под «сокрушением о поляках» Тютчев, надо полагать, имел в виду неодобрительное отношение к методам подавления восстания в Северо-Западном крае, разделявшееся значительной частью русского общества. В стихотворном отклике Тютчева на смерть М. Н. Муравьева-Виленского недоброжелатели покойного автоматически причисляются к врагам России: «Не много было б у него врагов, // Когда бы не твои, Россия» («На гробовой его покров...», 1866) (Тютчев, 1984: 347).

Что же касается «сокрушавшегося о поляках» Герцена, то в эмиграции он резко критиковал «омещанившуюся» Европу, а надежду на ее обновление связывал со славянством; не удивительно, что и Герцен,

и Огарев<sup>21</sup> встретили «Дым» с явным неодобрением. И едва ли кто в русском обществе, без различия направлений, защищал «гнусную политику» западных держав в отношении восточных христиан. Нарисованный Тютчевым образ русского «весьма достойного» человека, ненавидящего родину «по инстинкту», при ближайшем рассмотрении оказывается фантомом, созданным в полемических целях.

Добавим еще, что слово «русифил», которое (как и «русифоб») в западных языках означало прежде всего внешнеполитическую ориентацию, в России использовалось также в значении «поклонник всего русского» или «славянофил». Для П. А. Вяземского, например, «славянофильство» и «русифильство» — синонимы (Вяземский, 1883: 286), поэтому «русифобия» могла восприниматься как антоним «русифильства» в указанном выше значении.

Достоевский, конечно, разделял мысли, выраженные в тютчевском письме и подсказанные им самим. Спустя десять лет он дал в печати «анализ современного явления», о котором говорил Тютчев, хотя и не прибегая к слову «русифобия». Речь идет о «Плане обличительной повести из современной жизни», опубликованном в «Дневнике писателя» за 1877 г.

Эмигрировали из России, — говорилось здесь, — [...] более или менее ненавидящие Россию, иные нравственно, вследствие убеждения, «что в России таким порядочным и умным, как они, людям нечего делать», другие уже просто ненавидя ее безо всяких убеждений, так сказать, натурально, физически: за климат, за поля, за леса, за порядки, за освобожденного мужика, за русскую историю, одним словом, за всё, за всё ненавидя (Дзо. Т. 25: 137).

В рассуждениях об этом феномене не забыт и Тургенев, который будто бы начал уже писать по-французски. Между тем Тургенев по крайней мере с 1875 г. множество раз печатно и в переписке с возмущением опровергал сообщения подобного рода.

В процитированном фрагменте речь шла о русских, осевших за границей. Но в Записной тетради Достоевского 1880–1881 гг. инстинктивная ненависть к России — примета либералов-западников как таковых (Дзо. Т. 27: 62):

<sup>21</sup> Огарев считается прототипом Губарева, сатирически изображенного в «Дыме»: «он и славянофил, и демократ, и социалист, и все что угодно, а именем его [...] управляет брат [...] из тех, что дантистами величали (т. е. любитель кулачной расправы. — К. Д.)» (Тургенев, 1965: 165).

Нам все не верят, все нас ненавидят, — почему? да потому, что Европа инстинктом слышит и чувствует в нас нечто новое и на нее несколько не похожее. В этом случае Европа совпадает с нашими западниками; те тоже ненавидят Россию, слыша в ней нечто новое и ни на что не похожее.

Концепция «внутренней русофобии», начало которой положили Вигель и Тютчев (в соавторстве с Достоевским<sup>22</sup>), оказалась по-настоящему востребованной столетие с лишним спустя.

\*\*\*

Согласно электронной базе данных East View, в пяти центральных советских изданиях («Правда», «Известия», «Литературная газета», «Советская культура», «Огонек») слово «рус(с)офоб» и однокоренные слова встречаются:

- ◇ в 1917–1936 гг. — 15 раз;
- ◇ в 1937–1975 гг. — 2 раза, т. е. почти на целое сорокалетие выпадают из актуального политического словаря;
- ◇ в 1976–1987 гг. — 11 раз;
- ◇ в 1988–1991 гг. — 132 раза, т. е. стремительно входят в язык публицистики.

Долгое время «руссофобия» и родственные слова относились преимущественно к историческому прошлому, а также упоминались как принадлежность национализма в «национальных республиках», например:

Европеизм, русофобство<sup>23</sup> и воинствующий национализм [...] — вот особенности идеологии Нечуя-Левицкого (цитата взята из статьи В. И. Коряка «С. Нечуй-Левицкий» (1928) на укр. яз.) ([П. К.], 1932: 139);

...Руссофобия, буржуазный национализм, стремление дезинтегрировать советский народ по-прежнему остаются характерными чертами идеологических установок прибалтийской буржуазной эмиграции (Прибалтийская..., 1979: 140).

В 1917 г. «Правда» назвала «шовинистами и ярыми русофобами» правое крыло польских социалистов во главе с Ю. Пилсудским (т. н. «фраки» — «революционная фракция» Польской социалистической партии) (Разоблаченные клеветники, 1917). В первые годы советской власти

<sup>22</sup>В 1840-е годы Достоевский полностью разделял взгляды «школы Белинского» на творчество Гоголя, а значит, был одним из тех «руссофобов», которых клеймил Вигель за 20 лет до Тютчева.

<sup>23</sup>Эта форма появилась не позднее 1870-х годов.

«руссофобской» называли также политику Эстонии и Финляндии по отношению к Советской России.

Редкий пример использования слова «руссофобство» в актуальном культурном контексте можно найти в статье о I Всесоюзной олимпиаде искусства народов СССР (1930). Автор говорит о

борьбе на два фронта — с великодержавным шовинизмом, пренебрежением к нерусскому искусству СССР, и с национальной ограниченностью, с руссофобством и ориентацией на «западную культуру» [...] (Глебов, 1930: 11).

Здесь «руссофобство» (надо полагать, деятелей «нерусского искусства») означает ориентацию на буржуазную западную культуру.

В толковом словаре под ред. Д. Н. Ушакова (1939) слов «рус(с)офобия, рус(с)офобство» нет, а слова «руссофоб» и «руссофил» даются с пометой «книжное, историческое», причем на первом месте стоит внешнеполитическое значение обоих слов:

- ◇ «РУССОФОБ [...] Противник политики сближения с Россией; человек, ненавидящий русских, русское»;
- ◇ «РУССОФИЛ [...] Сторонник политики сближения с Россией; человек, расположенный к русским, к русскому» (Толковый словарь русского языка, 1939: стб. 1408).

В словаре Ожегова (1-е изд.: 1949) слово «руссофобство» дается с пометой «книжное» и с единственным значением: «Ненависть, неприязнь ко всему русскому» (Ожегов, 1949: 727).

В академическом словаре литературного языка (Словарь современного русского литературного языка, 1961) «руссофобство» — «образ мыслей и действий руссофоба». «Руссофоб» же определяется как «человек, ненавидящий русских и русское», с иллюстрацией из романа С. Н. Сергеева-Ценского «Пушки заговорили» (1956): «Из „руссофила“ вышел яростный руссофоб [...]» (там же: стб. 1581). В романе речь идет о германском императоре Вильгельме II, который никогда не был «руссофилом» в смысле «человеком, предпочитающим все русское», как определяется это слово в академическом словаре, а был лишь сторонником дружественных отношений с Россией. Соответственно, оппозиция «руссофил — руссофоб» и здесь отсылает прежде всего ко внешнеполитической ориентации.

В «Историческом словаре галлицизмов русского языка» (Епишкин, 2010) «руссофобия» определяется как «ненависть к русским и русскому», но единственная иллюстрация опять-таки не соответствует этому определению: «Твоя приветливость, веселое настроение и юмор на время

даже рассеяли мой мрачный пессимизм, или вернее сказать, удручающую руссофобию» (В. Д. Поленов в письме к И. Е. Репину, январь 1899 г.) (Поленов, 1950: 305). Словом «руссофобия» художник обозначает свое удручающее, пессимистическое впечатление от русской действительности, но, конечно, не «ненависть к России и русскому».

\*\*\*

Чаще других эмигрантских авторов о «руссофобии» писал Н. К. Рерих. В его заметке «Антифобин» с датой «23 сентября 1940 г.» (опубл. посмертно) «руссофобия» упомянута в числе других национальных фобий, охвативших Европу с началом мировой войны, включая германо- и юдофобию (Рерих, 1995a: 354):

Наряду с ненавистью воспряла и отвратительная сестра ее — подозрительность. Все заподозрено, все охаяно, все осквернено. Можно ли сейчас говорить о Гете, о Шиллере, о Вагнере, как бы не попасть в пятую колонну! Можно ли слушать еврейские хоры Мусоргского или «Кадиш» в исполнении Кошиц, это будет уже юдофильство. Всевозможные фобии разрослись. Среди англичан пресловутая руссофобия не только не вымерла, но даже как-то окрепла. Вообще вся Европа, да проще сказать, весь мир полны всяких фобий.

Под «окрепшей руссофобией» англичан, конечно, имелось в виду резко ухудшившееся отношение к СССР после заключения пакта Молотова — Риббентропа со всеми его последствиями. Эта конъюнктурная «руссофобия» сменилась столь же конъюнктурной «руссофилией» после 22 июня 1941 г.

В послевоенных письмах Рериха, адресованных в СССР, «руссофобия» упоминается многократно — обычно по поводу предвзятого, по мнению автора, отношения американцев к русскому искусству (Рерих, 1995b: 524):

В Америке произошла свирепая руссофобия. [...] Музей в Канзас-Сити выбросил на аукцион весь русский отдел: и Верещагина и Анисфельда и всех. [...] Вот до чего озверели янки против всего русского. [...] Руссофобия гнездилась издавна. Помнишь зверский разгром русского отдела на выставке в СЛуи в 1906 году, когда пропали 800 русских картин, а затем разгром советского павильона на выставке в Нью-Йорке? (письмо к И. Э. Грабарю от 24 марта 1947 г.)

Необходимо заметить, что сообщаемые здесь факты либо неверны, либо крайне неточны. Экспозицию русских художников на всемирной выставке в Сент-Луисе (1904) организовал русский подданный



Э. М. Гринвальдт; из-за его нераспорядительности, а возможно, и прямых злоупотреблений картины были распроданы на аукционах. Полотно Рериха приобрел У. С. Портер — личный врач Джека Лондона; позже он передал их в Оклендскую художественную галерею. После закрытия Всемирной выставки в Нью-Йорке (1939–1940) огромный советский павильон был в целости и сохранности перевезен в Москву. Художественный музей в Канзас-сити, насколько нам известно, не обладал сколько-нибудь значительным собранием русской живописи.

Частью системного политического дискурса «русофобия» стала в послевоенной публицистике философа И. А. Ильина, собранной в двухтомнике «Наши задачи» (1956). Западные народы, говорилось здесь, не знают России, не уважают ее и не любят ее. Они привыкли бояться ее размеров и ее мощи и от страха и зависти — то и дело думают о ней неподобное и проносят о ней печатно всякую глупость и гадость («Без карьеры», 1948) (Ильин, 1993: 58).

В мире есть народы, государства, правительства, церковные центры, закулисные организации и отдельные люди — враждебные России, особенно православной России, тем более императорской и нерасчлененной России. Подобно тому, как есть «англофобы», «германфобы», «японофобы», — так мир изобилует «русофобами», врагами национальной России, обещающими себе от ее крушения, унижения и ослабления всяческий успех («Против России», 1948) (там же: 65).

Именно Ильин создал концепцию «мировой закулисы», т. е. наднациональной правящей элиты Запада, главная отличительная черта которой — антироссийская направленность, вплоть до стремления расчленить Россию (см.: Душенко, 2022а). В близком смысле о «русофобии» говорилось в позднейшей эмигрантской печати, прежде всего монархической.

На рубеже 1960–1970-х годов тему «русофобии» затронули видные представители первой волны эмиграции, далекие от правомонархических взглядов: редактор «Нового журнала» Роман Гуль и редактор «Русской мысли» Зинаида Шаховская — причем теперь уже имелись в виду не только иностранцы, но и недавние советские эмигранты.

Гуль отказался печатать статью Аркадия Белинкова «Декабристы», не без оснований увидев в ней «охуление дореволюционной России как таковой» (Гуль, 1973: 221, 225):

Считаю русофобскую «концепцию» А. В. Белинкова политически крайне вредной. [...] Думаю, что нет лучшего подарка большевицкой диктатуре, чем

русофобская пропаганда о том, что русскому народу «никакая свобода не нужна», что русский народ «обожает душителей», что русский народ это — «стадо предателей, палачей и свободоненавистников». На Западе есть любители такой теории (недалеко ушедшей от розенберговской) («Об инсинуациях и русофобии», опубл. в «Новом русском слове» 14 нояб. 1970).

Согласно З. Шаховской,

непрекращающаяся русофобия, которая существовала и до революции, [...] поддерживается политическими эмигрантами за границей, работающими на умаление русского народа. [...] Это единственная «народофобия», которая почему-то не осуждается никем («От частного к общему», опубл. в «Русской Мысли», 1971, № 2821) (Шаховская, 1978: 81).

\*\*\*

В базе центральной советской печати East View (см. выше) из двух упоминаний о «руссофобии» в период 1937–1975 гг. одно принадлежит левому американскому журналисту Альберту Кану<sup>24</sup>, а второе — цитата из Рериха, в которой «руссофобия» отождествляется с антисоветизмом (Пусть всё от народов наших..., 1962):

И понятны всякие руссофобии — зависть заела, корысть иссушила. Почему де столько дано всесоюзным народам? [...] Почему единодушна семья всесоюзная? [...] Откуда непобедимая любовь к Родине? [...] Не сознаются завистники, как злора кипит, видя славные достижения (письмо к И. Э. Грабарю от 26 июня 1947 г.).

В 1976 г. «Известия» осуждают «откровенную руссофобию» сионистов, т. е. утверждения о неравноправном положении евреев в СССР (Несокрушимая сила советской культуры, 1976). Два года спустя Валентин Сидоров в «Огоньке», цитируя высказывания Рериха, отмечает (Нью-Йорк. По маршруту Н. Рериха [Окончание], 1978: 26):

Для Рериха слово «руссофобия» охватывает всё: и предубеждение против русского народа вообще, и враждебное отношение к новым идеям, которые воплощает в жизнь современная Русь.

Упоминание «руссофобии» и антисемитизма в общем контексте стало нередким с 1970-х годов, сначала в эмигрантской и самиздатской, а затем и в советской печати. Правда, оба эти понятия мы находим уже в рецензии Н. Осинского на «Закат» И. Бабеля в постановке Второй

<sup>24</sup> «Известный руссофоб, бывший президент США Герберт Гувер» предупреждает об угрозах со стороны СССР накануне визита Хрущева в США (Кан, 1959).

студии МХАТа (1928), однако и «руссофобия», и антисемитизм оказываются здесь иллюзорными. Осинский отвечает зрителю, назвавшему спектакль «совершенно антисемитской постановкой» (Осинский, 1928):

По поводу того, что Леонов в «Унтиловске»<sup>25</sup> изображает одних только негодяев и никчемных людей, никому не приходит в голову обвинять его в клевете на русскую народность. Но не потому только, [...] что «руссофобство» в литературе «господствующей» народности напрасно было бы искать. А потому, что бранить его надо за другое: за влечение, род недуга, к мешанскому «подполью» [...]

— и то же самое, по мнению рецензента, относится к Бабелю.

«Руссофоб» в одном ряду с «охотнорядцем» и «антисемитом» выведен в сатире А. Безыменского времен разгара холодной войны («Мистер Грэболл идет на откровенность», 1954; авторская датировка: 1952–1953). Банкир Грэболл, олицетворение американского империализма, задается вопросом: «Где ж эта пятая колонна, // Что может подорвать Россию — изнутри?» (Безыменский, 1958: 166). Роль «пятой колонны» отводится всевозможным пережиткам прошлого в сознании советских людей, включая межнациональную рознь:

Глядишь — хоть где-нибудь нашлись охотнорядцы,  
Расисты разных рас, птенцы различных наций,  
Но все из одного фашистского гнезда.  
Я счастлив, коль грузин к армянам пишет злобой,  
Когда латыш — татар, казах — туркмен клеймит.  
Соратник, лучший друг — при этом высшей пробы —  
Мне каждый руссофоб, любой антисемит (там же: 169).

С конца 1970-х годов в державно-националистической публицистике «руссофобия» оказывается уже главной угрозой и наиболее опасной формой антисоветизма. Видный «молодогвардейский» критик Юрий Селезнев указывал (Созидающая память, 1977: 23):

...отличительной чертой идеологических установок антисоветской деятельности (и прежде всего сионизма) становится открытая руссофобия, которая проявляется, в частности, и в разного рода попытках ревизии, очернительства нашей национальной истории, нашего культурного наследия от Слова о полку Игоревом до Тихого Дона, замалчивания или превратного толкования творчества современных русских писателей [...].

<sup>25</sup> Пьеса, поставленная в Первой студии МХАТа в 1928 г.

...Антисоветизм все более явно обнаруживает формы откровенной русофобии. Русофобия есть не что иное, как стратегия империалистического «первого удара» по нравственному центру нашей державы, по самой важной крепости нашего Союза (Златая цепь..., 1984: 318).

\*\*\*

С начала 1980-х годов тема «внутренней русофобии» заняла видное место в «русском альманахе» «Вече» (Мюнхен). Здесь акценты были расставлены существенно иначе, чем у Гуля и Шаховской (Зарубин, 1981: 193, 194):

Русофобством [...] занимается маленькая, но очень активная и настырная группа третьей эмиграции, выехавшая легально в Израиль, но не доехавшая туда [...].

Русофобствующая группка стала нахально нападать на нас, на нашу историю, на Власовское движение, на Православное возрождение, на многострадальный русский народ и т. д.

Наиболее заметную роль в популяризации понятия «русофобия» сыграл одноименный памфлет Игоря Шафаревича (самиздат, 1982; датировка в книжных публикациях: 1978–1983).

Непосредственными объектами полемики были тамиздатовские и самиздатовские публицисты: Г. Померанц, А. Амальрик, Б. Шрагин, А. Янов, А. Синявский и др., а из западных авторов — Ричард Пайпс. Для этих авторов, согласно Шафаревичу, характерно выведение русской истории из особенностей русского национального характера, а также осуждение русского мессианизма как предтечи советского коммунизма (Шафаревич, 2005: 3; далее цитируется то же издание). Русские изображаются как «народ рабов, всегда преклонявшихся перед жестокостью и пресмыкающихся перед сильной властью, ненавидевших все чужое и враждебных культуре», а Россия — как «вечный рассадник деспотизма и тоталитаризма, опасный для остального мира» (там же: 10). «Это течение уже подчинило себе общественное мнение Запада» (там же: 4).

Видную роль в памфлете играет концепция «малого народа». Этот термин автор заимствует у французского историка Огюстена Кошена (1876–1916), существенно переосмысляя его содержание. Согласно Кошену в изложении Шафаревича, «решающую роль во французской революции играл круг людей, сложившийся в философских обществах

и академиях, масонских ложах, клубах и секциях<sup>26</sup>. Специфика этого круга заключалась в том, что он жил в своем собственном интеллектуальном и духовном мире: „Малый Народ“ среди „Большого Народа“. Можно было бы сказать — антинарод среди народа [...]» (Шафаревич, 2005: 20). Таким «малым народом» были кальвинисты, пуритане, просветители, а в России XIX в. — участники «либерального, нигилистического, террористского и революционного движения», т. е. «орден интеллигенции» (там же: 24, 28). В качестве подтверждения приводится цитата из письма Достоевского к Майкову о ненавидящих Россию «натурально, физически» (см. выше).

Чувства, которые движут адресатами памфлета, полагает Шафаревич, «трудно иначе характеризовать как РУСОФОБИЮ (причем вполне подходят оба смысла, вкладываемые в термин „фобия“, — страх и ненависть). А ненависть к одной нации, скорее всего, связана с обостренным переживанием своей принадлежности к другой» — т. е. к еврейской как «ядру „Малого Народа“». Правда, оговаривается Шафаревич, среди ведущих публицистов «Малого Народа» можно встретить русских и украинцев, но его роль «без этого [еврейского] влияния [...] была бы, вероятно, гораздо меньше» (там же: 31, 34). Решительное большинство упоминаемых в памфлете авторов — еврейского происхождения, а скрытая русофобия усматривается, в частности, в диалогии Ильфа и Петрова и песнях Галича и Высоцкого.

Памфлет Шафаревича, наряду с публицистикой И. Ильина, публиковавшейся в СССР с конца 1980-х годов, задал тон в трактовке понятия «руссофобия» державниками-патриотами и националистами всевозможных оттенков, а позднее — заметной частью академических исследователей.

Это нашло отражение и в лексикографии, вплоть до определений наподобие следующего (Мостицкий, 2013):

*Руссофобия — патологическая, в значительной мере неосознаваемая ненависть к индивидам, которые идентифицируют себя с русской многонациональной культурой, а также к самой этой культуре и ее символам (русскому языку, русской литературе и др.) (курсив наш. — К. Д.).*

В другом сетевом словаре слово «руссофобия» дается как медицинский термин, т. е. причисляется к психическим отклонениям: «Руссофобия —

<sup>26</sup>В сущности, тут мы имеем дело с разновидностью концепции революции 1789 г. как просветительско-масонского заговора, впервые изложенной иезуитом Огюстеном Баррюэлем в 1800 г.

*мед.* страх перед Россией и русской культурой (разновидность фобии)» (Мостицкий, 2005/2012).

Тем самым интерпретация понятия «руссофобия» у Я. Толстого, Вигеля, Тютчева, Ильина, Шафаревича доводится до своего логического конца.

\*\*\*

Итак, вплоть до первых десятилетий XX в. «руссофобия» у русских авторов чаще всего означала антирусскую внешнеполитическую ориентацию либо негативное отношение к России как государству, в частности, в связи с польским, а затем и еврейским вопросом. В 1847 г. Ф. Ф. Вигель назвал «руссофобами» «внутренних» критиков русской действительности. Этот подход получил продолжение у Тютчева в 1867 г. Ближайшей мишенью был в данном случае И. С. Тургенев как знаковая фигура западнического либерализма.

В советской печати «руссофобия» и родственные слова долгое время относились главным образом к историческому прошлому, а со 2-й половины 1930-х и до середины 1970-х годов практически выпали из языка публицистики. Затем появляется трактовка «руссофобии» как формы антисоветизма. В послевоенной публицистике эмигрантского философа И. А. Ильина «руссофобия» — свойство наднациональной правящей элиты Запада, «мировой закулисы». В памфлете И. Шафаревича «Руссофобия» (1982) тема «внутренней руссофобии» развивается применительно к советским интеллектуалам преимущественно еврейского происхождения. Этот памфлет, наряду с воззрениями И. Ильина, на рубеже 1980–1990-х годов сыграл решающую роль в трактовке понятия «руссофобия» державниками-патриотами и националистами всевозможных оттенков.

Резкий всплеск интереса к понятию «руссофобия» датируется концом 1980-х годов, и это обстоятельство крайне симптоматично. Именно в этот период образ СССР и России в общественном мнении Запада заметно изменился к лучшему, а Горбачев стал самым популярным политиком в мире. Отсюда можно заключить, что нарастание числа упоминаний о «руссофобии» было вызвано не внешними (как это было в XIX в.), а внутренними причинами.

Долгое время «руссофобия» в русскоязычной печати упоминалась в ряду прочих национально-государственных фобий, но на исходе XX в. положение разительно изменилось. В газетном Корпусе русского языка за период с конца 1990-х по 2020 г. насчитывается 1548 вхождений

морфемы «руссофоб» и лишь 20 — морфем «американофоб», «германофоб», «англофоб», «франкофоб» и «полонофоб», вместе взятых. Такое соотношение, по-видимому, предполагает весьма специфическую картину мира.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Дзо *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. / под ред. В. Г. Базанова, Г. М. Фридлендера, В. В. Виноградова. — М., Л. : Наука, 1972—1990.  
Т. 25 : Дневник писателя за 1877 год. Январь — август / под ред. В. Г. Базанова, А. В. Архиповой. — 1983—1990.  
Т. 27 : Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. Dubia / под ред. А. М. Березкина. — 1984—1990.  
Т. 28 : Письма, 1832—1859 / под ред. В. Г. Базанова. — 1985—1990.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. В 22 т. Т. 1. — СПб. : Погодины, 1888.
- Безыменский А. И.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. — М. : Гослитиздат, 1958.
- Бильбасов В. А.* История Екатерины Второй. В 2 т. Т. 1. — Берлин : Ф. Готтгейнер, 1900.
- Боборыкин П. Д.* Воспоминания. В 2 т. Т. 1. — М. : Художественная литература, 1965.
- Булгарин Ф. В.* Журнальная всякая всячина // Северная пчела. — 1854а. — Март. — № 59. — С. 253—254.
- Булгарин Ф. В.* Журнальная всякая всячина // Северная пчела. — 1854б. — Май. — № 120. — С. 543—544.
- Булгарин Ф. В.* Журнальная всякая всячина // Северная пчела. — 1854с. — Ноябрь. — № 267. — С. 1269—1270.
- Верещагин В. В.* Избранные письма. — М. : Изобразительное искусство, 1981.
- Вигель Ф. Ф.* Москва и Петербург. Письмо к приятелю в Симбирск // Русский архив. — 1893. — Т. 2. — С. 556—584.
- Внутреннее обозрение // Русская речь. — 1882. — № 2. — С. 1—43.
- Вяземский П. А.* Полное собрание сочинений. В 12 т. Т. 8. Старая записная книжка. — СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1883.
- Вяземский П. А.* Записные книжки (1813—1848). — М. : АН СССР, 1963.
- Глебов А.* Всесоюзный смотр советского искусства // Огонек. — 1930. — Дек. — № 18. — С. 10—11.

- Гоголь Н. В.* Собрание сочинений. В 7 т. Т. 4 / под ред. С. И. Машинского, М. Б. Храпченко. — М. : Художественная литература, 1967.
- Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. В 17 т. Т. 14. Переписка, 1847 / под ред. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. — М. : Издательство Московской Патриархии, 2009.
- Гуль Р. Б.* Одвуконь : Статьи. — Нью-Йорк : Мост, 1973.
- [Добролюбов Н. А.]* Новые книги. Апрель 1858. Московский университетский благородный пансион и воспитанники Московского Университета [...]. Сочинение Н. В. Сушкова [...]. М. 1858 // Современник. — 1858. — Т. 69, № 5. — С. 31–44.
- Душенко К. В.* «Мировая закуска» : истоки концепции // Россия в глобальной политике. — 2022а. — Т. 20, № 4. — С. 178–186.
- Душенко К. В.* Первые дебаты о ‘русифобии’ (Англия, 1836–1841) // Историческая экспертиза. — 2022b. — № 4. — С. 225–242.
- Душенко К. В.* Понятия «русифобия» и «русомания» в англоязычной печати (1842–1900) // Новое прошлое. — 2022с. — Т. 2. — С. 556–584.
- Елшикин Н. И.* Исторический словарь галлицизмов русского языка. — М. : ЭТС, 2010.
- Зарубин В.* Что делать? // Вече. — 1981. — № 3. — С. 192–195.
- Ильин И. А.* Собрание сочинений. В 21 т. Т. 2.1. — М. : Русская книга, 1993.
- Кан А.* Времена меняются // Литературная газета. — 1959. — Авг. — С. 1.
- Куллиш П. А.* Записки о жизни Николая Васильевича Гоголя, составленные из воспоминаний его друзей и знакомых и из его собственных писем. В 2 т. Т. 2. — СПб. : Ю. Штауф, 1856.
- Места зарождения чумы в Константинополе // Библиотека для чтения. — 1838. — Февр. — Т. 26. — С. 117–118.
- Мостицкий И. Л.* Энциклопедический словарь по психологии и педагогике / Academic. — 2013. — URL: [http://psychology\\_pedagogy.academic.ru](http://psychology_pedagogy.academic.ru) (дата обр. 5 янв. 2022).
- Мостицкий И. Л.* Универсальный дополнительный практический толковый словарь / Academic. — 2005/2012. — URL: [https://mostitsky\\_universal.academic.ru](https://mostitsky_universal.academic.ru) (дата обр. 5 янв. 2022).
- Несокрушимая сила советской культуры // Известия. — 1976. — Дек. — С. 3.
- Ожегов С. И.* Словарь русского языка : 50000 слов. — М. : Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1949.
- Осинский Н.* «Закат» Бабеля // Известия. — 1928. — Март. — С. 4.
- Осват А. Л.* Элементы политической мифологии Тютчева (комментарий к статье 1844 г.) // Тютчевский сборник. II. — Тарту : Ээсти раамат, 1999. — С. 227–263.
- [П. К.]* Левицкий Иван Семенович // Литературная энциклопедия. В 11 т. Т. 6 / под ред. В. М. Фриче. — М. : Изд-во Коммунист. акад., 1932. — С. 138–139.
- Поленов В. Д.* Письма, дневники, воспоминания. — М. : Искусство, 1950.



- Прибалтийская реакционная эмиграция сегодня / под ред. В. А. Штейнберга. — Рига : Zinatne, 1979.
- «Пусть всё от народов наших будет превосходно...» (Из писем Н. К. Рериха И. Э. Грабарю) // Советская культура. — 1962. — Ноябрь. — С. 4.
- Разоблаченные клеветники // Правда. — 1917. — Июль. — С. 4.
- Рерих Н. К.* Листы дневника. В 11 т. Т. 2. — М. : Международный центр Рерихов, 1995а.
- Рерих Н. К.* Листы дневника. В 11 т. Т. 3. — М. : Международный центр Рерихов, 1995b.
- Розенгейм М. П.* Стихотворения. Т. 1. — СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1889.
- Русские современники о К. Марксе и Ф. Энгельсе. — М. : Политиздат, 1969.
- Селезнев Ю. И.* Златая цепь, или Опыт путешествия к первоисточникам народной памяти // Собеседник. — 1984. — № 5. — С. 302–318.
- Сидоров В.* Нью-Йорк. По маршруту Н. Рериха [Окончание] // Огонек. — 1978. — Март. — № 10. — С. 24–27.
- Словарь современного русского литературного языка. В 16 т. Т. 12 / под ред. В. И. Чернышева. — М., Л. : АН СССР, 1961.
- Созидающая память // Огонек. — 1977. — № 11. — С. 22–23.
- Толковый словарь русского языка. В 4 т. Т. 4 / под ред. Д. Н. Ушакова. — М. : Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1939.
- Тургенев И.* Полное собрание сочинений и писем. В 28 т. Т. 7 / под ред. М. П. Алексеева. — М. : Наука, 1964.
- Тургенев И.* Полное собрание сочинений и писем. В 28 т. Т. 9 / под ред. М. П. Алексеева. — М. : Наука, 1965.
- Тургенев И.* Полное собрание сочинений и писем. В 28 т. Т. 15 / под ред. М. П. Алексеева. — М. : Наука, 1968.
- Тютчев Ф. И.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. — М. : Художественная литература, 1984.
- Тютчев Ф. И.* Письмо Аксаковой А. Ф., 20 сентября [1867 г.] // Литературное наследство. Т. 97. Ч. 1. — М. : Наука, 1988. — С. 305–307.
- Тютчев Ф. И.* Полное собрание сочинений и писем. В 6 т. Т. 6 / под ред. В. Н. Касаткина. — М. : Классика, 2004.
- Чаадаев П. Я.* Сочинения. — М. : Правда, 1989.
- Шафаревич И. Р.* Русофобия. — М. : ЭКСМО, 2005.
- Шаховская З.* Рассказы. Статьи. Стихи. — Париж : Les éditeurs réunis, 1978.
- Vil'basov V. A.* История Екатерины II. Bd. 1 / aus dem Russischen übers. von M. von Pezold. — Berlin : Norddeutsches Verlags-Institut, 1891.
- Frankfurt a. M., im März // Allgemeine Zeitung. — 1858. — März. — Nr. 77. — S. 1.
- Gawroński F.* Konfederacja Narodu Polskiego w r. 1876. — Poznań, Warszawa : n. d., 1919.
- Goldmann K. von.* Die europäische Pentarchie. — Leipzig : Wigand, 1839.

- Kankrin E. F.* Aus den Reisetagebüchern des Grafen Georg Kankrin, ehemaligen Kaiserlich Russischen Finanzministers, aus den Jahren 1840–1845. T. 1. — Braunschweig : Leibrock, 1865.
- [*Kiryeeva O.*] Skobelev & Slavonic Cause. — London : Longmans, Green & Co., 1883.
- Korrespondenz. Petersburg, 13/25. Mai 1865. (Die Gewerbeverfassung in den russischen Ostseeprovinzen) // Vierteljahrsschrift für Volkswirtschaft, Politik und Kulturgeschichte. Bd. 2. — Berlin : Herbig, 1865. — S. 160–175.
- La Russie sous l'empereur Alexandre II // Revue des Deux Mondes. — 1862. — Jan. — T. 17. — P. 257–295.
- Moller A. de.* Situation de la Pologne au 1er janvier 1865. — Paris : E. Dentu, 1883.
- Munro-Butler-Johnstone H. A.* A Trip Up the Volga to the Fair of Nijni-Novgorod. — Oxford, London : J. Parker, 1875.
- [*Neklyudov V. S.*] La Russie jugée par un Russe, en réponse a la Russie jugée par M. de Mazade. — Saint-Pétersbourg : Dufour, 1862.
- Notizen // Die Grenzboten. — 1844. — Sep. — Jg. 1. — S. 389–394.
- Russia and the Treaty. (From Our Own Correspondent) // The Standard. — 1879. — Apr. — P. 5.
- Rußland und Deutschland // Augsburg Postzeitung. — 1843. — Nov. — Nr. 313. — S. 581–582.
- Rußlands Einfluss auf, und Beziehungen zu Deutschland [...] [Rezension] // Katholische Literatur-Zeitung. — 1856. — Juli. — Nr. 29. — S. 233.
- Rußlands Einfluß auf, und Beziehungen zu Deutschland. Von S. Sugenheim. Zweiter Band. [...], 1856 // Literaturblatt. — 1857. — Jan. — Nr. 9. — S. 33–36.
- [*Schuselka F.*] Oesterreich und Rußland. — Leipzig : Reclam, 1844.
- Sugenheim S.* Russlands Einfluss auf, und Beziehungen zu Deutschland. In 2 Bde. Bd. 1. — Frankfurt am Main : H. Keller, 1856.
- [*Tolstoï I. N.*] La Russie en 1839 revêe par M. de Custine, ou Lettres sur cet ouvrage, écrites de Frankfort par J. Yakovlef. — Paris : Les principaux libraires, 1844.
- [*Tolstoï I. N.*] France et Russie / Par un démocrate. — Paris : E. Dentu, 1863.
- Vasil'ev E.* Die Russophobie in der orientalischen Frage. — Berlin : B. Behr, 1877.
- Vom Main // Allgemeine Zeitung. — 1844. — Jan. — S. 197–198.
- Vyazemsky P. A.* Encore quelques mots sur l'ouvrage de M. de Custine : La Russie en 1839, à propos de l'article du Journal des Débats, du 4 janvier 1844 // La Russie dans la vie intellectuelle française. 1839–1856 / M. Cadot. — Paris : Fayard, 1967.

---

Dushenko, K. V. 2022. "Ponyatiye 'rusofobiya' u russkikh avtorov XIX–XX vv. [The Concept of 'Russophobia' among Russian Authors of the 19–20th Centuries]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 222–255.

---

KONSTANTIN DUSHENKO

PHD IN HISTORY;

INSTITUTE OF SCIENTIFIC INFORMATION FOR SOCIAL SCIENCES OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES,  
DEPARTMENT OF CULTURAL STUDIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-7708-1505

## THE CONCEPT OF "RUSSOPHOBIA" AMONG RUSSIAN AUTHORS OF THE 19–20TH CENTURIES

Submitted: June 20, 2022. Reviewed: June 30, 2022. Accepted: June 30, 2022.

**Abstract:** In the existing literature on anti-Russian phobias, insufficient attention is paid to the linguistic and conceptual aspects of the phenomenon under study. Such an unreflected approach leads to the confusion of heterogeneous phenomena. The article discusses the term "Russophobia" central to this topic—the meaning of it among different authors and in different eras of Russian history, as well as the context in which this term was used. The study was conducted on the material of journalism (including texts by Russian authors created in other languages) and the most significant epistolary texts. Particular attention is paid to the concept of "internal Russophobia" formulated in the middle of the 19th century by F. F. Vigel and F. I. Tyutchev. For Tyutchev, the closest target was I. S. Turgenev, an iconic figure of Westernizing liberalism. Drawn by Tyutchev (with the active participation of Dostoevsky), the image of a Russian "very honourable" man who hates his motherland "by instinct", upon closer examination, turns out to be a phantom created for polemical purposes. In the Soviet press, "Russophobia" and related words for a long time belonged mainly to the historical past. From the second half of the 1930s to the mid-1970s, they practically fell out of the language of journalism. A sharp surge of interest in the concept of "Russophobia" dates back to the late 1980s. However, during this period, the image of the USSR and Russia in Western public opinion changed noticeably for the better.

**Keywords:** A. de Custine, F. F. Vigel, F. I. Tyutchev, F. M. Dostoevsky, I. S. Turgenev, N. K. Roerich, I. A. Ilyin, I. R. Shafarevich.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-222-255.

### REFERENCES

- Barsukov, N. P. 1888. [in Russian]. Vol. 1 of *Zhizn' i trudy M. P. Pogodina [Life and Work of M. P. Pogodin]*. 22 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pogodiny.
- Bezymenskiy, A. I. 1958. [in Russian]. Vol. 1 of *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Goslitizdat.
- Bil'basov, V. A. 1900. [in Russian]. Vol. 1 of *Istoriya Yekateriny Vtoroy [The Story of Catherine the Second]*. 2 vols. Berlin: F. Gottgeyner.
- Bil'basov, V. A. 1891. *Istoriya Yekateriny II [Geschichte Katharina II]* [in German]. Trans. from the Russian by M. von Pezold. Vol. 1. Berlin: Norddeutsches Verlags-Institut.
- Boborykin, P. D. 1965. [in Russian]. Vol. 1 of *Vospominaniya [Memories]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.

- Bulgarin, F. V. 1854a. "Zhurnal'naya vsyakaya vsyachina [Magazine Mix]" [in Russian]. *Severnaya pchela*, no. 59 (Mar.): 253–254.
- . 1854b. "Zhurnal'naya vsyakaya vsyachina [Magazine Mix]" [in Russian]. *Severnaya pchela*, no. 120 (May): 543–544.
- . 1854c. "Zhurnal'naya vsyakaya vsyachina [Magazine Mix]" [in Russian]. *Severnaya pchela*, no. 267 (Nov.): 1269–1270.
- Chaadayev, P. Ya. 1929. *Sochineniya [Works]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Pravda.
- Chernyshev, V. I., ed. 1961. [in Russian]. Vol. 12 of *Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo yazyka [Dictionary of Modern Russian Literary Language]*. 16 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: AN SSSR.
- [Dobrolyubov, N. A.] 1858. "Novyye knigi. Aprel' 1858. Moskovskiy universitet-skiy blagorodnyy pansion i vospitanniki Moskovskogo Universiteta [...]. Sochineniye N. V. Sushkova [...]. M. 1858 [The New Books. April 1858. Moscow University Noble Boarding School and Pupils of Moscow University [...]. The Composition of N. V. Sushkov [...]. Moscow, 1858]" [in Russian]. *Sovremennik [The Contemporary]* 69 (5): 31–44.
- Dostoyevskiy, F. M. 1972–1990. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. G. Bazanov, G. M. Fridlender, and V. V. Vinogradov. 30 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- Dushenko, K. V. 2022a. "'Mirovaya zakulisa' ['World Cackstage']: istoki kontseptsii [The Origins of the Concept]" [in Russian]. *Rossiya v global'noy politike* 20 (4): 178–186.
- . 2022b. "Pervyye debaty o 'rusofobii' (Angliya, 1836–1841) [The First Debate about 'Russophobia' (England, 1836–1841)]" [in Russian]. *Istoricheskaya ekspertiza [Historical Expertise]*, no. 4, 225–242.
- . 2022c. "Ponyatiya 'rusofobiya' i 'rusomaniya' v angloyazychnoy pechati (1842–1900) [The Concepts of 'Russophobia' and 'Russomania' in the English-language Press (1842–1900)]" [in Russian]. *Novoye proshloye [The New Past]* 2:556–584.
- "Frankfurt a. M., im März." 1858 [in German]. *Allgemeine Zeitung*, no. 77 (Mar.): 1.
- Gawroński, F. 1919. *Konfederacja Narodu Polskiego w r. 1876 [Geschichte Katharina II]* [in Polish]. Poznań, Warszawa: n. d.
- Glebov, A. 1930. "Vsesoyuznyy smotr sovet-skogo iskusstva [All-Union Review of Soviet Art]" [in Russian]. *Ogonek*, no. 18 (Dec.): 10–11.
- Gogol', N. V. 1967. [in Russian]. Vol. 4 of *Sobraniye sochineniy [Works]*, ed. by S. I. Mashinskiy and M. B. Khrapchenko. 7 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- . 2009. *Perpiska, 1847 [Correspondence, 1847]* [in Russian]. Vol. 14 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Works]*, ed. by I. A. Vinogradov and V. A. Voropayev. 17 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii.
- Goldmann, K. E. von. 1839. *Die europäische Pentarchie* [in German]. Leipzig: Wigand.
- Gul', R. B. 1973. *Odvukon' [Odvukon']: Stat'i [Articles]* [in Russian]. N'yu-York: Most.
- Il'in, I. A. 1993. [in Russian]. Vol. 2.1 of *Sobraniye sochineniy [Works]*. 21 vols. Moskva [Moscow]: Russkaya kniga.
- Kan, A. 1959. "Vremena menyayut-sya [Times Change]" [in Russian]. *Literaturnaya gazeta* (Aug.): 1.
- Kankrin, E. F. 1865. [in German]. Bk. 1 of *Aus den Reisetagebüchern des Grafen Georg Kankrin, ehemaligen Kaiserlich Russischen Finanzministers, aus den Jahren 1840–1845*. Braunschweig: Leibrock.
- [Kiryeva, O.] 1883. *Skobelev & Slavonic Cause*. London: Longmans, Green & Co.
- "Korrespondenz. Petersburg, 13/25. Mai 1865. (Die Gewerbeverfassung in den russischen Ostseeprovinzen)" [in German]. 1865. In *Vierteljahrschrift für Volkswirtschaft, Politik und Kulturgeschichte*, 2:160–175. Berlin: Herbig.

- Kulish, P. A. 1856. [in Russian]. Vol. 2 of *Zapiski o zhizni Nikolaya Vasil'yevicha Gogolya, sostavlenkiye iz vospominaniy yego druzhey i znakomykh i iz yego sobstvennykh pisem* [Notes on the Life of Nikolai Vasilyevich Gogol, Compiled from the Memoirs of his Friends and Acquaintances and from his Own Letters]. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yu. Shtauf.
- "La Russie sous l'empereur Alexandre II." 1862 [in French]. *Revue des Deux Mondes* 17 (Jan.): 257–295.
- "Mesta zarozhdeniya chumy v Konstantinopole [Places Where the Plague Originated in Constantinople]." 1838 [in Russian]. *Biblioteka dlya chteniya* 26 (Feb.): 117–118.
- Moller, A. de. 1883. *Situation de la Pologne au 1er janvier 1865* [in French]. Paris: E. Dentu.
- Mostitskiy, I. L. 2013. "Entsiklopedicheskiy slovar' po psikhologii i pedagogike [Encyclopedic Dictionary of Psychology and Pedagogy]" [in Russian]. Academic. Accessed Jan. 5, 2022. [http://psychology\\_pedagogy.academic.ru](http://psychology_pedagogy.academic.ru).
- . 2005/2012. "Universal'nyy dopolnitel'nyy prakticheskiy tolkovyy slovar' [Universal Additional Practical Explanatory Dictionary]" [in Russian]. Academic. Accessed Jan. 5, 2022. [https://mostitskiy\\_universal.academic.ru](https://mostitskiy_universal.academic.ru).
- Munro-Butler-Johnstone, H. A. 1875. *A Trip Up the Volga to the Fair of Nijni-Novgorod*. Oxford, London: J. Parker.
- [Neklyudov, V. S.] 1862. *La Russie jugée par un Russe, en réponse a la Russie jugée par M. de Mazade* [in French]. Saint-Petersbourg: Dufour.
- "Nesokrushimaya sila sovet-skoy kul'tury [The Indestructible Strength of Soviet Culture]." 1976 [in Russian]. *Izvestiya* (Dec.): 3.
- "Notizen." 1844 [in German]. *Die Grenzboten* 1 (Sept.): 389–394.
- Osinskiy, N. 1928. "'Zakat' Babelya ['Sunset' by Babel]" [in Russian]. *Izvestiya* (Mar.): 4.
- Ospovat, A. L. 1999. "Elementy politicheskoy mifologii Tyutcheva (kommentariy k stat'ye 1844 g.) [Elements of Tyutchev's Political Mythology (Commentary on an Article of 1844)]" [in Russian]. In *Tyutchevskiy sbornik. II [Tyutchev's Collection. II]*, 227–263. Tartu: Eesti raamat.
- Ozhegov, S. I. 1949. *Slovar' russkogo yazyka [Dictionary of the Russian Language]: 50000 slov [50000 Words]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gos. izd-vo inostr. i nats. slovarye.
- [P. K.] 1932. "Levitskiy Ivan Semenovich [Levitskiy Ivan Semenovich]" [in Russian]. In vol. 6 of *Literaturnaya entsiklopediya [Literary Encyclopedia]*, ed. by V. M. Friche, 138–139. 11 vols. Moskva [Moscow]: Izd-vo Kommunist. akad.
- Polenov, V. D. 1950. *Pis'ma, dnevniki, vospominaniya [Letters, Diaries, Memoirs]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- "'Pust' vse ot narodov nashikh budet prevoskhodno...' (Iz pisem N. K. Rerikha I. E. Grabaryu) ['Let Everything from Our Peoples Be Excellent...'] (From the Letters of N. K. Roerich to I. E. Grabar)." 1962 [in Russian]. *Sovet-skaya kul'tura* (Nov.): 4.
- "Razoblachennyye klevetniki [Exposed Slanderers]." 1917 [in Russian]. *Pravda* (July): 4.
- Rerikh, N. K. 1995a. [in Russian]. Vol. 2 of *Listy dnevnika [Diary Sheets]*. 11 vols. Moskva [Moscow]: Mezhdunarodnyy tsentr Rerikhov.
- . 1995b. [in Russian]. Vol. 3 of *Listy dnevnika [Diary Sheets]*. 11 vols. Moskva [Moscow]: Mezhdunarodnyy tsentr Rerikhov.
- Rozengeym, M. P. 1889. *Stikhotvoreniya [Poems]* [in Russian]. Vol. 1. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya M. M. Stasyulevicha.
- "Russia and the Treaty. (From Our Own Correspondent)." 1879. *The Standard* (Apr.): 5.
- Russkiye sovremenniki o K. Markse i F. Engel'se [Russian Contemporaries about K. Marx and F. Engels]* [in Russian]. 1969. Moskva [Moscow]: Politizdat.

- “Rußland und Deutschland.” 1843 [in German]. *Augsburger Postzeitung*, no. 313 (Nov.): 581–582.
- “Rußlands Einfluss auf, und Beziehungen zu Deutschland [...] [Rezension].” 1856 [in German]. *Katholische Literatur-Zeitung*, no. 29 (July): 233.
- “Rußlands Einfluß auf, und Beziehungen zu Deutschland. Von S. Sugenheim. Zweiter Band. [...], 1856.” 1857 [in German]. *Literaturblatt*, no. 9 (Jan.): 33–36.
- [Schuselka F.] 1844. *Oesterreich und Rußland* [in German]. Leipzig: Reclam.
- Seleznev, Yu. I. 1984. “Zlataya tsep’, ili Opyt puteshestviya k pervoistokam narodnoy pamyati [The Golden Chain, or the Experience of Journey to the Primordial Sources of Folk Memory]” [in Russian]. *Sobesednik*, no. 5, 302–318.
- Shafarevich, I. R. 2005. *Rusofobiya [Russophobia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: EKSMO.
- Shakhovskaya, Z. 1978. *Rasskazy. Stat’i. Stikhi [Stories. Articles. Poetry]* [in Russian]. Parizh: Les éditeurs réunis.
- Shteynberg, V. A, ed. 1979. *Pribaltiyskaya reaktsionnaya emigratsiya segodnya [Baltic Reactionary Emigration Today]* [in Russian]. Riga: Zinatne.
- Sidorov, V. 1978. “N’yu-York. Po marshrutu N. Rerikha [Okonchaniye] [New York. Along the Route of N. Roerich [The Ending]]” [in Russian]. *Ogonek*, no. 10 (Mar.): 24–27.
- “Sozidayushchaya pamyat’ [Creative Memory].” 1977 [in Russian]. *Ogonek*, no. 11, 22–23.
- Sugenheim, S. 1856. [in German]. Vol. 1 of *Russlands Einfluss auf, und Beziehungen zu Deutschland*. 2 vols. Frankfurt am Main: H. Keller.
- [Tolstoi, I. N.] 1844. *La Russie en 1839 rêvée par M. de Custine, ou Lettres sur cet ouvrage, écrites de Frankfort par J. Yakovlef* [in French]. Paris : Les principaux libraires.
- . 1863. *France et Russie / Par un démocrate* [in French]. Paris : E. Dentu.
- Turgenev, I. S. 1964. [in Russian]. Vol. 7 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Complete Works and Letters]*, ed. by M. P. Alekseyev. 28 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 1965. [in Russian]. Vol. 9 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Complete Works and Letters]*, ed. by M. P. Alekseyev. 28 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 1968. [in Russian]. Vol. 15 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Complete Works and Letters]*, ed. by M. P. Alekseyev. 28 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Tyutchev, F. I. 1984. [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya [Works]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- . 1988. “Pis’mo Aksakovoy A. F., 20 sentyabrya [1867 g.] [Letter to Aksakova A. F., September 20 [1867]]” [in Russian]. In *Literaturnoye nasledstvo [Literary Heritage]*, vol. 97, bk. 1, 305–307. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2004. [in Russian]. Vol. 6 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Complete Works and Letters]*, ed. by V. N. Kasatkin. 6 vols. Moskva [Moscow]: Klassika.
- Ushakov, D. N., ed. 1939. [in Russian]. Vol. 4 of *Tolkovyy slovar’ russkogo yazyka [Explanatory Dictionary of the Russian Language]*. 4 vols. Moskva [Moscow]: Gos. izd-vo inostr. i nats. slov.
- Vasil’ev, E. 1877. *Die Russophobie in der orientalischen Frage* [in German]. Berlin: B. Behr.
- Vereshchagin, V. V. 1981. *Izbrannyye pis’ma [Selected Letters]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izobrazitel’noye iskusstvo.
- Vigel’, F. F. 1893. “Moskva i Peterburg. Pis’mo k priyatelyu v Simbirsk [Moscow and St. Petersburg. A Letter to a Friend in Simbirsk]” [in Russian]. *Russkiy arkhiv [Russian Archive]* 2:556–584.
- “Vnutrenneye obozreniye [Internal Review].” 1882 [in Russian]. *Russkaya rech’ [Russian Speech]*, no. 2, 1–43.
- “Vom Main.” 1844 [in German]. *Allgemeine Zeitung* (Jan.): 197–198.

- Vyazemskiy, P. A. 1883. *Staraya zapisnaya knizhka [An Old Notebook]* [in Russian]. Vol. 8 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Works]*. 12 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya M. M. Stasyulevicha.
- . 1963. *Zapisnyye knizhki (1813–1848) [Notebooks (1813–1848)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: AN SSSR.
- Vyazemsky, P. A. 1967. “Encore quelques mots sur l’ouvrage de M. de Custine : La Russie en 1839, à propos de l’article du Journal des Débats, du 4 janvier 1844” [in French]. In *La Russie dans la vie intellectuelle française. 1839–1856*, by M. Cadot. Paris : Fayard.
- Yepishkin, N. I. 2010. *Istoricheskiy slovar’ gallitsizmov russkogo yazyka [Historical Dictionary of Gallicisms of the Russian Language]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: ET·S.
- Zarubin, V. 1981. “Chto delat’? [What to Do?]” [in Russian]. *Veche*, no. 3, 192–195.

АЛЕКСАНДР МАРКОВ\*

## СОВРЕМЕННАЯ РУССКАЯ ПОЭЗИЯ В ПЕРИОД ИНТЕНСИВНЫХ СОБЫТИЙ\*\*

Получено: 09.08.2022. Рецензировано: 15.08.2022. Принято: 18.08.2022.

**Аннотация:** В статье рассматривается влияние нахождения внутри интенсивного развития событий на современную русскую поэзию как совокупность институтов производства и потребления текстов. Доказывается, что при таком воздействии события меняются не только отдельные способы бытования текстов, но и сам смысл медийных и социальных контекстов существования поэзии. Поэзия оказывается областью не столько осмысления текущей действительности, сколько дифференциации самих способов высказывания, представляющих современность самой себе, поэтому в поэзию в период событий отчасти возвращаются репрезентативные принципы, от которых отказывается актуальное искусство, но при этом в ней появляются те способы бытования — от иллюстрированного представления до коллабораций с публицистами, комментаторами или художественными сообществами, — которые и позволяют ей действовать в поле общественной дискуссии. В поэзии происходят следующие сдвиги: (1) отказ от опоры на прежние ресурсы востребованности ради учреждения новых инфраструктур социального внимания, (2) создание собственных форм обоснования поэтического высказывания, отличающихся от прежней критики или авторских заявлений, (3) сложное взаимодействие с политическим полем при дифференциации фигур «своего» и «другого», (4) метакритика поэтики как фигурального устройства текста, имплицитные указания на ограничения фигурального письма. В результате в современной русской поэзии проблематизация другого как непредсказуемого, опасного и при этом необходимого впервые вполне совпадает с новейшей мировой постколониальной, гендерной и социальной критикой.

**Ключевые слова:** поэзия, событие, поэтика, актуальная поэзия, современная русская поэзия, институты литературы, институциональная критика, критическая теория.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-256-288.

### ВВЕДЕНИЕ

Следует ли признать сильным поводом для создания поэтического произведения непосредственную реакцию на событие, будь то событие в жизни страны и мира (революция, эпидемия и пандемия, про-

\*Марков Александр Викторович, д. филос. н., профессор, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), markovius@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6874-1073.

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

Благодарности: работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Эстетика памяти в культуре» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»). Благодарю Клавдию Олеговну Смолу, советы которой помогли в этом исследовании больше, чем что-либо другое.



мышленная или экологическая катастрофа, горячая фаза конфликта и т. д.), личной жизни (смерть близкого человека, смерть любимого животного...) или жизни внутренней (внезапное озарение, неизбывная тоска...), либо же такая непосредственная реакция должна быть признана не свойством поэзии вообще, но определенных ее форм, школ и направлений, таких как «гражданская поэзия» или «поэзия на случай», маркированных институционально (газетная поэзия, эстрадная поэзия...) и социологически, — вопрос дискуссий, требующих определиться с исходными понятиями. Для значительной части современной критической теории «поэзия» принадлежит «поэтике», определенным правилам создания высказывания, которые должны быть критически отделены от начальных условий функционирования поэтической речи в буржуазном обществе. В этом смысле разговор о поэзии оказывается разговором о «поэтике» как в том числе средстве радикально отличать уникальность поэтического от «практик», которые, в свою очередь, и должны быть выявлены критической теорией, включая практики отношения к событию.

Один из примеров такой неомарксистской критики мы видим в теории «века поэтов» А. Бадью (Badiou, 2013). Согласно Бадью, поэзия — условно от Бодлера до Целана — представляет тот режим событийности, при котором поэтическое высказывание не просто симптоматично для современности, но становится самой размеченной современностью, определяет вообще, что мы будем считать современным, что мы будем признавать в качестве современного способа существования и способа реакции на происходящее. Прежде этого «века поэтов» располагаются жанрово-стилистические образования, поддерживающие отдельные жизненные и эмоциональные практики, например дидактическая или одическая поэзия, в конце концов увенчавшиеся романтическим проектом воспитания нации, а после «века поэтов» — то, что мы в современном искусстве называем «проектами», которые уже не столько становятся современностью, сколько устанавливают собственные режимы симбиоза (в смысле Хармана) (Harman, 2017) с современностью, включая радикальную критику несовременных саморепрезентаций (складок) внутри современности. Заметим, что гегельянская в своих истоках схема Бадью имеет параллели как в других изводах французской теории, например в концепции «века моды» Ж. Липовецки (Lipovetsky, 1987) — времени прет-а-порте, которому предшествует ремесло, а сменяет которое подиумная мода проектов, — так и в ранних рецепциях гегельянства. Наиболее известный ранний памятник русского гегельянства, статья

В. Г. Белинского «Разделение поэзии на роды и виды» (1841), прямо декларирует эпос как универсальную форму реакции на событие, устаревшую к нынешнему времени только потому, что индивидуальное стало брать верх над универсальным: «Субстанциальная жизнь народа должна выразиться в событии, чтобы дать содержание для эпопеи» (Белинский, 1986: 251). Достаточно подставить в рассуждении Белинского на место «народа» субстанциальную жизнь интеллектуала или вообще лица, ответственного за происходящее, как мы поймем, что такое век поэтов, где события дают содержание для индивидуализированного и критического лирического высказывания, поддерживающего определенные критические действия. В таком случае непосредственная реакция поэзии на событие уже подвергнута метакритике современности, хотя бы потому, что не всякая реакция современна — реакция, которая сразу становится дидактичной или элегичной, будет осознана скорее как пастиш (в смысле Р. Дайера) (Dyer, 2006), чем как создание поэтического высказывания, — поэтому и требуются современные проекты в поэзии с уже прямо критической пересборкой не только принципов, но и самих условий культурного производства. Тем более что, как показал ученик Бадью К. Мейясу (Meillassoux, Mascau, 2012) на примере Малларме, поэзия «века поэтов» сама программирует непредсказуемость событий, чтобы отношение к очередному событию не сводилось к непосредственной реакции. Следовательно, поэзия, реагируя на события, в меньшей мере производит события, чем драма, и поэтому в наши дни поэзия, чтобы отреагировать на события последних лет, такие как пандемия, политические конфликты и трансформации в разных частях мира, меняется на основании появления в ней новых институтов — институтов непосредственного внимания к высказыванию или труда по критическому истолкованию высказывания.

В англоязычном употреблении следует сразу оговорить, что понятие *event poetry* было обосновано еще У. Хэзлиттом в 1778 г. (Hazlitt, 2009: 392) и подразумевало поэзию, которая говорит о событиях в их последовательности, что мы бы назвали повествовательной поэзией, а сам Хэзлитт сближал (в духе «Поэтики» Горация) с картинной поэзией, где сами ограничения изобразительности требуют правильного изложения событий в должном порядке. Такое употребление термина и поддерживалось позднейшей критикой, например в программной статье Барбары Смит, где поэзия определялась как «репрезентация словесных событий» в отличие от драмы, понимаемой как репрезентация любых событий (Smith, 1971: 269). Очевидно, что событием здесь

оказывается любое употребление слова, которое может быть истолковано, может быть вписано в различные контексты, а не воспринято как сигнал, иначе говоря, поэзия до века поэтов требует нерегулярных институтов интерпретации (авторитета интерпретатора), тогда как поэзия века поэтов — регулярных институтов, которые и переучреждаются после века поэзии на новых основаниях критики имеющихся складок (инертных форм) существования.

В таком случае драма до перемены самих оснований возникновения институциональных форм в поле поэзии может стать непосредственной реакцией на событие, а поэзия — только непосредственной реакцией на разговоры, что вполне соответствует критической теории, начиная с Беньямина и Лукача (в работах последнего «Теория романа», 1916 и «Исторический роман», 1937) (Лукач, Бергельсон, 1994; Лукач, Андерсон, 2014), в которой театр как пространство публичного спора и публичной тяжбы противопоставлялся индивидуальному чтению как поддерживающему режим столь же индивидуалистических буржуазных практик, которые могут быть оспорены только определенным строением высказывания. Поэтому спектакль может, по Лукачу (позиция Беньямина здесь сложнее, но ее обсуждение выходит за рамки задач статьи), спровоцировать революцию, тогда как поэзия ограничена как ее репрезентативной и жанровой инерцией, так и фигуральной речью, что понимает вся критическая теория; даже сюжетная критика поэзией фигуральной речи может оказаться критикой паттернов осуществления власти (Файбышенко, 2018). Поэтому нынешняя актуальная поэзия, чтобы отреагировать на большое событие, частично возвращается к трагическим способам репрезентации, оставаясь при этом проектом — поэзией после трагических событий, которая требует не столько возобновления фигуральной речи в новых произведениях, сколько понимания разрозненных политических действий как фигур, которые и подвергаются поэтической метакритике.

Здесь следует указать также на теорию мимесиса Барбары Кассен и Жаклин Лихтенштейн (Лихтенштейн, 2015: 344), в которой мимесис как подражание мифу в трагедии противопоставляется мимесису как подражанию практике в любых искусствах, и в таком случае трагедия оказывается способом бросить вызов современной политике со ссылкой на миф. Но если описывать это просто как реакцию, то мы получим либо классицизм, где миф может заключать в себе все, в том числе политические практики, либо пастиш, где реакция на любое событие сразу же мифологизируется. Такой пастиш не раз критиковался: так,

О. Седакова описала советскую поэзию как поэзию непосредственной реакции на события (Седакова, 1996: 239), при этом реакцию, основанную на постоянном производстве катастрофического — например, великая стройка, на которую командирован литератор, оказывается катастрофической (переломной) в широком смысле. Но эта непосредственная реакция сама находится внутри вполне классицистских топосов, обслуживающих героическое понимание повседневности. В поэзии наших дней актуализируется как такая реакция, но с изменением принципов сбора и обработки материала, чтобы избежать и мифа, и пастиша, так и альтернативные ей миметические способы критического подражания практикам в их широком демократическом понимании, что мы и увидим в том, что далее условно будет названо поэзия-Х и поэзия-У соответственно.

По нашему предварительному предположению, интенсивность событий последних двух лет, включая пандемию и возобновление конфликтов и противостояний во множестве точек мира с утверждением новых типов политической реакции на происходящее, изменила русскую поэзию радикально: это было не меньшее изменение, чем утверждение свободы печати в перестроечное время и появление блогосферы в начале 2000-х годов. Во всех случаях происходили следующие сдвиги: (1) изменение медиума, появление новых способов публиковать стихи, влияло и на сам способ перформативного представления стихотворения: от использования новых возможностей компьютерного или экранного набора до сопровождения поэзии различными событиями, от слэмов до разных теоретических или публицистических автометапаратекстов (термин Ю. Доманского) (Доманский, 2016); (2) выход авторов на публичную сцену, так что люди, до этого знавшие современную поэзию фрагментарно и имевшие о ней приблизительное представление, существенно деформированное прежними, например, школьными обычаями чтения поэзии, вдруг открывали, что современная поэзия не просто существует, а что она разнообразна и ее поле нельзя охватить привычным взглядом, как охватывается «школьная классика»; (3) переход от привычных расширений поэтического высказывания для привлечения новой аудитории (от снижения, иронии, ролевой поэзии и т. д.) к неожиданным типам расширения, включая различные эксперименты с точками зрения, статусом автора и гетеронимией, связностью и последовательностью высказывания, сближением с прозой, а также конвергенцией с перформативными и визуальными искусствами — некоторые из этих расширений могли быть подготовлены в индивидуальных

поэтических системах, но здесь они становятся частью уже большого массива высказываний самых разных авторов. Дело не в том, что отдельные приемы становятся достоянием уже большого круга пишущих, а в том, что сама эстетика устроена теперь так, что эти приемы становятся необходимой частью построения высказываний как эстетических, а не только как прагматических.

В статье рассматриваются два условно выделяемых вида поэзии, имеющих завершенный институциональный профиль: со своими как системами ценностей и творческих предпочтений, так и аудиторией, критикой, избираемыми медиа и возможностями экспансии в сторону публицистики, журналистики, философского размышления, хотя экспансия в двух случаях выглядит и устроена по-разному. Можно было бы назвать эти два вида условно «донбасской поэзией» (имея в виду всех авторов, которые связывают с военными и гражданскими успехами русского Донбасса будущее устойчивое развитие России) и «демократической поэзией» (всех авторов, для которых устойчивое развитие России требует приоритета уже согласованных институтов и правил). Мы не используем эти условные термины, так как они требуют большого комментария с привлечением современного аппарата социальных и политических наук, а без таких комментариев, показывающих, что сложности политических отношений между странами в разных регионах и на разных континентах не позволяют пакетно принять какую-то политическую программу (учитывая утвердившуюся в связи с экологическим кризисом и пандемией стремительность реагирования на происходящее, причем субъектом реагирования оказывается не столько отдельный политический субъект, сколько профиль определенной политики в мире), термины не будут обоснованы. Поэтому мы называем первую условно «поэзия-Х», а вторую — «поэзия-У».

Эти две поэзии (под «поэзией» мы далее всегда понимаем институциональный профиль производства поэзии и ее восприятия, а не «поэтическое сочинительство») различаются не системами ценностей, не эстетическими ориентирами (где расхождения между отдельными авторами могут быть очень велики), а способами производства ценностей и ориентиров, алгоритмами освоения новых гомогенных и гетерогенных принципов поэтического высказывания. Проблемой оказывается найти точку начала каждого способа производства. Наша гипотеза состоит в том, что эта точка — не образ «своих», а образ «другого». Образ *своих* — людей, стоящих за все хорошее или страдающих от беззакония, — как раз может быть похож у тех и других. Но различается представление

о «другом», которое влияет и на поэтику и делает поэтику поэзии-*X*, несмотря на различные эксперименты и почтенные авторские традиции, встраиваемой в готовые ожидания, сформированные советской поэзией, а поэтику поэзии-*Y*, несмотря на присутствие в ней множества авторов с рутинной или упрощенной (сатирической, сентиментальной и т. д.) поэтикой, — экспериментальной и постоянно расширяющей возможности циклизации, контекстуализации и коллаборации с оригинальными проектами в области искусства, а не встраивания в готовые ожидания от искусства, пусть даже самого экспериментального или непривычного.

Для поэзии-*X* *другой* определяется как некоторое минимальное основание из многих концепций другого, предложенных в XX веке и ранее. Условно изобретатели этой поэзии действуют так же, как авторы диссертаций, перечисляющие десятки имен, на которые они опираются, в духе: «Проблемой смысла занимались Платон, Лейбниц, Гуссерль, Делёз, Флоренский, Степин, Пригожин, Лотман, Лосев, Деррида и другие» (пример условен). Здесь перечисление имен служит не истории вопроса и не прояснению дискуссии по проблеме, а выявлению минимального общего между этими авторами. Так и здесь, например, другой может оказаться «Западом», и, скажем, критические замечания А. И. Герцена о жизни на Западе и биологизирующее историцистское антизападничество Н. Я. Данилевского окажутся равным основанием для разоблачения другого. Для поэзии-*X* это обычно «другой» советской поэзии, который может выступать как «враг», «мещанин», «скрытый предатель» и т. д. а может иногда вызывать уважение и даже соглашение на определенных условиях. С этим связаны и попытки имеющих сходные с представителями поэзии-*X* политические убеждения интеллектуалов (сейчас присутствующих в телеграм-каналах) переопределить украинство, а также россиянство, американство, китайство и т. д., исходя из знакомых образов, например, как «секту», «корпорацию», «нацию классического типа» и т. д., и путем каждого очередного переопределения разобраться, что же происходит сейчас, — задача критического анализа слоев другого здесь иногда заменяется задачей поиска идеологического комплекса, способного произвести необходимый ярлык. Все эти иногда меткие переопределения обычно опираются на прецеденты, на отдельные тезисы социальной и политической теории без полного комплекса научных процедур проверки, контекстуализации и эксперимента.

Тогда как поэзия-*Y* мыслит *другого* примерно так, как его мыслит современная критическая теория и современная литература, будь то сочувствующие Палестине писатели-интеллектуалы, или Джон Максвелл

Кутци (Кутзее) в ЮАР, или Петер Хандке, выступавший парадоксально в поддержку С. Милошевича, или индийские и африканские мультикультуралисты. Для них *другой* вовсе не прост и вовсе не обязательно с ним будет примирение, вовсе не «добр»; напротив, и в «своем», и в «чужом» может быть много зла и непредсказуемости. Именно об этом говорит не только неомарксистская теория, но и «Одиннадцатая заповедь» Глюксмана (Glucksmann, 1991) или феноменологическая теория контингентности М. Ришира (Richir, 2014). Поэзия-У как раз не будет отрицать, что и свои могут быть неприятны и *другой*, которому ты сочувствуешь, может оказаться непредсказуемым, даже опасным. Но именно поэтому критическая теория исследует *другого* по слоям, где может проявиться эта опасность, где спасенный может вдруг тебе нанести ущерб, где он может оказаться номадом, или боевиком, или кем-то еще. Просто вопрос для поэзии-У не в том, чтобы одобрить или осудить, но в том, чтобы разобраться, потому что в противном случае ты будешь в плену своей одобряющей или осуждающей речи.

#### МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Материалы исследования охватывают период с 24 февраля 2022 года по 1 августа 2022 года. Следует заметить, что в первые дни этого периода в качестве злободневных поэтических высказываний получили хождение тексты, созданные раньше. Примером стало распространение стихотворения Дмитрия Коломенского «Познакомьтесь: это Вера Петровна — она людоед...», написанного в 2018 году, но воспринятого как мем, обозначающий определенный социальный тип ожидаемого выгодоприобретателя новой политической ситуации в стране. С другой стороны, характерно, что ряд поэтов прямо высказывали свою политическую и общественную позицию в блогах и интервью как закономерный результат, вытекающий из той концепции России в мире, которую они сами обосновывали в течение многих лет; но при этом в стихах они никак не заявили о происходящих событиях, ни о пандемии, ни о международном положении в разных концах мира, что опять же говорит о том, что на смену прежнему режиму производства, основанному на регулярных публикациях, пришел новый, условно, режим трагедии в реальном времени, включающий в себя экспансию в поэзию других видов текстов (например, созданных до события и воспринятых как актуальные сейчас) и других видов искусства, в том числе акций. В этом смысле предвестием поэзии-Х можно для ориентира

признать декларацию поэта Игоря Караулова «Назову я молодых поэтов: // Моторола, Безлер, Мозговой», где командос Донбасса 2014 года оказываются подлинными субъектами поэтического высказывания, а поэзии-У — проект Дарьи Серенко «Тихий пикет», в котором поэтическое высказывание не было отделено от арт-акции, социальной рекламы и политической программы, но также и других менее поддающихся наклеиванию ярлыков эффектов.

Знаковым для самоопределения поэзии-Х и поэзии-У стало переосмысление наследия Бродского во многочисленных дискуссиях в социальных сетях. Реактуализация стихотворения Бродского «На независимость Украины» (1992) среди читателей поэзии-Х и стихотворения Бродского «Письмо генералу Z» (1968) среди читателей поэзии-У уже означала отход от простых поэтических мемов в пользу историзации поэзии, связи с реальными контекстами написания этих стихотворений Бродского (распад СССР и вторжение войск Варшавского договора в ЧССР соответственно) и, таким образом, обсуждения уже новой ситуации интенсивной вовлеченности поэзии в происходящие события, хотя сама ее роль в них еще не прояснена. Здесь уже наблюдается не реакция на мемы, а реакция на старые институты литературного производства, восприятия и резонанса, нормализация которой и составляет, по нашему утверждению, все ядро *поэзии периода событий*. Сторонники и поэзии-Х и поэзии-У считают, что поэзия должна влиять на поведение современных политиков, хотя по-разному представляют себе и круг политиков, и отношение между намерением и действием в конкретном поведении политика.

В последние месяцы многие образованные люди, прежде не интересовавшиеся современной русской поэзией, открыли ее для себя. В блогах профессионалов, не связанных с литературным производством вообще (социологов, политологов, экономистов) или связанных с его непозитическими сегментами (нон-фикшн, деловая литература, учебная литература), появлялись частые замечания, что, оказывается, русская современная поэзия существует. Кто-то открыл для себя Веру Полозкову, кто-то — Анну Долгареву, но в любом случае это было признание того, что поэтическое слово способно определенным образом размечать современность так, что полученная разметка интересна для социолога, — она не сводится к репрезентации, даже если эта поэзия следует старому репрезентативному канону, а не правилам актуальной поэзии и актуального искусства, отказывающегося от репрезентации. Это означает, что



как раз эти проекты экспансий и конвергенций, при которых поэзия может оказаться формой социологического анализа или терапевтического приема, не утрачивая своей функции в анализе современности, вполне удалась. Вопрос лишь в том, как работает этот критический потенциал поэзии по отношению к привычным для читателей представлениям, и в том, как возможна *метакритика* тех *фигур*, которыми действует поэзия, и насколько эта метакритика осуществляется в работе новейшей русской поэзии как *связной совокупности взаимопроницающих институтов*.

Методологически мы опираемся на инструментарий, разработанный для анализа бытования поэзии в Сети. Так, И. Кукулин указал на то, что разделение поэзии на два рукава оказалось неизбежным в сетевой поэзии с ее «фильтрами-пузырями» (Кукулин, 2020), где любительство неизбежно влечет за собой архаизацию как поэтики, так и ценностей, тогда как профессионализм требует инноваций и диалогического отношения к *другому*. Другое дело, что Кукулин исследовал поэзию до того событийного поворота, которому посвящена наша статья, где все эти категории, такие как архаизация и инновация, оказались переменными в более сложном взаимодействии институтов производства и критики. Также существенными для нас были наблюдения Р. Осминкина (Осминкин, 2017) о перформативных режимах поэзии, которые не могут быть сведены ни к репрезентации, ни к социально-политическому действию, но которые выстраивают поэтому свои навыки и привычки критического отношения к происходящему. По сути, после событийного поворота мы видим, что описываемое Осминкиным как индивидуальное свойство отдельных проектов стало частью общего существования поэзии.

Так как поэзия, создающаяся прямо сейчас, существует прежде всего в медийных средах, то исследовались те кластеры, в которых и существует поэзия-Х и поэзия-У. Например, представители поэзии-Х могут иметь влиятельные телеграм-каналы, как это сделали Анна Долгарева, Александр Пелевин, Игорь Караулов и другие, со своим режимом продюсирования (например, реклама со стороны Захара Прилепина) и со своим встраиванием в институты социального внимания (конвергенция режима публикации в этих каналах с работой в телеграм-каналах военкоров Донбасса). Также поэзия-Х присутствует, к примеру, в издании «Литературная газета» и на сайтах региональных союзов писателей, наследующих традициям Союза Писателей СССР, поэтому был осуществлен сплошной просмотр сетевой версии «Литературной газеты» и отдельных сайтов писательских организаций за обозначенный период.

Поэзия-У представлена в коллективных телеграм-каналах, таких как «Метажурнал» или «ROAR», которые, с одной стороны, не являются самостоятельными медиа, но сопровождают журнальные публикации и другие формы публичных выступлений, а с другой стороны, сразу включают в себя профессиональные комментарии к публикуемым стихам, в чем сказывается установка поэзии-У на профессиональную критику, выражающуюся в том числе в понимании границ влияния различных медиа на общественную дискуссию и роли различных медиа в улучшении качества дискуссии. Поэтому представители поэзии-У часто продолжают публиковать новые стихи в социальной сети «Фейсбук» (деятельность компании Meta, владеющей ей, признана экстремистской на территории Российской Федерации), в чем выражается не только политический протест, но и понимание уникальных возможностей этого средства информации, несмотря на все его недостатки как поставщика своевременной информации, которые в сложной ситуации можно вывести за скобки.

При этом в ходе исследования, кроме такого качественного анализа, где всякий раз ставился вопрос, почему данный поэт использует именно такую совокупность средств информации, использовался и контент-анализ, который как раз требовал выяснить, как именно и с какой скоростью происходит экспансия внепоэтического в поэтическое производство. Так, порталы, например портал самостоятельных публикаций «Стихи.ру», были подвергнуты анализу по ключевым словам. К примеру, чтобы выяснить, насколько быстро оказались востребованы в поэзии такие ключевые образы русского присутствия, как «бабушка с красным флагом» и «мальчик Алеша из Белгородской области», которые, став визуальными мемами, вызвали живой отклик десятков поэтов-непрофессионалов. Хотя тексты этих поэтов и не анализируются, и даже не упоминаются, тем не менее результаты косвенно подтвердили, как именно происходит радикальное обновление поэтического производства как системы не просто реакций на события, но реакций на их текстовые и визуальные осуществления в поэзии периода события.

#### РЕЗУЛЬТАТЫ И ОБСУЖДЕНИЕ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

Поэзия-Х прежде всего миметически ориентирована не на культурный стандарт поэта, будь то старый стандарт поэта как медиума между образом и публикой (что соответствует фигуративному искусству) или новый стандарт поэта как свидетеля (актуальное искусство), а на гетерогенный стандарт — *военкора*. В этом поэзия-Х по прямой наследует

советской поэзии как репортажной, связанной с «творческими командировками», но с одним смещением. Если в советской поэзии репортаж был волнующим — о чем-то чрезвычайном, даже если производился регулярно и безостановочно (Е. Евтушенко и Н. Грибачев при всей противоположности их эстетики, этики и политической позиции внутри советской системы были такими производителями), а идеологической нормализацией (от практических организационных выводов из сообщений поэта до выдвижения новых лозунгов и призывов) занимались другие институты под партийно-государственным контролем, то в случае поэзии-Х сенсационный репортаж и нормализацию осуществляет один субъект поэтического высказывания, который может рассматриваться и как яркий автор (Анна Долгарева, Александр Пелевин, Игорь Караулов), и как субъект антологии или другого собирания стихов разных авторов в производство разделяемой всеми эмоции в отношении к *другому*.

Следование идеалу военкора связано не только с выбором «Телеграма» как основного средства сообщения, но и, вероятно, с предпочтением поэтики «Телеграма» (определенного способа текстопорождения в режиме реального времени, соединяющего факт и однозначную эмоцию, в отличие от иногда нюансированных и противоречивых эмоциональных культур более старых социальных сетей) любым индивидуальным поэтикам. При том что эти авторы могут иметь любимых поэтов, на которых равняются, они не могут заявить монополию, например, на Маяковского, которому не меньше могут подражать и их противники; тогда как институт военкорства создает их монополию на определенные типы эмоционального высказывания. Военкор выступает как медиатор между окопной правдой, правдой войны, и идеологической правдой как восстановлением справедливости под лозунгом прерывания западной гегемонии. Но эта связка «правд» в некоторых случаях образует петлю эмоциональной гипердоверчивости, когда любое сообщение идеологически *своих* может восприниматься как достоверное, а подлинность эмоций мотивирует дальнейшее освоение мира, этнографический интерес к происходящему, позволяющий всякое вычленение *своих* превратить в эмоциональное сочувствие им. Военкорство заменяет гетеронимию, коллаборации с акционизмом и перформансом и другие способы расширения поэтического до метакритики привычного понимания события, которая есть в поэзии-У, хотя бы отдельные представители поэзии-У были недостаточно критичны по отношению к происходящему, а также способам его репрезентации и придерживались тенденциозных политических позиций.

Хотя сторонники поэзии-*X* могут характеризовать ее как «гражданскую», проблемой оказывается, что этот термин был давно символически взят авторами, близкими поэзии-*У*: прежде всего стоит вспомнить проект Д. Быкова и М. Ефремова «Гражданин поэт», но также любой наблюдатель назовет Вадима Жука или Орлушу, принадлежащих сейчас поэзии-*У*, «гражданскими» сатириками. Вероятно, из-за ориентации на гетерономные принципы эмоционального производства и стремления сделать их регулярными точкой сборки поэзии-*X* стали не обычные формы гражданской поэзии, такие как стихи-манифесты, стихи-плакаты, стихи-листовки, стихи-выступления, но антологии, хрестоматии. Такая же антологизация, движение к дидактической рамке, видна и в непрофессиональной поэзии: так, большая часть найденных нами опубликованных на портале «Стихи.ру» и в социальной сети «ВКонтакте» стихов, посвященных «бабушке с красным флагом» и «мальчику Алеше, будущему танкисту», сопровождалась визуальным материалом, созданным на основе этих образов в традициях визуальной пропаганды, — тем самым стихи откликнулись не на событие, а на способ его антологизации, включения в рамку эмоциональных ожиданий и ценностного выбора. Антологии при этом тоже поддерживаются прессой, но в смысле анонсирования, а не коллаборации: так, выход антологии «ПоЗыVной — русский» был широко отмечен в изданиях «Литературная газета» и «Литературная Россия». Стихотворение Михаила Душина<sup>1</sup>, давшее название антологии, написано как речевка, похожая на фанатские футбольные, со всеми темами и топосами речевки (мы вместе, мы лучше в физическом и нравственном отношении), но предназначенная для солдатского марша. Сплошной просмотр поэтических публикаций «Литературной газеты» за выбранный период показал, что над тематическим принципом преобладает хрестоматийный: политические призывы и программы в этих стихах очень различаются, но при этом подборки выглядят как продолжение советского принципа жанровой палитры, когда на одной странице встречаются все антологические жанры в советском понимании: от инвективы и стихотворного фельетона до героического рассказа и лирического раздумья о природе.

<sup>1</sup>Фотопубликацию стихотворения см. Комсомольская правда — Кострома. URL: <https://www.kostroma.kp.ru/daily/27373/4555493/> (дата обращения 01.08.2022). Публикация распечатанного на принтере стихотворения в рамке, символизирующей традиционную живопись, говорит опять же об антологизации, а не о коллаборации с искусствами.

Также поэзию-*X* поддерживают специфические объединения, наследующие советской культурно-просветительской работе и производству искусства, где ставится вопрос не о дизайне таких институтов, но только об их способности при правильной организации своей работы поддерживать культурное целое. Как показывает сайт Союза писателей ДНР (<http://sp-dnr.org>), сборка этого института идет по двум линиям: отсутствию зазора между поколениями местных писателей и поэтов и развитию культуры и амбиций фантастического фэндома, притязаний местных фантастов в том числе на социально-политическую роль в республике, — хотя фантастика в старом институциональном дизайне соответствовала бы любительству, хобби. Получается, что как раз профессиональное поддерживает систему ожиданий и аффектов, легитимирующих сам институциональный дизайн, само существование союзов писателей, тогда как само такое существование создает китч любительского творчества (фантастики) как полностью легализованный, так что фантастика уже может обосновывать коллективную идентичность. Об этой миметической петле, когда формируемый институциональный дизайн понят уже как естественный благодаря полному совпадению с горизонтом фактичности, мы будем говорить ниже.

Другой вариант бытования поэзии-*X* — социальная сеть «ВКонтакте», которая предпочитает репортажному принципу медитативный, но дает большую свободу интеллектуальному эксперименту, чем антология. Там появляются такие яркие авторы поэзии-*X*, как Станислав Минаков и Евгения Бильченко, которые выступают и как теоретики, и как интеллектуальные экспериментаторы. Оба автора жили в Украине, оба перешли к непримиримой и подробной социально-политической критике послемайданной Украины, приняли российское гражданство. Их поэзия поддержана уже не антологическими привычками, а тем, что можно назвать медитативными перформансами. Так, Минаков, перелавший историю храмов и работавший на рынке православной литературы, фактически поддерживает себя индустрией церковной перформативности, включающей паломничества, крестные ходы, знакомства с пророчествами и чудесами, иначе говоря определенные режимы ожидаемых коллективных эмоций. Бильченко работает точно так же со сферой культуры хиппи, вплоть до одежды и жестов, поддерживая себя внутри коллектива хиппи, во многом виртуального, что тоже позволяет ей реализовывать философский антиглобализм как нонконформизм, который можно охарактеризовать как ожидаемый, прирученный, внутри которого есть ожидаемые эмоции и поэтому возможен речевой контроль

даже над неожиданными реакциями. Оба автора не принимают украинство, с одной стороны, как глобалистический проект, не допускающий настоящей эмоциональной миметичности и сопричастности, но, напротив, производящий непредсказуемые агрессивные события, а с другой стороны — как систему речевого насилия, где ограничения официального употребления русского языка опознаются не столько как подрыв русской культуры, сколько как депрофессионализация и китч — нечто, угрожающее и поэтической деятельности, и вообще тому благополучию общества, в которое вносят вклад разные профессии, в том числе творческие. Так устроена монография Бильченко (Бильченко, 2021), в которой подробная критика неолиберального капитализма, арт-рынка и массовой культуры с опорой на Бодрийяра, Жижека и других популярных представителей критической теории переходит в обличение украинского национализма как антимиметического проекта, противоречащего профессиональному мимесису, на котором и строятся ее нормализующие описания происходящего, как бы естественные, но и достаточно драматичные, чтобы ей признать сразу за собой правду собственной борьбы. При этом они смешивают постоянно два понимания мимесиса, которые различает Ж. Лихтенштейн (Лихтенштейн, 2015). Такое смешение подражания действию и подражания природе есть и в поэзии мэтров, участвующих в институциональном профиле поэзии-Х. Приведем полностью стихотворение Юрия Кублановского:

#### МЫСЛИ ПЕРЕД РАССВЕТОМ

Вот уж не думал,  
 что на старости лет  
 буду начинать утро  
 со сводок с фронта  
 и похожих на верлибры реляций,  
 мол, чего-чего, а мира  
 на остаток жизни  
 всё-таки хватит.  
 Хватит, чтоб подремать над  
 альбомом,  
 выпить в шалмане стопку,  
 окские видя плёсы...

Но вот приходит догадка,  
 заставляющая сжиматься сердце,  
 взбивать кулаком подушку  
 в седой пелене рассвета,  
 что могу уже не дожидаться,  
 как отдымят кострища кварталов,  
 заслезится на окнах копоть,  
 воспалённые ссадины  
 побледнеют на лицах пленных,  
 как польётся благовест над округой,  
 отпуют живые погибших,  
 прирастёт своим же Отчизна.

1 июня 2022 г.<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Телеграм-канал журнала «Новый мир».

Юрий Кублановский, Олеся Николаева и другие представители поэзии-Х старшего поколения не меняют свою традиционную поэтику, но при этом представляют события наших дней как особое мучительное подражание природе самой себе, которое становится неотличимо от подражания действию правды, так что все описываемое представляется как оправданное. Стихотворение делится на две части: в первой события наших дней показаны как нарушающие готовые личные жанровые ожидания, унаследованные из русской поэзии золотого века, такие как идиллия или застольный разговор, во второй — как создающие особо интенсивный мир мимесиса, где прекращение военных действий создает особый мир вечной Руси, в которой страдания и травмы отдельных людей преодолеваются миметическим уподоблением предшествующим войнам и еще более миметической фасцинацией при самой мысли о войне. Так движение от реальности войны к мысли о войне и создает особый режим мимесиса, в котором любое страдание будет увидено как раз как китч, декоративный элемент, ссадина. То же движение мы находим и в более исторически прикладных формах такой поэзии, например в песне М. Елизарова «Байрактар»<sup>3</sup>, в которой лирический голос украинского бойца отождествляется с эффективностью байрактара, но его сбивает «трофейный джавелин». На самом деле БПЛА оперативно-стратегического уровня «Bayraktar TB-2» невозможно сбить из джавелина, но здесь сюжет состоит в том, что любая мечта о полете становится китчевой, а там, где китч, возможно все, и в конце концов в силу правды должны победить антиглобалисты как непричастные к глобалистскому коммерческому китчу, но страдающие вместе с природой. Тогда как *другой* не страдает вместе с природой и потому может быть определен через усреднение любых его описаний.

Такое миметическое всеоправдывающее страдание природы стало темой философской рефлексии не только в монографии Бильченко, но и в таком альтермилитаристском построении, где природа отождествляется с возвышенным мимесисом, вбирающим в себя любое правдивое, оправданное действие. Поэтика здесь полностью растворяется в феноменологии возвышенного вопреки критической теории, для которой поэтика, отграничивая себя от практик посредством фигур, как раз показывает, что мимесис практик существует на основании собственных правовых законов, тогда как смешение двух мимесисов — подражания природе

<sup>3</sup>Ютюб-канал М. Елизарова. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Wbn0MXudjмА> (дата обращения: 01.08.2022).

и подражания действию (здесь Лихтенштейн, Кассен и Бадью наследуют Барту и структурализму вообще) — производится сознательно в классицизме и неоклассицизме для политических целей. Вот это построение:

Как вам [...]: воюющий комбат луганской армии с позывным «Шумер», ассирийской наружности, с русским литературным языком и ясным взглядом военного из офицерской династии, в момент передышки на вопрос журналиста: «О чем мечтаете?» — ответил, как выдохнул: «Жуть, как хочу почитать... из классики что-нибудь...»? Явление «Слова» в народе как «матрица понимания» и помышления — мировоззрения о Мире, и оно же является «стержневым» для самоопределения народа как «народа», осознавшего свою «самостоятельность» (не «самость»), и формирующего свою «идентичность» на основе собственного понимания мира (всех его совокупных частей) и своей задаче *преображения* этого мира как «сверхзадачи», иначе — осознавшего свою «политическую рефлексию». [...] именно сейчас воины в Донецке после уничтожения банд-формирований и войск ВСУ проводят разминирование пахотных полей — очищают собственно *терру*, обращенную Террой — подземным царством Аида / Смерти (буквальность сопряжена с реальностью подземных блиндажей), именно «пахоту» — повторяя слова жителей, что *земля зовет, проснулась* — «пахнет», ожидая ратая, чтоб заботливо вспахал ее — то традиция народа-ратоборца: быть пахарем — ратаем / ратаюшком, что землю-матушку оберегает и заботится, охраняя, трудится на земле (растит хлеб / сражается за него) (Меньшикова, 2015; орфография и пунктуация автора сохранены).

Символом миссии в этом интересном рассуждении становится «русская классика» как нечто недостижимое, не следующее из текущей бытовой логики событий, так что она должна отменить эту логику в будущем, вместе с тем обосновав правду любых твоих действий в настоящем. Картина, в которой русский/донецкий пахарь-воин одновременно эмоционально чувствует привычное и при этом стоит за тот мир, который и учреждает эти порядки труда (подкрепляемые воображаемыми / конструируемыми династиями, шумерской и офицерской), за советский мир, иногда и поддерживается поэзией-Х. В ней тогда воспроизводится миметическая петля, привычное как эмоционально правильное в качестве доказательства судьбы как определяющей в том числе структуру привычек (как рассматриваемых постфактум практик, действий) и возможность поэтического высказывания о них. В. С. Ромадкина фактически описывает как такую минималистскую поэму само выражение «русский мир», которое производит привычное как природное, манифестирующее себя как постоянно захватывающее вдохновенное



расширение, тематизированную в ближайших метафорах пространства и времени миметическую петлю (Ромадыкина, 2021: 133):

...это название как нельзя лучше отражает специфику сопричастности русской / российской культуре, поскольку генетической особенностью российской нации всегда было распространение в пространстве и времени.

Звезда поэзии-Х, военкор Анна Долгарева (alias Лемерт) приобрела публичную известность стихотворением «Бог говорит Гагарину...»<sup>4</sup>, оспаривающим то, как полет Гагарина стал для элиты хрущевского времени способом окончательного «расколдовывания мира» (Вебер, 1990: 713), когда производство события технической волей советской страны не оставляет места для какого-либо богословского понимания творческой воли. При этом полет Гагарина в других философских традициях (Левинас, «Хайдеггер, Гагарин и мы», 1961) (Левинас, 2004: 521–523) понимался не как эмоциональное проявление искусственно созданного советской промышленностью и организацией события, но как разрушение прежней логики событий, в какой-то мере конец «века поэтов», когда перформанс Гагарина разорвал прежние цепочки событий, ориентированных на землю и ее страдания. Долгарева полностью принимает как раз советскую картину торжества технической воли: Бог в ее стихотворении убеждает Гагарина в собственном бытии, показывая, что он создал и привычные для советского человека вещи, небесные звезды, похожие на красные звезды, и что все удовольствия советского времени, от мороженого до воспетых бравурными песнями яблонь в цвету, поэтому не противоречат христианскому бессмертию. Это вполне соответствует структуре возвышенного и в других искусствах-Х, что требует отдельного рассмотрения уже методами искусствоведческого анализа. Укажем только, что группа «Зверобой» легитимирует себя как рокеров путем включения гетерогенных музыкальных моментов, таких как гранж, совсем не совместимых с эмоциональностью вооруженной борьбы, но показывающих уже воображаемое единство рок-поколений, однако при этом создает усредненную версию русского рока с ритмическими и речевыми ходами, которые должны намекнуть именно на уже состоявшуюся институционализацию русского рока как музыки самодельной и формирующей коллективную идентичность, на подражание *природе*, в котором подражание *действию*, такое как гранж с его

<sup>4</sup>Первая публикация на «Стихи.ру». См.: <https://stihi.ru/2019/06/13/4611> (дата обращения: 01.08.2022).

драматизмом, уже легитимировано и не может быть оспорено. Это мы и называем миметической петлей, что противоположно рок-поэзии-У и ее манифесту — песне «Колыбельная»<sup>5</sup> группы Би-2 с утверждением «Мир животных изначально жесток», совершенно антимиметическим: если мы не принимаем насилия, то мы должны различать разные виды подражания. Но и в донбасской философии бытовое оказывается единственным горизонтом ценностных порядков, однако именно это бытовое, как постоянно атакуемый данными порядками горизонт, и позволяет перейти к удовольствию от творчества, исходя из уже институционализированных удовольствий бытия-человеком, не учреждая новые институциональные формы, а разве что переходя к трансгуманизму (творческому или кибернетическому) как дальнейшей сублимации самих этих сублимированных удовольствий, например (Сухина, 2022: 61):

С позиции и на основании ценностей, их актуализации и объективации, происходит формирование, развитие, позиционирование и утверждение гуманитарно значимого мира человеческого бытия, в котором происходит перманентное становление человека, то есть обретение им себя, своей субъектности и способности выступать в качестве демиурга.

Такая объективация ценностей человеческого бытия напоминает возвышенные руины, понимаемые в смысле современной теории руин (Шнелле, Степанов, 2018) как провоцирование демиургической воли ситуацией перманентного исторического разрушения. Но эти возвышенные объективации предстают не как локальная система топосов, позволяющих разделить практику и поэтику и, соответственно, два типа мимесиса, но как тотальный топос субъектности, не различающий эти виды мимесиса и только поддерживающий перманентное состояние человека, увиденное из некоторой воображаемой постгуманистической перспективы всеобщего мимесиса сострадания, когда действия демиурга будут всеми поняты и всеми приняты в силу психоаналитического *принципа удовольствия*.

Долгарева еще до того, как ее продюсером стал Захар Прилепин (пара Прилепин — Долгарева в этом смысле похожа на пару начала XX века Горький — Скиталец), уже в стихотворении о Гагарине определила основную структуру событийности поэзии-Х: потустороннее изображается не как предмет фасцинирующего возвышенного переживания, а, наоборот, как предмет эмоционального присвоения, исходя из

<sup>5</sup>Ютуб-канал группы Би-2. URL: [https://youtu.be/\\_T2-h\\_J7UXw](https://youtu.be/_T2-h_J7UXw) (дата обращения: 01.08.2022).

имеющегося опыта. Так, своеобразие стихов Игоря Караулова периода событийности состоит в том, что он в область этого бессмертия включает не только патетические моменты, но и сатирические, провокативно расширяя систему жанровых аллюзий:

Я знаю, бабы вновь начнут рожать  
и Пушкину поэты подражать.  
Короче, век настанет золотой,  
когда у Вашингтона под пятой  
томиться перестанет русский люд.  
И будут от души платить за труд,  
и нуль-портал на кончике пера  
изобретут Руси инженерá.  
И всех, кто ненавидит русский мир,  
в момент перенесут на Алтайр.  
Пусть там они возделывают грядки  
и вводят либеральные порядки<sup>6</sup>.

В этом стихотворении программа биоавтаркии дополняется представлением о непрерывности любых производств: достойная оплата, улучшающая качество производства, и подражание Пушкину (наглядный мимесис), обогащающее интеллектуальную жизнь страны, стоят в одном ряду такого божественного творчества, которое как раз создает привычные, уже существующие вещи (поэтика Пушкина, инженерные школы СССР), для того чтобы после сама структура постгуманистического удовольствия создала что-то необычное. При этом в далекий космос отправлен западный мир (либеральные порядки отождествляются с институциональным дизайном западного типа, который и вызывает неприязнь), что тоже соединяет бытовой жест послания куда подальше и представление о неизменности человеческой природы, которую можно только укротить, заставив «руссофобов» принять собственную автаркию для исправления их поведения. Таким образом, *другой* оказывается усредненным продуктом институционального дизайна, лишённого настоящего природного мимесиса.

Поэзия-У не опирается на институты, а ставит их под вопрос, как ставит под вопрос и сами условия осуществления институтов, чего не делает поэзия-Х. В рамках такой метакритики она создает новые типы изданий-проектов, таких как ROAR, соединяющий блог-платформу,

<sup>6</sup>Телеграм-канал Игоря Караулова.

электронный журнал (зин) и личный кураторский проект Линор Горалик. ROAR отличается от оппозиционной прессы именно фигурой куратора, а не редактора — не просто концепцией, позволяющей отбирать и упорядочивать материалы, но определенной формой социальной активности, позволяющей переводить материалы на разные языки, представлять различные графические и видеоработы в форматах, которые могут дальше заинтересовать галереи и другие институции. Также проект Дарьи Серенко и ее коллег «Феминистское антивоенное сопротивление», существующий и как телеграм-канал, и как широкие формы медийного партизанинга, широко использует для политической полемики формы народного китча — от вкладышей *Love is...* до рекламных газет и поздравительных открыток в социальных сетях. Здесь происходит не миметическое присвоение форм, а создание института, который может производить этот китч так же, как его производят обычные институты, и тем самым становится возможна позиция, критичная по отношению к самим условиям создания институтов.

Эта поэзия поддерживается не только смещениями культурных институтов, но и социальными смещениями, такими как релокации: ясно, что за релокацией Веры Полозковой и Дмитрия Быкова следят все, кто читает и любит их стихи. Но так же и те, кто недавно открыл и других авторов поэзии-У, следят за релокациями своих любимых поэтов. Поэтому авторы поэзии-У идут навстречу своим читателям, создавая не петлю мимесиса, а открытую структуру эмпатии; и в этом смысле старые и новые, прежде известные и прежде неизвестные авторы этой поэзии действуют похоже. Так, если Вера Полозкова в стихах периода событийности находит неожиданные слова, вызывающие эмпатию, то восходящая звезда поэзии-У, режиссер и культуртрегер Женя Беркович — неожиданных героев для эмпатии. Вообще, постоянное появление в этой поэзии новых молодых звезд и лидеров, таких как Оля Скорлупкина, лауреатка премии «Лицей» 2022 г., и создает открытость ее структур и возможность пережить вместе со знакомством с новым поэтом новые режимы эмпатии.

Манифестом поэзии-У можно признать стихотворение Жени Беркович, начинающееся:

То ли новостей перебрал,  
То ли вина в обед,  
Только ночью к Сергею пришёл его воевавший дед.

Это стихотворение все построено как метакритика миметической петли: дед просит не пользоваться им как прецедентом действия, но и не подражать его образам, не подражать его как будто бы природе, выраженной в рядоположенных представлениях о нем и горизонте представлений о его деятельности и подвигах. Стихотворение разворачивается так, что исключается одновременное подражание природе и действию, а требуется, напротив, отказ от любых миметических образов с целью продолжения разговора. Этот манифест имеет прообразы метакритики миметической петли, например, в поэме Строщева «Отец и сын», но при этом оптика Беркович — это оптика зрителей, а не участников сцены; вообще в ее текстах виден театральный деятель. Произведение про деда полемично по отношению к стихам Долгаревой: приметы детства, родины, союза со своими оказываются проблемой, а не аффектом, что они в тягость и деду, который должен был быть демиургом этой жизни, хотя понимал, что ответственность за будущие поколения не позволяет быть таким простым создателем всего на свете. «Я прошу тебя, сделай, // Чтоб я был наконец забыт». Понятно, что почитатели Долгаревой просто отвергли стихи Беркович и наоборот. Можно назвать технику Беркович техникой «внутреннего взрослого», как бывает «внутренний ребенок», найти в себе человека, способного остановить мимесис ради разговора.

Такую критику мимесиса, однако уже не на уровне метакритики изображений, портретов деда, но на уровне метакритики словесной семантики мы видим в сатирической поэзии (Орлуша, Вадим Жук, отчасти Александр Дельфинов). Так, один из лидеров сатиры Вадим Жук использует довольно простую технику: он берет слова, где разрыв между названием и вещью велик — например военная техника, названная в честь цветов, — и далее показывает, что будет, если этот принцип проводить последовательно: не только «Акация» окажется военной техникой, но и Миргород окажется не мирным городом. И последовательно проведенный принцип показывает весь ужас происходящего в современном мире на разных его концах — от Палестины до Косова и Тайваня.

Развитию поля поэзии-У способствует его открытость другим культурам, где были разработаны более основательные способы метакритики мимесиса с опорой на религиозно-философские идеи, историю искусства или современные социально-политические теории. Так, поле включает белорусских оппозиционных поэтов, пишущих на русском языке, таких как Дмитрий Строщев и Мария Малиновская, следующая за Сваровским и как теоретик, и как практик (Малиновская, 2018). Строщев в стихах

«Антихристово благочестие», «Украинская исповедь» и других<sup>7</sup> изображает события как часть мистерии или благочестивой постановки в духе белорусско-украинского рождественского вертепа, где при этом слов особо нет, слова милитаристов суть фарисейские, тогда как действие передано Богу, который только и может всех спасти. Малиновская использует техники документального письма, также показывающие, что слов не осталось, есть только документирование действия, которое требует критической переоценки всей нашей прежней деятельности в отношении к «другому». Вообще, гибкость как белорусской демократической, так и украинской популярной графики, умение использовать любые техники — от классицизма до манги, от раннего модерна до наследия древнего Египта или майя, — чтобы выражать политические идеи и продвигать их символику, как раз также способствует метакритике мимесиса: подражание манере требует критического отношения к подражанию действию. Так что поле поэзии-У развивается благодаря особому эффекту локализации подражания: он и открывает ту самую непредсказуемость и контингентность *другого*, признание которой и отличает поэзию-У от поэзии-Х. Открытости способствовало и включение Минюстом РФ поэта Татьяны Вольтской в список иностранных агентов за ее журналистскую деятельность, что как бы делало ее сразу представителем международной оппозиции, и наличие влиятельных в профессиональном поле украинских русскоязычных поэтов, таких как Борис Херсонский, полностью поддерживающих внешнеполитическую позицию Украины, и прямые выступления некоторых русских поэтов-эмигрантов, как Вера Павлова, работающая в профессиональном поле с конца 1980-х годов и стоящая сейчас на тех же позициях, что и Строцев и Херсонский. В эмигрантской поэзии-У поэты, регулярно публиковавшие и продолжающие публиковать новые стихи в социальных сетях, как Катя Капович и Полина Барскова, стали посредниками между разными культурными установками, стоящими за мирами эмиграции, иностранного государства, замкнутого сообщества и т. д. Они показывают, что эти миры могут испытывать похожие аффекты, но не могут бесппроблемно их заимствовать, а только вместе развивать критическую мысль.

Конвергенция институтов в этой поэзии достигает той степени цитатного взаимопроникновения, которое И. Кукулин отмечал для программы «нового эпоса» (Кукулин, 2008) (герой этой статьи Федор Сваров-

<sup>7</sup>Фейсбук (принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ) Д. Строцева.

ский как раз выступил с великолепным циклом «Киев с растянутым и»<sup>8</sup>, где показал пример циклизации размышлений об аффектах, противостоящей миметической петле на всех уровнях), но с тем отличием, что здесь это не литературные стили и стратегии, а медийные формы, следовательно, и метакритика *своего* и *другого* относится уже не к отдельным сюжетам, а к более общей позиции, разделяемой участниками поэзии как института. Другой вариант полного цитатного взаимопроникновения — тексты Евгении Некрасовой (публикуются в телеграм-канале bigfolkcreature, их подборка представлена в ROAR), стилизующей заклинания, магические практики, при этом устроенные так, что сама эта стилизация оказывается не вовлекающей в эти практики, а дистанцирующей от автоматизации любых практик, включая политическое действие.

Если читать подряд публикации ROAR, можно увидеть немало цитат из песен большой войны, вообще советской поэзии, но каждый новый эксперимент, каждая новая конвергенция с публицистикой, заклинанием или какой-либо еще речевой формой не усиливает миметичность, но, наоборот, критически дистанцирует от автоматизации мимесиса, от превращения его в практику, символически вытесняя другие практики. Так этим проектом тематизируется лента «Фейсбука» с ее одновременно автоматизированной и контингентной для наблюдателей конвергенцией форм, где рядом стихи, картинки, цитаты и, главное, свойства, когда что-то можно стереть, что-то оказывается выражением самолубования и т. д. То, что было технической особенностью социальных сетей и особенностью поведения в сетевом пространстве, стало очень серьезным. Вот случайно выбранный пример (стихотворение опубликовано анонимно):

Каждый охотник сейчас фазан —  
Сам себе дичь и себе казан.  
Он ничего не желает знать,  
Слышит лишь только «ать-два-ать».  
Где не ступала его нога?  
Где не стреляла его «Сайга»?  
Прошлое вычеркнуто, зато  
Каждый охотник сейчас никто.

Детское мнемоническое стихотворение про радугу напоминает, что эмпирический мир стал черно-белым — миром репортажных фотографий.

<sup>8</sup> Телеграм-канал «Метажурнал».

При этом селфи, фото еды в «Инстаграме»<sup>9</sup>, фото из путешествий — все это одновременно невозможно, недопустимо и может быть осмыслено как другой вектор не эволюции быта, но невозможности пока что преодолеть зло. При всей незатейливости стихотворения оно трогает именно тем, что мы видим руинирование быта, но думаем о втором векторе — о недопустимости насилия, а не просто об эмоциональных ассоциациях непосредственно от перемен в быту или от ностальгии по ушедшему. Такое противопоставление миметической петле одновременно руинирования быта и запрета на насилие мы встречаем и в интеллектуальной поэзии-У (Игорь Булатовский, Александр Скидан, во многом Полина Барскова).

Булатовский выступает как чистый лирик. Приведем одно из стихотворений его большого цикла (из личного блога открытого доступа):

человеческого тепла  
млеющая зола  
стучащий пепел  
головы головня  
черное вымя дня  
от страха пропевший петел

сидящие у костра  
посреди двора  
греют пламя  
родных стерегут  
лежащих тут  
рядом под мертвыми фонарями

Отсылки к «Фуге смерти» (1944) П. Целана и «Отречению Петра» (1857) Ш. Бодлера в соседних строках не случайны. У Бодлера показана невозможность для человека совершать подвиг в условиях тирании воображения, у Целана — невозможность мыслить смертность при всеожжении в лагерях смерти. Также песня «Лили Марлен» и репортажные фотографии только усиливают этот антимиметический пафос. Общий смысл понятен: сама попытка помянуть погибших не удастся, потому что аффекты уже потрачены, случилось и такое невысказанное, как конфликт (руинирование быта), и такое невысказанное, как смерть на поле боя (запретное насилие). Миметическая петля здесь не просто невозможна, но невысказанна.

Скидан, говоря постоянно о том же, выступает как парадоксалист, который показывает, что произошло две не-встречи: достижения критической теории XX века не встретились с массовой рефлексией о происходящем, но и российская история XX века не встретилась с другими способами высказывания о происходящем — от социальной критики

<sup>9</sup>Принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.



до критической поэтики. Приведем только одну строку / строфу из стихотворения, опубликованного автором в личном блоге:

поздно переименовывать троцкий мост в мост имени троцкого  
поздно говорить ни мира ни войны

В этой строке-реплике — отсылки одновременно к двум событиям; 25 октября 1917 года, когда Троцкий мост был частью программы Троцкого по установлению контроля над Петроградом, и плану Троцкого по отсрочке заключения сепаратного мира с Германией («ни мира, ни войны») в расчете на прекращение военных действий из-за усталости армий, а не из-за приказов сверху. В таком случае переименование моста означало бы признание Троцкого демиургом советского строя, что сразу бы отменило трансгрессивный смысл революции, а повторение его слов локализовало бы ситуации мира, превратило бы их в китч, мир перестал бы быть всеобщим императивом. Так показано, что эволюция методов борьбы не может перейти в простое признание власти над ситуацией (руинирование быта) и что отсроченное действие пока может стать только действием скорби (пережитое насилие). В этом стихотворении перечислено множество кейсов — от ректорства Хайдеггера до судьбы Антигоны (а Хайдеггер был не только нацистским ректором, но и толкователем трагедии Софокла), — которые говорят об этом сокровенном насилии.

Завершим наше обсуждение красноречивым стихотворением Сергея Круглова<sup>10</sup>, в котором не только опровергается миметическая петля, но и показываются ограничения фигуральной речи и привычных общих мест исторического нарратива. По сути, стихотворение последовательно опровергает исторический нарратив как считывание событий, способствующее нарастанию миметического напряжения, ведущего к непременной победе. В нем настоящая победа оказывается там, где Борис и Глеб остаются идеальными *другими* по отношению как к порядкам событий, так и к порядкам эмоций:

БОРИС И ГЛЕБ

В ночь перед битвой  
войсковой сход призвал полкового  
батюшку  
и заставил до утра молиться  
о даровании мощного подкрепления.

Молился, куда деваться.  
Все стояли в полном боевом  
снаряжении,  
всматривались в небо,  
не расходились.  
Под утро небо порозовело.  
В небе показалась точка.

<sup>10</sup> Телеграм-канал «Метажурнал».

По рядам прошел глухой гул, ропот.  
Точка приблизилась.  
Все увидели: лодочка,  
в ней два безоружных мальчика.  
Молчанье войска  
сгустилось как грозовая туча.  
Подплыли ближе.  
Один шмыгнул носом, щербато  
улыбнулся,  
неуверенно помахал рукой.

«Ах ты молитвенник,  
дармоед, жеребьяча порода!  
Такого ли намоллил нам  
подкрепленья!..»

Заушали батюшку справа и слева,  
содрали епитрахиль, вывели в поле,  
привязали к конскому хвосту,  
дали коню плетей.

Конь стлался полем.  
Свистел утренний вольный ветер.  
Степь в восходящем солнце  
цвела золотым, алым,  
нежным.

Битва  
была выиграна, не успев начаться.

30.07.2022

#### ВЫВОДЫ

Проведенное исследование показало, что интенсивность событий в мире последних лет и особенно последних месяцев привела к качественной трансформации русской поэзии, если понимать под поэзией не примеры вдохновенного словесного творчества, а механизм интеграции институтов, обеспечивающих прочтение и понимание текстов фигуральной речи. Само функционирование поэзии как такой связки институтов письма, публикации, чтения и критического восприятия стало показывать ограничения фигуральной речи, ее неспособность дать формулу события или инструкцию по эмоциональному отношению к событийности. Напротив, поэзия оказалась в ситуации постоянной пересборки, критически подвергая сомнению не только готовые паттерны эмоциональной реакции, но и сами условия производства эмоциональной вовлеченности.

Русская поэзия последних месяцев может быть представлена как единство, в котором существует сразу несколько векторов пересмотра границ между профессиональным и непрофессиональным, рефлексивным и непосредственным, оригинальностью и китчем и т. д. Это не значит, что различие между профессиональной и непрофессиональной поэзией исчезает: никто не спутает поэта из литературного журнала с поэтом, публикующим новые произведения только на портале «Стихи.ру». Это просто означает, что институциональный профиль поэзии обосновывает уже не критерии профессионализма, производительности или отзывчивости (включая напряжение между старым репрезентативным искусством и новым искусством проектов), но сами основания, на

которых данные критерии будут иметь смысл, например, проект сможет нести в себе трагическое переживание, а репрезентация быть способом не освоения действительности, а расширения самих возможностей речи.

Такой пересмотр оснований, когда по-новому задаются сами правила, по которым поэзия реагирует на происходящее и сообщает эту реакцию другим (включая использование большого аппарата медийных средств, коллаборации с разными искусствами и критическую рефлексию), приводит к тому, что точкой работы поэзии как совокупности институциональных форм развития эстетической речи оказывается не образ *своего*, но образ *другого*. Образ *своего* как раз подразумевал бы решения, относящиеся к веку поэтов, требующие корреляции между миссией поэта с его узнаваемой поэтикой и средствами вычленения/описания самих оснований, на которых мы выделяем господствующие в данную эпоху социальные, политические и эстетические практики. Тогда как образ *другого* позволяет производить ту метакритику практик, которая свойственна современному искусству, показывая ограничения фигуральной речи и эмоциональных реакций при вовлеченности в современность.

При этом мы выделили два типа поэзии, которые, совпадая в ориентации на образ *другого* и в постоянной дифференциации поэтик, расходятся в образе *другого*. Для поэзии-*X* *другой* оказывается предметом исключительно переопределения или уточнения, что и делает это уточнение предметом поэтики, тогда как предметом практик оказывается миметическое восприятие как творческих, так и исторических прецедентов современности. Всякое усложнение в этой поэзии диктуется не фигурами и не экспериментами, но этим мимесисом, существующим в сложной среде новых обоснований самих условий эстетического производства, поэтому усложняющимся и превращающимся в миметическую петлю, подчиненную принципу удовольствия. Для поэзии-*Y* *другой* оказывается предметом постепенного раскрытия, той проблемой, которая ставит под вопрос сами структуры миметического. Этот *другой* проблематизирует любые инертные практики, позволяя поэтике всякий раз отказываться от себя в пользу коллабораций с другими искусствами, принятия других речевых стратегий и философских идей, так что репрезентативность оказывается здесь не способом возвращения к прежнему состоянию искусства и не способом эмоционально отреагировать на результаты культурного производства, как в поэзии-*X*, а моментом такого отказа от себя. При этом социально-политические позиции, эстетические программы, отношение к массовой культуре и вообще весь профиль поэта как публичной фигуры может быть самым различным

как в той, так и в другой поэзии. Не только отношение к проблемам Карабаха, Южной Осетии, Палестины, Сомали, Эритреи, Косово или Тайваня может быть разным, или поддержка партий и политических сил в разных странах может быть совсем разной в пределах каждой из двух поэзий, но и то, как, например, используются образы старой русской поэзии, или то, как понимается прагматика публикации в журнале, может быть очень разным. Объединены каждая из двух поэзий не эстетическими или политическими предпочтениями, а способом производства *другого*, из которого и следует постоянная актуализация этой поэзии в качестве пересмотра уже не эстетик или политических практик, но самих условий появления отдельных высказываний как поэтических.

Обе поэзии — часть современной русской поэзии эпохи события; они требуют понимать поэзию не как эстетическое производство, но как производство самих оснований эстетической рефлексии и заинтересованности в практиках, которая появляется при осуществлении поэтики. Но поэтика в современной русской поэзии постоянно дифференцируется, постоянно происходит заимствование поэтик из других искусств и других речевых форм, благодаря чему поэзия непосредственно обсуждает сами текущие социальные практики, представляет их, но всякий раз при создании нового произведения возвращается к самим медийным и этическим условиям существования поэтического высказывания и появления этого высказывания как значимого. Так поэзия в качестве интегрированного механизма связного порождения условий эстетического производства в период события отчасти возвращается к моментам репрезентации социальных практик, в том числе с целью разделить трагический опыт, но при этом всякий раз оказывается в точке переборки самого своего производства. Тем самым изучение этой поэзии показывает, как возможна актуальная поэзия в период катастроф и каковы границы понятия трагического в новой дифференциации между поэтикой, создающей образ другого, и социально-историческими практиками отношения к другому, учитывая, что и поэтика, и практики подлежат метакритике, которую и осуществляет современная русская поэзия своим своим функционированием.

#### ЛИТЕРАТУРА

Белинский В. Г. Избранные эстетические работы. В 2 т. Т. 1 / под ред. Н. К. Гея. — М. : Искусство, 1986.

- Бильченко Е. В.* Сентиментальное насилие либерализма : от шока к киччу. — СПб. : Алетейя, 2021.
- Вебер М.* Избранные произведения : пер. с нем. / под ред. Ю. Н. Давыдова. — М. : Прогресс, 1990.
- Доманский Ю. В.* Ролевые песни в русском роке 1980-х годов // Русская рок-поэзия : текст и контекст. — 2016. — № 16. — С. 49—65.
- Кукулин И.* От Сваровского к Жуковскому и обратно : О том, как метод исследования конструирует литературный канон // Новое литературное обозрение. — 2008. — № 1. — С. 228—239.
- Кукулин И.* Интернет и гетерохронность современной русской поэзии // Новое литературное обозрение. — 2020. — Т. 116. — С. 41—66.
- Левинас Э.* Избранное : трудная свобода / пер. с фр. В. В., Н. Маньковской, А. Ямпольской. — М. : РОССПЭН, 2004.
- Лихтенштейн Ж.* Мимесис // Европейский словарь философий. Лексикон непереводимостей. Т. 1 / под ред. Б. Кассен. — Киев : Дух і Літера, 2015. — С. 340—360.
- Лукач Г.* Теория романа / пер. с нем. Г. Бергельсона // Новое литературное обозрение. — 1994. — Т. 9. — С. 19—78.
- Лукач Г.* Исторический роман / пер. с нем. П. Андерсона. — М. : Common place, 2014.
- Малиновская М. Ю.* Специфика фрактальности в русской нарративной поэзии 2000–2010-х гг. На примере текста Ф. Сваровского «Монголия» // Вестник РГГУ. — 2018. — Т. 35, № 2—1. — С. 111—121.
- Меньшикова Е. Р.* Фиванская вражда : Восприятие «невосприимчивости» как пролегомены / CredoNew. — 2015. — URL: <http://credo-new.ru/archives/2693> (дата обр. 25 сент. 2022).
- Осминкин Р.* «Мнимый Осминкин» (перформативные установки современной социально-сетевой поэзии) // Новое литературное обозрение. — 2017. — № 3. — С. 263—277.
- Ромадыкина В. С.* Идея Русского Мира как основа определения региональной идентичности Донбасса // Вестник Донецкого национального университета. — 2021. — № 3. — С. 129—138.
- Седакова О. А.* Другая поэзия // Новое литературное обозрение. — 1996. — № 22. — С. 233—242.
- Сухина И. Г.* К вопросу о гуманитарной значимости ценностей // Вестник Донецкого национального университета. — 2022. — № 2. — С. 56—68.
- Файбышенко В. Ю.* Власть слов : теология политическая и теология поэтическая в анализе одного сюжетного паттерна // Артикульт. — 2018. — Т. 31, № 3. — С. 105—124.
- Шенье А.* Архитектура забвения : руины и историческое сознание в России Нового времени / пер. А. Степанова. — М. : Новое литературное обозрение, 2018.
- Vadiou A.* Le siècle. — Paris : Seuil, 2013.

- Dyer R.* Pastiche. — New York : Routledge, 2006.
- Glucksmann A.* Le XI<sup>e</sup> Commandement. — Paris : Flammarion, 1991.
- Harman G.* Immaterialism : Objects and Social Theory. — New York, London : John Wiley & Sons, Chapman & Hall, 2017.
- Hazlitt W.* On Poetry in General // Selected Essays of William Hazlitt / ed. by G. Keynes. — London : Nonesuch Press, 2009. — P. 39–54.
- Lipovetsky G.* L'empire de l'éphémère, la mode et son destin dans les sociétés modernes. — Paris : Gallimard, 1987.
- Meillassoux Q.* The Number and the Siren / trans. from the French by R. Mackay. — New York : Falmouth, 2012.
- Richir M.* La contingence du despote. Critique de la politique. — Lausanne : Payot, 2014.
- Smith B. H.* Poetry as Fiction // New Literary History. — 1971. — Vol. 2, no. 2. — P. 259–281.

---

Markov, A. V. 2022. "Sovremennaya russkaya poeziya v period intensivnykh sobyitii [Contemporary Russian Poetry in the Period of Intense Events]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 256–288.

---

ALEKSANDR MARKOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, FULL PROFESSOR

RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-6874-1073

## CONTEMPORARY RUSSIAN POETRY IN THE PERIOD OF INTENSE EVENTS

Submitted: Aug. 09, 2022. Reviewed: Aug. 15, 2022. Accepted: Aug. 18, 2022.

**Abstract:** This article examines the impact of being inside the intense development of events on contemporary Russian poetry as a set of institutions of production and consumption of texts. We prove that under this influence of events, not only individual ways of texts' existence are changing, but also the very meaning of media and social contexts of poetry development. Poetry turns out to be an area not so much of comprehending current reality as differentiating the very modes of utterance that represent the actual state of affairs. Therefore, in the period of events, poetry partly returns to the representational principles of the old art, but there also appear new ways of poetry expansion, from illustrated publication to collaborations with intellectuals, commentators or artistic communities, which enable it to operate in the field of public discourse. The following shifts are taking place in Russian poetry now: (1) the rejection of reliance on former resources of relevance for the sake of establishing new infrastructures of social attention; (2) the creation of new forms of justification of poetic expression, different from previous criticism or statements; (3) the problematic action in the political field in differentiating figures of "proper" and "other"; (4) metacriticism of poetics as a figurative text structure, along with implicit indications of the limitations of figurative writing. As a result, in

contemporary Russian poetry, the problematization of the other as unpredictable, dangerous, and yet necessary entirely coincides with the latest postcolonial, gender, and social criticism.

**Keywords:** Poetry, Event, Poetics, Actual Poetry, Contemporary Russian Poetry, Institutions of Literature, Institutional Criticism, Critical Theory.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2022-3-256-288.

#### REFERENCES

- Badiou, A. 2013. *Le siècle* [in French]. Paris : Seuil.
- Belinskiy, V. G. 1986. [in Russian]. Vol. 1 of *Izbrannyye esteticheskiye raboty* [Selected Aesthetic Works], ed. by N. K. Gey. 2 vols. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- Bil'chenko, Ye. V. 2021. *Sentimental'noye nasiliye liberalizma* [Sentimental Violence of Liberalism]: ot shoka k kitschu [From Shock to Kitsch] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Domanskiy, Yu. V. 2016. "Rolevye pesni v russkom roke 1980-kh godov [Role Songs in Russian Rock of the 1980s]" [in Russian]. *Russkaya rok-poeziya* [Russian Rock Poetry]: tekst i kontekst [Text and Context], no. 16, 49–65.
- Dyer, R. 2006. *Pastiche*. New York: Routledge.
- Faybyshenko, V. Yu. 2018. "Vlast' slov [The Power of Words]: teologiya politicheskaya i teologiya poeticheskaya v analize odnogo syuzhetnogo patterna [Political Theology and Poetic Theology in the Analysis of One Plot Pattern]" [in Russian]. *Artikul't* [ArtiCult] 31 (3): 105–124.
- Glucksmann, A. 1991. *Le XIe Commandement* [in French]. Paris : Flammarion.
- Harman, G. 2017. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. New York and London: John Wiley & Sons / Chapman & Hall.
- Hazlitt, W. 2009. "On Poetry in General." In *Selected Essays of William Hazlitt*, ed. by G. Keynes, 39–54. London: Nonesuch Press.
- Kukulin, I. 2008. "Ot Svarovskogo k Zhukovskomu i obratno [From Svarovsky to Zhukovsky and Back]: O tom, kak metod issledovaniya konstruiyuet literaturnyy kanon [On How the Research Method Constructs the Literary Canon]" [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye* [New Literary Observer], no. 1, 228–239.
- . 2020. "Internet i geterokhronnost' sovremennoy russkoy poezii [Internet and Heterochrony of Modern Russian Poetry]" [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye* [New Literary Observer] 116:41–66.
- Levinas, E. 2004. *Izbrannoye* [Selected Papers]: trudnaya svoboda [Difficult Freedom] [in Russian]. Trans. from the French by V. Vdovina, N. Man'kovskaya, and A. Yampol'skaya. Moskva [Moscow]: ROSSP-EN.
- Likhtensteyn, Zh. 2015. "Mimesis [Mimesis]" [in Russian]. In *Yevropeyskiy slovar' filosofiy. Leksikon neperevodimostey* [European Dictionary of Philosophies. Lexicon of Untranslatibilities], ed. by B. Kassen, 1:340–360. Kiyev [Kiev]: Dukh i Litera.
- Lipovetsky, G. 1987. *L'empire de l'éphémère, la mode et son destin dans les sociétés modernes*. Paris: Gallimard.
- Lukács, D. 1994. "Teoriya romana [Die Theorie des Romans]" [in Russian], trans. from the German by G. Bergel'son. *Novoye literaturnoye obozreniye* [New Literary Observer] 9:19–78.
- . 2014. *Istoricheskiy roman* [Der Historische Roman] [in Russian]. Trans. from the German by P. Anderson. Moskva [Moscow]: Common place.
- Malinovskaya, M. Yu. 2018. "Spetsifika fraktal'nosti v russkoy narrativnoy poezii 2000–2010-kh gg. Na primere teksta F. Svarovskogo 'Mongoliya' [The Specificity of Fractality in

- Russian Narrative Poetry of the 2000–2010s. On the Example of the Text of F. Svarovsky ‘Mongolia’]” [in Russian]. *Vestnik RGGU [RSUH/RGGU Bulletin]* 35 (2–1): 111–121.
- Meillassoux, Q. 2012. *The Number and the Siren [Le Nombre et la sirène]*. Trans. from the French by R. Mackay. New York: Falmouth.
- Men’shikova, Ye. R. 2015. “Fivanskaya vrazhda [Theban Enmity]: Vospriyatiye ‘nevospriimchivosti’ kak prolegomeny [Perception of ‘Immunity’ as a Prolegomena]” [in Russian]. *CredoNew*. Accessed Sept. 25, 2022. <http://credo-new.ru/archives/2693>.
- Osminkin, R. 2017. “‘Mnimyy Osminkin’ (performativnyye ustanovki sovremennoy sotsial’no-setevoy poezii) [‘Imaginary Osminkin’ (Performative Settings of Modern Social Network Poetry)]” [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]*, no. 3, 263–277.
- Richir, M. 2014. *La contingence du despote. Critique de la politique* [in French]. Lausanne : Payot.
- Romadykina, V. S. 2021. “Ideya Russkogo Mira kak osnova opredeleniya regional’noy identichnosti Donbassa [The Idea of the Russian World as the Basis for Determining the Regional Identity of Donbass]” [in Russian]. *Vestnik Donetskogo natsional’nogo universiteta [Bulletin of the Donetsk National University]*, no. 3, 129–138.
- Schönle, A. 2018. *Arkhitektura zabveniya [Architecture of Oblivion. Ruins and Historical Consciousness in Modern Russia]: ruiny i istoricheskoye soznaniye v Rossii Novogo vremeni* [in Russian]. Trans. by A. Stepanov. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreni.
- Sedakova, O. A. 1996. “Drugaya poeziya [Another Poetry]” [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Review]*, no. 22, 233–242.
- Smith, B. H. 1971. “Poetry as Fiction.” *New Literary History* 2 (2): 259–281.
- Sukhina, I. G. 2022. “K voprosu o gumanitarnoy znachimosti tsennostey [On the Issue of the Humanities-related Significance of Values]” [in Russian]. *Vestnik Donetskogo natsional’nogo universiteta [Bulletin of the Donetsk National University]*, no. 2, 56–68.
- Weber, M. 1990. *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]* [in Russian]. Ed. by Yu. N. Davydov. Moskva [Moscow]: Progress.



АЛЕКСАНДР МЕЛЬНИКОВ\*

## К ПРОБЛЕМАМ ПРИМЕНИМОСТИ ТЕОРИИ РЕЧЕВЫХ АКТОВ В ДИСКУССИЯХ О СВОБОДЕ СЛОВА\*\*

О НЕКОТОРЫХ ПРИМЕРАХ ДЖОНА ОСТИНА

Получено: 13.03.2022. Рецензировано: 19.06.2022. Принято: 27.07.2022.

**Аннотация:** В дискуссиях об общезначимом измерении свободы слова (возможности дедуцировать строгие принципы) одним из важных аргументов против ее «абсолютизации» считается невозпроизводимость четкой границы между высказыванием и действием. Тем не менее теория речевых актов, эффектно связывающая высказывание с действием, применима в практической аргументации не так развернуто, как того можно было бы ожидать. В этой статье автор стремится вскрыть границы сближения высказывания и действия на примере канонических лекций Дж. Остина о совершении действий при помощи слов. В исследовании доказывается, что рассмотрение всякого высказывания в качестве действия, имеющего свои последствия, намерения и цели, может считаться вполне естественным, однако оно само по себе согласуется с аргументацией защитников свободы слова утверждающих, что действие, описанное как высказывание, не является действием, подлежащим законному ограничению. Автор предлагает различать такие сюжеты (в разной степени важные для самого Остина), как (1) анализ и сравнение критериев оценки разных языковых формул с точки зрения истинности и успешности; (2) границы и критерии конвенционального переописания связанных с речью социальных действий как типовых (обещание, клятва); (3) измерение речи как активного социального ресурса, подобно иным ресурсам нуждающегося в справедливом распространении, и (4) каузальная роль, которую может играть произнесение звуков. С точки зрения автора, в практической перспективе эти сюжеты не суммируются в единый аргумент против «абсолютизма свободы слова», релевантный по отношению к современному версиям защиты свободы слова. Базовых ходов теории Дж. Остина недостаточно, чтобы укрепить практическое убеждение о неразрывности слов и действий, существенно подтачивающее надежды на строгое следование идеалу свободы слова.

**Ключевые слова:** свобода слова, Первая поправка, теория речевых актов, перформатив, высказывание и действие, рациональный интерпретатор.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-289-312.

\*Мельников Александр Авионирович, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), alexandernemakedonskiy@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9782-2390.

\*\*© Мельников, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Я помню, как однажды, когда я говорил именно об этом предмете, кто-то из слушателей после заметил: «У меня, знаете ли, нет ни малейшего представления о том, о чем он только что говорил, — разве что он имел в виду не более того, о чем говорил». Именно так мне и хотелось бы, чтобы меня понимали.

*Джон Лэнгшо Остин о перформативности*  
(Остин, Кирющенко, 2006: 262)

«Первая поправка всегда была мертвой» (Fish, 1994: 110), — писал в книге «There's No Such Thing as Free Speech: And It's a Good Thing, Too» известный критик политической риторики Стэнли Фиш. Он подчеркивал, что принципы свободы слова не выделяют сферу защищаемой активности достаточно четко: граница между высказыванием и действием непоправимо неопределенна, а последовательная защита свободы действий представляет очевидный абсурд. Поправка, запрещающая Конгрессу издавать законы, ограничивающие свободу действий, была бы «равносильна поправке, запрещающей Конгрессу издавать законы» (ibid.: 110, 105).

Проблема слова и действия волновала уже первопроходцев классической защиты свободы слова. «Никто не станет утверждать, что действия должны быть так же свободны, как и мнения», — писал крупнейший апологет свободы мысли и слова Дж. Ст. Милль, добавляя, что выражение мнения, слишком тесно связанное с опасным действием, может ограничиваться (Mill, 2003: 111). Эти слова легли в основу многочисленных споров, поскольку у самого Милля сложно найти даже попытку рабочего разграничения. Как замечает А. Хаурт, Милль надеется надежно защитить именно многие действия — например публикации в печати (Haworth, 1998: 30–31). Проблема слова и действия укоренилась в традиции правового осмысления свободы слова: от оптимистических проектов выделения сферы абсолютно защищенной речи и допускающей регуляцию сферы действия (Emerson, 1963) до скептических аргументов касательно самой возможности абсолютных разделений (Fish, 1994; Schauer, 2015). Ф. Шауэр, утверждая, что «каждый когерентный принцип свободы слова предполагает значимое различие между охватываемыми и не охватываемыми им активностями» (ibid.: 427), сомневается, что «повседневное различие слова и действия может выдержать нагрузку, которую от него требует значимый принцип свободы слова» (ibid.: 428). При этом слово и действие сближаются достаточно, чтобы Шауэр сфор-

мулировал главный вопрос своей статьи «On the Distinction between Speech and Action» с помощью категории коммуникативного действия: неясно, почему мы должны терпеть вредные коммуникативные действия, если их последствия сходны с вредными некомуникативными действиями (Schauer, 2015: 453).

Скептическое отношение к разделению речи и действия связано с идеей о том, что речь в принципе следует рассматривать как речевое действие, речевой акт, — и эта мысль, на первый взгляд, не кажется удивительной. Положенные в основу теории речевых актов идеи Джона Остина о перформативных высказываниях и глубинных связях высказывания и действия вполне ожидаемо обретают измерение, релевантное для правовых и политических дискуссий о границах свободы слова. Теория речевых актов часто привлекается оппонентами «абсолютизации свободы слова»<sup>1</sup>, а лингвистические экспертизы с применением остиновской терминологии становятся частью реальных судебных процессов. Разнообразие способов, которыми теория речевых актов проникает в дискуссии о свободе слова, затрудняет оценку общих суждений об их влиянии. Но цель этой статьи — показать не то, что теория речевых актов на уровне общих ходов постепенно приводит к размытию консенсуса относительно базовой защиты свободы слова (как подозревает, например, Naiman, 1993: 81), а лишь то, что так быть не должно: общих ходов теории речевых актов недостаточно, чтобы оправдать подобное размытие.

На примере размышлений Джона Л. Остина о «совершении действий при помощи слов» я постараюсь обосновать, что они не могут быть легко обобщены в единое кредо о глубинной связи слов и действий, фатальное для попыток придать свободе слова четкий правовой смысл. Даже если всякое высказывание правомерно считать действием, это не снимает различия между перформативным символическим воздействием высказываний и несимволическим воздействием действий иного класса, а также не разбивает основных видов аргументации защитников свободы слова.

<sup>1</sup>См. MacKinnon, 1987: 154, 193; Maitra, 2009: 309–338; Gelber, 2012: 53; характерная сноска 5; Langton, 2012: 75–80; McGowan, 2012: 126–127, 128; Waldron, 2012: 166–167 (и его критика в Varendt, 2019) и т. д. Авторы этих работ используют теорию речевых актов с разными целями, и их специальные аргументы требуют отдельного рассмотрения. Наша статья ограничивается критикой общего кредо, что сближение высказывания и действия в теории речевых актов Джона Остина само по себе составляет проблему для веры в последовательную защиту свободы слова.

## 1. КОНСТАТИВЫ И ПЕРФОРМАТИВЫ: ОТ АНАЛИЗА ЯЗЫКА К ПРОБЛЕМЕ СОВЕРШЕНИЯ ДЕЙСТВИЙ СЛОВАМИ

В истоках теории речевых актов лежат попытки Джона Остина раскрыть различия осмысленных утверждений в критериях, релевантных для их оценки и заданных в текстах «Перформативные высказывания» и «Как совершать действия при помощи слов» на основе деления констативов и перформативов. Сосредоточившись на тех примерах «действия посредством слов», которые Остин считал наиболее явными, я хотел бы критически осмыслить тезис, что они стирают практически значимую грань между высказыванием и действием.

Лекции «Как совершать действия при помощи слов» начинаются с сюжета, далекого от политики, — с критики чрезмерного внимания философов (в т. ч. философов языка) к так называемым дескриптивам — утверждениям, описывающим реальность. Некоторые высказывания, выглядящие как утверждения, не являются ни истинными, ни ложными, ни бессмысленными (Остин, Макеева и Руднев, 1999: 14; Остин, Кирющенко, 2006: 274), ничего не описывают и не сообщают, употребляются как часть поступков или действий (Остин, Макеева и Руднев, 1999: 17). Например:

- (1) «Я согласен» (взять невесту в жены) — на церемонии бракосочетания.
- (2) «Нарекаю этот корабль „Королевой Елизаветой“» — когда разбивают бутылку шампанского о нос корабля.
- (3) «Завещаю наручные часы моему брату» — в завещании.
- (4) «Спорим на шесть пенсов, что завтра будет дождь» — другу.

В этих примерах кажется ясным, что употреблять предложения (при определенных обстоятельствах, разумеется) не значит описывать мое действие [...] или утверждать, что я что-то делаю: скорее, это значит производить само действие (там же: 17–18).

Такие предложения Остин называет перформативами. Они имеют специфичные критерии оценки. Так, если я говорю: «Я вас приветствую» или «Спорим на шесть пенсов» — мои слова неадекватно рассматривать как информирование, подлежащее истинностной оценке («А на самом ли деле я вас приветствую?»). Скорее речь может идти об успешности — т. е. возможности высказывания стать частью задуманного действия. «Если некто произносит подобного рода высказывание, [...] тем самым он не просто *говорит* нечто, но *делает* нечто» (Остин, Кирющенко, 2006: 264). Вот человек на церемонии бракосочетания заявляет о своем согласии жениться. Что происходит в этот момент? По Остину, «я не сообщаю

о своей женитьбе», а «принимаю участие» в совершении акта этой женитьбы («I am not reporting on a marriage: I indulging in marriage»). Что это означает?

Под браком мы понимаем ряд совместных практик. Супруги, как правило, живут вместе, испытывают некоторые чувства, растят (или нет) детей и т. д. Все это связано с заявлением согласия на брак косвенно и нетвердо, посредством постепенно ослабевающих культурных рекомендаций. В ходе соответствующего ритуала действительно меняется правовой статус молодоженов, но и он не определяется сделанным заявлением. Есть разрыв между заявлением жениха и вступлением в брак. Если регистратор не услышал фразу<sup>2</sup>, она просто пропала.

Остин поясняет: перформатив может не быть успешным. Произнесение слов — основное событие (leading incident) в совершении действия, но нужны и обстоятельства: необходимые собеседники, полное корректное исполнение процедуры. Во всех примерах сказанное уточняется контекстом: чтобы описать перформатив, нужно этот контекст идентифицировать. Но — и с этим сталкивается Остин — мыслимо множество причин, по которым провозглашенное в ходе церемонии не окажет ожидаемого влияния. Среди условий успешности перформатива Остин указывает: все участники должны исполнить процедуру корректно и полно (Остин, Макеева и Руднев, 1999: 26). А основания этого критерия — не в структуре высказывания и не в фактах контекста, а в поведении других агентов, которое не может представлять собой часть активности говорящего.

Здесь мы подходим к ключевому моменту. Остин утверждает, что некоторые высказывания подразумевают включенность в систему действий говорящего и его собеседников. Но на данной стадии мы уже имеем два сюжета: во-первых, различие в способах языкового анализа, адекватного для констативных и перформативных формул. Во-вторых, роль, которую самые разные формулы, соединяясь с обстоятельствами, играют в совершении социальных действий.

При разработке второго сюжета от Остина не могло укрыться, что и констативы обладают особенностями перформативов. «За углом злая собака!» — констатив, вполне подлежащий истинностной оценке. Но им я предостерегаю другого человека, успешно или нет. Тесно связанное с истинностной оценкой «Я утверждаю...» трудно отличить по структуре от перформативов, вроде «Я обещаю...», подлежащих оценке по

<sup>2</sup>А также нет видеозаписи, чтобы призвать его к ответу, и т. д.

критерию успешности (см. Остин, Кирющенко, 2006: 276). Да и с обещанием не все просто, если учитывать, к примеру, иезуитские рассуждения о внутренней речи, что обещание дается Богу, а язык лишь сообщает о факте данного обещания человеку (не сдержав обещание, которое я не давал в сердце своем, я лгу человеку, но не Богу). Тогда фраза «Я обещаю...» начинает оцениваться именно по истинности: она ложна, если духовного акта, о котором она информирует, на самом деле не было. Можно и более прямолинейно сблизить истинность с искренностью, назвав истинным то обещание, относительно которого есть намерение его сдержать. Остин хочет предостеречь слушателей от таких ходов, «открывающих лазейку» для «лжесвидетелей, должников» (там же: 265; Остин, Макеева и Руднев, 1999: 20–22). Но непрактичность конвенционального признания реальности духовных актов или же неспособность выдать им обоснованную истинностную оценку еще не означает, что обещание в принципе нельзя рассмотреть как информирование.

Понимая, что деление на констативы и перформативы не позволяет вполне описать роль, которую слова играют в действиях, Остин приходит к более общей идее речевых актов. Идея, что высказывания в данных обстоятельствах могут задумываться и становиться частью действий, больше не требует радикально противопоставлять констатив перформативу. Различные высказывания содержат собственно произнесение (локуция), то, что в этом произнесении (*in saying*) сделано (иллокуция), и то, какое воздействие этим (*by saying*) оказывается на адресата (перлокуция).

Тем самым от анализа языка Джон Остин неумолимо приближается к сфере практической философии. Трактат Остина, Рэй Лэнгтон уже делает такой вывод (Langton, 1993: 296–297):

С его точки зрения, все речевые акты являются действиями (*action*) [...]. Действия, вне зависимости от того, являются ли они речью, могут быть защищены или не защищены, что в целом зависит от сути этих действий и их эффектов.

Возможно, уже здесь возникает эффект, которого Остин старался избегать: как будто сказано нечто большее, чем сказано. Казалось бы, мысль, что все акты речи являются действиями, не должна так уж удивлять. Произнесение слов не хуже многих других действий: тут есть и движение тела, и возможные намерение, и цель. Но в свете идеи перформативов может показаться, что сказать теория речевых актов хочет совсем не это. Говоря о перформативах, Остин противопоставляет

перформативное действие «просто говорению» (Остин, Макеева и Руднев, 1999: 113; Остин, Кирющенко, 2006: 264). Соединяя это с мыслью, что всякое говорение есть одновременно и действие, можно поддаться таинственной интуиции, будто всякое говорение противопоставляется само себе. Раскрываясь как действие, оно обретает некое инобытие, перестает быть просто говорением. Мы попробуем освободиться от этих мистических чар, отстояв позицию, что высказывание, являясь действием, в то же время не перестает быть и просто говорением.

## 2. ВЫСКАЗЫВАНИЕ КАК ДЕЙСТВИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ: ПРИМЕРЫ ОСТИНА И ГРАНИЦЫ СОВЕРШЕНИЯ ДЕЙСТВИЙ ПРИ ПОМОЩИ СЛОВ

Есть фундаментальное различие между символическим и несимволическим взаимодействием. Первая поправка направлена прямо на защиту первого и лишь по случаю — на защиту второго,

— пишет Ф. Хайман в «Speech Acts and First Amendment» (Haiman, 1993: 5). Слова, по Хайману, влияют на реальность совсем не так, как несимволические воздействия, — их средством является убеждение (ibid.: 12), не способное упразднить свободу адресата.

Символические и несимволические аспекты, конечно, связаны. Например, убийство Кеннеди — действие несимволическое, но символически значимое. А символические взаимодействия содержат несимволический аспект: по словам Кальвена, всякая речь есть «речь плюс» (устная речь — это еще и шум, письменная — воздействие на бумагу...) (Kalven, 1965). Но само по себе это не проблематично, если верно, что символические и несимволические аспекты можно и нужно рассматривать отдельно: шум — отдельно от содержания речи, факт убийства — отдельно от того, что убийца хотел им «сказать» и т. д. Примеры Хаймана: сжечь крест на своей лужайке или показать свастику на митинге в общественном парке — это символическое поведение, квалифицируемое как речь. Сжечь крест на чужой лужайке или нарисовать свастику на месте богослужения — несимволическое вторжение, которое может регулироваться (Haiman, 1993: 5–6)<sup>3</sup>.

Это рассуждение интересно нам своей независимостью от общего хода теории речевых актов, что все высказывания являются действиями.

<sup>3</sup>В примере с крестом Хайман отсылает к нашумевшему делу начала 1990-х R. A. V. v. City of St.-Paul, которое завершилось тогда оправдательным приговором (разбор этого дела см. Haiman, 1993: 40–41).

Хайман скорее спрашивает, как именно действия действуют. Когда Лэнгтон пишет: действия, речевые или нет, могут быть в зависимости от своей сути защищены или нет — это еще не показывает проблем общего вывода, что все речевые действия должны быть защищены. Для прояснения аргумента я предлагаю выделить три простых взгляда на высказывание и действие:

- (1) любые высказывания являются действиями;
- (2) некоторые высказывания являются действиями;
- (3) высказывания и действия независимы, и между ними есть граница.

У этих взглядов — серьезные последствия. Если верно третье, принцип свободы слова в пределе обращается в идею убрать из уголовных кодексов все описания высказываний. Если верно второе, нужен экспертный анализ высказывания, чтобы выдавать правовой вердикт. А если верно первое? Это самый сложный вопрос, возможно, потому что именно он имеет отношение к действительности.

Скепсис относительно «абсолютизма свободы слова» берет часть своей силы в распространенном убеждении, будто решительные защитники свободы слова должны придерживаться третьей позиции (что причиняет им немало трудностей, когда они между делом называют высказывание действием, а не активностью или еще чем-то подобным). Но я попытаюсь показать, что последовательная защита свободы слова совместима с первой позицией и, следовательно, с теорией речевых актов.

Практических позиций по отношению к защищенности высказываний тоже можно выразить три:

- (1<sup>\*</sup>) любые высказывания могут быть криминализованы при необходимости (т. е. ни одно из них само по себе не застраховано: если оно, например, «неудобно сильнейшему», или противоречит общественной морали, или используется в целях доминирования, или соответствует clear danger rule);
- (2<sup>\*</sup>) некоторые высказывания (например, призывы) могут быть криминализованы при необходимости, а некоторые (например, выражения личной оценки или истинные информирования) — нет;
- (3<sup>\*</sup>) никакие высказывания не должны быть криминализованы.

Параллели между 2 и 2<sup>\*</sup>, а также между 3 и 3<sup>\*</sup> кажутся вполне естественными. Но ведет ли аналогичным образом 1 к 1<sup>\*</sup>? По всей видимости, позиция 1<sup>\*</sup> не отменяет консенсуса, что уважительное отношение к свободе слова, даже далекое от «абсолютизма», предполагает, что высказывания (или их типы) не должны быть ограничены без веских



на то оснований. Суть позиции 1\* скорее в том, что эти основания могут не вытекать из прозрачных свойств самого высказывания, но получать опору в виде решения уполномоченной инстанции касательно опасного, дискриминационного, аморального или неугодного. Но из позиции 1 этого еще не следует. Можно попытаться совместить 1 с 3\*, рассматривая высказывание как родовое описание особого класса действий, защищенных по ряду причин. Критикам абсолютной свободы слова нужно тогда показать не только то, что высказывания являются действиями, но и то, что хотя бы некоторые из них являются такими действиями, которые можно при необходимости ограничить. Насколько теория Остина релевантна для такой демонстрации?

Задаваясь вопросом о роли слов в совершении действий, Остин выходит далеко за рамки анализа предложений и различает совершение действия словом от слова как маркера действия (Остин, Макеева и Руднев, 1999: 74). Представим, что я говорю: «Да будет свет!» — и нажимаю на кнопку выключателя. Это вполне обычное высказывание, информирующее о моих намерениях. Совсем другое дело, когда я с телефоном в руках объявляю: «Окей, гугл, покажи мне статистику по экстремистским преступлениям в России!» Мне не нужно делать дополнительного действия: сами слова запускают процесс. Конечно, Остин не мог сам привести такого примера. Но может показаться (здесь есть подвох), будто мы видим тут ключевую интуицию. Некоторые высказывания не столько пассивно сообщают, сколько сами создают факты. Эффектные формулировки (по типу вышеупомянутой «I am not reporting on a marriage: I indulging in marriage») подчеркивают прямоту связи между словом и созданным фактом. Эта связь подразумевается и в общих комментариях, например (Maitra, 2012: 98):

...говоря (in saying), что я делаю, я осуществляю иллюкутивный акт ставки (или, возможно, другие иллюкутивные акты). Мои слова конституируют акт ставки, мне ничего больше не нужно делать, чтобы выполнить действие.

Но именно веру в простоту и полноценность связи слов и содержащего дополнительный смысл по отношению к произнесению слов действия мы предлагаем осмыслять скептически.

Для Остина важно понять отношения между высказыванием и сопровождающим информированием. Как отличить самостоятельный акт от сопровождающего маркера («Я включаю свет»)? Простой ответ таков: во втором случае мои слова не имеют силы запустить действие по

включению света, я должен организовать процесс как-то иначе. Не предполагает ли тогда критерий понимания высказывания как речевого акта указание на каузальную силу слов, способных быть достаточной причиной эффекта?

Отношение слова к результату порой весьма таинственно. Например, интерпретация библейского тезиса «В начале было Слово» может в определенных исследовательских фреймах порождать непростой вопрос, создал ли Бог мир *in saying, by saying* или как-то вообще иначе. Но предпочтем более простые примеры. Священник читает молитвы при освящении квартиры. Монах говорит, изгоняя беса: «Изыди». Софист совращает доверчивого юношу с пути истины. Чтобы сказать, что словами «изыди» изгоняется бес, а мудренным аргументом совращается юноша, нужна демонстрация, что слова не просто сопровождают (свет не включается словами «да будет свет», если эти слова произносит человек в обычном доме без специальных технических систем), но действительно обуславливают процесс. Только тогда беса изгоняют словом «изыди», а не используют его для обозначения, когда слова включены в каузальную цепочку. Только тогда слова «объявляю вас мужем и женой» являются самостоятельным действием, а не информирующим сопровождением, когда без посредства этих слов брак не был бы заключен. Но как устроена эта связь между словами и действием и, если она каузальная, как ее регистрировать?

Вернемся к примерам Остина. «Нарекаю корабль „Королевой Елизаветой“», — сказал человек, разбивая бутылку с шампанским. Если это было действием, изменением реальности, что именно изменилось? «Поименование корабля», — пишет Остин (Остин, Макеева и Руднев, 1999: 100). Но что это означает? Пытаясь найти имя корабля в мире, смогу ли я указать на факт, возникший именно посредством данного перформатива (кроме самого факта высказывания)? Я могу найти имя на судовых предметах или на корпусе судна, но его произвел маляр, а не парень с шампанским. Я могу найти имя, под которым судно фигурирует в документах, но его утвердили при оформлении документов, а не на церемонии. Остин пишет, что последующие референции к кораблю как иначе поименованному станут «неправомерными» (*out of order*). Но я могу разузнать, как разные люди называют корабль, обнаружив, что и здесь разбивавший бутылку человек лишен безусловной власти. Желających называть судно «Толстяк», «Лиза» или «Генералиссимус Сталин» отсылка к «официальному» ритуалу не остановит. Все эти решения принимают другие люди.

С одной стороны, имя судна, объявленное в ходе ритуала, связано с его именем в документах и в коммуникации. Но если человек с шампанским назвал судно одним именем (допустим, оговорился, подшутил или издал невнятный звук), а в документах оно пошло под другим, это не отменит того, как судно зафиксировано в документах. То есть в высказывании парня с шампанским *не* содержится общезначимого именованного корабля, связь между высказыванием и именованном в итоге случайна.

Аналогично, пусть я соответствовал всем критериям человека, имеющего право вступить в брак, сказал в положенном месте, что согласен взять невесту в жены, но в этот момент ответственное за наш брак лицо закашлялось и меня не расслышало. Очевидно, мой перформатив не удался. С точки зрения совершенного действия сказанное так и не оказалось ничем, кроме произнесения слов определенного содержания. Решительный сторонник теории речевых актов заметит, что успешный перформатив перестает быть таким обычным произнесением. Но при разделении перформативов на удачные и неудачные, есть риск решить, что это свойства самих перформативов. Между тем я могу прикладывать сколько угодно усилий, и все равно дело должно закончиться штампом в паспорте, который ставлю не я. Представим, что человек, регистрирующий брак, все прекрасно расслышал. Но он сам влюблен в мою невесту и в отчаянном порыве ревности делает вид, что ему плохо и он не может продолжать церемонию<sup>4</sup>. Как бы я ни хотел, чтобы сам факт моего высказывания в контексте что-то обуславливал, мои слова вынуждены остаться символическим посланием другому человеку, завершающему ритуал. Я обращаюсь к регистратору брака, или к нотариусу, чтобы он зафиксировал мое завещание, или к другу, чтобы он согласился на пари. Во всех этих случаях речь — не о самодостаточном действии, а о *попытке* (attempt) мотивировать процесс действия, где агентом будет кто-то другой. Фигуры нотариуса, друга, регистратора неизбежны для контекстуализации моих слов (я обращаюсь к ним именно потому, что в одиночку у меня ничего не получится), и они остаются свободными в своей реакции на мое обращение. Как пишет Хайман, у адресатов речи есть выбор: слова не могут сделать ничего, если они не приняты всерьез (Haïman, 1993: 9, 16).

Остин касается аргумента, что действия, функционально подобные свадьбе или ставке, могут осуществляться в некоторых контекстах без

<sup>4</sup>Сходную тактику использовал, пусть по иным мотивам, Рамкопф из фильма М. Захарова «Тот самый Мюнхгаузен»: «Я болен, вот справка».

ясно выделенного аспекта речи (Остин, Макеева и Руднев, 1999: 20). Но даже и там, где ритуальное действие предполагает речь, значение произнесения слов для достижения цели ритуала рискует быть преувеличенным. На вопрос о согласии взять невесту в жены я могу горячо кивнуть, или «проглотить» окончание слова, или нетерпеливо сказать: «Мы опаздываем, ставь уже свой штамп». Во всех этих случаях ритуал даже может состояться. Это значит, что свадьба происходит не в момент высказывания перформатива, а в рамках завершения ритуала действием, на которое можно четко указать. Точнее, ни один из многочисленных смыслов женитьбы не зависит напрямую от акта высказывания. Даже если мы обратимся не к светскому, а к церковному бракосочетанию, может не хватить оснований связать состояние брака с формулой согласия — браки в этом смысле вообще заключаются на небесах, и нелегко объяснить, как формула согласия конгруэнтна этому таинству.

Что же все-таки происходит при согласии взять в жены невесту или при наречении корабля «Королевой Елизаветой»? С моей точки зрения, просто произнесение символически нагруженных слов, услышав которые другие люди могут сделать определенные выводы (а могут и не сделать) (Найман, 1993: 14–15), — ничего принципиально необычного для речи. Да, у говорящего есть некое обоснованное ожидание от действий другого человека / других людей, но оно не отменяет их свободы совершить или не совершить эти действия или другие. Да, приложено немало усилий, чтобы нотариусы не творили произвола в записи последней воли, а ревнивые регистраторы не преграждали влюбленным дорогу к браку. Но оттого что мы часто опираемся в действиях на чужие слова, эти слова еще не присваивают силу связанных с ними действий. Вот я прихожу сдать справку бюрократу. Я могу прийти с полным пакетом документов и прилежно ответить на все вопросы, но бюрократ заявит: «Приходите в следующий вторник». Плохо устроенное взаимодействие напоминает, как мало значат наши слова, и заставляет задаться вопросом, правильно ли мы понимаем хорошо устроенное взаимодействие.

Перформативы, соответствующие внутренне устойчивым практикам, рискуют показаться успешными сами в себе, допуская эффектные формулировки: будто некий несводимый к произнесению звуков результат заключен автоматически в самом акте речи, или будто, говоря о своем согласии на брак, мы властвуем словами над ситуацией. Но призови мы вместо этого регистратора крушить все вокруг, все быстро вспомнили бы, что слова не ведут к соответствующему акту непосредственно. Нам

может казаться, будто довольно разбить бутылку о корабль, чтобы именовать его, но стоит самозванцу выхватить эту бутылку и закричать: «Генералиссимус Сталин!» — и ему напомнят, что слова не гарантируют эффекта.

Тут можно заподозрить, что идея совершения действий посредством слов во многом основана на привычке, что те, от кого мы ждем определенных действий, следуют за логикой наших слов. Но едва ли высказывание может само преобразовать реальность. Ему нужен дополнительный фактор, не контролируемый актом высказывания, — ожидаемое, но не гарантируемое поведение адресата. Убеждение, что речевой акт является самостоятельным действием по достижению не сводимого к самому высказыванию результата, требует решительной детерминистической предпосылки. Пока же постулат свободы сохраняется в той степени, в которой высказывание рассматривается как высказывание, причинная цепочка на нем обрывается и уходит далее в свободный выбор адресатов. Упомянутый пример с «Ок, Гугл» интересен именно тем, что в нем произнесение слов действительно обретает иное значение в каузальной цепочке. Но как раз это обращение к Гуглу и не является речевым актом! Связь произнесения слов с результатом столь объективна здесь именно потому, что не относится к символической структуре речи. Если наши слова не всегда обращены к людям как рациональным интерпретаторам, это порождает важную линию в ограничении свобод: например, под запрет может попасть команда «фас» собаке, специально обученной убивать<sup>5</sup>, или предложение ребенку нажать на кнопку взрывного устройства. Серьезная проблема связана с мгновенным непосредственным воздействием речи и на взрослых людей<sup>6</sup> (то, что Энском описывала как ментальную причинность). Но именно к аргументации Остина, равно как к вышеупомянутым лингвистическим экспертизам, эта линия отношения почти не имеет.

Разумеется, отсюда не следует, что речевые акты не влияют на реальность. Скорее важен акцент на том, что речевые акты влияют на реальность именно как сознательная<sup>7</sup> речь. А если так, защитники свободы слова не делают ошибки, рассматривая сферу речи как нечто в целом самостоятельное. Люди влияют на мир посредством слов, и,

<sup>5</sup>Известный пример К. МакКиннон: MacKinnon, 1987: 156.

<sup>6</sup>Так, это одно из направлений дебатов о свободе слова и порнографии, если верно, что последняя оказывает в том числе произвольный физический эффект.

<sup>7</sup>Бормотание во сне, даже если оно содержит осмысленные предложения, обычно не считается речевым актом.

например, Льюис или Лэнгтон тонко описывают, как это может происходить (Lewis, 1979: 339–359; Langton, 2012: 87–88). Но это влияние все еще не стоит уверенно смешивать с тем, какое влияние на мир оказывают действия иного рода.

### 3. СВОБОДА СЛОВА И РЕЧЕВЫЕ АКТЫ: ГРАНИЦЫ ПОЛИТИЗАЦИИ ОСТИНА

Риск приписать теории речевых актов избыточный смысл для дискуссий о свободе слова связан с тем, что идея иллокутивной и перлокутивной роли высказываний действительно имеет социально-политическое измерение. Так, Рэй Лэнгтон в известной статье «Speech Acts and Un-speakable Acts» соединяет теорию Остина с феминистскими аргументами Маккиннон<sup>8</sup>. При этом сближение речи и действия возникает сразу в двух политически важных смыслах. Во-первых, Лэнгтон рассматривает речевые акты, результативно изменяющие реальность (законодатель времен апартеида говорит: «Черным не разрешается голосовать») (Langton, 1993: 302). Но помимо этого (небеспроблемного) хода, что действие, посредством которого люди лишаются права голоса, может быть идентифицировано именно как произнесение слов, мысль, что успешная речь является действием, используется Лэнгтон для привлечения внимания к особой форме контроля, когда речи не дают функционировать в качестве задуманного речевого действия (*ibid.*: 299). Допустим, женщина говорит настойчивому мужчине «нет», а ее слова не воспринимают всерьез, тем самым лишая акт отказа не только перлокутивной (отказ не стал помехой для дальнейших действий), но даже иллокутивной силы, как если бы отказ вообще был бы не отказом, а частью языковой игры, где все означает согласие<sup>9</sup>.

Это пример ясной связи между теорией речевых актов и свободой слова. Активное измерение речи означает, что полноценная свобода слова подразумевает не только гарантии от юридического вмешательства, но и социальную возможность осмысленного высказывания (West, 2012), поэтому в дискуссиях о свободе слова важна проблема «приведения к молчанию» (*silencing*). Теория речевых актов применяется Лэнгтон для выделения трех видов этого молчания: а) отсутствия самой локуции,

<sup>8</sup> «Я использую работу первого, чтобы осветить и защитить вторую» (Langton, 1993: 297).

<sup>9</sup> На наш взгляд, в этом важном аргументе может иметься побочное значение, скрываемое эффектными формулировками, вроде «*in saying*». Даже иллокутивная сила не вполне локализуется внутри акта высказывания: она зависит от поведения других людей.

когда человек в принципе не решается говорить, б) лишения речевых актов перлокутивной и в) иллокутивной силы. Политический вывод: полноценной свободы слова нет у тех, кого систематически приводят к молчанию, отводя им несправедливое место в языковых играх.

Но оптимизм относительно свободы слова здесь все еще возможен, если можно осмысленно бороться за справедливость предоставления шансов в языковых играх, то есть за свободу слова, в том числе как неприятие несправедливого приведения к молчанию, не лишая других агентов базовых прав на само высказывание (ср.: Strossen, 2018; Gelber, 2012).

Например, Первая поправка не защищает харассмент<sup>10</sup>. В том числе так закрепляется требование воспринимать всерьез речевые акты, но ограничиваются не речевые действия других агентов, а несимволические взаимодействия в определенных оформленных речью обстоятельствах. То есть речевые акты понимаются как существенный контекст других действий, но не как самостоятельное средство властного изменения действительности. Свобода слова включает как внимание к иллокутивному и перлокутивному измерению речевых актов, так и простой правовой тезис, что совершать речевые акты — не преступление: даже если преступление где-то совсем рядом, нужно сперва описать его правильно, четко идентифицировав запрещенный акт, не сводимый к речевому.

Аргументы Хаймана о том, что коммуникативные попытки изменить реальность должны быть признаны законными способами влияния на мир, поскольку они не принуждают интерпретатора, едва ли противоречат аргументам Лэнгтон о том, что коммуникативная власть существует<sup>11</sup> и должна распределяться справедливо. Из существования коммуникативного действия не следует подозрение Шауэра, что коммуникативные акты с вредными последствиями ничуть не лучше, чем некоммуникативные акты с аналогичными последствиями. Шауэр вполне правомерно говорит о коммуникативном действии, но, чтобы показать, как от коммуникативного действия развивается каузальная цепочка последствий, необходимо выйти далеко за пределы остиновской теории речевых актов.

<sup>10</sup>См. тонкости согласования этого ограничения с идеями свободы слова в Chemerinsky & Gillman, 2019; Lukianoff, 2012.

<sup>11</sup>Интересней выглядит вопрос, вдохновленный различием власти и господства по Фуко: существует ли коммуникативное господство и если да, то при каких правовых условиях?

Шауэр опасается, что без разделения сфер слов и действий принцип свободы слова не имеет существенного смысла (Schauer, 2015: 432). Но свобода слова редко обосновывается через разделение между словом и действием. Даже Милль, вводя различие свободы и действия в процитированном ранее пассаже, обосновывает свободу слова совсем не через веру, что высказывание не является действием, а через роль свободы мнения, дебатов, противостояния консенсусу и мнению большинства для достижения и осмысления истины и формирования свободной, развитой личности (Mill, 2003). Эти аргументы продолжают работать, даже если мы считаем высказывание разновидностью действия. Проблема Милля (согласование свободы слова с принципом вреда, коль скоро действие высказывания тоже бывает опасным) смягчается дальнейшими модификациями аргумента, связанными с тем, что основание ограничения свободы агента должно подразумевать ясно мыслимую нарушаемую свободу другого агента. Современные защитники свободы слова часто апеллируют к идеям нейтральности права к содержанию высказывания (Content-neutrality Principle) и недопустимости правовой дискриминации точек зрения (Viewpoint-discrimination) (Lukianoff, 2012; Heinze, 2016; Chemerinsky & Gillman, 2019). Сложно показать, что существование или выражение мировоззрения само по себе несовместимо с общей схемой основных свобод каждого человека или что самого по себе содержания высказывания достаточно для оформления состава несовместимого с основными свободами действия.

Тем самым тематическая близость рассуждений Остина и теоретиков свободы слова в рамках отношения слова и действия во многом обманчива. Когда Остин говорит об аспекте действия в речи, для него важны совсем другие проблемы и акценты. Сближение а) правового выделения сфер речи и действия как проблемы работоспособного определения свободы слова и б) философского анализа речи как речевого действия скорее сбивает с толку, чем раскрывает реальное влияние второго на первое. Если все высказывания могут быть рассмотрены в качестве речевых актов, бессмысленно онтологизировать границу между речью и действием. Но спорно, что именно онтологическая граница необходима для последовательной защиты свободы слова. Если законы задают описания действий, подлежащих и не подлежащих ограничению, защита свободы слова может функционировать как отстаивание стандартов описаний действий, которые могут подлежать ограничению.

С. Фиш писал (Fish, 1994: 105):



Первая поправка имеет смысл либо поскольку высказывание не является действием, либо поскольку оно является особым действием, лишенным признаков, оправдывающих регулирование.

Понимание Первой поправки как запрета дискриминации мировоззрений и избирательной цензуры на основе содержания высказывания, очевидно, идет по второму пути. Можно согласиться с М. К. Макгоуэн, что свобода слова не делает невозможной регуляцию поведения, включающего в себя высказывание, но требует от регуляции соответствия высоким стандартам (McGowan, 2012: 124). На примере американского права выведенные из-под защиты Первой поправки описания действия (в т. ч. правдоподобные угрозы физического вреда, клевета, харассмент) предполагают реконструкцию состава действия, не сводимого к произнесению слов, аргументацию, совмещающую эту регуляцию с идеями нейтральности к содержанию речи и недопустимости дискриминации точек зрения. Общий тезис «Все высказывания являются действиями» мало что здесь меняет. По-настоящему серьезным был бы аргумент, показывающий, что за любым высказыванием может крыться некое иное действие, в том числе нарушающее общую схему свобод. Но такого аргумента, размывающего границу между символическим воздействием на субъекта как интерпретатора и явным несимволическим воздействием на тела и вещи, мы в теории Остина не находим.

Аргумент против последовательной свободы слова мог бы строиться через общности между намерением / эффектом высказывания и намерением / эффектом иного действия. Но в рассмотрении высказывания на основании только его содержания сложно найти как последствия, так и намерения. Что можно сказать о моем намерении, когда я использую тот или иной перформатив? Например, когда я говорю «извините» человеку, которого слегка задел при резкой остановке поезда? Сам Остин куда больше внимания уделяет практикам, внешним критериям описания речи, нежели глубоким намерениям. Чтобы переписать действие высказывания иллокутивно, приходится подробно устанавливать набор условий, касающихся не зависящих от содержания высказывания объективных факторов. «Строго говоря, не может быть иллокутивного акта [...], пока средства не являются конвенциональными для этих целей» (Остин, Макеева и Руднев, 1999: 100). Системное исследование, при каких обстоятельствах можно переписывать те или иные речевые акты как типовые — извинение, обещание, клятву и т. д. — еще

один сюжет Остина (затем Сёрла), не сводимый ни к разнице констативов и перформативов, ни к роли слов в совершении действий. При попытке придать этому сюжету правовое значение требуется задать фундаментальным вопросом о границах общезначимого описания конвенций. (Например, в какой мере оправдано вменять действию значение объективного оскорбления, если сам оскорбляющий никогда не выражал согласие с конвенцией, по которой его действие считается оскорбительным?)

Иллокутивное описание речевого акта через конвенции, а не через последствия формирует своеобразную перспективу. Так, принося извинения в конвенциональной форме, я совершаю акт извинения вне зависимости от моих целей и того, простят ли меня. Говоря определенные слова в рамках обряда освящения квартиры, священник проводит этот обряд вне зависимости от того, изгоняются ли при этом бесы, были ли они в квартире, есть ли между бесами и освящением причинная связь и т. д. Каков результат слов и действий священника? Квартира освящена. Каков результат слов «Я согласен взять ее в жены»? Я *согласился* на брак, а не *заключил* его.

Это уточнение может казаться не самым существенным, но, возможно, акцент на нем полезным образом разочаровывает. Формулировка «сказав „Я согласен“, я вступил в брак» может звучать так, будто за словами кроется некая безличная, непосредственная, почти мистическая сила быть чем-то помимо слов. За формулировкой «сказав „Я согласен“, я согласился на брак» не кроется, похоже, ничего особенного. Полагаю, так и должно быть.

Некоторые эффектные формулировки мешают замечать сложность перехода от произнесения слов к мотивированным этими словами решениям других людей. Ретушируя ключевую фигуру интерпретатора, легче поддаться соблазну, что теория речевых актов открывает некую единую, целостную истину о глубинной связи слов и действий. Но не так уж очевидно, как различные тонкие наблюдения этой теории — языковые, социально-политические — сходятся к такой истине. Если это и происходит, то далеко за пределами основных сюжетов Джона Остина.

Отслеживать, насколько интуиции проникают в практику, не слишком просто. Но представляется не такой уж редкой ошибка, когда основания виновности разыскиваются не в ясном составе действия, противоречащего свободе других агентов, а в общей оценке высказывания как способного самостоятельно изменить реальность неким дурным образом. Возможно, и поэтому грамматические процедуры на судах,

когда люди серьезно разбирают, было ли произнесенное высказывание призывом (условное «Давайте сделаем  $x!$ ») или информированием (условное «Я буду рад, если мы сделаем  $x!$ »), вызывают порой довольно неловкое чувство.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Главная мысль этой статьи заключается в следующем: нет простого перехода от пронизательного анализа языка Джоном Л. Остином к убеждению, что смутность границы между высказыванием и действием лишает идеал свободы слова строгого практического значения. В рассуждении о констативах и перформативах и в теории речевых актов Остин затрагивает ряд не сводимых друг к другу сюжетов.

Во-первых, отношения утверждения, сообщения, высказывания. Идея перформативов вводится Остином как средство борьбы с предубеждением философов рассматривать предложения в узко дескриптивной перспективе. Наблюдения Остина о том, как полный анализ высказывания предполагает внимание к контексту, какие критерии релевантны для оценки предложения (истинность, успешность), внушают немалый интерес, но открывают ряд вопросов и сами по себе не обосновывают политически значимых выводов о связи слова и действия.

Во-вторых, возможности конвенционального переописания акта высказывания в определенном контексте. Например, произнесение звуков «я помню чудное мгновенье» — это декламирование наизусть, произнесение других звуков в других обстоятельствах — извинение и т. д. Эти наблюдения порождают высокие стандарты описания действий, поскольку здесь важно, кто принимает конвенции, каковы пределы использования конвенции как общезначимой.

В-третьих, активная роль высказываний как имеющих цель определенным образом воздействовать на интерпретатора/собеседника, что мотивирует дальнейшее рассмотрение речевых актов как части социальной игры, требующей внимания к справедливому предоставлению шансов играть в нее. Эти рассуждения позволяют скорее расширить социально-политическое понимание свободы слова как сопротивление приведению к молчанию, чем ограничить ее правовое измерение.

В практических дискуссиях развивается и четвертый сюжет, не являвшийся центральным для самого Остина и связанный с каузальной ролью речи. Вопрос ставится об условиях, когда само произнесение звуков может стать частью каузальной цепочки: скажем, при обращении к дрессированной собаке или при «разговоре» с Гуглом.

В основе статьи лежит тезис, что все это — разные сюжеты, и ни один из них не содержит фатальных доводов против возможности последовательной правовой защиты свободы слова. Остерегаться стоит смешения сюжетов, как если бы они служили четырьмя способами обосновать некое общее кредо, будто словами совершаются действия так, что речь неким загадочным образом перетекает в инобытие — действие, не тождественное самому акту высказывания.

Отказываясь принимать это спорное кредо, решительные защитники свободы слова вполне законно отстаивают идею, что речь не может быть криминализована в качестве речи. Эта мысль не устраняется общими соображениями, что высказывание может быть как-то связано с неким иначе описанным действием или же является действием высказывания само по себе. Требования свободы слова предполагают, что правовые ограничения действия должны соответствовать высоким стандартам описания действия, показать виновность которого можно, не нарушая основополагающих принципов нейтральности относительно содержания высказывания и правомочности любого взгляда на мир, который в нем выражается.

Защитники свободы слова могут настаивать, что содержание высказываний по умолчанию имеет именно символическое влияние на выбор другого человека, остающегося свободным и ответственным за свои решения рациональным агентом. Анализируя примеры Остина, можно найти и в них важную фигуру интерпретатора, без которого переход от речевого акта к изменению реальности (и потенциальному нарушению свобод) невозможен. Иллюзия механического перехода от конвенционально нагруженных слов к их результату обусловлена успешностью конвенциональных практик, общей готовностью общества и дальше им следовать, но конвенции не отменяют возможности агентов их нарушить. Важно не путать конвенциональную структуру (раскрываемую Остином) с каузальной (важной для аргументированного ограничения свобод). Остин обосновывает не столько конституирование высказыванием некоего иного по отношению к самому произнесению слов действия, сколько возможность переописания высказывания в контексте посредством устойчивых конвенций, признанных самими участниками речевой практики. Аргументация, по которой для ограничения свободы необходимо ясно указать другую защищаемую при этом свободу, не встречает сопротивления в его теории.

Разумеется, у защитников свободы слова всегда немало проблем. Как и многие либеральные идеалы, свобода слова разделяет уязвимость

самого представления о человеке как о свободном агенте и разумном интерпретаторе. Ситуации, когда одна сторона описывает явление в категориях защищенной речи, а другая — в терминах виновного действия, создают регулярные трудности. Но вряд ли теория речевых актов содержит общее доказательство, что защитники свободы слова в целом заняты решением нерешаемых задач.

Актуальные принципы регуляции связанных с речью действий, запрещающие легитимировать юридическую ответственность содержанием высказывания, не требуют доказывать, что речь существует как набор констативов, не является действием или не влияет на действия. Тезис — лишь в том, что законодательное ограничение действия должно быть совместимо с возможностью людей придерживаться в публичном пространстве любых точек зрения, какими бы спорными и противоречивыми мнению большинства они ни были. Свобода слова противостоит криминализации действий, описанных через выраженную в них точку зрения. Если какое-то связанное с речью действие требует криминализации, с точки зрения последовательной защиты свободы слова его нужно описать в корне иначе — на претендующем на общезначимость языке. Говоря о иллокутивной и перлокутивной силе, предлагая типовые описания высказываний посредством конвенций, Джон Остин, по-видимому, еще не дает критикам абсолютизма свободы слова никакого специфического оружия.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Kalven Jr. H.* The Concept of the Public Forum : Cox v. Louisiana / Chicago Unbound. — 1965. — URL: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=13342> (дата обр. 25 сент. 2022).
- Остин Дж.* Избранное / пер. с англ. Л. Б. Макеевой, В. П. Руднева. — М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Остин Дж.* Перформативные высказывания // Три способа пролить чернила : философские работы / пер. с англ. В. В. Кирющенко. — СПб. : Алетея, 2006. — С. 262—281.
- Barendt E.* What is the Harm in Hate Speech? // Ethical Theory and Moral Practice. — 2019. — Vol. 22. — P. 539–553.
- Chemerinsky E., Gillman H.* Free Speech on Campus. — New Haven : Yale University Press, 2019.
- Emerson T.* Toward a General Theory of the First Amendment // The Yale Law Journal. — 1963. — Vol. 72. — P. 877–956.

- Fish S.* There's No Such Thing as Free Speech : And It's a Good Thing, Too. — Oxford : Oxford University Press, 1994.
- Gelber C.* “Speaking Back” : The Likely Fate of Hate Speech Policy in the USA and Australia // *Speech and Harm : Controversies over Free Speech* / ed. by I. Maitra, M. K. McGowan. — Oxford : Oxford University Press, 2012. — P. 50–72.
- Haiman F. S.* Speech Acts and the First Amendment : And It's a Good Thing, Too. — Carbondale : Southern Illinois University Press, 1993.
- Haworth A.* Free Speech. — London : Routledge, 1998.
- Heinze E.* Hate Speech and Democratic Citizenship. — Oxford : Oxford University Press, 2016.
- Langton R.* Speech acts and Unspeakable Acts // *Philosophy & Public Affairs*. — 1993. — No. 22. — P. 293–330.
- Langton R.* Beyond Belief : Pragmatics in Hate Speech and Pornography // *Speech and Harm : Controversies over Free Speech* / ed. by I. Maitra, M. K. McGowan. — Oxford : Oxford University Press, 2012. — P. 72–93.
- Lewis D.* Scorekeeping in a Language Game // *Journal of Philosophical Logic*. — 1979. — Vol. 8, no. 1. — P. 339–359.
- Lukianoff G.* Unlearning Liberty : Campus Censorship and the End of American Debate. — New York, London : Encounter Books, 2012.
- MacKinnon C. A.* Feminism Unmodified. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1987.
- Maitra I.* Silencing Speech // *Canadian Journal of Philosophy*. — 2009. — Vol. 2, no. 39. — P. 309–338.
- Maitra I.* Subordinating Speech // *Speech and Harm : Controversies over Free Speech* / ed. by I. Maitra, M. K. McGowan. — Oxford : Oxford University Press, 2012. — P. 94–120.
- McGowan M. K.* On “Whites Only” Signs and Racist Hate Speech : Verbal Acts of Racial Discrimination // *Speech and Harm : Controversies over Free Speech* / ed. by I. Maitra, M. K. McGowan. — Oxford : Oxford University Press, 2012. — P. 121–147.
- Mill J. S.* On Liberty. — New Haven : Yale University Press, 2003.
- Schauer F.* On the Distinction Between Speech and Action // *Emory Law Journal*. — 2015. — Vol. 65. — P. 427–464.
- Strossen N.* Hate : Why We Should Resist It with Free Speech, Not Censorship. — Oxford : Oxford University Press, 2018.
- Waldron J.* The Harm in Hate Speech. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2012.
- West C.* Words That Silence? Freedom of Expression and Racist Hate Speech // *Speech and Harm : Controversies over Free Speech* / ed. by I. Maitra, M. K. McGowan. — Oxford : Oxford University Press, 2012. — P. 222–248.

---

Mel'nikov, A. A. 2022. "K problemam primenimosti teorii rechevykh aktov v diskussiyakh o svobode slova [Concerning the Problems of Applicability of Speech Acts Theory in Free Speech Discussions]: o nekotorykh primerakh Dzhona Ostina [On Some Examples of John Austin]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 289–312.

---

ALEKSANDR MEL'NIKOV

PHD STUDENT

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

ORCID: 0000-0001-9782-2390

## CONCERNING THE PROBLEMS OF APPLICABILITY OF SPEECH ACTS THEORY IN FREE SPEECH DISCUSSIONS ON SOME EXAMPLES OF JOHN AUSTIN

Submitted: Mar. 13, 2022. Reviewed: June 19, 2022. Accepted: July 27, 2022.

**Abstract:** In discussions about possibility to deduce strict universal principles of freedom of speech, one of the important arguments against the "free speech absolutism" is considered to be the irreproducibility of a clear boundary between expression and action. Nevertheless, the speech acts theory, which exponentially connects utterance with action, is not used in philosophical argumentation as extensively as one might expect. The author seeks to reveal the boundaries of speech/action convergence concerning classical lectures of J. Austin "How to do Things with Words." The article argues that plausible validity of consideration of speech as an action with certain consequences, intentions and goals is itself consistent with free speech arguments that an act described as a speech merely, could not be justifiably limited. The author proposes to distinguish such plots as (1) analysis of different linguistic formulas in terms of truth and success, (2) boundaries and criteria for conventional redescription of speech-using actions as typical (promise, oath) (3) consideration of speech as a powerful social resource, which should be granted justly (4) causal effect, which act of utterance may have. From the author's point of view, these plots are not still summed up in any basic argument against the "free speech absolutism", relevant to contemporary defense of freedom of speech. The basic moves of J. L. Austin's theory are not enough to consolidate a practical conviction about the inseparability of words and actions, which significantly undermines hopes for strict adherence to the ideal of freedom of speech.

**Keywords:** Free Speech Absolutism, First Amendment, Speech Acts, Performative, Speech/Action Distinction, Rational Interpreter.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-289-312.

### REFERENCES

- Austin, J. 1999. *Izbrannoye [Selected Works]* [in Russian]. Trans. from the English by L. B. Makeyeva and V. P. Rudnev. Moskva [Moscow]: Ideya-Press / Dom intellektual'noy knigi.
- . 2006. "Performativnyye vyskazyvaniya [Performative Statements]" [in Russian]. In *Tri sposoba prolit' chernila [Three Ways of Spilling Ink] : filosofskiye raboty [Philosophical Works]*, trans. from the English by V. V. Kiryushchenko, 262–281. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteya.

- Barendt, E. 2019. "What is the Harm in Hate Speech?" *Ethical Theory and Moral Practice* 22:539–553.
- Chemerinsky, E., and H. Gillman. 2019. *Free Speech on Campus*. New Haven: Yale University Press.
- Emerson, T. 1963. "Toward a General Theory of the First Amendment." *The Yale Law Journal* 72:877–956.
- Fish, S. 1994. *There's No Such Thing as Free Speech: And It's a Good Thing, Too*. Oxford: Oxford University Press.
- Gelber, C. 2012. "'Speaking Back': The Likely Fate of Hate Speech Policy in the USA and Australia." In Maitra and McGowan 2012, 50–72.
- Haiman, F. S. 1993. *Speech Acts and the First Amendment: And It's a Good Thing, Too*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Haworth, A. 1998. *Free Speech*. London: Routledge.
- Heinze, E. 2016. *Hate Speech and Democratic Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kalven, H., Jr. 1965. "The Concept of the Public Forum: *Cox v. Louisiana*" [in Russian]. Chicago Unbound. Accessed Sept. 25, 2022. <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=13342>.
- Langton, R. 1993. "Speech acts and Unspeakable Acts." *Philosophy & Public Affairs*, no. 22, 293–330.
- . 2012. "Beyond Belief: Pragmatics in Hate Speech and Pornography." In Maitra and McGowan 2012, 72–93.
- Lewis, D. 1979. "Scorekeeping in a Language Game." *Journal of Philosophical Logic* 8 (1): 339–359.
- Lukianoff, G. 2012. *Unlearning Liberty: Campus Censorship and the End of American Debate*. New York and London: Encounter Books.
- MacKinnon, C. A. 1987. *Feminism Unmodified*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Maitra, I. 2009. "Silencing Speech." *Canadian Journal of Philosophy* 2 (39): 309–338.
- . 2012. "Subordinating Speech." In Maitra and McGowan 2012, 94–120.
- McGowan, M. K. 2012. "On 'Whites Only' Signs and Racist Hate Speech: Verbal Acts of Racial Discrimination." In Maitra and McGowan 2012, 121–147.
- Mill, J. S. 2003. *On Liberty*. New Haven: Yale University Press.
- Schauer, F. 2015. "On the Distinction Between Speech and Action." *Emory Law Journal* 65:427–464.
- Strossen, N. 2018. *Hate: Why We Should Resist It with Free Speech, Not Censorship*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, J. 2012. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- West, C. 2012. "Words That Silence? Freedom of Expression and Racist Hate Speech." In Maitra and McGowan 2012, 222–248.



---

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

---

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

---



АЛЕКСАНДР МИХАЙЛОВСКИЙ\*

## НА ПУТИ К «ДУХОВНОЙ ИСТОРИИ ТЕХНИКИ»\*\*

ФРАГМЕНТ ОДНОГО ПРОЕКТА ХАНСА БЛЮМЕНБЕРГА

**Аннотация:** Настоящая статья представляет собой развернутое предисловие, посвященное не столько реконструкции взглядов немецкого философа Ханса Блюменберга (1920–1996) на технику, сколько контекстуализации его раннего эссе «Отношение природы и техники как философская проблема» (1951), которое интересно еще и тем, что может рассматриваться как фрагмент незавершенного проекта под названием «Geistesgeschichte der Technik». Исследование показывает укорененность Блюменберга в дискуссиях вокруг техники в Германии (философская антропология, пессимистическая культуркритика). В статье анализируется, каким образом молодой Блюменберг реагирует на проблематику, представленную у Гуссерля, Хайдеггера, Гелена и других авторов. Особое место в статье занимает обзор философии техники в «Проблемах социологии знания» (1926) Шелера, который — и это один из двух главных тезисов статьи — предположительно оказал решающее влияние на постановку вопроса о технике у Блюменберга и на ряд частных решений. Значение Шелера для дискуссии о технике в Германии до и после Второй мировой войны сводится к трем пунктам. (1) В основе процесса технизации Нового времени лежит некий инстинкт власти. (2) Лишь разрыв с охватывающей человека культурой Средневековья позволяет генетически объяснить мир, в котором наука и техника в их взаимовлиянии оказываются следствием, а не причиной. (3) Философия в качестве метафизики позволяет увидеть и назвать по имени этическую «вину» новоевропейского общества. Второй тезис моей статьи заключается в том, что Ханс Блюменберг — автор, который в итоге не создал «философию техники», и все написанное им по этой теме занимает среди его сочинений, посвященных генезису Нового времени, скорее периферийное место, что в то же время не умаляет значимости его высказывания.

**Ключевые слова:** Ханс Блюменберг, философия техники, духовная история техники, культуркритика, Мартин Хайдеггер, Арнольд Гелен, Макс Шелер, социология знания.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-315-333.

В весеннем семестре 2020/21 уч. года в Школе философии и культурологии НИУ ВШЭ я вел научно-исследовательский семинар под названием «Феноменология и герменевтика техники». Из большого числа немецкоязычных авторов, писавших об антропологии, о философии истории техники или рассматривавших технику с позиций критики

\*Михайловский Александр Владиславович, к. филос. н., доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), amichailowski@hse.ru, ORCID: 0000-0001-9687-114X.

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

культуры и этики, для медленного чтения на семинаре были специально отобраны философы, которые позволяли бы продуктивно развернуть *герменевтику технического мира* и с ее помощью увидеть, каким образом жизненный мир индустриального общества возникает в результате технической революции. Ханс Блюменберг (1920–1996) оказался фигурой, с одной стороны, завершающей философию техники внутри феноменологической традиции в Германии, а с другой, открывающей новые горизонты. В переводе на русский язык давно доступна одна-единственная статья Ханса Блюменберга «Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии» (Блюменберг, Чернышов, 1993). Однако для работы на семинаре, в котором участвовали студенты философского бакалавриата разных курсов, было решено взять самый первый текст немецкого философа на эту тему — статью об отношении природы и техники, опубликованную через год после его габилитации по теме «Онтологическая дистанция. Исследование кризиса феноменологии Гуссерля» (1950). В этой компактной, сжатой по изложению статье резко отразились все ключевые узлы дискуссий о сущности новейшей европейской техники, которые велись с наибольшей интенсивностью во второй трети XX века. Настоящий текст представляет собой развернутое предисловие, посвященное не столько реконструкции взглядов Блюменберга на технику, сколько контекстуализации его ранней статьи, которая интересна еще и тем, что может рассматриваться как фрагмент незавершенного проекта под названием «Geistesgeschichte der Technik».

Перевод статьи выполнили под моим руководством три студента: Кирилл Боденко, Петр Зеленский и Петр Филатов. На Страстную пятницу 2021 года Петр Филатов, светлый человек, талантливый студент и будущий коллега, погиб. Это стало невосполнимой потерей для его однокурсников, преподавателей и всех, кто его знал. Перевод с немецкого языка, к тому же не самого простого философа с точки зрения стиля и содержания излагаемых идей, стал одной из немногих работ Петра, публикация которой, как я надеюсь, поможет сохранить память о нем.

\*\*\*

Одна из первых статей о современном философе Хансе Блюменберге на русском языке начиналась с фразы: «Собственный философский проект [Блюменберг] заявил как метафорологию» (Современная западная..., 1998: 53). За прошедшие годы на русский язык были переведены всего лишь несколько глав из книги «Легитимность Нового времени» (Блюменберг, Резвых, 2007). Если добавить сюда уже упомянутую

работу о жизненном мире и технизации, то этими двумя позициями «русский Блюменберг», к сожалению, исчерпывается. С этим фактом связан другой — отсутствие в российской научной литературе четкого представления о вкладе Блюменберга в философию. А междисциплинарная ориентация — безусловно, сильная сторона его подхода — в данном случае не способствует делу прояснения контуров предмета(ов) его штудий (Блюменберг много лет входил в научно-исследовательскую группу «Поэтика и герменевтика»<sup>1</sup>). Здесь уместно использовать метафору *лунного света*. Подобно спутнику Земли, отражающему своей поверхностью свет Солнца, проблематика сочинений Блюменберга *воспринимается* в российском академическом пространстве как отражающая самые яркие дискуссии второй половины XX века, более или менее хорошо у нас изученные. Я имею в виду, прежде всего, полемику с более известной концепцией «политической теологии» Карла Шмитта, где Блюменберг выступает против устоявшейся теории секуляризации. Истоки мысли о том, что рациональность человеческого жизнеустройства никогда не бывает полной и никакое просвещение не может упразднить миф, прослеживается и в изобретенной Блюменбергом «метафорологии». «Парадигмы метафорологии» вышли в том же году, что и «Истина и метод» Х.-Г. Гадамера, переведенная на русский язык еще в 1988 году, и мысль о том, что восприятие мира как связного целого обеспечивается благодаря метафорам, прочитывается — что, конечно же, вообще в порядке вещей с точки зрения герменевтики — скорее в свете этой самой философской герменевтики. Это касается и исследования применения метафор читателя и чтения с целью описания человеческого существования в культуре, и рассмотрения природы человеческой склонности интерпретировать взаимодействие с миром по принципу чтения в труде «Мир как книга» (1979).

Вторая причина некой расплывчатости образа Блюменберга-философа связана уже не столько с недоразвитостью российской (постсоветской)

<sup>1</sup> Междисциплинарный исследовательский проект, функционировавший на базе нескольких университетов в Германии и объединявший преимущественно немецких ученых-гуманитариев, таких как Х.-Г. Гадамер или представители так называемой Констанцской школы (историки и теоретики литературы Ханс Роберт Яусс, Вольфганг Изер). При этом Блюменберг и Яусс выступили главными инициаторами рабочих встреч этой молодой группы. Характер их исследований во многом определялся потребностью осмыслить современные культурные тенденции, в частности современную эстетическую ситуацию (*ästhetische Moderne*). В результате ряда семинаров, проведенных с 1963 по 1994 гг., были изданы 17 тематических сборников (1964–1998 гг.).

рецепции немецкой послевоенной философии в целом<sup>2</sup>, сколько с «рудиментарной хронологией» (Haverkamp, 2001: 435) самого творчества этого автора, основные вехи которого теряются в темноте. Западная дисциплина под названием «Blumenberg-Philologie» сравнительно молода, и, пожалуй, только с выходом объемной монографии Юргена Гольдштайна по случаю столетнего юбилея философа (Goldstein, 2020) можно говорить о том, что труды Блюменберга, высящиеся посреди немецкого философского ландшафта, подобно монолиту, получили духовно-историческую конкретизацию и стали обретать узнаваемые физиогномические черты. Вообще, в литературе устоялось мнение, что Блюменберг — поздно созревший мыслитель. Если его первой фундаментальной работой принято считать «Легитимность Нового времени» (1966), то в качестве апогея и в то же время итога его творчества рассматривается ряд сочинений, который открывается книгой «Работа над мифом» (1979). Вместе с тем при внимательном знакомстве с этими и другими текстами можно отметить не только очень плотный стиль письма, где «слово едва выдерживает тяжесть навьюченного на него высказывания» (цит. по: *ibid.*: 135), но и разветвляющийся характер дискурса с большим количеством экскурсов и вместилищем подвалом из примечаний. В качестве главного объяснения такой насыщенности (если не сказать перенасыщенности) смыслами и отсылками — помимо чудовищной работоспособности Блюменберга, защитившего еще во второй половине 1940-х годов две диссертации одну за другой, — следует принять несколько незавершенных проектов раннего периода творчества, откуда, как из неких рудников, автор черпал сырье, которое затем обогащалось для выстраивания того самого монолита. Поэтому слово «проект» как раз очень подходит на роль ключа к описанию и реконструкции его мыслительной лаборатории.

Одним из таких проектов считают «Эстетические и метафорологические сочинения» (Blumenberg, 2001). Другим — «Духовную историю техники», ставшую источником идей для написания «Легитимности Нового времени», а стало быть, занимающую место на стыке *Technikphilosophie* и *Zeitphilosophie*. В частности, к этому проекту принадлежит ряд эксплицитно посвященных вопросу техники докладов, которые были изданы по результатам архивной работы и по времени своего возникновения относятся к периоду с конца 1950-х до 1960-х годов.

<sup>2</sup>Эту характеристику в равной степени можно отнести и к рецепции «школы Риттера» вкупе с «Begriffsgeschichte» Р. Козеллека.

Общее название выпущенного А. Шмитцем и Б. Штиглером сборника «Духовная история техники» отражает как отдельные заголовки работ, так и общее обозначение этого материала в наследии Блюменберга (Blumenberg, 2009a). Два редактора спустя несколько лет подготовили для издательства Suhrkamp новый сборник под названием «Schriften zur Technik» (Blumenberg, 2009b), в который вместе с избранными материалами из «GT»<sup>3</sup> были включены опубликованные при жизни, но не переиздававшиеся работы, в частности напечатанная в шпрингеровском журнале «Studium generale» статья «Отношение природы и техники как философская проблема» (Blumenberg, 1951). Вместе с тем редакторы А. Шмитц и Б. Штиглер справедливо полагают, что выделять эти тексты искусственным образом из других проектов и делать из них независимый «комплекс трудов» с содержательной стороны некорректно (Schmitz & Stiegler, 2009: 286–287). Так, нельзя не обратить внимание на тот факт (зачастую даже вносящий путаницу), что переведенная статья о природе и технике включена в статусе отдельной главы сразу в два самых заметных Suhrkamp'овских сборника Блюменберга последних лет: в «Эстетические и метафорологические сочинения» и в «Сочинения о технике». С другой стороны, все эти статьи, доклады и архивные заметки действительно придают реализованным проектам Блюменберга специфические контуры и, несмотря на то что они зачастую уводят в других направлениях, будучи подчинены разным текущим задачам, они в то же время вводят в контекст более масштабных, гораздо лучше знакомых читателю трудов.

И все же в задачи настоящего исследования не входит описание того, как Блюменберг развивает проблематику философии техники с конца 1940-х до середины 1960-х годов, а также детальная реконструкция проекта «духовной истории техники», который постигла «ранняя неудача»<sup>4</sup>. Исчерпывающий анализ ее причин как раз приводит Ю. Гольдштайн в соответствующем разделе своей монографии (Goldstein, 2020: 150–153),

<sup>3</sup>Это аббревиатурой обозначена папка с соответствующими материалами в Архиве немецкой литературы Марбаха-на-Неккаре.

<sup>4</sup>«Анализ духовно-исторических причин ее [техники] происхождения — дело будущего», — пишет Блюменберг в конце 4 параграфа публикуемой ниже статьи. Блюменберг собирался исследовать вопрос о том, каким образом из определенного нового понимания действительности и положения человека в этой действительности возникает «техническая воля». Об этом говорится в наброске «О трудностях написания духовной истории техники» (Blumenberg, 2009b: 203–229).

и я не хотел бы его пересказывать. Годом раньше базельский исследователь Ханнес Байор опубликовал большую информативную статью о первом этапе философского становления Блюменберга, которое происходило через размежевание с феноменологией Гуссерля и Хайдеггера<sup>5</sup>. Значительная часть его статьи посвящена как раз изложению и разбору эссе о природе и технике как ключевого текста этого периода. Мое намерение более скромное, и оно продиктовано прагматикой самой публикации первой концептуальной статьи Блюменберга на тему философии техники. Это относительно короткое эссе было первой лекцией Блюменберга в качестве профессора Кильского университета. Во многом оно представляет собой реакцию по меньшей мере на три направления дискуссии о технике в Германии начала 1950-х годов: (1) техника — это просто кумулятивная история изобретений и открытий (наименее интересное направление, служащее автору лишь точкой для размежевания); (2) философско-антропологический подход; (3) пессимистическая культуркритика. Мой интерес вращается вокруг затронутых в статье тем и продиктован прежде всего желанием вернуть контекст туда, откуда он исключен нащупывающим самостоятельный путь автором. Мысли излагаются тезисно и сжато; заявленные масштабы исследования потенциально превосходят те семь параграфов, на которые оно поделено; в научном аппарате отсутствуют ссылки на современные философские, социологические и исторические исследования, исключением из чего остаются только красноречивые упоминания Ортеги-и-Гассета и Мартина Хайдеггера (единственная ссылка на «Письмо о гуманизме»). Таким образом, имея в виду проективный характер задуманной «Духовной истории техники», разумно исходить из допущения, что Ханс Блюменберг — автор, который в итоге не создал свою «философию техники», и все написанное им по этой теме занимает в корпусе его сочинений скорее периферийное место, что, однако, не умаляет значимости его высказывания.

Замысел рассматривать технику не имманентным образом, изнутри истории техники, а задать перспективу, из которой возникновение современной техники будет объясняться из истории духа, не нов. Эрнст Капп, основоположник дисциплины под названием «философия техники», понимал ее именно как штудии по истории возникновения культуры. Подзаголовок книги «Основные черты философии техники»

<sup>5</sup>Это исследование предворяет первую английскую публикацию перевода этого же эссе (Blumenberg, Kroll, 2019).



ясно говорит об этом намерении проследить «историю возникновения культуры в новых ракурсах» (Карр, 1877). Также и Ханс Фрайер в своей программной статье 1929 г. «К философии техники» (рус. пер. Фрайер, Михайловский, 2011) стремился выработать «содержательную философию истории техники». Последняя, по замыслу Фрайера, была призвана выявить ее связь с системой культуры, представить технику как судьбоносный элемент всей культуры. И наоборот, динамика технического развития получала свой философско-исторический смысл лишь в контексте культурных трансформаций, т. е. вследствие ее интеграции в культурное целое. Конечно, техника — лишь одна из возможностей достижения общественно значимой цели. Но коль скоро сам выбор средств определяется культурой, развитие техники — это не произвольное изобретение новых инструментов, а объективация ценностного отношения и целей конкретного сообщества. В этом смысле Фрайер считал технику выражением человеческой воли к овладению природой — мысль, которая встречается в «Человеке и технике» (1931) Освальда Шпенглера и которую позднее будет развивать ученик Фрайера Арнольд Гелен. В сборнике «Сочинения о технике» мне не удалось найти ни одной ссылки на Фрайера, который, кстати, продолжал работать и после Второй мировой войны, однако совершенно очевидно, что философско-антропологический подход к технике пользовался в этот период большой популярностью, о чем свидетельствует, пожалуй, самая известная книга Арнольда Гелена «Душа в техническую эпоху» (1957). В этой связи примечательно, что молодой исследователь Блюменберг формулирует свои тезисы о возникновении и сущности технизации, не будучи знакомым с культуртеорией модерна, изложенной в этой книге. Его близость к философско-антропологической перспективе проявляется и в других отношениях, в частности в противопоставлении природы и техники (см. ниже), а значит, следует предположить общий источник такой постановки вопроса, не исключая непосредственного влияния более ранних публикаций Арнольда Гелена на Блюменберга (например, книги 1940 года «Человек. Его природа и положение в мире»).

Здесь нельзя не вспомнить Макса Шелера — одного из создателей философской антропологии и основателя социологии знания. Шелер создал и вполне законченную оригинальную философию техники — именно в смысле машинной новоевропейской техники (хотя у Шелера часто идет речь о личностных техниках-практиках). Она обоснована у него философско-антропологически («метафизически») и изложена в книге «Формы знания и общество» (издана в Лейпциге в 1926 году),

а именно в двух главных работах этого сборника: «Проблемы социологии знания» и «Познание и работа. Исследование о ценности и границах прагматического мотива в познании мира». Здесь выделяются три тезиса, определяющие всю дальнейшую дискуссию о технике (включая Фрайера, Гуссерля и Хайдеггера) и учитываемые Блюменбергом в его ранней статье<sup>6</sup>.

- (1) В основе процесса технизации Нового времени и появления нового человеческого типа лежит некий инстинкт власти. Иными словами, воля к господству предопределяет методы мысли и воззрения, а также цели индивидов, действуя как будто за их спиной.
- (2) Возникновение мысли о господстве происходит неожиданно. Лишь разрыв с охватывающей человека культурой Средневековья позволяет генетически объяснить мир, в котором наука и техника в их взаимовлиянии оказываются следствием, а не причиной.
- (3) Лишь философия в качестве метафизики позволяет увидеть и назвать по имени этическую «вину» новоевропейского общества. Только так возможен диагноз острой опасности, которая вырастает из господства техницизма над сущностью, целями и ценностями духа.

Совершенно очевидно, что Блюменберг продолжает мысль Шелера, возводя радикальную новизну технического пафоса Нового времени к распаду номиналистической теологии позднего Средневековья<sup>7</sup>. Говоря о номинализме как об источнике лежащего в основании новоевропейской техники *Machtantrieb*, Макс Шелер отмечает свойственное «типу духовной организации вождей реформации» стремление развалить биоморфную античную метафизику, основанную на реализме понятий и ориентированную онтологически.

Несмотря на то, что тип духовной организации вождей реформаций был как небо от земли далек от типа духовной организации отцов современной науки — Галилея, Убальди, Декарта, Кеплера, Ньютона и т. д. — их объединял ряд формальных, но весьма важных общих черт: 1) номиналистический способ мышления, характерный для каждой духовной революции против старого,

<sup>6</sup>Странным образом Х. Байор не замечает этого важнейшего контекста, упоминая Шелера только в одном ряду с Плесснером и сводя его значение для философии техники Блюменберга к позднему очерку «Положение человека в космосе» (Vajohr, 2019: 7). Это приходится считать досадным упущением для швейцарского специалиста.

<sup>7</sup>Шелер и Блюменберг отличаются в этом от Вебера, связывающего возникновение рациональной культуры Нового времени с протестантизмом.

устоявшегося мира идей; 2) убежденность в том, что подлинная сущность человека заключается не в созерцающем рассудке, а в воле к господству.

И далее:

Номиналистический способ мышления сущностно связан [...] с разложением биоморфного мировоззрения и распространением механистического взгляда на мир, так как «общий» предмет постижения в витальной сфере — в особенности в (органической) идее «рода» — на самом деле обладает независимыми от индивидуационных критериев пространственно-временного многообразия реальностью и единством, недостающих ему в сфере неорганического [...] (Шелер, Малинкин, 1998: 96–106).

Шелеру как социологу *par excellence* было интересно выявить сущностно-закономерную связь между жизненно-общностной социальной формой бытия античности и категориально-биоморфным мировоззрением, с одной стороны, и характерной для нее орудийной техникой, а также преобладанием органической техники (в противоположность технике неорганической), с другой. Блюменберг же начинает, казалось бы, с другой, онтологической темы — с анализа природного и искусственного сущего в греческой метафизике.

Для греков природа (*physis*) изначально еще во многом тождественна бытию (*ousia*). Все сущее возникает из самого себя, как это видно из вечной последовательности поколений растений и животных. Эйдос всегда остается одним и тем же. Однако тогда появляется вопрос, как онтологически классифицировать объекты, изготовленные человеком, которые известны под термином *technē*. Поскольку человек встроен в космос и отличается от других живых существ только тем, что обладает логосом, произведения, как сущности, происходящие из пронизанного логосом существа человека, также являются частью природы. «Τέχνη возможна только тогда, когда осуществляется реализация отношений человека с природой, основанных на логосе». Изделия (*ergon*) человека и изделия животных (гнезда, норы) в этом смысле отличаются лишь степенью совершенства. При этом Блюменберг рисует великую гармонию греческого мира и взаимосвязь между произведениями природы и произведениями человека, причем последние рассматриваются как эманации природного целого. Человек помещен в природу и, как техническое существо, должен реализовать в ней свою экзистенцию.

Предложенный во второй главе анализ греческой метафизики, ориентирующийся эксплицитным образом на Аристотеля, позволяет пред-

положить хорошее знакомство Блюменберга с трактатом Хайдеггера 1939 года «О существе и понятии φύσις» (Heidegger, 1976: 239–301)<sup>8</sup>. В аристотелевском различении «сущего-по-природе» (physei onta) и артефактов (apo technes onta) — того, что имеет начало движения в самом себе, и того, что не имеет начала движения в самом себе, — Хайдеггер усматривал досократический смысл physis, т. е. бытия. В этом трактате Хайдеггер воспроизводит аристотелевскую теорию physis, обнаруживая в его онтологии изначальный греческий, т. е. феноменологический, смысл бытия. А именно он утверждал, что в «Физике В 1» мы находим «такое понимание physis, которое служит основой и путеводной нитью для всех последующих интерпретаций сущности „природы“» (ibid.: 243). Говоря о physis, Аристотель имел в виду оригинальное греческое наименование бытия как роста, присутствия, постоянства, соответственно, полагает Хайдеггер, это позволяет восстановить примат «природы» над «техникой» (подробнее см.: Михайловский, 2016).

Однако Блюменберг не следует Хайдеггеру, который в дальнейшем развивает свою теорию истины как непотаенности<sup>9</sup>: выделяя особый характер греческого понятия techne, тесно связанного с episteme как способом выведения в непотаенность, Хайдеггер будет настаивать на том, что способ «истинствования» techne предполагает понимание physis как раскрытия сущего. В то же время Блюменберг, похоже, рассуждает в хайдеггеровском духе, когда пишет, что

теория делает практику возможной не только потому, что она представляет собой предшествующее и высшее инструментальное условие, но и в первую очередь потому, что она имеет подлинный и существенный доступ к бытию и, таким образом, становится основой для всех производственных заимствований и изменений практики, однако исключает чистое насилие.

В дальнейшем ходе рассуждений Блюменберг скорее продолжает демонстрировать приверженность философско-антропологическому подходу Гелена, для которого постоянство техники в истории человечества объяснялось недостаточностью человеческого существа (Mängelwesen) и необходимостью компенсировать эту нехватку средств приспособления к внешнему миру.

<sup>8</sup>О взаимоотношении техники и природы (также в связи с Аристотелем) писал в начале 1950-х годов и ученик Хайдеггера Карл Ульмер (Ulmer, 1953).

<sup>9</sup>Справедливости ради следует отметить, что Блюменберг посвятил вопросу о технике и истине отдельный доклад (Blumenberg, 1953).

Будучи существом, чье существование не гарантировано органической адаптацией к природной окружающей среде и чей модус существования задан самоутверждением и самопроизводством собственных условий жизни, человек порождает технику как ответ на бытийную проблематику своего вида.

Однако уже в статье 1960 года «Исчезновение порядка и самоутверждение. О понимании мира и об отношении к миру в становлении технической эпохи» он откажется от антропологической антитезы природы и техники и задастся вопросом о том, почему техника является «конструктивным элементом Нового времени» (Blumenberg, 2009b: 139), т. е. будет усиленно смещать фокус на духовную историю техники. Почему техника обеспечивает скачок внутри континуальности природного бытия? Почему техника не довольствуется тем, что дополняет природу, а начинает ее корректировать и превосходить?

Подступы к решению этой проблемы мы находим в третьем и следующих параграфах рассматриваемой статьи. Обрисованная гармония человека и космоса нарушается вследствие христианского понимания бытия. Блюменберг говорит о «трагическом разрыве» между человеком и природой. Первородный грех Адама и Евы в Эдемском саду запускает череду бесконечных неудач в достижении первоначальной цели.

Человеку, направившему свою свободу *против* желанного для Бога бытия, так или иначе не удастся избежать необходимости влачить свою скорбную жизнь *с помощью* и *в силу* этого бытия.

Трудясь в поте лица, он теперь вынужден устраивать свою жизнь в природе как изгой, при этом технология должна облегчить ему частичное подчинение природы. Таковы следствия из замены античного генерационизма христианским креационизмом.

Чтобы продемонстрировать автономизацию человека как главную черту Нового времени, Блюменберг актуализирует хайдеггеровскую интуицию о сущностном единстве технологий и искусства<sup>10</sup>, хотя опять-таки уверенно встраивает ее в свой исследовательский горизонт, поскольку его интересуют причины перехода от теологического абсолютизма Средневековья к современной культуре самоутверждения человека. Шестая глава статьи названа «Единство происхождения науки, техники, искусства и власти в начале Нового времени». В обеих областях — в искусстве

<sup>10</sup>Хайдеггеровское определение отношения техники и искусства вообще предвосхищает проблемы, поставленные после Второй мировой войны Блюменбергом, Маркузе, Блохом и Адорно.

и в технике, которые вместе образуют *ars humana*, — формируются возможности человека в отношении реализации его воли к наслаждению<sup>11</sup>. Чистая эстетика произведения искусства модифицируется и расширяется, дополняется практическими элементами техники. Каждое техническое изделие отныне должно отвечать как функциональным, так и эстетическим требованиям. Создатели произведений искусства, или, что то же самое, инженеры, в качестве архетипического примера которых приводится Леонардо да Винчи, видят себя уже не скромными исследователями божественного замысла о мире, а автономными, самоуверенными творцами своих произведений, которые руководствуются только собственными креативными идеями и целями. Впрочем, и здесь опять-таки дает о себе знать философско-антропологический подход: не в самовозвеличивании и самонадеянности человека заключается причина возникновения современной техники — напротив, это ответ на нужду, проистекающую из ощущения себя чужаком в этом мире и забвения истины божественного замысла о нем.

В эссе 1957 года под названием «Имитация природы» (Blumenberg, 2009b: 86–125), где подробно разбираются три диалога Николая Кузанского (1450 г.) и, в частности, фигура *idiota*, простака, Блюменберг еще раз возвращается к этой мысли. В отличие от аристотелевской позиции, согласно которой человек либо подражает природе в своих произведениях, либо пытается завершить то, что природа не в состоянии довести до конца, в раннее Новое время человек выступает как творческое существо, и в его «произведениях искусства» проступает подпись *homo creator* как познавшего свои потенции. Блюменберг снова вспоминает уже процитированное им высказывание технического специалиста из одной американской лаборатории: «Здесь мир создается во второй раз!»

Из-за двойного давления невыносимого средневекового представления о Боге и необходимости самоутвердиться против невзгод и тягот мира современный человек направил все свои силы и весь свой исследовательский интерес на разработку новых технических систем. С этой констатации начинается заключительная глава статьи «„Вторая природа“ машинного мира как следствие технической воли». Указанная тенденция выльется в *hubris* человеческой автономии и самодостаточности, которая позволит возвести в безусловный ранг «второго творения»

<sup>11</sup>В пятой главе публикуемой здесь статьи утверждается: «...к важнейшим предпосылкам специфически технического и экономического развития Нового времени принадлежит снятие различия между *uti* и *frui* — между использованием и наслаждением».

созданные техникой вещи, ничем не уступающие первому творению (человек становится *alter deus*). Начиная с появления механических игрушек эпохи барокко, развитие машинного мира приводит к созданию агрегатов, которые функционируют сами по себе, могут контролировать себя и при необходимости — себя обслуживать и ремонтировать. Хотя в 1951 году еще не был изобретен персональный компьютер, Блюменберг провидчески указывал, что однажды появятся технические системы, с помощью которых человек станет действительно стремиться сравняться с первым творением и даже превзойти его.

Таким образом, вместо «демонизма техники» Блюменберг предпочитает вести речь о «демонизме творца» (Blumenberg, 2009b: 11). Критическое замечание о «*Dämonie der Technik*» также прекрасно вписывается в послевоенные дискуссии о последствиях стремления техники к совершенству, перфекции, старт которым дали две эпохальные культуркритические книги: «Совершенство техники» (1946) Фридриха Георга Юнгера и «О смысле и назначении истории» (1949) Карла Ясперса. Так, Ясперс характеризовал демонизм техники следующим образом (Ясперс, Левина, 1994: 139):

Несомненно одно: техника направлена на то, чтобы в ходе преобразования всей трудовой деятельности человека преобразовать и самого человека. Человек уже не может освободиться от воздействия созданной им техники. И совершенно очевидно, что в технике заключены не только безграничные возможности, но и безграничные опасности. Техника стала ни от кого не зависимой, все за собой увлекающей силой. Человек подпал под ее власть, не заметив, что это произошло и как это произошло.

Блюменберг отвергает идею автономии технологий по отношению к людям как ложную, уводящую в сторону от реальной постановки проблемы. Действительно, пессимистический взгляд на технику как сущность *sui generis*, представляющую угрозу для всего человечества, широко распространился в Германии, особенно в контексте так называемого «антиатомного движения». Этот упрек *prima facie* можно было бы адресовать и Мартину Хайдеггеру, который хотя и настаивал на несводимости сущности техники как *Gestell* к самой материальной технике, также писал об исходящей от «поставы» угрозе человечеству. Но позиция Хайдеггера амбивалентна: с одной стороны, конечно, новоевропейская техника, по его мнению, убивает природу, как электростанция на Рейне уничтожает естественный и духовно-исторический ландшафт страны, но, с другой стороны, технологии сами по себе не могут нести

ответственности за эти нежелательные последствия. Важно то, *как* мы относимся к технологиям, насколько мы от них свободны. Следовательно, необходимо задаваться вопросом о том, что такое техника в своем существе, независимо от ее служебного характера. И в «Вопросе о технике» Хайдеггер утверждает, что ее нельзя понимать инструментально, поскольку она не что иное, как способ раскрытия в смысле истинствования. Только рассмотрев технику как то «место», где свершается истина-*aletheia*, мы можем реконструировать наше отношение к ней, даже будучи прочно встроены в современную технократическую эпоху. По этой причине Хайдеггер также эксплицитно критикует «демонизм» техники: «Опасна не техника сама по себе. Нет никакого демонизма техники, но есть тайна ее существа» (Хайдеггер, Бибихин, 1993: 234).

Примечательно, что Блюменберг на момент создания статьи не мог быть знаком с самым знаменитым текстом позднего Хайдеггера о технике. Как известно, он восходит к серии из четырех докладов, которые были прочитаны в Бременском клубе в декабре 1949 года и объединены общим заглавием «*Einblick in das was ist*» («Прозрение в то, что есть»): «*Das Ding*» («Вещь»), «*Das Gestell*» («Постав»), «*Die Gefahr*» («Опасность»), «*Die Kehre*» («Поворот»). Первый доклад Хайдеггер прочел позднее в развернутом виде в Баварской академии изящных искусств 18 ноября 1950 г. Второй доклад, получивший новую редакцию и новое название «*Die Frage nach der Technik*» («Вопрос о технике»), состоялся в рамках чтений «Искусства в техническую эпоху», организованных той же академией осенью 1953 г. А впервые он увидел свет в составе сборника «*Die Technik und die Kehre*», выпущенном издательством Neske только в 1962 году (Heidegger, 1962).

Однако другой полемически заостренный тезис, с которого начинается первая глава «Текущее состояние проблемы», а именно критика позитивистски окрашенного представления о технике как прикладной естественной науке, прекрасно коррелирует с описанием «сущностных явлений» Нового времени, которым открывается статья Хайдеггера «Время картины мира». Эта работа 1938 года вошла в первую послевоенную книгу «*Holzwege*» (1950). Переходя от науки Нового времени к машинной технике, Хайдеггер также отказывается истолковывать последнюю как «практическое применение новоевропейского математического естествознания» (Хайдеггер, Бибихин, 1993: 41–42):

Сама машинная техника есть самостоятельное видоизменение практики, такого рода, что практика начинает требовать применения математического



естествознания. Машинная техника остается до сих пор наиболее бросающимся в глаза производным существа новоевропейской техники, тождественного с существом новоевропейской метафизики.

Если, как мы обещали в начале этого предисловия, двигаться вглубь и воссоздавать контекст дискуссии о технике первой половины или, точнее, второй трети XX века, в котором помимо Хайдеггера, Гелена, Ф. Г. Юнгера также присутствовал и Гуссерль<sup>12</sup>, мы снова — и притом неизбежно — возвращаемся к фигуре Макса Шелера, утверждавшего сущностно-закономерную обусловленность специальных позитивных наук техникой. Эти прозрения позволили Хайдеггеру сформулировать тезис о техническом характере научной теории (ср. Röggele, 1994), хотя он далеко отступил от трактовки Шелера и в известном смысле абсолютизировал технику, связав начало ее доминирования с победой картезианского метода.

В своей статье «Отношение природы и техники» тридцатилетний Блюменберг конспективно касается (почти) всех ключевых тем немецкой философии техники, и, если бы не совершенно самобытный ход рассуждения, внутри которого ведется едва ли не полифоническая разработка этих тем, можно было бы говорить о вторичности этого текста. Однако — еще раз повторимся — он заявлял свой проект как «духовную историю техники», и впоследствии его фрагменты были задействованы в построении теории генезиса Нового времени. В итоге для будущих российских исследователей философии Блюменберга важно отметить две вещи. (1) Все начиналось с рефлексии о технике. (2) Даже, казалось бы, неожиданный и эвристичный для того времени выход на концепции политической власти в связи с рационально-техническими процедурами, намерение подробно изучить следствия технического прогресса для остальных подсистем общества, несомненно, обязаны крестному отцу новых философских исканий Макс Шелеру, который с целью прояснения нашего бытия-в-мире не уставал указывать на принадлежность всех сфер этого мира, включая не только технику, экономику и политику, но и мораль, религию, а также, конечно, искусство.

<sup>12</sup>Проблематика гуссерлевского «Кризиса европейских наук» более ярко выражена в статье Блюменберга «Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии» (впервые опубликована в 1963 г.), которую я здесь не рассматриваю. В ней, в частности, автор формулирует ряд аргументов против традиционной критики техники, которая противопоставляет жизненный мир и технизацию.

## ЛИТЕРАТУРА

- Блюменберг Х.* Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии / пер. с нем. А. В. Чернышова // Вопросы философии. — 1993. — № 10. — С. 69—92.
- Блюменберг Х.* Из книги «Легитимность Нового времени»: Гл. I. Понятийный статус. Гл. VIII. Политическая теология I и II / пер. с нем. П. В. Резвых // Новое литературное обозрение. — 2007. — Т. 87, № 5. — С. 10—25.
- Михайловский А. В.* Хайдеггер и Аристотель о *techne* и *physis*. Статья первая. Герменевтическое значение Аристотеля для формирования Хайдеггеровской мысли о технике // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». — 2016. — Т. 5, № 3. — С. 37—51.
- Современная западная философия: Словарь / под ред. В. С. Малахова, В. П. Филатова. — М.: Тон-Остожье, 1998.
- Фрайер Х.* К философии техники (1929) / пер. с нем. А. В. Михайловского // Вопросы философии. — 2011. — № 3. — С. 73—79.
- Хайдеггер М.* Время и бытие / пер. с нем. В. В. Библихина // Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 391—406.
- Шелер М.* Проблемы социологии знания / пер. с нем. А. Н. Малинкина. — М.: Институт общегуманитарных исследований, 1998.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории / пер. с нем. М. И. Левиной. — М.: Республика, 1994.
- Vajohr H.* Hans Blumenberg's Early Theory of Technology and History // Graduate Faculty Philosophy Journal. — 2019. — Vol. 40, no. 1. — P. 3—15.
- Blumenberg H.* Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem // Studium Generale. — 1951. — Nr. 4. — S. 461—467.
- Blumenberg H.* Technik und Wahrheit // Actes du congrès international de philosophie. — 1953. — Nr. 11. — S. 113—120.
- Blumenberg H.* Ästhetische und metaphorologische Schriften / hrsg. von A. Haverkamp. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Blumenberg H.* Geistesgeschichte der Technik. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009a.
- Blumenberg H.* Schriften zur Technik / hrsg. von A. Schmitz, B. Stiegler. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009b.
- Blumenberg H.* The Relationship between Nature and Technology / trans. by J. P. Kroll // Graduate Faculty Philosophy Journal. — 2019. — Vol. 40, no. 1. — P. 19—31.
- Goldstein J.* Hans Blumenberg. Ein philosophisches Portrait. — Berlin: Matthes & Seitz, 2020.
- Haverkamp A.* Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt // Ästhetische und metaphorologische Schriften / H. Blumenberg; hrsg. von A. Haverkamp. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. — S. 435—454.
- Heidegger M.* Die Technik und die Kehre. 1. Aufl. — Pfullingen: Neske, 1962.

- Heidegger M.* Wegmarken. Bd. 9 / hrsg. von F.-W. von Herrmann. — Frankfurt am Main : Klostermann, 1976.
- Kapp E.* Grundlinien einer Philosophie der Technik : zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten. — Braunschweig : Verlag von George Westermann, 1877.
- Pöggeler O.* Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger // Phänomenologische Forschungen. — 1994. — Jg. 28. — S. 166–203.
- Schmitz A., Stiegler B.* Nachwort // Schriften zur Technik / H. Blumenberg ; hrsg. von A. Schmitz, B. Stiegler. — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009. — S. 281–297.
- Ulmer K.* Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik. — Tübingen : M. Niemayer, 1953.

---

Mikhailovsky, A. V. 2022. "Na puti k 'dukhovnoy istorii tekhniki' [On the Way to the 'Geistesgeschichte der Technik']: fragment odnogo proyekta Khansa Blyumenberga [A Fragment of a Project by Hans Blumenberg]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 6 (3), 315–333.

---

ALEXANDER MIKHAILOVSKY

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR

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

ORCID: 0000-0001-9687-114X

## ON THE WAY TO THE "GEISTESGESCHICHTE DER TECHNIK"

A FRAGMENT OF A PROJECT BY HANS BLUMENBERG

**Abstract:** The central purpose of this study is to contextualize Hans Blumenberg's early essay *The Relationship between Nature and Technology as a Philosophical Problem* (1951), not to reconstruct the complex views of the German philosopher concerning technology. The following translation of Blumenberg's essay is also of interest since it can be seen as a part of an unfinished project called "Geistesgeschichte der Technik". The study deals with Blumenberg's rootedness in discussions around technology in Germany (philosophical anthropology, pessimistic cultural criticism). The article shows how the young philosopher reacted to the issues presented by Husserl, Heidegger, Gehlen and other authors. The philosophy of technology in Scheler's *Problems of the Sociology of Knowledge* (1926) presumably had a decisive influence on the formulation of the question concerning technology in Blumenberg, which is one of the main theses of my article. Namely, the broader significance of Scheler for discussing technology in Germany before and after World War II boils down to three points: (1) at the heart of the process of technization of the Modern Age lies a certain instinct of power (Machtantrieb); (2) only a break with the culture of the Middle Ages makes it possible to genetically explain the world in which science and technology, in their mutual influence, are a consequence, not a cause; (3) philosophy as metaphysics allows us to see and name the ethical "guilt" of the New European society. The second thesis of this article is that Hans Blumenberg is the author who ultimately did not create the "philosophy of technology"; Blumenberg's writings on this topic are found on the periphery of his texts on the genesis of the Modern Age, which at the same time does not detract from the significance of his present statement.

**Keywords:** Hans Blumenberg, Philosophy of Technology, Philosophy of Time, Cultural Criticism, Martin Heidegger, Arnold Gehlen, Max Scheler, Sociology of Knowledge.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-315-333.

#### REFERENCES

- Bajohr, H. 2019. "Hans Blumenberg's Early Theory of Technology and History." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 40 (1): 3–15.
- Blumenberg, H. 1951. "Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem" [in German]. *Studium Generale*, no. 4, 461–467.
- . 1953. "Technik und Wahrheit" [in German]. *Actes du congrès international de philosophie*, no. 11, 113–120.
- . 1993. "Zhiznenny mir i tekhnizatsiya s tochki zreniya fenomenologii [Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie]" [in Russian], trans. from the German by A. V. Chernyshov. *Voprosy filosofii [Questions of Philosophy]*, no. 10, 69–92.
- . 2001. *Ästhetische und metaphorologische Schriften* [in German]. Ed. by A. Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2007. "Iz knigi 'Legitimnost' Novogo vremeni' [Die Legitimität der Neuzeit]: Gl. 1. Ponyatiynny status. Gl. VIII. Politicheskaya teologiya i i i]" [in Russian], trans. from the German by P. V. Rezvykh. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]* 87 (5): 10–25.
- . 2009a. *Geistesgeschichte der Technik* [in German]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2009b. *Schriften zur Technik* [in German]. Ed. by A. Schmitz and B. Stiegler. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2019. "The Relationship between Nature and Technology [Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem]." Trans. by J. P. Kroll. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 40 (1): 19–31.
- Freyer, H. 2011. "K filosofi tekhniki (1929) [Zur Philosophie der Technik]" [in Russian], trans. from the German by A. V. Mikhaylovskiy. *Voprosy filosofii [Question of Philosophy]*, no. 3, 73–79.
- Goldstein, J. 2020. *Hans Blumenberg. Ein philosophisches Portrait* [in German]. Berlin: Matthes & Seitz.
- Haverkamp, A. 2001. "Die Technik der Rhetorik. Blumenbergs Projekt" [in German]. In *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, by H. Blumenberg, ed. by A. Haverkamp, 435–454. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. 1962. *Die Technik und die Kehre. 1. Aufl* [in German]. Pfullingen: Neske.
- . 1976. *Wegmarken* [in German]. Ed. by F.-W. von Herrmann. Vol. 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 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.
- Jaspers, K. 1994. *Smysl i naznacheniyе istorii [Vom Ursprung und Ziel der Geschichte]* [in Russian]. Trans. from the German by M. I. Levina. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Kapp, E. 1877. *Grundlinien einer Philosophie der Technik: zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten* [in German]. Braunschweig: Verlag von George Westermann.
- Malakhov, V. S., and V. P. Filatov, eds. 1998. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya [Lexicon of Contemporary Western Philosophy]: Slovar'* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ton-Ostozh'ye.

- Mikhaylovskiy, A. V. 2016. "Khaydegger i Aristotel' o techne i physis. Stat'ya pervaya. Germevnticheskoye znachenije Aristotelya dlya formirovaniya Khaydeggerovskoy mysli o tekhnike [Heidegger and Aristotle on Techne and Physis. Part One. The Hermeneutic Significance of Aristotle for the Formation of Heidegger's Thought on Technology]" [in Russian]. *Vestnik RGGU. Seriya "Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedeniye" [Bulletin of RGGU. Series "Philosophy. Sociology. Art History"]* 5 (3): 37–51.
- Pöggeler, O. 1994. "Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger" [in German]. *Phänomenologische Forschungen* 28:166–203.
- Scheler, M. 1998. *Problemy sotsiologii znaniya [Probleme einer Soziologie des Wissens]* [in Russian]. Trans. from the German by A. N. Malinkin. Moskva [Moscow]: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy.
- Schmitz, A., and B. Stiegler. 2009. "Nachwort" [in German]. In *Schriften zur Technik*, by H. Blumenberg, ed. by A. Schmitz and B. Stiegler, 281–297. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ulmer, K. 1953. *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik* [in German]. Tübingen: M. Niemayer.

ХАНС БЛЮМЕНБЕРГ

## ОТНОШЕНИЕ ПРИРОДЫ И ТЕХНИКИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-334-346.

Мир техники возникает и существует не только умозрительно, но и подручным образом. В нем нет ничего, что нам приходилось бы сначала принимать как данность и во что — лишь потом проникать путем познания. Техническая реальность такова, что она воплощается в жизнь в первую очередь на основе и в силу достигнутых знаний и выполненных вычислений. Однако когда мы озадачиваемся этими полностью исчислимыми вещами современного нам мира, а именно одним из наиболее неясных и неотложных вопросов нашей эпохи, то решение его будет неизбежно находиться на другом уровне, нежели тот, на котором обсуждаются предпосылки функционирования технических изделий. И все-таки, несмотря на ясное понимание всего комплекса остро стоящих проблем, мы далеки от того, чтобы — пусть даже приблизительно — сформулировать главный вопрос; мы даже не ведаем, в какой специфической области вероятных вопросов он может быть развит и решен.

### 1. ТЕКУЩЕЕ СОСТОЯНИЕ ПРОБЛЕМЫ

Прежде всего, существует распространенный взгляд, согласно которому эти наши вопросы в их совокупности относятся к некоему филиалу естествознания. Исторически техника формировалась как прикладное естествознание, и эта структурная преемственность, кажется, окончательно закрепились в характере и методологии ее проблематики.

\*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Петр А. Зеленский (ORCID: 0000-0003-1866-9549), Кирилл Б. Боденко (ORCID: 0000-0003-1166-2483) и [Петр К. Филатов] (студент НИУ ВШЭ), под ред. Александра В. Михайловского (ORCID: 0000-0001-9687-114X). Оригинал: *Blumenberg H.* Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem // *Schriften zur Technik / hrsg. von A. Schmitz, B. Stiegler.* — Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2015. — S. 17–29.

Однако историческая действительность человеческой жизни с техникой не подтвердила этого основополагающего воззрения. Техника, как предметная область модерна, все более явственно выделялась из функциональной непрерывности природы и теперь выступает в новой, особенной констелляции, противостоящей природной действительности. Развитие технического сознания и воли прошло путь от простого *использования* природы на службе увеличения продолжительности жизни через все возрастающую *эксплуатацию* природы как резервуара энергии и сырья вплоть до притязания на радикальное и полное *преобразование* природы как чистой *materia prima* для применения человеческой власти.

Если принять во внимание эти взаимосвязи, *человек* последовательно предстает как принцип, в котором волевым образом полагается отношение между природой и техникой. Будучи существом, чье существование не гарантировано органической адаптацией к природной окружающей среде и чей модус существования задан самоутверждением и самопроизводством собственных условий жизни, человек порождает технику как ответ на бытийную проблематику своего вида. Человек *есть* существо техническое: недостатки своего природного устройства он восполняет технической реальностью. Таким образом, современные технологии — это не уникальное явление в истории человечества, а всего лишь осознание и волевое проведение в жизнь некоей необходимости, коренящейся в существе человека.

Но даже этот антропологический подход оказывается недостаточным перед феноменом техники. В качестве основной черты технической сферы все явственнее обнаруживает себя ее *автономия*, возрастающая неподконтрольность для человека, переименование его решений, желаний, потребностей посредством некоей динамики самой техники, навязывающей свой узнаваемый однородный *стиль* всем жизненным проявлениям эпохи. Внешнее и внутреннее господство техники над современными людьми отражено в популярной метафоре «демонизма техники», которая как раз прекрасно выражает нерешенное состояние проблемы. Разговоры об автономии и демонизме техники, о ее неизбежном совершенстве подготавливают и оправдывают приближающуюся капитуляцию перед лицом мнимой необходимости. Они вынуждают довольствоваться апорией, лишь усугубляя отчаянное положение, и тем самым отсекают истинно философский путь, ведущий от апории к постановке проблемы. Если, однако, философия не готова довольствоваться близоруким видением и прибегать к поспешным абсолютизациям, то

у нее как минимум сохраняется шанс проявить здоровую подозрительность в отношении этих расхожих формулировок, вместе с которыми наивное сознание заглывает парализующий яд смирения.

Как следует оценивать возможности философии в этой ситуации — вот вопрос, который приобретает значение только в более широком историческом горизонте.

## 2. ПРИРОДНОЕ И ИСКУССТВЕННОЕ СУЩЕЕ В ГРЕЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ

В понимании бытия греками бытие и природа, οὐσία и φύσις, — почти синонимы. Что определяет сущее как сущее, так это то, что оно довлеет само себя из себя, а не через привходящее, есть то, что оно есть по сути, его характер основанности-на-самом-себе (οὐσία). Однако эта главная черта сущего как сущего считывается с сущности природы: природное сущее имеет принцип своего бытия и становления (ἐντελέχεια) в самом себе. Растения и животные становятся и остаются *из самих себя* тем, чем они могут стать и быть в генетической взаимосвязи природы. Эта генетическая взаимосвязь самодостаточна, не требует никакого внешнего привнесения: каждое существо всегда происходит от существа себе подобного (εἶδος). Единство природы как такая генетическая связь постоянных основных форм не требует вопроса о некоем начале; его можно понять изнутри самого себя и только как единство бесконечной во времени связи: ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα<sup>1</sup>. Понятие «природа» охватывает и реализует понятие бытия.

Но как характер бытия *изготовленной вещи* соотносится с этим основным понятием? Его происхождение — навык (τέχνη), и кажется, что оно не стоит в самодостаточном и бесконечном контексте природы, но берет свое *начало* с полагания, которое представляет собой скачок внутри непрерывности видовых форм. Лишь углубленная интерпретация античного термина τέχνη показывает, что то, что произведено, также заимствует свой характер бытия из внутренней взаимосвязи природы, а то, что существует через τέχνη, может быть названо сущим только в силу такого заимствования. Человек, как носитель τέχνη, не является *радикальным* принципом τέχνη ὄντα. Он сам по сути есть то, что он есть, будучи целиком и полностью членом генетического единства природы, причем настолько, что его можно постоянно иметь в виду как образец этой самодостаточной взаимосвязи: ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα ... ἄνθρωπος

<sup>1</sup> «Все возникает из сущего». Аристотель, *Метафизика* 1069b 19 (Здесь и далее перевод цитат, приводимых Блюменбергом, выполнен А. В. Михайловским. — прим. ред.).



γὰρ ἄνθρωπον γεννᾶ<sup>2</sup>. Человек есть часть космоса — он не над ним или вне него. Он — живое существо, которое отличается от других видов этого рода наличием логоса (ζῶον λόγον ἔχον). Этот логос является воплощением особого отношения человека к космосу в том смысле, что он способен «собрать» сущность космоса в себе как понимание и знание (λέγειν изначально — «собирать»). Все возможности этого «человека» определяются благодаря обладанию логосом, основываются на нем, а значит, то же относится и к его рабочему навыку τέχνη. Из-за своей связи с природой эта шноровка теряет видимость спонтанного и самобытного радикализма и насилия: τέχνη возможна только тогда, когда осуществляется реализация отношений человека с природой, основанных на логосе. Это подтверждается тем, что, например, Аристотель допускает только постепенное, но не существенное различие между работой (ἔργον) человека и «работой» растений и животных. Логос обосновывает только большее количество возможностей, но не какую-то существенную разницу в действиях. Таким образом, лишь в силу надстроенности технического (τέχνη ὅν) над природным φύσει ὄν оно само есть сущее (οὐσία), некий вторичный модус природного бытия, и всякая попытка вырваться из него вопреки логосу и тем самым вопреки сущности человека была бы бессмысленным насилием (βία) и похищением у сущего его бытия (στέρησις).

На таком толковании отношения между природой и техникой, которое следует путеводной нити определенного понимания сущего как основанного в самом себе, покоится античный взгляд на иерархию человеческих способностей, преобладание θεωρία над πράξις; теория делает практику возможной не только потому, что она представляет собой предшествующее и высшее инструментальное условие, но и в первую очередь потому, что она имеет подлинный и существенный доступ к бытию и, таким образом, становится основой для всех производственных заимствований и изменений практики, однако исключает чистое насилие. Этим четко заданы как статус свободы, так и сама свобода действий.

### 3. ПЕРЕВОРОТ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ NATURA И ARS ЧЕРЕЗ ИДЕЮ ТВОРЕНИЯ

Самосознание человека как члена гомогенной природной взаимосвязи (Naturzusammenhang), осмысление свободы из простора (Spielraum)

<sup>2</sup> «Все возникает из сущего. [...] Человек рождает человека». Аристотель, *Метафизика* 1069b, 1070a 8.

заданного устройства мира, основывание τέχνη на собранном в логосе космосе — таковы были перекликающиеся аспекты античного понимания бытия, которое дает называться бытием в узком смысле только природе, выстраивающейся бесконечно из себя самой в генетической взаимосвязи своего постоянного оформления, в то время как созданное (werkhaft) сущее в качестве сущего может пониматься только как *производное* от этой смысловой области. Радикальный, новый взгляд на отношение природы и техники, а тем самым и высвобождение пространства действия для ничем не сдерживаемой технической свободы может развиваться только из фундаментального изменения в самом понимании бытия.

Что делает этот переворот, то есть открытие новых возможностей мышления и деятельности, столь радикальным? Заранее можно сказать, что *самодостаточность* природы и ее действительной взаимосвязи как фундаментальное онтологическое измерение надламывается. Это производит сильнейший эффект: природная взаимосвязь теперь должна пониматься как конечная во времени, в связи с чем вопрос о принципах и структурах ее имманентного протекания перекрывается вопросом о *начале*, вопросом, который обретает свой смысл только вследствие того, что космос и бытие больше не совпадают, что космос больше не является θεῖον ὄν сам по себе, как и не содержит его, но, напротив, может быть постигнут в своем бытии только через *иное* себе самому, из которого он и будет иметь начало. Бытие сущего больше не усматривается в генетической взаимосвязи и не основывается на ней в полной мере; природа гораздо более начинает походить на τέχνη ὄν, чем на φύσει ὄντα. Происхождение природы, если проследить всю его последовательность, кончается на Ничто как на невозможности ее самодостаточного основания, которая отнимается у нее актом божественного насилия, «creatio ex nihilo», в корне своем техническим первичным действием, радикальнейшим *скачком*, который мышление способно схватить лишь как предел своей рациональной способности. Здесь сразу же происходит и резкий переворот отношения между природой и техникой, который необходимо рассматривать как средоточие «обращения» (conversio) античной онтологии. *Свобода* получает свой смысл не из данного бытия как природы, но, наоборот, природа получает свой смысл через первоустанавливающую божественную свободу, через безусловное «Quia voluit»<sup>3</sup> решения о творении.

<sup>3</sup>Августин, *О книге Бытия, против манихеев* 1, 2, 4.

Но каково положение *человека* в этом новом отношении науки и техники? Человек более не описывается через свое участие в природной взаимосвязи, он теперь не просто «природа», и в своей сути (*Wesen*) он более не зависит от природной основы. Его исключительность ни в коем случае не связана, прежде всего, с его избранностью и предназначенностью к спасению (а именно это обычно отмечают как единственную причину), которые изымают его из укорененности в природном целом, но она проистекает уже из его *происхождения*, которое не просто не вписывается в рамки остального творения, но изначально полагает отдельного человека в самой сути его существа как единственное, первичное и непосредственное проявление божественной мощи. То, что душа отдельного человека не появляется из природной взаимосвязи, но происходит через один-единственный акт творения из руки Божией, как минимум закладывает основание для радикальной самовзращенности (*Eigenwüchsigkeit*) и автономии человека от целого природы, в котором он все еще феноменально укоренен. Человек по существу своему может входить в оппозицию и антагонизм с природой, вступать в отношение власти и насилия над природой — эта возможность становится осмысленной лишь в горизонте христианской онтологии. Отличие христианского *креационизма* от античного *генерационизма* во взглядах на происхождение души имеет необозримые скрытые последствия для будущего отношения к миру западного человека. Только человек, который своим бытием не *происходит* из природы, но *вставляется* в нее, благодаря чему он не является «природным» и не находит в ней бесспорного образца для своей экзистенции, есть потенциально «технический» человек, вынужденный жить в антагонизме с природой.

#### 4. ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ЗАОСТРЕНИЕ РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ПРИРОДОЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЭКЗИСТЕНЦИЕЙ

Гетерогенность природы и человека обостряется уже на почве христианского понимания бытия до трагического *зияния* (*Hiatus*) посредством пронизывающего всю христианскую экзистенцию осознания выбора первого человека, вследствие которого факт невыполнения первоначальной заповеди сделался определяющей чертой человеческого существования. Человеку, направившему свою свободу *против* желанного для Бога бытия, так или иначе не удастся избежать необходимости влачить свою скорбную жизнь *с помощью* и *в силу* этого бытия. Первородный грех делает природу противником человеческого самовластья (*Selbstbesitz*); жизнь человека, как показывает 3 глава «Бытия», оказалась с того

момента наполнена страданиями, лишениями и трудом того самого «вопреки» (Und doch) его вынужденного жительства в природе, которая не является более основанием его существования и готовым источником жизни, — он ввергнут в нее скорее как ослушник. Непреодолимое различие между свободой и необходимостью, происходящее из греха, обрекает его на существование, которое состоит из страдания, труда в поте лица, насилия, то есть является, по сути, «техническим». Тем не менее это различие ставит человеческой воле недостижимую цель, но одновременно и такую, от которой невозможно отказаться: привести экзистенцию и природу, «быть вынужденным» и «мочь» (Müssen und Können), свободу и необходимость к чистой гармонии. Неслучайно на пороге Нового времени происходит не только подъем естественно-научного мышления как инструмента технической реализации, но и реформаторское обострение осознания грешности, а значит и углубление разрыва между экзистенцией и природой. Хотя современная техника и является «применением» современного естествознания, однако происходящая здесь динамическая транспозиция познания в область реального имеет свое достаточное основание не во внутренней взаимосвязи между наукой и техникой самими по себе, а в следствиях, вытекающих из того самого положения экзистенции в природе. Условия становления специфически современной формы экономики были хорошо исследованы; что же касается техники, то анализ духовно-исторических причин ее происхождения — дело будущего.

##### 5. СНЯТИЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО РАЗДЕЛЕНИЯ МЕЖДУ ИСПОЛЬЗОВАНИЕМ (GEBRAUCH) И НАСЛАЖДЕНИЕМ (GENUSS)

Против нарисованной выше картины можно предъявить весомый аргумент: как, несмотря на такие фундаментальные установки, Средневековье — эпоха христианской онтологии — могло быть таким поразительно нетехническим периодом? На это стоит сказать не только то, что в Средневековье подлинно христианские порывы решительно сдерживались и скрывались рецепцией античной метафизики, которую нельзя недооценивать. Есть еще одно возражение: быстрому воплощению этих импульсов препятствовала особенная черта Средневековья, желавшая ослабить острые потребности мира и посюстороннего существования «sub specie aeternitatis». Этот взгляд лучше всего характеризует августиновская формула, ограничивавшая мир *uti* — использованием — и видевшая в *frui* — наслаждении — абсолютную цель. Значение этой установки для *сдерживания* возбуждающего технического творчество инстинкта

проявилось в конце Средневековья: к важнейшим предпосылкам специфически технического и экономического развития Нового времени принадлежит снятие различия между *uti* и *frui* — между использованием и наслаждением. Необходимое пользование природой достигает своей полноты только как свободное и самодостаточное наслаждение.

Становится все более явственным, что определение техники как *применения* современной науки недостаточно для *объяснения* ее места в картине Нового времени. Ведь то, что познание *не* довлеет самому себе и что оно не может успокоиться в самом себе, но, наоборот, требует выходящего за собственные пределы применения, вовсе не является чем-то очевидным. Античность видела в познании и знании, получаемом через него, высочайшее, а также наиболее законченное воплощение человеческого стремления, как об этом свидетельствует начало аристотелевской «Метафизики». Ответ на вопрос, в силу чего в начале Нового времени знание перестает быть самодостаточным, не исчерпывается утверждением «Оно *стремится* к применению». Более точным представляется толкование, согласно которому современная наука посредством исторического само- и миропонимания напрямую *призывается* к своей инструментальной функции, более того, ее собственный подъем решительно провоцируется через предшествование (*Voraussein*) технической воли. В философской перспективе общепринятый порядок следования науки и техники переворачивается вверх ногами.

Все последствия снятия фундаментального средневекового различия между использованием (*Gebrauch*) и удовольствием (*Genuß*) не поддаются оценке. Инструментальное использование мира, имеющее в виду потустороннее благо, по сути своей *конечно*, а вот наслаждение миром (*Weltgenuß*), которое абсорбирует простое использование, наоборот, *бесконечно*. Замена конечной картины мира на бесконечную, которая в целом характеризует порог эпохи Нового времени, тоже служит хорошим маркером этой исторической линии. Пусть следствия будут видны позднее, однако в принципе здесь уже совершился решающий переход — переход от использования природы и применения ее законов к ее же безоглядному разорению и покорению, то есть к чистому, замкнутому на себе динамизму техники. Внутреннее противоречие основной установки, которая нацелена на *удовольствие*, но имеет в качестве условия *труд*, во всей остроте прорвется наружу впервые уже в конце технического развития.

## 6. ЕДИНСТВО ПРОИСХОЖДЕНИЯ НАУКИ, ТЕХНИКИ, ИСКУССТВА И ВЛАСТИ НА ЗАРЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Представленные здесь онтологические взаимосвязи подтверждаются еще более определенно, если обратить внимание на почти не замечаемое единство предпосылок, связывающих происхождение современного *искусства* с происхождением современной *техники*. Латинское слово «ars» — наследник тех значений, которые носило в греческом языке слово τέχνη: искусство и технология в сегодняшнем словоупотреблении — это разворачивание первоначального «ars» человека, «искусства», которое можно понимать как единую способность человека творить. Общая новизна нововременных искусства и техники — это взгляд, который человек сформировал относительно своих способностей к реализации воли к удовольствию. Момент удовольствия, наряду с творческой силой самого художника, является одной из основ нововременной эстетики. Новый взгляд человека на собственную способность творить можно понять, только рассмотрев ситуацию, сложившуюся в гуманитарном знании в позднем Средневековье и определявшуюся *номинализмом*.

Тогда в основном по теологическим причинам вера высокого Средневековья в познавательную силу разума значительно пошатнулась: доступ к сущности сущего, возникшей из бесконечной свободы Бога-Творца, закрыт для ограниченного разума человека. Совокупность наших знаний есть только результат практик наблюдения за миром и выживания в нем, подтвержденный и обоснованный как «правильный». Поэтому термины — это только «nomina», а не «concertus», а «правильное» и «неправильное» выражают только домостроительную функцию внутримирного ориентирования и устройства жизни. Но тем самым вся наша познавательная способность с самого начала приобрела характер, который можно с уверенностью назвать «техническим»: она не прислушивается к сущему, которое от нее и так закрыто, но изначально является творческой, производя полностью и всецело человеческое единство понятий и законов, имеющее отношение только к человеческим задачам внутри мира. Наши *знания* — это уже искусство и технология в одном, «ars humana», которое лишь вторично разделяется на «произведения искусства» и «технические изобретения», как их понимали в Новое время. Впервые человеческая *автономия* выступает как главная черта приближающейся эпохи; но в ее истоке находится не самовозвеличивание и самонадеянность человека, а ответ на нужду, проистекающую из ощущения себя чужаком в этом мире и забвения истины божественного

замысла о нем. Первостепенны не избыток и изобилие силы, а ее развертывание, подчиненное *необходимости*. Поскольку созданный Богом мир не может стать нашим собственным, человек обречен на нужду строить свой мир своими силами.

Однако данная природа, скрытая в своей сущности и постигаемая в научных количественных измерениях только как «*res extensa*», становится просто *сырым материалом* для «*ars humana*». Стиль отношений с миром, фундамент которого был описан выше, настолько глубоко укоренился в духе Нового времени, что даже сегодня широко распространен в мире, разделенном на Восток и Запад: «покорение природы воле человека» звучит как программа, которую формулируют все более и более четко. То, что технический специалист из американской лаборатории рассказывает о смысле своей работы, вполне созвучно проектам, которые пропагандирует Восток: «Здесь мир создается во второй раз!» Насколько скрытой была эта саморефлексия технической воли до недавнего времени и насколько явной она стала сегодня, очень хорошо показывает история тех «заменителей», которые, будучи изначально *скопированными* с природы, сегодня представляют собой огромный комплекс технических средств — с помощью них природа уже сама *моделируется* и производится.

Предложенное объяснение исторического контекста, из которого возникла современная техника как ни на что не похожий феномен, подтверждается при попытке понять более широкий спектр идей и концепций, знаменующих начало эры Нового времени как смыслового целого. Сюда же относится спор эпохи Возрождения о сущности искусства как *imitatio* или *inventio*; в этой связи впервые приобретает значение концепция *изобретения*, которая позже станет специфическим признаком всей технической сферы. Ключевая фигура эпохи раннего Нового времени *Леонардо*, который не случайно был и художником, и техником одновременно, подтверждает единство источников обоих феноменов. Теми же факторами приходится обосновывать и появление концепции политической *власти* как притязания на рационально-техническую определенность судеб государства и общества.

*Теология* пытается сохранить человеческую автономию как божественное предназначение в рамках христианства; как говорил *Николай Кузанский*, один из основоположников *эксперимента* по подчинению природы человеческому познанию: «O Domine ... posuisti in libertate mea

ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus...»<sup>4</sup> Программная концепция «reformatio» также попадает в данный контекст. *Марсилио Фичино*, провозглашая эту реформацию, замысливает ее в универсально-космическом масштабе и видит реализованной на примере искусства<sup>5</sup>: божественной «formatio» природы соответствует человеческая «re-formatio», которая становится заботой человека, потому что он по определению не укоренен в первом творении так, как укоренен в своем собственном. Дистанция между существованием и природой всегда будет онтологическим фундаментом. *Декарт* требует jeter par terre (сбросить, уничтожить) все, что исторически и естественно предзадано (prévention), чтобы расчистить место для радикального, происходящего «ex nihilo» проекта науки и морали; концепция единства науки как проекта является по своей сути «технической». *Джамбаттиста Вико* только использует другие слова, когда пытается понять все виды человеческой деятельности как поэтические; он первым включает историю в область «ars humana».

Таким образом, становятся видимыми очертания интерпретации, которая стремится понять характерные признаки Нового времени, науки, техники, искусства и власти в единстве их происхождения из исторического смыслополагания бытия. Проблема техники не может быть вырвана из этого единства как нечто, что нужно формулировать или решать отдельно.

#### 7. «ВТОРАЯ ПРИРОДА» МАШИННОГО МИРА КАК СЛЕДСТВИЕ ТЕХНИЧЕСКОЙ ВОЛИ

Против трактовки истории современной техники как последовательного развертывания некоего единого имманентного принципа выдвинуто одно веское возражение. *Ортега-и-Гассет* в своих «Размышлениях о технике», ценных описательно, но недостаточно обоснованных онтологически, указал на существенные различия, которые должны быть рассмотрены в области техники между «инструментом» и «машиной».

Можно ли и это различие, которое действительно нельзя упускать из виду, тоже интерпретировать исходя из онтологических принципов, продемонстрированных выше, или это нечто радикально новое? Было

<sup>4</sup>«О Господь [...] (ты) дал мне свободу, чтобы я был, если бы захотел, самим собой. Следовательно, если бы я не был самим собой, ты не был бы моим [...]» (De visione Dei VII).

<sup>5</sup>De christiana religione XVIII.



показано, что человек Нового времени сталкивается с исключительной необходимостью технического миростроительства — потребностью, которая из осознания собственной силы была превращена в «добродетель», а именно сделана достоинством, гордостью и  $\text{ἰβρις}$  человеческой автономии и самодостаточности. Именно благодаря внутренним тенденциям этой всемирной задачи первоначально аварийное решение поднимается до уровня «второго творения», которое проявляется в созданных вещах, существенно не уступающих первому творению. Поэтому, коль скоро то, что было создано в первом творении, понимается опять-таки как «природа», как нечто основанное на самом себе, на своем творческом действовании, «второе творение» должно стремиться обрести этот бытийный ранг, а это значит, оно может достичь совершенства только во «второй природе». Характерная черта природного бытия, а именно что оно несет в себе начало своего формообразования и свою собственную функцию, закономерно переносится на область технических средств. Это и есть импульс к развитию автомата, машины, функционирующих «из-себя-самих» явлений современного мира, которые могли казаться тем более адекватными «первой природе», чем больше она понималась по лекалам «мирового автомата». Эта схема истолкования природы не возникает в первую очередь из стремления технического человека распространить свои представления на все вокруг, но она сама впервые сделала возможной концепцию машины как преобразования понятия природы в техническом ключе.

Тот факт, что машина «производит», что для нее существует промышленное применение, является лишь более поздним и второстепенным признаком, поэтому существенный переломный момент — это не изобретение промышленной машины (в 1825 году был изобретен механический ткацкий станок), а скорее восходящая к барочному, «игровому» миру автоматов мечта о «вечном двигателе», абсолютном техническом «из-себя-самом». Однако ключевым словом этой сущностной тенденции технического отношения к миру как ко «второй природе» является катастрофическое понятие (*Unbegriff*) «организация», которое предполагает органическое как продукт некоей конструкции.

Но усматриваем ли мы сейчас все возможные следствия из концепции «второй природы», которую подразумевает нововременное понимание бытия? Заключено ли притязание на «безусловное производство» («un-

bedingte Herstellung»), как назвал Хайдеггер техническую волю<sup>6</sup>, во «второй природе» совершенного машинного мира, или сама безусловность этого мира такова, что он не терпит ничего, кроме самого себя, иными словами, что «вторая природа» не только дает силу и власть к *снятию* «первой природы», но и в соответствии со своей сущностью побуждает к развертыванию этой власти? Знакомство человека с этой последней фазой возможной реализации техники только начинается.

---

Blumenberg, H. 2022. "Otnosheniye prirody i tekhniki kak filosofskaya problema [Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem]" [in Russian], trans. from the German by P. A. Zelenskiy, K. B. Bodenko, and P. K. Filatov. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 6 (3), 334–346.

---

HANS BLUMENBERG

DAS VERHÄLTNIS VON NATUR UND TECHNIK  
ALS PHILOSOPHISCHES PROBLEM

Translation of: Blumenberg, H. 2015. "Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem" [in German]. In *Schriften zur Technik*, ed. by A. Schmitz and B. Stiegler, 17–29. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-334-346.

<sup>6</sup> *Heidegger M. Über den Humanismus.* — Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1947. 88. Русский перевод приводится по изданию: *Хайдеггер М. Время и бытие.* — М. : Республика, 1993. 287. Библихин предпочитает переводить «unbedingte Herstellung» как «всеохватывающее изготовление» (А. М. — прим. ред.).

---

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

---

---

BOOK REVIEWS

---



ЕЛЕНА БЕССЧЕТНОВА\*

## ВЛАДИМИР ВАРАВА В ПОИСКАХ СМЫСЛА ЖИЗНИ\*\*

РАЗМЫШЛЕНИЯ О КНИГЕ «СЕДЬМОЙ ДЕНЬ СИЗИФА. ЭССЕ О СМЫСЛЕ  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ»

ВАРАВА В. В. СЕДЬМОЙ ДЕНЬ СИЗИФА. ЭССЕ О СМЫСЛЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО  
СУЩЕСТВОВАНИЯ. — М. : РОДИНА, 2020.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-349-357.

Бытие русской культуры произрастает из экзистенциальной энергии смертного, из постоянного поиска смысла жизни в перспективе вечности. Именно с данного тезиса начинаются размышления о смысле жизни в книге «Седьмой день Сизифа: эссе о смысле человеческого существования» (Варавы, 2020) известного российского философа и писателя В. В. Варавы. Автор книги предлагает возродить в XXI веке древнегреческий «Миф о Сизифе» — гомеровский миф о хитрейшем из смертных, который дважды обманул смерть, совершал злодеяния и был наказан за это. В библейской перспективе этот образ переносится на доктрину первородного греха, а Сизиф олицетворяет все человечество, или точнее «вселенскую человеческую участь». Варавы сравнивает историю Сизифа с библейскими притчами книги Екклесиаста и показывает, что в глубинной интуиции о бессмысленности человеческого существования они совпадают.

Безусловно, автор в том числе опирается и на французских экзистенциалистов XX века, в частности на Альберта Камю, который сделал

\*Бессчетнова Елена Валерьевна, к. филос. н., доцент, факультет гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; старший научный сотрудник, НУЛ трансцендентальной философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), ebesschetnova@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5340-1316.

\*\*© Бессчетнова, Е. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: рецензия выполнена за счет гранта Российского научного фонда (проект 19-18-00100).

«Миф о Сизифе» своей визитной карточкой в философских рассуждениях об абсурдности человеческого существования. Его тексты — это апофеоз философии абсурда, то есть философии, которая в самой гуще катастрофических событий XX века бросила вызов отчаянию. Камю считал, что отчаяние — это путь к духовной слепоте, примиряющей человека с несправедливостью и ненавистью этого мира, со слезинкой ребенка, насилием и убийством. В своем творчестве французский мыслитель проходит путь от абсурда и нигилизма к бунту против мира на стороне универсальных человеческих ценностей. Варава перенимает данную интуицию Камю и в своей книге переносит ее на опыт современного человека. В этом контексте автор показывает, что глубинное содержание экзистенциального переживания человеком своего бытия в мире не меняется, но меняется его форма. Человек XXI века не похож на человека середины XX века, столкнувшегося лицом к лицу с глобальной исторической катастрофой европейской культуры и ее смыслов. Человек XX века прошел сквозь великие потрясения, и бытие оголилось перед ним. Человек XXI века живет на обочине исторического бытия и смотрит на себя и мир сквозь призму идеи материального благополучия и экономической стабильности. В книге отчетливо прослеживается мысль о том, что современный человек — это не бунтующий человек Камю, а «Номо Economicus», или человек эпохи потребления.

В этом смысле «Миф о Сизифе» приобретает новую коннотацию и связывается не столько с понятием бессмысленности жизни, сколько с понятием скуки (именно скуки, а не тоски), которое представлено в качестве константы мироощущения современного человека. Хотя в книге понятие «скука» и понятие «тоска» выглядят идентичными, нам представляется, что в рамках поднятой автором проблемы пограничной ситуации современного общества их стоит различать. Тоска — это чувство более глубокое: оно близко к душевной тревоге, ощущению богооставленности и оторванности от истинного бытия. В русской мысли, начиная с Ф. М. Достоевского, под тоской понималась, прежде всего, тоска по трансцендентному. Современному человеку данные интуиции недоступны.

Варава считает понятие скуки следствием кризиса современной западной культуры. Он пишет, что «Миф о Сизифе — наиболее яркий показатель столкновения, противостояния культуры и бытия» (Варава, 2020: 35). Современная культура, прошедшая путь модернизации и секуляризации, с точки зрения автора, сталкивается не с обмирщением

религиозного, а с профанацией бытийного. Но ведь «профанация бытийного» и вырастает именно из-за отказа от трансцендентного уровня, в определенном смысле уровня свободы. Об этом очень точно писал Л. И. Шестов. Он, пожалуй, единственный из русских философов был тем, кто отчаянно боролся за свободу против «профанации бытийного».

Стоит отметить, что в книге вопрос о свободе как о фундаментальной составляющей бытия, которая существует вне Бога и вне культуры и способна возвысить человека над абсурдностью его существования, не поднимается. Напротив, все проявления свободы, такие как творчество и вера, оказываются ограниченными рамками рациональной культуры. Человек не способен на бунт свободы, который мог бы кардинально изменить характер его существования, он всегда остается только в состоянии поиска. Варавва замечает (Варавва, 2020: 36):

...наиболее глубокие натуры всегда испытывают неудовлетворенность культурой, понимают ее фальшь и ложь и стремятся найти что-то иное, подлинное и настоящее. Но пройдя искус изощренного соблазна, вынуждены возвращаться в стартовую точку, похоронив все свои надежды. Все великие люди обречены на муку Сизифова труда, по крайней мере, на ее понимание.

В книге рассуждения о фундаментальной интуиции творческого и мыслящего человека — интуиции бессмысленности существования — органично встроены в культурфилософский анализ европейской литературы, философии и кинематографа. Наследие русских мыслителей, писателей и поэтов становится органичной частью общеевропейской культуры, иллюстрирующей универсальный характер проблемы смысла жизни. Такие авторы, как Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, А. П. Чехов, В. В. Розанов, С. Л. Франк и др., наряду с Ф. Ницше и А. Шопенгауэром, Ф. Кафкой, становятся пророками культурфилософских поисков смысла в XX и XXI вв.

В своей реконструкции автор показывает, как интуиция бессмысленности становится основой творческого порыва и поэтического прозрения. Неслучайно герой первой главы — именно А. С. Пушкин. Его стихотворная строчка «Дар напрасный, дар случайный» рассматривается как одна из главных философем его лирики, единящая творчество русского поэта с пророческими интуициями о жизни от Екклесиаста и Паскаля до Платонова и Сиорана. С точки зрения Вараввы, в XX веке из европейских авторов гениально изобразил мир в истинном свете — свете угнетающей бессмысленности — Кафка. Автор отмечает, что он обладал

«своего рода врожденной оптикой абсурда» (Варава, 2020: 61). Мир для него бессмыслен, и это его сущностная характеристика (там же):

Реальность бессмысленна, а бессмысленность реальна — вот чему учит Кафка, расправившись с гегелевским панлогизмом гораздо сильнее, чем Кьеркегор.

Из русских писателей в XX веке, как считает автор, Платонов оказался ближе всего по интуиции к Кафке. Варава предлагает посмотреть на произведения Платонова именно с экзистенциального ракурса. Он отмечает, что распространенные трактовки его образов, мотивов и сюжетов как антиутопистских не раскрывают творчество писателя в полной мере. «Чевенгур» и «Котлован» показывают не только тупик и бессмысленность коммунизма и вместе с ним других идеологий, но и иллюзорность любой попытки рационального ответа на вопрос о смысле жизни (там же: 81):

Коммунизм лишь эпизод в череде бессмысленных коловращений истории. [...] «Нет ничего нового под солнцем» и котлован абсурда и бессмыслицы сжирает все человеческие дела. И ничего не остается людям, как только продолжать скорбное дело Сизифова труда, продолжая рыть котлован бессмысленно и безнадежно, видя хотя бы в этой бессмыслице какую-то искорку спасения.

Платоновский «Котлован», с точки зрения Варава, — это прямая аллюзия на образ Сизифа. Он никогда не будет вырыт, так же как герой Кафки Йозеф К. никогда не попадет в Замок. Безусловно, это метафора бессмысленности человеческого существования. Но при этом автор книги делает важное замечание, которое совершенно меняет ракурс возможного разговора о значении наследия Платонова.

Тема бессмысленности человеческого существования ярко раскрыта на примере фильма Бела Тарра «Туринская лошадь» (2011 г.). Пролог фильма — это история о Фридрихе Ницше: философ стал свидетелем избиения извозчиком лошади в Турине, после чего он замолчал навсегда. В романе «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского есть аналогичный сюжет: Раскольников видит сон об издевательствах над старой лошадью перед совершением убийства. Герой Достоевского просит Бога указать ему его путь, но, не получив ответа, совершает задуманное. В фильме «Туринская лошадь» этот сюжет становится метафорой не просто бессмысленности человеческого существования, но, точно так же как и у Платонова, бессмысленности человеческих попыток и проектов наполнить существование смыслом. Варава отмечает, что



«Туринская лошадь» — катастрофа смысла вселенского масштаба. Катастрофа, разразившаяся в гуще истории и в гуще жизни. История еще не закончена, но катастрофа уже наступила; задним числом вся предшествующая жизнь была опознана как катастрофа, как глобальная неудача смысла, как фундаментальный провал. Это художественная метафора, как часто говорят, апокалипсиса. Но не апокалипсиса мира, а его смысла (Варава, 2020: 90).

Одновременно с темой бессмысленности существования поднимается экзистенциальная проблема смерти — еще одна универсальная и вневременная проблема бытия, которая в разных литературных и философских формах входит в общечеловеческую культуру. Варава обращается к текстам Симоны де Бовуар, Л. П. Карсавина, Вл. С. Соловьёва и других авторов, показывая два пути, формирующие два способа отношения к смерти: путь светского мыслителя и религиозный путь. Оба они, с точки зрения автора, не решают глубокую экзистенциальную проблему бессмысленности человеческого существования. При этом религиозной путь рассматривается не с позиций живого опыта веры, а с позиций философа экзистенциалиста, взывающего к Богу, но, не получив ответа, отказывающего от Него. Варава рисует картину мира, в которой остро ощущается его богооставленность (там же: 56):

Самый грустный драматизм человеческой ситуации, что Творец всегда не доступен. Наверное, нужно быть Кьеркегором или Ницше, чтобы понять глубину этого драматизма. Но религия, убедив человека в реальности таких отношений, в действительности лишь подтвердила пустоту и бессмысленность на личной жизни. В этом первая и последняя религиозная честность.

Выход Варава предлагает искать в философском осмыслении понятия смерти через осознание странного свойства, или парадокса, смерти — одновременно придавать и отбирать смысл жизни.

Таким образом, автор рассуждает во внеконфессиональном и внекультурном ключе: он отталкивается от общей экзистенциальной проблематики бытия человека и его столкновения с миром. Подход Варава отличается от подхода русских религиозных философов XX века, которые выстраивали поиск смысла жизни вокруг христианской идеи и своего религиозного опыта веры. Варава по своему пафосу ближе к европейским философам XX века: помимо французских экзистенциалистов очевидно влияние на автора Мартина Хайдеггера.

В конце XIX — начале XX века — с появления романов и религиозно-философских работ Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого — проблематика

цели человеческой жизни становится ключевой для русского интеллектуального пространства. В 1896 г. А. И. Введенский опубликовал работу «Условия допустимости веры в смысл жизни», в 1910 г. Иванов-Разумник выпустил брошюру «О смысле жизни», М. М. Тареев издал текст «Цель и Смысл жизни», а Г. В. Флоровский — статью «Смысл истории и смысл жизни». Все они написаны в свете христианского мировоззрения и представляют ответ на вопрос о смысле жизни, который решается через практическую сторону христианства — через опыт встречи человека и Бога. После Октябрьской революции вопрос о смысле жизни для русских философов приобрел новый ракурс в контексте проблем смысла истории, смысла Русской идеи, смысла бытия России. В этом ключе написаны работы Е. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и других. Варава пишет об этом (Варава, 2020: 109):

Русскую философию отличает упорная, но благородная попытка найти абсолютный высший смысл и отдельного, и всеобщего человеческого существования. [...] Поиск внеположенной инстанции, по сути дела света, который мог бы осветить этот гнетущий мрак истории, — вот предельная задача русской философии, определившая навсегда ее непрaktический (религиозный, идеалистический и т. д.) характер.

Однако Варава называет опыт русской мысли колоссальным, но неудачным, во-первых, потому что данный подход предполагает особый взгляд на человека как духовное существо, а во-вторых, потому что он «показывает ту очевидно простую истину, согласно которой смысла нет ни в жизни, ни в истории» (там же: 110). Но именно в этом и состоит ключевая интрига всей русской религиозной мысли, страстно искавшей смысл истории, смысл человеческого существования в мире, смысл бытия России.

С одной стороны, из данных сюжетов проистекает утопизм русской мысли, но, с другой стороны, эсхатологические интуиции русских философов, их острое ощущение бессмысленности через переживание катастрофических событий XX века приводит их к осознанию, что смысла в процессе земной жизни нет, он — в ее конце как цели и в раскрывшейся тайне Божественного Откровения.

Безусловно, с Варавой нельзя не согласиться, что как интеллектуальный проект русская религиозная мысль не может быть успешной в современной мультикультурной парадигме. Но все-таки не стоит забывать, что русские философы намеренно не ограничивали себя рамками общемировой культуры, писали о ее глубочайшем кризисе или — в случае

С. Л. Франка — о крушении культуры. Русские мыслители рассуждали о смысле жизни, который был найден через индивидуальный опыт выживания в период исторических катастроф и на метафизическом уровне оказался единым для многих их современников.

Тем не менее позиция автора убедительно обоснована через анализ характера современного постсекулярного общества и причин текущего религиозного возрождения. Проекты русских философов, несмотря на ренессанс интереса к ним в исследовательской среде, действительно не могут быть глобально восприняты, так как они апеллируют к религиозно-метафизическому опыту меньшинства. Кроме того, поиски смысла жизни русскими религиозными философами не совсем соответствуют характеру современной постсекулярной эпохи. Автор пишет (Варава, 2020: 159):

Того религиозного, которое было долгое время не только «столпом и утверждением Истины», но и реальным смыслом, обладавшим творческой и духовной энергией и поэтому оказывавшим определяющее влияние на жизнь и культуру, так вот такого религиозного уже нет.

Первым, как справедливо отмечает Варава, кто в XIX веке озвучил данную мысль, был Фридрих Ницше, но все-таки громче всего эта интуиция была проговорена в русской литературе и философии. Русские мыслители критиковали секулярную культуру, видя в ней не только черты разложения христианского мирозерцания, но и антигуманистическую повестку, а также зарождение глубочайшего антропологического кризиса. Варава, с одной стороны, разделяет мысль большинства русских философов о трагедии человеческого существования, в том числе связанной с потерей духовной идентичности. Но, с другой стороны, он пытается выйти за рамки религиозно-метафизического подхода к человеку и отмечает, что трагедия человеческого существования — это фундаментальная проблема, которая не зависит от типа мировоззренческой парадигмы. Человек новой эпохи точно так же сталкивается с бессмысленностью мира и своего существования. Варава пишет:

Идея о том, что смертный вне религии и метафизики может быть счастливым, — очередная хитрость разума, чтобы оправдать свою бессмысленность. Бог мертв, а человек еще жив, и ему еще предстоит пострадать и потрудиться, чтобы испить чашу Сизифа до дна (там же: 162).

Однако русские философы, памятуя заповедь Достоевского о том, что если Бога нет, то все дозволено, в возможность оставаться в нравственном смысле человеком без Бога не верили.

Конечно, автор книги очень тонко уловил общее настроение современного европейского общества, прошедшего через век секуляризации, борьбы с тоталитаризмом и переоценки ценностей. Он полагает, что современный человек находится в парадоксальной ситуации. Люди второй половины XX века с подозрением относились к идеям, которые дают им готовый ответ на вопрос о смысле жизни, но при этом они желали найти ответ на него, создавая свои собственные миры различных субкультур и социально-политических движений. Современный человек не обладает такой же творческой потенцией: он чаще выбирает великое равнодушие ко всему, как пишет Варавя. Скука — отмечает автор — довольно честное и нелукавое состояние (Варавя, 2020: 140):

В нем трудно обмануть самого себя или кого-то, ибо в скуке проявляет себя великое равнодушие ко всему, к себе, другим, миру, вселенной. Это чистая незаинтересованность, бескорыстие и неутилитарность.

Таким образом, с точки зрения Варавы, понятия скуки и равнодушия приобретают особый метафизический статус (там же):

Скука возвращает нам подлинное человеческое величие, которое мы бесконечно утрачиваем, оскорбляя свое достоинство бесчисленными делами, которые отвлекают нас от главного. В конце концов, именно скука дает нам ни с чем не сравнимую возможность попасть в «ситуацию Сизифа» и почувствовать, что такое человеческая участь.

Хотелось бы уточнить, что такими бытийственными характеристиками обладает не скука, а тоска или даже отчаяние: именно оно позволяет возвыситься над царством необходимости и оказаться по ту сторону добра и зла. В этом смысле Шестов, приведивший в пример судьбу Иова, был точнее в своей критике и христианства, и европейской философии, так как ставку он сделал не на рациональное осмысление процессов человеческой жизни, а на провозглашение фундаментальности идеи свободы и веры.

Интересно, что, подробно разобрав формы столкновения с бессмысленностью и их интерпретации в наследии европейских философов, писателей и режиссеров, нарисовав неизбежность участи Сизифа для каждого человека, Варавя подходит к рассмотрению феноменов, которые поддерживают человека в течение его жизненного пути. Отдельные главы посвящены понятиям «деятельность», «творчество», «тайна беспечности», «ностальгия», «надежда», «чудо», но в них не затрагивается тема свободы, хотя она логично вытекает из выводов, которые делает

автор. В определенном смысле именно глава о чуде подводит нас к идее свободы. Варава отмечает, что чудо и смысл — это абсолютные антиподы: чудо предполагает отказ от рациональности, отказ от постоянного поиска смысла, именно в нем и стоит искать выход из вечной ловушки разума. Автор пишет (Варава, 2020: 282):

Мир раскрывается как абсолютное чудо, когда обрываются все нити причинности, когда он повисает в абсолютной пустоте неизбежного, но совершенно ненужного существования. Пока мир объясним хотя бы на один микрон, он не чудо, а чудовищная закономерность, которая всегда будет требовать себе хоть какого-то чуда для того, чтобы человек не задохнулся в ужасе угнетающей естественности. Сама жизнь есть чудо.

От себя добавим, что жизнь есть чудо, поскольку в ней остается место вере и человеческой свободе. В этом смысле сама книга «Седьмой день Сизифа. Эссе о смысле человеческого существования» также может быть названа настоящим чудом — чудом творчества и свободы человеческой мысли, в котором приоткрываются неведомые горизонты человеческого существования, его великая тайна и одновременно трагедия.

---

Besschetnova, E. V. 2022. "Vladimir Varava v poiskakh smysla zhizni [Vladimir Varava in Search of Meaning of Life]: razmyshleniya o knige 'Sed'moy den' Sizifa. Esse o smysle chelovecheskogo sushchestvovaniya' [Reflections on 'Seventh Day of Sisyphus. Essay on the Meaning of Human Existence']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 349–357.

---

ELENA BESSCHETNOVA

PHD IN PHILOSOPHY, ASSOCIATE PROFESSOR

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

ORCID: 0000-0001-5340-1316

## VLADIMIR VARAVA IN SEARCH OF MEANING OF LIFE

### REFLECTIONS ON "SEVENTH DAY OF SISYPHUS. ESSAY ON THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE"

VARAVA, V. V. 2020. *SED'MOY DEN' SIZIFA. ESSE O SMYSLE CHELOVECHESKOGO SUSHCHESTVOVANIYA [SEVEN DAY OF SISYPHUS. ESSAY ON THE MEANING OF HUMAN EXISTENCE]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: RODINA

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-349-357.

Антон Куликов\*

## РУССКАЯ КЛАССИКА, ИЛИ МИФ В БОРЬБЕ С... МИФОМ?\*\*\*

РАЗМЫШЛЕНИЕ НАД КНИГОЙ В. К. КАНТОРА

КАНТОР В. К. *Русская классика, или Бытие России*. — М. : Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-358-376.

Книга В. К. Кантора «Русская классика, или Бытие России» (Кантор, 2014) написана на стыке историософии, философии литературы и философии культуры. Впрочем, в ней находится место и антропологии, и политической мысли. Философская интерпретация русской художественной литературы у Кантора — ключ к пониманию исторической судьбы России, ее духовных и политических взлетов и падений. Литература — одновременно источник вдохновения и полигон для испытания философских идей автора, с которыми настойчиво увязываются исторический материал и художественные тексты. Хотя конкретные суждения и оценки автора, его идеи европеизма, истории, личности, империи и особенно его отвержение детскости и мифа, его трактовки А. С. Пушкина, И. А. Гончарова, Л. Н. Толстого и многих других мне чужды, книга Кантора вызывает у меня огромный интерес и почтение как образец классической философии сегодня.

Всячески поддерживаю высокие оценки, данные труду Кантора, к примеру, С. А. Никольским: «... авторская эрудиция и философская проницаемость счастливо сочетаются с превосходным языком и стилем изложения» (Никольский и Филимонов, 2009: 153). Впрочем, книга Кантора не нуждается в комплиментах, а многочисленные ее достоинства вполне очевидны. Считаю нужным отметить другое.

\*Куликов Антон Кириллович, аспирант, преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), anton.kuliko@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-8517-9745.

\*\*\*© Куликов, А. К. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

В эпоху библиометрии и выстраивания по ранжиру, по Хиршу философия — особенно аналитическая философия в Америке — всячески приспособляется к тем стандартам, которые были заимствованы у технических наук и лихо распространяются на все дисциплины. Добавьте к этому судорожные, заведомо бессмысленные попытки философии доказать свою практическую полезность и актуальность, выражающиеся на деле в том, чтобы скрываться за модными словами от действительности, которая не приемлет никакой любви к мудрости, ибо она совершенно чужда и мудрости, и любви. На этом фоне неудивительны такие явления, как «эпистемология добродетели», называющая старые (эпистемологические) проблемы новыми словами (из области этики) и пытающаяся тем самым на американский манер «to do things with words», выдавая новые лейблы за новую область исследований; неудивительны «философские» проекты построения «этики искусственного интеллекта», «биоэтики» или даже «философии мемов».

Книга Кантора и замыслом, и формой (что бы ни требовалось ныне библиометрией и рейтинговыми журналами, в гуманитарном знании монография остается ключевым жанром, который ничем нельзя заменить) наследует традиции настоящей, серьезной философии. Кантор анализирует литературу и историю так, как это делали великие русские и зарубежные мыслители сто лет назад: в его книгах еще жив дух С. Л. Франка и Ф. А. Степуна, С. Булгакова и Л. Шестова. На фоне современных разбродов и шатаний в философии Кантор вполне справедливо без ложной скромности считает себя «продолжателем дела Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева». Поэтому в наше интересное время, когда самой респектабельной формой философствования сделалась пятистраничная статья в высокорейтинговом англоязычном журнале, для которого крайне важны ссылки на другие высокорейтинговые журналы, но совсем не важны новизна и аргументы, Кантор, сохраняющий и закрепляющий своим авторитетом классический стиль и жанр философа, оказывает неоценимую услугу всем, кто еще пытается философствовать и писать всерьез, в том числе тем, кто не разделяет его западнические взгляды.

Конечно, философии необходимо считаться с тенденциями современности, философов тоже касается то, что В. Т. Шаламов адресовал литераторам (Шаламов, 2004: 144):

Роман умер. И никакая сила в мире не воскресит эту литературную форму. Людям, прошедшим революцию, войны и концентрационные лагеря, нет дела до романа.

Тем более им нет дела до многостраничных философских трудов. Владимир Карлович, не сомневаюсь, тоже осознает это, но стремится противостоять нашему времени не на его поле и не на его языке: он отыскивает «Бытие России» в русской классике, а не в равнодушной к ней современности, которая из-за этого равнодушия легко может рухнуть в небытие. В этом и безусловная сила, и очевидная слабость замысла Кантора. Что окажется более значительно в судьбе его книги — сила или слабость, — покажет время.

Приступая к критическому анализу произведения Кантора, я хотел бы отметить, что не буду выдвигать никаких контраргументов и альтернативных трактовок русской истории и русской литературы: для этого потребовалась бы монография, по объему приближающаяся к книге Кантора. Проверим эту книгу лишь по ее собственным стандартам: соблюдаются ли в ней те законы, которые Кантор сам над собой признает? Постараемся для этого ответить на три вопроса:

- (1) Коль скоро Кантор ратует за западное Просвещение и Разум против всяческих мифов (Кантор, 2014: 22–26), является ли его собственное понимание истории и русской классики строго рациональным и немифологизированным?
- (2) Кантор настаивает на том, что говорит о важнейшем для современности выборе, перед которым стоит Россия (выступая за «европейский выбор»). Действительно ли современен и актуален тот культурно-политический проект европеизма, который выдвигает автор?
- (3) Насколько полны и корректны аргументы Кантора, не превращается ли его анализ художественной литературы в насильственное подчинение ее философским схемам автора? В какой-то мере такое насилие совершается любым интерпретатором — вопрос в том, насколько далеко он в этом может зайти и чем ему проверять осторожность своей работы.

1. На первый из поставленных вопросов необходимо ответить однозначно отрицательно. Споры западников и славянофилов, отголоском которых является и современное западничество Кантора, всегда были столкновениями двух мифологем: идеализированной, вымышленной и никогда не существовавшей «Европы» со столь же идеализированной,



вымышленной и никогда не существовавшей «допетровской Русью». Как легко разбивались эти мифы при столкновении с реальностью, видно, например, по судьбе А. И. Герцена, рассчитывавшего, что из мира николаевского «Некрополя» он на Западе попадет прямоком в мир И. Канта и Л. Бетховена, в дивное царство свободы равенства и братства. На деле он попал в Европу, описанную Ч. Диккенсом и О. Бальзаком, — в реальную Европу. После этого бывший западник резко обвинил Запад во всех грехах, ударившись из одной крайности в другую, как это часто бывает с теми, кто творит себе кумира. Кантор учитывает и подробно анализирует опыт Герцена, однако рассмотрим его собственное видение европеизма.

Насколько я могу судить, это центральное для Кантора понятие включает в себя следующее: 1) христианские истоки и ценности западной культуры (христианство для Кантора — «тайна прогресса и общественного совершенствования» (Кантор, 2014: 129–134)), среди которых важнейшей ценностью является 2) свободная человеческая личность, противостоящая губительному для нее коллективистскому целому: племени, общине, тоталитарному обществу, — возникающему вместе с отказом от христианства («самодетельная личность *contra* община», как говорит Кантор, см.: там же: 472–473); 3) личность вырастает только в исторической жизни, поэтому она неразрывно связана с «христианским принципом истории» — иным важнейшим для Кантора достижением христианской, то есть европейской, цивилизации (там же: 280–282); 4) жизнь личности, свободно и ответственно творящей свою историю, возможна лишь на основе Разума, в котором она, согласно западной философской классике (от Р. Декарта до Г. В. Ф. Гегеля и дальше), находит и удостоверяет свое действительное бытие, поэтому западное Просвещение и господство Разума (сон которого, как известно, рождает чудовищ (там же: 22–26)) — одни из столпов европеизма и защиты свободы личности; 5) христианские принципы истории, личности, свободы вкупе с их обоснованием в области Разума и преодолением архаичных, дохристианских и доразумных смыслов, мифов, страстей находят выражение в том, что Кантор называет империей (там же: 96). Империя — многонациональное либерально-христианское государство, противостоящее «национальному самодовольству» и деспотизму (там же: 134–135).

Этот синтез ряда философско-ценностных понятий, конечно, нельзя считать отражением европейской действительности, скорее это, пользуясь терминологией М. Вебера, некий во всех смыслах слова «идеальный

тип» европеизма, как понимает его Кантор, который и сам оговаривается, что речь идет скорее о европейских идеалах, чем о неидеальной реальности Европы. Это понятно, однако справедливо ли принять именно эту культурфилософскую схему за чистейший тип подлинного европеизма и все несоответствующее ей в истории считать просто временными и досадными отклонениями от европеизма («антиевропеизмом» по Кантору)?

Это был бы чистый произвол. К примеру, христианство — это, конечно, одна из основных культурных сил Европы, но разве язычество (античное, к примеру) или атеизм (весьма свойственный, кстати, Просвещению, которое Кантор помещает в одну схему европеизма вместе с христианством) менее заметны в истории Запада? Да и Европа ли создала христианство, не является ли оно скорее восточной религией, лишь постепенно пришедшей в европейскую культуру после длительного сопротивления? Свободная личность — западная ценность, но разве не в Европе родились коллективистские идеологии всех мастей, разве слово «тоталитаризм» придумали в Пекине или в Москве? Что касается «принципа истории», то и он отвергался многими просветителями, в особенности Н. Мальбраншем и другими картезианцами, исключившими историю из области достоверного знания, не говоря о таких западных философах, как А. Шопенгауэр и Ф. Ницше. А видение истории И. Кантом и И. Г. Гердером, Б. Паскалем и Г. В. Ф. Гегелем никак нельзя подвести под один и тот же «принцип». Крепость Разума в Европе последние два столетия штурмовали практически все. Что же касается империи, то догосударственный феодализм, пришедшие ему на смену национальные монархии, современные национальные государства, древние и современные «деспотии» (в смысле Кантора) в истории Европы существовали в разы дольше империй в его понимании этого слова.

Далее: кто такой «русский европеец»? Это русский французский вельможа или русский итальянский мафиози, русский английский чернорабочий или русский прусский генерал? Русский монархист или русский социалист? Русский И. Ньютон или русский И. В. Гёте, русский Р. Декарт или русский Б. Паскаль, русский Э. Гуссерль или русский М. Хайдеггер? Кто откажет им в европеизме? Думаю, даже Кантор не решится на это, но принять все эти воплощения европеизма одновременно невозможно. Так что «русский европеец» — это, вопреки всему канторовскому неприятию мифов, типичная мифологема, имеющая ясный смысл только для тех, кто живет этим мифом.

А чтобы жить им, надо не только считать одни мотивы европейской культуры настоящими, а другие — почему-то ненастоящими, как бы и не европейскими (хотя и более заметными в истории Европы), но и втискивать в рамки своих мифических идеалов живых людей. Возьмем пример Гёте, который, по Кантору, выражает «сам дух европеизма» (Кантор, 2014: 267). Ведь у Гёте с его обожествлением природы и языческо-пантеистическими мотивами было много проблем с христианством. Для Кантора Гёте — также крупный просветитель (там же: 296), но, как известно, в своем понимании природы и человека именно Гёте преодолел Просвещение, яростно критикуя почитаемого просветителями Ньютона.

К. Ясперс писал (Ясперс, Левина, 1994: 88):

Запад осознал свою собственную действительность. Он создал не один господствующий тип человека, а многие противоположные друг другу типы. Нет человека, в котором было бы заключено все, каждый находится внутри этой действительности, он необходимым образом не только связан, но и отделен. И никто не может поэтому желать целого.

Кантор, бесспорно, согласится с этой вполне очевидной истиной, но можно ли тогда желать европеизма как целого? Впрочем, не является ли это европейское целое либерально-плюралистическим и терпимым к различиям по самому своему существу (что хорошо согласуется с канторовским понятием империи)? Может, Европа тем и прекрасна, что бесконечно разнообразна? Однако при ближайшем рассмотрении мы быстро убеждаемся, что суждения и выводы Кантора укоренены в совсем ином пафосе.

Мышление Кантора чрезвычайно антитетично, оно все построено на жестких, непримиримых оппозициях (даже в его заголовках бросается в глаза слово «contra»): христианство противостоит язычеству, личность — общине и коллективизму, история — природной патриархальности, выходу в «неисторию», Разум — мифу, Москва — Петербургу, империя — национализму, европеизм — антиевропеизму, Толстой — Гёте, Герцен — Чернышевскому и т. д. Все персоналии, упоминаемые Кантором, почти по Карлу Шмитту четко делятся им на «друзей» и «врагов», вплоть до того, что одних он называет *героями* (о Столыпине (Кантор, 2014: 476)) и даже уподобляет *Христу* в русской истории (о Пушкине (там же: 153)), а других величает то «злым гением» России, соблазнителем ее (цитата из Бердяева о Толстом (там же: 477)), то «убителем России» (о Николае II (там же)).

«Если вы не со мной, значит, против меня, если вы не принимаете моей западной философии, значит, вы против личности, свободы и Разума, значит, вы способствуете гибели России и возврату к ленинско-сталинской деспотии!» — эти не сказанные прямо слова все же отчетливо звучат в конце каждой главы, каждого пассажа книги Кантора. А сталинский деспотизм — излюбленное пугало, которое Кантор подает как неизбежное следствие отказа от европеизма. Например, в главе об Обломове читаем (Кантор, 2014: 199):

Обломовка не спасение от бед исторического развития, скорее наоборот. Отказ от буржуазного прогресса, деловитости, которые казались «машинизацией человеческой личности», привел, как известно, к угнетению, превзошедшему крепостное, хотя и на той же парадигмальной основе.

Просветителям и западникам, как рассказывает Ю. М. Лотман, их противники

бросили в одной из сатирических песен такую кличку: *tolerants intolerants*, то есть терпимые нетерпимцы или нетерпимые терпимцы — те, кто проповедуют терпимость, а сами нетерпимы (Лотман, 2005: 489).

Видимо, это относится и к современным западникам, ратующим за либерализм до тех пор, пока вы во всем с ними соглашаетесь. Любопытно сопоставить и общий настрой, и конкретные суждения Кантора с воззрениями Пушкина, которого он ставит выше всех в русской культуре и почитает образцом «русского европейца». Раз так, проверим, действительно ли философия Кантора выдержана в духе Пушкина?

Задавшись этим вопросом, мы сразу понимаем, что всеобъемлющий, синтезирующий, внимательный ко всем тонкостям ум Пушкина совсем не склонен к напряженным антагонизмам в духе Кантора. Возьмем канторовское противопоставление Петербурга и Москвы, европейской империи и русской самобытности: Пушкин, как подчеркнул Франк,

любил Россию Петра, стихию Петербурга, но он любил и Москву и древнюю Русь, и никогда у него не возникал вопрос о несовместимости того и другого. [...] Это сочетание «западничества», восприимчивости и любви к европейской культуре, с чувством инстинктивной, кровной связи с родиной во всем ее своеобразии подкреплялось у Пушкина одним сознательным убеждением. [...] Пользуясь позднейшим термином, можно сказать, что Пушкин был убежденным *почвенником* и имел некую «философию почвенности» (Франк, 1957: 99).

У Кантора же «почвенник» — прямая инвектива, обвинение в «национальном самодовольстве» и «антиевропеизме», в которых он уличает Толстого (Кантор, 2014: 297), Ап. Григорьева (там же: 188) и других.

То же касается отношения Пушкина к Петербургу, империи и Петру. По Кантору, поэт противопоставляет Пугачева и Петра — двух ключевых персонажей его исторических штудий — как воплощений «российского хаоса» и «российской империи», неразумной разрушительной стихии русского бунта и умиряющего ее разумного плана «строителя чудотворного» (там же: 92–93). Это правда, *но далеко не вся*. В отличие от Кантора, Пушкин не только противопоставлял Петра и Пугачева, но и видел, а также отмечал их сходства, не забывая, что разумный устроитель империи нередко впадал в безумие (из приступов которого его с горем пополам выводила Екатерина), обожал жестокое буйство, разгул и пьянство, как на той ассамблее, которая показана Пушкиным в «Арапе Петра Великого», а также христианин этот учредил и всепьянствующий синод и т. д. Кстати, и Пугачев устраивал «ассамблеи», во многом похожие на петровские, — Пушкин не забыл об этом в «Капитанской дочке». Пушкин действительно поддерживал империю, в том числе — своими гимнами самодержавию, за что и был назван царем «умнейшим человеком России»; он не противопоставлял Петра и Николая I, как Кантор, а сближал их. Но он не был бы Пушкиным, если бы не понимал: империя — не только противоположность «русского бунта», но трагическим образом и причина его, она не только бережет от пугачевской стихии, но и сама в нее вырождается.

Однозначность и жесткая оценочность суждений Кантора также чужды Пушкину. Вот Кантор обрушивается на Толстого (там же: 310):

Опора на жестокий сверхморализм приводили великого моралиста к самым потрясающим и, как ни парадоксально, антигуманным и антиморальным выводам. В «Крейцеровой сонате» [...] Толстой призывает человечество перестать размножаться. Странное желание, чтобы после него и жизни не было, почти дьявольское.

Кантор, однако, подтверждает это цитатой не из Толстого, а из Чехова. Я не раз перечитывал Послесловие к «Крейцеровой Сонате» и не нашел там ничего похожего на призыв прекратить размножаться; напротив, Толстой говорит, что только святое таинство рождения детей и оправдывает половые сношения.

Другой пример — Кантор пишет об Обломове (там же: 185):

Герой романа Илья Обломов далеко не одномерен: мне он представляется *трагическим* героем, изображенным *иронически*, хотя и с горькой иронией, возможно, даже с любовью.

Однако *выводы* Кантора совершенно однозначны (Кантор, 2014: 217):

Не забудем русскоязычного смысла имени Ольга: *факел*. Обломов же не хочет света, ему удобнее в темной яме [...], ибо там не видна его неспособность к деланию жизни. [...] Обломов спрятался от Любви. В этом и было его главное поражение, предопределившее все остальные. Слишком силен был долгий навывк ко сну. Трагедия борьбы героя с самим собой завершилась его гибелью.

Какая уж тут любовь, когда и горькой иронии не находится места!

Во всех подобных обвинениях, приговорах и оценках Кантор забывает именно *пушкинскую* мудрость: «Нет убедительности в поношениях, и нет истины, где нет любви» (Пушкин, 1962: 218). Когда русскую классику читают без любви, когда любовь уступает место желанию превратить классику в иллюстрацию лишь собственных взглядов, тогда *философская интерпретация превращается в доктринерство*, а великие художественные образы — в поучительно-басенных героев и антигероев, так что, например, выводы главы об Обломове у Кантора без особых потерь можно резюмировать так: будьте, как Штольц, и не будьте, как Обломов! Подозреваю, Пушкин не одобрил бы этого.

Весь замысел Кантора связан с одной фундаментальной двусмысленностью, вызывающей все выраженные мною сомнения и нарекания: автор представляет свою философскую трактовку литературных произведений и истории России, но вместе с тем явно претендует на историческую достоверность, так что философский анализ и историческое исследование у него словно сливаются воедино. Однако вещи эти трудно соединить. К примеру, Плотин, Спиноза или Паскаль у Льва Шестого, досократики, Кант и Ницше у Мартина Хайдеггера представляют огромный философский интерес, но соотносить этих *персонажей* их философствования с *реальными историческими лицами*, носившими эти имена, можно только *cum grano salis*. Когда же философ, вроде Кантора, начинает претендовать на то, что его историософская схема, его собственные образы Пушкина, Чаадаева, Герцена и других вполне соответствуют исторической действительности, он подставляет свою книгу под двойную критику и двойные обвинения — как в искажении исторического материала, приводимого в соответствие с его философской

схемой, так и в неубедительности самой схемы, которую приходится проверять по стандартам исторической науки.

Я отнюдь не против исторически вольного, часто смелого философского анализа литературы и истории, в рамках которого автор создает *своего* Пушкина, *своего* Петра и *своего* Пугачева, но вещи надо называть своими именами, строго отличая *своих* персонажей от исторических лиц. Кстати, Пушкин-то прекрасно понимал, как сильно его Петр (в «Медном всаднике» и особенно — в «Полтаве») отличается от исторического Петра (в его же набросках к «Истории Петра I»), сам поэт хорошо знал, что участвует в создании необходимых России *мифов*: об империи, о самодержце, о Петербурге и т. д.

Присущая Кантору манера говорить сразу для философов, историков, политиков и литераторов любима многими философами: в текстах Хайдеггера, например, сочетающего терминологию трансцендентальной философии с языком мистиков, поэтов кружка С. Георге и политической вульгатой «консервативных революционеров», она до сих пор производит впечатление мистико-метафизической глубины — тем более сильное, чем более смутное. Это хорошо для привлечения поклонников, но обманчиво и вредно как для философского, так и для сильно отличающегося от него исторического исследования.

Не могу не отметить также двусмысленного, на мой взгляд, отношения Кантора к христианству. Он обеими руками за христианство и христианскую культуру: можно сказать, что для него это синоним всего хорошего (личности, свободы, истории и пр.), противостоящего всему плохому (рабству, обезличиванию, внеисторическому деспотизму и пр.). Но, прочитав сотни страниц его книг, так и не можешь ответить на один простодушный вопрос: является ли сам Кантор христианином, а его философия — христианской? Иными словами, христианство для Кантора — цель или средство? Вера в Христа важна для него сама по себе или только потому, что способствует европейскому «прогрессу и общественному совершенствованию»?

Если перед нами книга религиозного мыслителя и верующего человека, об этом стоило бы ясно сказать и развить собственно богословскую часть своей философии истории и философии культуры, как это делали русские христианские философы Серебряного века. Но, может, перед нами произведение атеиста, который просто считает христианские ценности, веру и институты полезными для сохранения европейской

цивилизации от варварства, а европейского человека — от «хаоса собственных влечений», как очень в духе Кантора утверждал антихристианин А. Гелен, считавший весьма полезными церковные институты и христианские традиции?

Кантор постоянно говорит от имени христианства (ссылаясь на христианские идеи личности, истории и др.), но делать это можно исходя из разных соображений, в зависимости от которых изменится и значимость сказанного. Вот Кантор изобличает в Толстом «псевдо-Христа» (Кантор, 2014: 316–317):

Ведь если Христос не Бог, то тогда и другому доступно такое же — создать истинную религию. [...] Говорят, что Толстого нельзя даже отдаленно помыслить как антихриста, ведь это был абсолютно гениальный писатель, призывавший к добру и много сделавший реальных добрых дел. На это можно ответить, что антихрист и должен быть гением, иначе ему не прельстить все человечество. [...] Толстой пытался собой подменить Христа. [...] Но Христос не Гёте, и пытаться его превзойти — значит шутить опасную шутку с историей и мировым развитием.

Если это пишет христианин, то почему он не позиционирует себя религиозным автором и не разрабатывает собственно религиозную философию? Если же это слова симпатизирующего христианству атеиста, то это не что иное, как снобизм человека, выступающего от имени такой культурной силы, с которой у него нет живой связи и которая не действует в нем самом.

Много вопросов вызывает также выборка авторов и исторических сюжетов, сделанная Кантором в его книге о русской классике. Например, солидные главы посвящены Чернышевскому и Скабичевскому, а вот Грибоедов, Лермонтов и Гоголь упоминаются лишь вскользь. Неужели Скабичевский для русской классики и для «Бытия России» важнее Гоголя? Опять же, полагаю, он важнее не для русской литературы и истории, а только для историософии самого Кантора, в которую хорошо укладываются «русский европеец» Пушкин и отказавшийся от европеизма, а потому «злой гений России» Толстой, но в которую куда труднее уложить Лермонтова и Гоголя.

2. Перейдем ко второму вопросу. Можно ли считать культурный проект русского европеизма актуальным и рабочим для современной России (как на это претендует Кантор)? Это сложный разговор. Не предлагая сейчас окончательного, обоснованного ответа, позволю себе



высказать несколько соображений читателя. Мне кажется, западничество в духе Кантора — позиция архаичная, как архаично было бы сегодня и любование допетровской Россией в духе Аксаковых. Мир не делится на Запад, Восток и Россию между ними — эти абстрактные мифологемы можно уверенно назвать устаревшими. Философия Кантора — это не столько взгляд в будущее, сколько любование таким прошлым, которого никогда не существовало. Причем если прежде, хотя и не было никакой «Европы Гёте и Бетховена», но были сами Гёте и Бетховен, так что во времена Петра и Пушкина русским было на кого равняться в Европе, то на кого равняются современные «русские европейцы», мне непонятно. Западничество сегодня обращено к прошлому — к по-своему понятой классике, которая и сама по себе и тем более в чьей-то спорной философской интерпретации меньше всего волнует как широкие слои населения, так и власть имущих. Поэтому я не могу всерьез придать философии Кантора статус актуального для России проекта, действительно способного отражать, предвосхищать или тем более указывать на ее дальнейший европейский (в понимании Кантора) или иной выбор.

3. Рассмотрим, наконец, аргументацию Кантора: я имею в виду как сам способ аргументации, характерный для философских интерпретаций художественных произведений, так и конкретные доводы автора, репрезентирующие этот способ. Любому мыслителю, претендующему на трактовку великого художественного текста, неизбежно приходится выстраивать некоторую объяснительную схему и с ее помощью схематизировать писателя и его живые литературные образы, чему они упрямо сопротивляются. Ясно, что жизнь противится такой схематизации, что важнее всего уловить в произведении его живой нерв, ключевую интуицию автора, питающую его творческую силу. Однако философу такое вчувствование в художественный текст и авторские интуиции приходится разворачивать дискурсивно и аргументированно, при этом прочувствованное и понятое им выигрывает в артикулированности, но изрядно теряет в интенсивности и полноте. Жизнь в литературе начинает подгоняться под философское объяснение, при этом совершенно неизбежно упрощается и искажается в соответствии с ним. Что-то в произведениях и в биографиях писателей философ начинает преувеличивать, что-то — замалчивать, что-то — интерпретировать в своем духе без достаточных на то оснований и т. д. Уйти от этого невозможно, вопрос лишь в том, как далеко на этом пути исследователь может зайти.

Прежде всего, философу стоит помнить, что чувство непонимания важнее и продуктивнее чувства понимания (часто иллюзорного и связанного с упрощением предмета): применяя свою объяснительную схему, он должен не игнорировать то, что в художественном произведении в нее не уместается, и не пытаться любой ценой вогнать-таки в свою схему все, а отметить для себя и своего читателя, что здесь-то, в необъясненном и загадочном, и кроется нечто самое глубокое в анализируемом произведении. Говорят, прочитав сочинения Гераклита, Сократ воскликнул: «Что понял — прекрасно, что не понял — видимо, еще лучше!» Сократ и в этих словах был и остается образцовым философом.

На мой взгляд, *именно отсутствие в книге Кантора этой сократовской мудрости является ее главным недостатком*, которого, впрочем, не избежали в своих интерпретациях русской классики и такие титаны, как Соловьев, Розанов, Бердяев, Булгаков. Никогда в интонациях, выводах, оценках и приговорах Кантора не мелькнет сомнения или осторожного *эпохе* в исконном смысле слова, он нигде не делает *непонимание* руководством для своих исследовательских усилий. Идея европеизма для него (и все, что в нее входит) — *ключ абсолютно от всех замков, абсолютное мерило всей русской классики и всего Бытия России*, поэтому, пользуясь метафорой Канта, *исследователь здесь не идет впереди своей идеи, освещая ей путь свечою, а покорно следует за ней, неся ее длинный, роскошный шлейф*.

Выражается это в том, что слова и ярлыки (особенно такие, в которых слово «русский», по образцу Соловьева, муссируется как имя прилагательное: русский Фауст, русская Беатриче, русский Ницше и прочие русские аналоги всего европейского) часто выдаются за аргументы и окончательные выводы, словно назвать Пушкина одним словом, а Достоевского — другим — значит понять о них нечто самое главное. В угоду своей идее Кантору приходится идти и на прямое искажение классиков. Например, он противопоставляет Гёте и Толстого, подчеркивая критические замечания Толстого в адрес великого немца и вымарывая все то глубокое их родство, которое в своем известном эссе анализировал Томас Манн. Но делается это со ссылкой на авторитет Манна, мысли которого тем самым пытаются заставить работать на мысли противоположного толка (Кантор, 2014: 267). Кантор пишет, не давая точной ссылки:

По словам Т. Манна, Гёте и Толстой — идейные антагонисты, Гёте он определял как «представителя бюргерской эпохи», т. е. эпохи либерально-буржуазной, выражавшей сам дух европеизма.

На это нужно заметить одно: в эссе Манна действительно есть *одна-две* страницы о расхождении Гёте и Толстого — «представителя бюргерской эпохи» (хотя либерально-буржуазный дух тут ни при чем) и носителя «сарматского сознания», однако в этом эссе есть еще порядка *ста двадцати* страниц, посвященных близости двух «великих язычников»<sup>1</sup>.

Другой пример: Кантору важно показать, что Толстой был предшественником большевизма, что именно его антизападный и антиисторический пафос привел к ленинскому хаосу и сталинскому деспотизму. Для этого Кантор, в частности, ссылается на статью Франка «Толстой и большевизм» (Кантор, 2014: 266):

Получилось, что, категорически не принимая Достоевского, победившие большевики признали своим *именно* Толстого. Не случайно требовали, чтоб в социалистической литературе появился «новый Лев Толстой», который сможет с эпическим размахом воспеть новую Россию. Не Пушкин, не Тургенев, не Лесков или Чехов и уж, конечно, не Достоевский и не Бунин! Франк с горестью констатировал, что «большевизм чувствует в Толстом своего единомышленника и великого предшественника».

Это яркий пример цитаты, *с кровью вырванной из контекста*. В этой работе Франк в действительности говорит не о том, что Толстой был предшественником большевиков, а всего лишь о том, что они, отыскивая и выдумывая себе великих предтеч, пытаются перетащить Толстого на свою сторону. Франк далее подробно разъясняет, как на самом деле мало общего у Толстого с большевиками, замечая, кстати, что Ленин, восхищавшийся Толстым как художником, был все же достаточно последовательным доктринером, чтобы отвергать учение Толстого по существу (Франк, 1996: 457–458).

Подобные случаи насилия над текстами можно было бы в рамках большой книги считать «перегибами», но, к сожалению, таких перегибов в произведении Кантора немало: это, конечно, частности, но именно из них и складывается полновесное целое. Если же многие частности на деле оказываются сомнительны, то и целое повисает в воздухе.

Исследователь имеет полное право на любые смелые трактовки исторических фактов, художественных произведений или произведений

<sup>1</sup>Манн особенно подчеркивает сходство «антеевского сознания» двух классиков, черпавших в природе, ее богатстве и жизни свое вдохновение и свою убедительность, не забывая об их аристократизме, «озорстве», внимании к детскости, проблемам педагогики т. д. см.: Манн, Закс, 1960: 521–523.

иных исследователей, однако смелые трактовки — это одно, игнорирование и выдергивание из контекста — другое. Можно по-своему домыслить слова и жизнь художника или философа, развивая его идеи, высказывая то, чего он сам фактически не говорил, но что неявно содержится или логически следует из сохранившихся его слов: я и сам всегда занимался исследованиями литературы и философии именно в этом ключе. Но совсем иное — приписать автору то, чего он не только фактически не говорил, но и в принципе сказать не мог, ибо это противоречит и букве, и духу его творчества.

Где находится та граница, за которую нельзя переходить? Как отличить просто несказанное автором от того, что он не мог сказать? Думаю, здесь исследователем должен руководить его художественный вкус. Именно он должен протестовать тогда, когда философ заходит слишком далеко в попытке превратить художественный текст в иллюстрацию собственного учения. Тогда сам исследователь ведет свою идею и использует ее, а не наоборот.

К сожалению, Кантор, поклонник Розанова и Бердяева, унаследовал от них очень опасную склонность ставить вкус на службу своей доктрине, так что тот не смеет перечить ей, тогда как должен был бы прикрикнуть на ее амбиции. Это у Кантора ведет к курьезным сентенциям: например, Пушкина он нарекает... Христом (!) русской культуры (Кантор, 2014: 153):

Пушкин сам и есть разгадка судьбы России, как Христос — судьбы человечества. Не случайно с такой страстной любовью (как ни у одного писателя!) изучен каждый его шаг, каждое его слово, каждая записка или обмолвка. [...] А значение Пушкина росло и крепло. И в итоге про него, про единственного, можно сказать, что он есть «путь и истина» России.

Бедный Христос — с кем только его ни сравнивали! Недавно мне доводилось читать один опус, в котором с Христом отождествили проститутку Соню Мармеладову, в другом Христом назвали Обломова (Мельник, 2014: 70). Что касается Пушкина, то нет нужды изучать «каждый его шаг, каждое его слово, каждую записку или обмолвку», но достаточно иметь самое общее представление о его жизни и творчестве (из которого не выбросить «Гавриилиаду», «Царя Никиту», гимны женским ножкам и пр.), чтобы поостеречься сблизжать его с Христом.

Очень любит Кантор всех, кого можно, сравнивать с Фаустом. В число Фаустов попал у него не только Пьер Безухов (Кантор, 2014: 303–305): это можно принять, хотя попробуйте представить себе, чтобы Фауст

«был в детской и держал на своей огромной, правой ладони проснувшегося, грудного сына и тетёшкал его», а тот бы при этом «марал» ему руки! Но Фаустом стал даже немец Штольц (тому, что он немец, Кантор придает колоссальное значение), потому что выше всего он ставит *дело*. Нам говорят (Кантор, 2014: 207–208):

Фауст возвеличивает миг труда [...]. [...] Если не видеть *деятельной* стороны «фаустовского начала», то непонятно, как иначе можно определить это начало. А Андрей Штольц прежде всего человек дела, *самостоятельный* человек, знающий себе цену.

Вот только дело Штольца — это просто бизнес средней руки, предпринимательство и обогащение. Сдается мне, Фауст, переводя Библию, не это имел в виду, когда писал: «В начале было Дело». Конечно, Кантор прав в том, что попытки демонизировать Штольца и найти в нем Мефистофеля (как это делал Ю. Лоциц — см.: Лоциц, 1986: 190–191) неубедительны. Но столь же нелепы попытки разглядеть в этом всезнающем и хорошо устривающемся на земле вполне заурядном бизнесмене (даже смысл жизни давно ему известен) мятущуюся титаническую натуру гётевского героя, измучившегося в бесплодных поисках трансцендентного и подлинного, отвергнувшего все псевдознания науки и все земные псевдодостижения, готового от тоски на сделку с Дьяволом.

Я вполне понимаю, что речь у Кантора идет не об отождествлении Штольца и Фауста, а лишь о присутствии фаустовского начала в этом русском немце. Но именно это начало — тоска по всеполноте Бытия, стремление перерасти в себе все «слишком человеческое» и лишь в единстве с высшей реальностью найти себя (Дело — в смысле Фауста) — менее всего присуще тому, кто стремился «без скачков и донести сосуд жизни до последнего дня, не пролив ни одной капли напрасно» (Гончаров, 1987: 130). Штольцевское «деловое» начало прямо противоположно фаустовскому (там же):

Не видали, чтоб он задумывался над чем-нибудь болезненно и мучительно, по-видимому, его не пожирали угрызения утомленного сердца, не болел он от души.

Во всех подобных случаях пробуксовывает именно художественный вкус исследователя, подчиненный его убеждениям. Заметно это и в обыкновении Кантора приписывать интеллектуальным и нравственным достоинствам национальные и сословные черты, при этом всячески намекая на превосходство «немецких» и почему-то почти отождествленных

с ними «разночинных» добродетелей над «русским барством». Вот он пишет по поводу «Войны и мира» (Кантор, 2014: 295):

Стоит здесь отметить, что добродетели Сони — типично бюргерские добродетели, бесспорно свойственные гётевским Маргарите (Гретхен) или Доротее. В этом смысле Соня — классическая идеальная немка. Но разночинские и немецкие добродетели Толстому ненавистны. На его взгляд, у них нет *силы жизни*, устойчивости и особой барской хватки за жизнь.

Я плакал, когда читал о «немке» Соне: автор явно увидел в этой девочке кого-то другого.

То же касается и согласия Кантора с тем, что, «разумеется, художественное величие Толстого несомненно». Но, как и его проповедь, искусство великого писателя требует, «слава Богу, не казенно-патриотического, т. е. дьявольского, восхваления, а проблемного анализа» (там же: 327). С тем же успехом можно похвалить Господа Бога за создание мира, но оговориться, что к Его Творению стоит относиться критически, ибо мир-то получился сами знаете какой.

Никакие отдельные сомнительные пассажи, впрочем, не ставят под вопрос философского значения книги Кантора, она вызывает жгучее желание спорить, читать и перечитывать, но ведь это лучшее, что может вызвать философский труд. Книга эта полна живой жизни (хоть сам Кантор и не любит этого понятия), которой так не хватает современной философии. Надеюсь, что вопреки веяниям нашего времени она и дальше будет способствовать оживлению философии и сохранению ею собственно философского смысла.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Гончаров И. Обломов. — Л. : Наука, 1987.
- Кантор В. К. Русская классика, или Бытие России. — М. : Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014.
- Лотман Ю. М. Воспитание души. — СПб. : Искусство, 2005.
- Лошниц Ю. М. Гончаров. — М. : Молодая гвардия, 1986.
- Манн Т. Гёте и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма / пер. с нем. Е. Закса // Собрание сочинений. В 10 т. Т. 9 : пер. с нем. / под ред. Н. Н. Вильмонта, Б. Л. Сучкова. — М. : Гослитиздат, 1960. — С. 487—607.
- Мельник В. И. Фольклорный базис художественной модели И. А. Гончарова // Язык. Словесность. Культура. — 2014. — № 4. — С. 67—81.
- Никольский С. А., Филлимонов В. П. Русское мировоззрение. Как возможно в России позитивное дело : поиски ответа в отечественной философии и классической литературе 40–60-х годов XIX столетия. — М. : Прогресс-Традиция, 2009.

- Пушкин А. С. Александр Радищев // Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. Критика и публицистика / под ред. Д. Д. Благого, С. М. Бонди. — М. : Художественная литература, 1962. — С. 210—218.
- Франк С. Л. Этюды о Пушкине. — М. : б.и., 1957.
- Франк С. Л. Толстой и большевизм // Русское мировоззрение. — СПб. : Наука, 1996. — С. 455—459.
- Шаламов В. Т. О прозе // Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5 / под ред. И. Сиротинской. — М. : Терра, 2004. — С. 144—157.
- Ясперс К. Смысл и значение истории / пер. с нем. М. И. Левиной. — М. : Политиздат, 1994.

---

Kulikov, A. K. 2022. "Russkaya klassika, ili mif v bor'be s... mifom? [Russian Classics, or a Myth in the Struggle Against... a Myth?]: razmyshleniye nad knigoy V. K. Kantora [Reflections on the Book by Vladimir Kantor]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 6 (3), 358–376.

---

ANTON KULIKOV

PHD STUDENT, TUTOR

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

ORCID: 0000-0002-8517-9745

## RUSSIAN CLASSICS, OR A MYTH IN THE STRUGGLE AGAINST... A MYTH?

REFLECTIONS ON THE BOOK BY VLADIMIR KANTOR

KANTOR, V. K. 2014. *RUSSKAYA KLASSIKA, ILI BYTIYE ROSSII* [RUSSIAN CLASSICS, OR THE BEING OF RUSSIA] [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: TSENTR GUMANITARNYKH INITSIIATIV / UNIVERSITET-SKAYA KNIGA

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-358-376.

### REFERENCES

- Frank, S. L. 1957. *Etyudy o Pushkine* [Sketches about Pushkin] [in Russian]. Moskva [Moscow].
- . 1996. "Tolstoy i bol'shevizm [Tolstoy and Bolshevism]" [in Russian]. In *Russkoye mirovozzreniye* [Russian Mentality], by S. L. Frank, 455–459. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Goncharov, I. A. 1987. *Oblomov* [Oblomov] [in Russian]. Leningrad: Nauka.
- Jaspers, K. 1994. *Smysl i naznacheniyе istorii* [Vom Ursprung und Ziel der Geschichte] [in Russian]. Trans. from the German by M. I. Levina. Moskva [Moscow]: Politizdat.
- Kantor, V. K. 2014. *Russkaya klassika, ili Bytiye Rossii* [Russian Classics, or the Being of Russia] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ / Universitet-skaya kniga.
- Loshchits, Yu. M. 1986. *Goncharov* [Goncharov] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.

- Lotman, Yu. M. 2005. *Vospitaniye dushi [Education of the Soul]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Iskusstvo.
- Mann, Th. 1960. "Göte i Tolstoy. Fragmenty k probleme gumanizma [Goethe und Tolstoy. Fragmente zum Problem des Humanismus]" [in Russian]. In vol. 9 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by N. N. Vil'mont and B. L. Suchkov, trans. from the German by Ye. Zaks, 487–607. 10 vols. Moskva [Moscow]: Goslitizdat.
- Mel'nik, V. I. 2014. "Fol'klornyy bazis khudozhestvennoy modeli I. A. Goncharova [Folklore Basis of I. A. Goncharov's Artistic Model]" [in Russian]. *Yazyk. Slovesnost'. Kul'tura [Language. Literature. Culture]*, no. 4, 67–81.
- Nikol'skiy, S. A., and V. P. Filimonov. 2009. *Russkoye mirovozzreniye. Kak vozmozhno v Rossii pozitivnoye delo [The Russian World Outlook. How a Positive Business is Possible in Russia]: poiski otveta v otechestvennoy filosofii i klassicheskoy literature 40–60-kh godov КНИЖ столетиya [The Searches for an Answer in Russian Philosophy and Classical Literature of the 40–60s of 19th Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.
- Pushkin, A. S. 1962. "Aleksandr Radishchev [Alexander Radishchev]" [in Russian]. In *Kritika i publitsistika [Criticism and Journalism]*, vol. 6 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by D. D. Blagoy and S. M. Bondi, 210–218. 10 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Shalamov, V. T. 2004. "O proze [On Prose]" [in Russian]. In vol. 5 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by I. Sirotinskaya, 144–157. 6 vols. Moskva [Moscow]: Terra.



---

*Близнеков В. Л. Духовный фронт Макса Шелера: философия как средство войны : рецензия на издание работы Макса Шелера «К психологии английского этоса и лицемерия» в русском переводе // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2022. — Т. 6, № 3. — С. 377–384.*

---

ВЛАДИМИР БЛИЗНЕКОВ\*

## ДУХОВНЫЙ ФРОНТ МАКСА ШЕЛЕРА: ФИЛОСОФИЯ КАК СРЕДСТВО ВОЙНЫ\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА ИЗДАНИЕ РАБОТЫ МАКСА ШЕЛЕРА «К ПСИХОЛОГИИ  
АНГЛИЙСКОГО ЭТОСА И ЛИЦЕМЕРИЯ» В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

ШЕЛЕР М. К ПСИХОЛОГИИ АНГЛИЙСКОГО ЭТОСА И ЛИЦЕМЕРИЯ / ПЕР. С НЕМ.  
А. Н. МАЛИНКИНА. — М. : МСЛ, 2022.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-377-384.

В 2022 году в издательстве «Московский союз литераторов» впервые на русском языке вышла в свет интересная статья выдающегося немецкого философа и социолога XX века Макса Шелера «К психологии английского этоса и лицемерия» (Шелер, 2022). Российское издание данной работы включает не только ее перевод с немецкого языка с обширными примечаниями и комментариями, выполненный известным российским философом и экспертом по Шелеру Александром Николаевичем Малинкиным, но и замечательную статью А. Н. Малинкина «Макс Шелер о лицемерии англосаксов», помогающую российскому читателю лучше понять глубину и многогранность феноменологического исследования Макса Шелера. Необходимо отметить отличное качество перевода текста статьи на русский язык и высокий научный уровень примечаний и комментариев к переводу, что позволяет российскому читателю правильно понять смысл и контекст авторских идей и исторических событий, описываемых в данной статье.

Учитывая, что русский перевод этой статьи Макса Шелера появился спустя более 100 лет после публикации немецкого оригинала (а он вышел в начале 1915 года), для ее аутентичного понимания ни в коем случае нельзя игнорировать дух времени ее появления в Германии, а именно

\*Близнеков Владимир Леонидович, PhD, доцент, Институт общественных наук РАНХиГС (Москва), [vbлизнеков@gmail.com](mailto:vbлизнеков@gmail.com).

\*\*© Близнеков, В. Л. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

начало Первой мировой войны. Поэтому вид философствования, к которому *par excellence* относится данная работа, несмотря на уникальную разносторонность философского творчества Макса Шелера, следует идентифицировать в широком смысле как политическую философию, а в узком смысле — как военную философию или даже философию мировой войны (*Weltkriegsphilosophie*) (ср. Михайловский, 2015: 51).

В мирное время такого рода статья с огромной степенью вероятности либо не была бы написана самим автором, либо не была бы опубликована в немецкой печати. Просто потому что эта статья войны, а не мира, она также является средством участия в войне, хотя и не силой оружия, но силой слова и мысли, что в полной мере соответствует концепту военной философии, а также абсолютно вписывается в концепцию «тотальной войны», сформулированную знаменитым немецким генералом Первой мировой войны Эрихом Людендорфом и изложенную им в вышедшей в 1935 году в Германии книге «Тотальная война». Главные новации концепции Людендорфа, сформулированной на основе его личного опыта руководства немецкими войсками во время Первой мировой войны, заключаются в том, что война XX века — это война наций, а не армий, а для победы в современной войне необходимо внутреннее единство народа, достижимое прежде всего посредством его душевной закрытости и отчуждения по отношению к врагу (Lüden-dorf, 1935: 11).

Статья Макса Шелера «К психологии английского этоса и лицемерия» — это, можно сказать, идеальная работа философа на войне. Сорокалетний патриот Германии Шелер в 1914 году хотел добровольцем пойти на Первую мировую войну, но, получив отказ из-за заболевания глаз, отправился на «духовный фронт» — работать пропагандистом в германское министерство иностранных дел.

При этом его военную философию нельзя недооценивать: это не примитивная ура-публицистика и не банальный милитаристский шовинизм, столь характерные для пропагандистских фронтов Великой войны. Не будет преувеличением сказать, что в своих военных статьях и эссе Шелер мобилизует все интеллектуальные и духовные способности своего многогранного философского дарования для консолидации немецкого народа, укрепления его духовного единства, в том числе способствуя душевному отчуждению немцев от внешнего врага.

Содержание данной статьи Шелера во многом перекликается с его самой известной книгой по философии войны «Гений войны и немецкая война» (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*), изданной в доработанном и дополненном виде в 1915 году, прежде всего с ее

последней главой «Долой Англию!» (Los mit England). В этом военном эссе немецкий философ указывает на угрозу для Германии не только банальной англomanии немецкой культурной элиты, но и даже социокультурной англизации широких слоев немецкого народа, которой в огромном масштабе была поражена Германия перед началом Первой мировой войны (Малинкин, 2006: 100).

Для предвоенной Германии, как отмечает А. Н. Малинкин,

...англизация означала культурно-колониальную зависимость, т. е. не поддающуюся осознанию ментальную поработченность, глубочайшую вторичность стратегического мышления (там же).

Проще говоря, именно Англия в социокультурном смысле, а Британская империя в политическом отношении являлись идеалом для довоенной Германии. Немцам казалось, что их страна станет такой же мощной колониальной империей, как Британия, если они будут просто подражать ей и копировать английские идеи, ценности и традиции. Более того, немецкая англomanия представлялась естественной для большинства немцев в довоенной Германии по причине общности немецкой и английской культур, схожести их языков и даже их общего по крови происхождения с англосаксами: они были потомками древних германцев. Англomanия и англизация означали почтение и любовь немцев к англичанам и их стране, но любовь одностороннюю и неразделенную. Англичане отнюдь не испытывали каких-либо романтических чувств к немцам и рассматривали пережившую в начале XX века бурный экономический рост Германскую империю всего лишь как подлежащего устранению опасного политического конкурента. Предъявлением Германии английским послом сэром Эдвардом Гошеном ультиматума и последующим объявлением войны Германии Англия 4 августа 1914 года вызвала неописуемую ярость всей Германии, поскольку англomanские иллюзии последней оказались разбитыми (там же).

По мнению Шелера, Великая война должна стать средством тотального очищения немецкого народа от англomanии, от любого рода английского влияния на немецкую культуру и немецкую душу. В статье «К психологии английского этоса и лицемерия» он утверждает принципиальную несовместимость английского этоса с немецким, таким образом выполняя задачу отчуждения народа от врага на войне. Как подчеркивает А. Н. Малинкин (там же: 103):

По сути дела, статья Шелера выполняет функцию сильнодействующего отворотного средства, средства высокоинтеллектуального и, на наш взгляд, эффективного.

Шелер трактует этос в рамках собственного феноменологического учения о ценностях, и его интерпретация не имеет ничего общего с классическим аристотелевским понятием этоса как характера индивида или общества в контексте классической античной теории этических добродетелей (ср. Аристотель, Лаврова, 2021). У Шелера этос относится к моральной сфере и связан с эмпирическими формами чувствования абсолютных ценностей, он является определенной иерархией или структурой отношения к ценностям, которая может быть разной, например, у разных народов в зависимости от культурно-исторических аспектов их развития (ср. Шелер, Филиппов, 1994). Важно отметить, что ценности у Шелера понимаются как абсолютные и неизменные, они имеют а priori нравственный характер, а вот иерархия их восприятия Субъектом, т. е. этос, является относительной. Но при этом Субъект, как индивидуальный, так и коллективный, — например отдельный народ — несет моральную ответственность за выбор своей формы этоса, поскольку это нравственный выбор его отношения к абсолютным нравственным ценностям или выбор между Добром и Злом, который Субъект осуществляет свободно и самостоятельно.

Когда в статье «К психологии английского этоса и лицемерия» автор указывает именно на лицемерие (*cant*) как на «наиболее характерную, существенную структурообразующую особенность английского этоса», причем английское *cant* как «эквивалент лжи с чистой совестью» (Малинкин, 2006: 104) является абсолютно негативным нравственным качеством, то может возникнуть вопрос: не занимается ли автор данной работы вместо глубокого философского исследования банальной моральной дискредитацией врага, причем будучи при этом политически ангажированным и конъюнктурно мотивированным лицом?

Действительно, в данной статье философ предлагает своему народу — немцам (любопытно, что статья начинается словами: «Мы, немцы...»); Шелер, 2022: 7) — мощнейшее интеллектуальное оружие против внешнего врага, сила которого заключается в тотальной моральной дискредитации противника. Среднестатистический немецкий читатель вправе истолковать эту работу буквально, даже утрируя: причина неудачи предвоенной немецкой англomanии состояла в нравственной пропасти

между этосом немцев и этосом англичан или, говоря совсем уж прозрачно, Англия стала врагом Германии, несмотря на всю любовь последней к ней, по той простой причине, что немцы — народ Добра, а англичане — народ Зла.

Бесспорно, если Шелер изначально имел намерение нравственно дискредитировать англичан, причем с политически ангажированной мотивацией, то философскую ценность всех его трудов по философии войны, в том числе и данной статьи, можно было бы поставить под сомнение. Но для вдумчивого читателя текста «К психологии английского этоса и лицемерия» очевидно, что, хотя моральная дискредитация противника в определенной степени присутствует в этой работе, она не была а priori целью или намерением Шелера, поэтому ни о какой политической ангажированности автора здесь не может быть и речи (ср. Михайловский, 2021: 206). Немецкий философ осуществляет в данной статье оригинальный феноменологический анализ английского этоса в рамках собственных феноменологического и социологического методов и в итоге приходит к определенным выводам, один из которых — английское *cant* как негативная нравственная особенность английского народа. Но английское лицемерие как негативная нравственная ценность является не предпосылкой феноменолога, а результатом его философского исследования.

Анализ английского этоса в широком смысле и английского *cant* в узком смысле в сравнении с особенностями немецкого этоса в самых разнообразных феноменальных формах составляет основную часть содержания данной статьи. Это очень интересный эмпирический материал, который автор представляет на суд читателя. Шелер анализирует английский этос в философском, психологическом, естественно-научном, политическом, экономическом, социальном, религиозном и даже литературном контексте и везде обнаруживает признаки *cant*.

При этом Шелер остается до мозга костей великим европейским метафизиком, даже проводя между немецким и английским этосами перманентную линию демаркации в форме антитезы: немецкое нравственно позитивное — английское нравственно негативное. Например, когда он говорит о релятивизме, конвенционализме и софизме англичан, которым противостоит немецкий этос, стоящий на стороне Истины, Сократа и Евангелия (Шелер, 2022: 34–36), полемический антианглийский пафос автора здесь явно находится на заднем плане, а на передний план выходит проблема понимания истины в философии, которая определяется Шелером как высшая нравственная ценность, требующая от

Субъекта подобающего ответа на свою ценность. Но между самим Шелером и великими английскими философами Нового времени отсутствует взаимопонимание, поскольку последние не признают классическую античную концепцию истины.

Очень значимый концепт данной работы — вопрос о духовных причинах английского лицемерия. Католик Шелер считает, что его основная духовная причина — это богословие и этика английского протестантизма, прежде всего кальвинизма, пуританизма и квакерства. Англичанин становится человеком лицемерия, потому что, по мнению Шелера, мрачное кальвинистское учение, которое утверждает абсолютную испорченность, полную аморальность природы человека вместо позитивных нравственных христианских ценностей Добра, Любви и Свободы, наполняет внутренний мир человека только негативными нравственными качествами или пороками, такими как метафизическое отчаяние, чопорная английская гордость и разнообразные внутренние психологические комплексы (ср. Малинкин, 2006: 101). Но плодом негативных нравственных ценностей вследствие нарушения *ordo amoris* у Шелера могут быть только нравственный релятивизм и ресентимент в самых различных формах, которые никогда не станут основой подлинной нравственности (Шелер, Малинкин, 1999: 56).

Несмотря на то что данная работа Макса Шелера была издана на русском языке спустя столь значительный промежуток времени, она должна быть интересна российским читателям, прежде всего философам, филологам-германистам, историкам, социологам и психологам.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Аристотель : Этика, Политика, Риторика, Афоризмы : пер. с древнегреч. / под ред. Ю. Лавровой. — М. : Эксмо, 2021.
- Малинкин А. Н.* Макс Шелер о лицемерии англосаксов // К психологии английского этоса и лицемерия / М. Шелер ; пер. с нем. А. Н. Малинкина. — М. : МСЛ, 2006. — С. 97—135.
- Михайловский А. В.* Философия войны Макса Шелера // Вопросы национализма. — 2015. — Т. 21, № 1. — С. 51—60.
- Михайловский А. В.* Макс Шелер о политическом православии Ф. М. Достоевского и русской любви к страданию // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 201—215.
- Шелер М.* *Ordo amoris* / пер. с нем. А. Ф. Филишова // Трактаты о любви / под ред. О. П. Зубца. — М. : Институт философии РАН, 1994. — С. 77—1000.

*Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей / пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб. : Наука, 1999.

*Шелер М.* К психологии английского этоса и лицемерия / пер. с нем. А. Н. Малинкина. — М. : МСЛ, 2022.

*Lüdenndorf E.* Der totale Krieg. — München : Ludendorffs Verlag, 1935.

---

Bliznekov, V. L. 2022. "Dukhovnyy front Maksa Shelera: filosofiya kak sredstvo voyny [The Spiritual Front of Max Scheler: Philosophy as a Means of War]: retsenziya na izdaniye raboty Maksa Shelera 'K psikhologii angliyskogo etosa i litsemeriya' v russkom perevode [Review of the Publication of Max Scheler's Work in Russian Translation]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 377–384.

---

VLADIMIR BLIZNEKOV

PHD, ASSOCIATE PROFESSOR

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES RANEPА (MOSCOW, RUSSIA)

## THE SPIRITUAL FRONT OF MAX SCHELER: PHILOSOPHY AS A MEANS OF WAR

REVIEW OF THE PUBLICATION OF MAX SCHELER'S WORK  
IN RUSSIAN TRANSLATION

SCHELER, M. 2022. [IN RUSSIAN]. TRANS. FROM THE GERMAN BY A. N. MALINKIN. MOSKVA [MOSCOW]: MSL

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-377-384.

### REFERENCES

- Aristotle. 2021. *Aristotel' [Aristotle]: Etika, Politika, Ritorika, Aforizmy [Ethics, Politics, Rhetoric, Aphorisms]* [in Russian]. Ed. by Yu. Lavrova. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Lüdenndorf, E. 1935. *Der totale Krieg* [in German]. München: Ludendorffs Verlag.
- Malinkin, A. N. 2006. "Maks Sheler o litsemerii anglosaksov [Max Scheler on the Cant of the Anglo-Saxons]" [in Russian]. In , by M. Scheler, trans. from the English by A. N. Malinkin, 97–135. Moskva [Moscow]: MSL.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2015. "Filosofiya voyny Maksa Shelera [Max Scheler's Philosophy of War]" [in Russian]. *Voprosy natsionalizma [Questions of Nationalism]* 21 (1): 51–60.
- . 2021. "Maks Sheler o politicheskom pravoslavii F. M. Dostoyevskogo i russkoy lyubvi k stradanuyu [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.
- Scheler, M. 1994. *Ordo amoris* [in Russian]. In *Traktaty o lyubvi [Treatises on Love]*, ed. by O. P. Zubets, trans. from the German by A. F. Filippov, 77–1000. Moskva [Moscow]: Institut filosofii RAN.

———. 1999. *Resentiment v strukture moraley [Das Ressentiment im Aufbau der Moralen]* [in Russian]. Trans. from the German by A. N. Malinkin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

———. 2022. [in Russian]. Trans. from the German by A. N. Malinkin. Moskva [Moscow]: MSL.



---

Жуматина М.-С. Д. Кант, Бергсон, Эйнштейн и ледники : рецензия на книгу Кейт Бретткелли-Чалмерс о философии времени и современном искусстве // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2022. — Т. 6, № 3. — С. 385–401.

---

Майя-София Жуматина\*

## КАНТ, БЕРГСОН, ЭЙНШТЕЙН И ЛЕДНИКИ\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ КЕЙТ БРЕТТКЕЛЛИ-ЧАЛМЕРС  
О ФИЛОСОФИИ ВРЕМЕНИ И СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ

*BRETTKELLY-CHALMERS K. TIME, DURATION AND CHANGE IN CONTEMPORARY ART :  
BEYOND THE CLOCK.* — BRISTOL : INTELLVST BOOKS, 2019.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-385-401.

Вопрос времени в искусстве, а также вопрос изображения временного всегда были одними из фундаментальных. Если в театре, кино или музыке переживание временного подразумевается самим фактом длительности произведения, в классических визуально-пластических искусствах дело обстоит иначе: время и его «течение» как таковые не поддаются никакой визуализации, а сами картины и скульптуры — пространственные и неподвижные. Несмотря на это, классическое визуально-пластическое искусство выработало свои способы говорить о временном при помощи сложного набора символов, ассоциаций и структурно-пространственных отношений внутри произведения. Ситуация кардинально изменилась только в XX в. с появлением новых форм искусства, которых в искусствоведческой практике принято называть «современными». Они отошли от статичности классических медиумов и открыли огромное поле новых способов задействования различных аспектов времени, а также включения разных временных процессов в саму структуру произведений.

Время и разные аспекты временного из-за этого стали очень важной частью современного художественного языка. Например, современная инсталляция может задействовать подвижные пространственные элементы, запускать естественные процессы в природном материале и рукотворных предметах, совершать динамические интервенции в само экспозиционное пространство и даже использовать в качестве частей произведения живых существ, тем самым воздействуя на зрителя

\*Жуматина Майя-София Дмитриевна, студентка магистратуры, Факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), mdzumatina@edu.hse.ru, ms@maiasofia.com, ORCID: 0000-0002-1516-621X.

\*\*© Жуматина, М.-С. Д. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

так, как классическое искусство не могло, — непосредственно вызывая большую палитру переживаний, связанных со временем, таких как ожидание, предвкушение, ощущение всеобщей изменчивости и даже страх смерти.

В попытке осмыслить этот новый богатый художественный язык теоретикам искусства пришлось обратиться к традиции философствования о времени, которая изначально не была предназначена для трактовки искусства. В последнее время интерес к теме темпоральности вырос в самой художественной практике<sup>1</sup>, и этот тренд совпадает с появлением больших исследований на тему времени в современном искусстве, хотя пока они и остаются малочисленными: кроме рецензируемой книги, можно выделить только King, 2015; Ross, 2012; *Time in the History of Art...*, 2018 и *Time*, 2021<sup>2</sup>.

Книга Кейт Бретткелли-Чалмерс «Время, длительность и изменение в современном искусстве: по ту сторону часов» («*Time, Duration and Change in Contemporary Art: Beyond the Clock*»), опубликованная в 2019 г., использует историю философии как методологическую основу для анализа произведений искусства и поэтому представляет наибольший интерес для философов. Из всех перечисленных книг она единственная демонстрирует конструирование серьезного философского каркаса и его использование для трактовки произведений искусства<sup>3</sup>. Эта попытка писать на стыке философии и современного искусства,

<sup>1</sup>Из недавних выставочных проектов, посвященных теме времени, можно выделить «*Unstuck in Time*» (Галерея «TeTuhī», Окленд, Новая Зеландия, 2014) и «*Temporality | The Process of Time*» (Центр современного искусства, Мэн, США, 2019–2020). Среди выставок ведущих музеев своих стран самая знаковая прошла в России — «Служба времени. О природе длительности, преодоления и аффекта» (Музей современного искусства «Гараж», Москва, 2021–2022). Из отечественных выставок здесь можно добавить и выставку автора этого текста «Исключение объективного времени» (Зверевский центр современного искусства, Москва, 2022), которая является, насколько нам известно, единственной в мире выставкой современного искусства, посвященной феноменологии внутреннего сознания времени Э. Гуссерля.

<sup>2</sup>Список включает только работы, претендующие на большой и систематизирующий охват художественных произведений, и не содержит многочисленных работ, посвященных отдельным видам искусства, периодам или конкретным художественным произведениям. Довольно большой список новейших исследований можно найти в BrettKelly-Chalmers, 2019: 9–10п1. Бретткелли-Чалмерс не упоминает книгу *Time in the History of Art...*, 2018, вероятно, из-за поздней даты ее публикации.

<sup>3</sup>Надо отметить, что в книге King, 2015 также используется философия (конкретно Бергсон, Делёз и Агамбен), но анализ касается только «временных» искусств, таких как кино и видео-арт.

сосредоточившись именно на теме времени, — необычное и любопытное событие, дающее повод для рефлексии над результатом. В частности, основной фокус рецензии будет направлен в первую очередь на философские аспекты данной книги.

\*\*\*

«Время, длительность и изменение в современном искусстве: по ту сторону часов» — книжная версия докторской диссертации (PhD thesis) автора под названием «По ту сторону часов: эстетика времени в современном искусстве» («Beyond the Clock: The Aesthetics of Time in Contemporary Art»), которую она в 2016 г. защитила в Университете Окленда в Новой Зеландии и которая там же была отмечена престижной наградой (Best Thesis Explores Time..., 2017). Помимо этой работы автор публиковала исключительно кураторские тексты, так что о ее философских взглядах можно судить только на основе рецензируемой книги.

Книга состоит из четырех частей, каждая из которых посвящена одной составляющей, как будет позже раскрыто, авторского подхода к истории философии времени. Основные части, дополненные вводным и заключительным пассажами, разделены на 11 глав: в них автор детально классифицирует и соотносит большое количество произведений искусства и философских, научных и искусствоведческих теорий.

Во вступительном разделе «Искусство и философия времени» («Art and the Philosophy of Time») автор излагает свое видение того, что она считает философским взглядом на время: в ее теоретический перечень вошли классические философии запада (от Аристотеля до Бергсона, Делёза и аналитической философии), индийские веды, арабские философы, а также концепции полинезийских и доколумбовых американских цивилизаций (BrettKelly-Chalmers, 2019: 7–8). Если последние отражают актуальную тенденцию «постколониальных исследований», то включение Аристотеля в подобный список — примечательное событие: «несовременные» философы практически никогда не считались важным источником для конципирования или трактовки современного искусства. Столько же значителен и комментарий автора о том, что искусство «вносит вклад» в философию времени (ibid.: 8). Другими словами, она утверждает то, что мало кем было высказано так откровенно: идеи, заключенные в концептуальном искусстве, находятся на одном уровне с философскими. Нужно отметить, что тренд использования классических философов в подобном ключе продолжается: например, кембриджский «Kantian Review» в декабре 2021 г. посвятил

целый выпуск (Volume 26, Special Issue 4) теме использования философии Канта в трактовке современного искусства («Special Issue on Kant and Contemporary Art»).

В первой части книги, названной «Время» («Time»), Бретткелли-Чалмерс рассматривает теории, согласно которым время — что-то исчисляемое («quantitative number»). Философскими проponentами такого понимания времени автор считает Канта и Ньютона. Аристотеля, несмотря на его утверждение о том, что «„теперь“ [...] служит для счета — оно число»<sup>4</sup>, она не причисляет к этим философам по причине того, что для него время — лишь *мера* движения. В отличие от Аристотеля, у Канта и Ньютона, согласно автору, время «структурирует как человеческий опыт, так и мир за его пределами» (BrettKelly-Chalmers, 2019: 20–21).

Произведения искусства, рассматриваемые в первой части, обращаются к этому пониманию времени и анализируют или отрицают конвенциональные системы исчисления времени, такие как 24-часовой временной стандарт и григорианский календарь (ibid.: 15). В качестве примеров выдающихся концептуальных работ на этом поле Бретткелли-Чалмерс выделяет уже классические произведения Он Кавары и Романа Опалки. Он Кавара посвятил большую часть своей жизни серии живописных работ «Сегодня» («Today», 1966–2013), которые содержали только написанную дату — день, когда художник создал картину. Роман Опалка в своем проекте «1965/1–∞» (1965–2011), которому художник также посвятил несколько десятилетий своей жизни, рисовал на полотнах уходящие в прозрачность ряды натуральных чисел. В ходе работы художник добавлял на холст цифры, пока не заполнит его, а затем брал новый холст и начинал скрупулезно выводить ряды чисел снова. К концу своей жизни художник принял решение делать каждый новый холст на 1% светлее предыдущего, чтобы постепенное растворение ряда натуральных чисел совпадало со старением рисующего тела. В интерпретации Бретткелли-Чалмерс оба этих художника

бросили вызов постулату Просвещения о том, что упорядоченное время чисел должно сохранять холодную абстракцию от более иррациональной и капризной человеческой деятельности, которую оно стремится измерить (ibid.).

В качестве сущностной характеристики таких работ Бретткелли-Чалмерс подчеркивает действия тел самих художников: «...их тела принима-

<sup>4</sup> *Arist. Phys.* 217b29–218a5; Аристотель, Карпов, 1981: 145–147.

ют механический „такт“ машины: повторяющийся, числовой, в высшей степени рациональный и точный» (BrettKelly-Chalmers, 2019: 22).

Одно из необычных интерпретационных решений автора — поместить в первую часть книги работы Мирле Ладерман Укелес 1970-х гг., посвященные так называемому «maintenance art» (ibid.: 49–52). «Maintenance art» — это авторская концепция художницы, переводящая в статус искусства такие повседневные работы, как уборка, осмотр, охрана, проверка и поддержание оборудования и т. п. Зачастую подобные активности выполняются людьми из рабочего класса и женщинами, поэтому не сильно ценятся в глазах общественности. В серии перформансов, посвященных искусству технического обслуживания («Maintenance Art Performances», 1969–1976), художница участвовала в публичных работах по вытиранию пыли и мытью полов в помещениях музея наравне с его неприметными сотрудниками. В такой художественной стратегии Бретткелли-Чалмерс видит связь теорий количественного времени и дискурса о труде и гендере, проявляющуюся в том, что

современное различие между «рабочим временем» и «нерабочим временем» — между продолжительностью общественной жизни и восстановительной продолжительностью частной домашней работы — сохраняется только в том случае, если домашняя работа остается невидимой и неоплачиваемой (ibid.: 50).

Во второй части под названием «Длительность» («Duration») рассматриваются философские теории, согласно которым время по сути неисчислимо и представляет собой «качественную длительность» (qualitative duration). Пропоненты такой трактовки времени — Бергсон и Гуссерль. В работе «Время и свобода воли» Бергсон ввел понятие «durée» — неделимого, «темпорального качества, несводимого ко времени чисел, его четко разделенным единицам и строгой хронологической последовательности». Феноменологическое же движение, по мнению автора, вносит важный вклад, «рассматривая человеческий *опыт* как основной источник философских прозрений» (ibid.: 61; курсив мой — М.-С. Ж.).

В интерпретации Бретткелли-Чалмерс к таким теориям времени относятся «современные произведения искусства и художественные средства, которые целенаправленно вызывают у зрителя восприятие времени и длительности различными способами» (ibid.). Приводимое автором разнообразие таких работ велико. Бергсоновское отрицание концепции памяти как хронологически устроенного «архива» можно увидеть, например, в мультимедийных работах Джона Томсона и Элисон Крейгхед (ibid.: 41, 61): они отвергают классическую хронологическую

структуру привычных процессов, таких как историческое повествование. В работах «Короткие фильмы о полетах» («Short Films about Flying», 2002) и «Короткометражный фильм о войне» («A Short Film about War», 2009) художники работают с различными фото-, видео-, традиционными текстуальными и цифровыми свидетельствами, относящимися к зонам боевых действий того времени. Собирая их вместе и перемешивая, художники противопоставляют темпоральные качества классического архива новым формам цифровой организации информации (Brettkelly-Chalmers, 2019: 65).

Бретткелли-Чалмерс в уже другом ключе рассматривает влияние гуссерлевской феноменологии, которая понимает человеческое восприятие времени не как определенное внешними мерами, а как заложенное в механизмах самого сознания (ibid.: 62). Одни из самых ярких, по мнению автора, художественных практик, раскрывающих феноменологическое переживание времени, — перформансы Марины Абрамович, в особенности в ее поздний период, когда она целенаправленно обращалась к теме времени (ibid.: 82). В перформансе «В присутствии художника» («The Artist is Present», 2010) художница провела 376 часов 30 минут в Нью-Йоркском музее современного искусства, неподвижно сидя за столом. Она предлагала посетителям музея сесть напротив и провести неограниченное время в совместном перформансе, смотря друг другу в глаза. Таким образом, художница внутри и так разворачивающегося во времени перформанса создавала разновалентные промежутки времени, феноменологически различные внутренне переживаемые длительности как для автора, так и для зрителя (ibid.: 83).

Также раскрытие гуссерлевской идеи восприятия настоящего (парадоксально мгновенного), согласно которой «непосредственный опыт настоящего содержит как остаток прошлого, так и предвосхищение будущего» (ibid.: 92), Бретткелли-Чалмерс находит в работе Мартина Крида «Включение и выключение света» («The Lights Going On and Off», 2000). В этой масштабной инсталляции зрителю предлагалось пройти по пустой галерее, в которой свет включался и выключался с интервалом в пять секунд, что неизбежно переводило все внимание зрителя из переживания настоящего в область предвосхищения и ожидания. Нужно сказать, что такая интерпретация Бретткелли-Чалмерс противопоставляется сатирическому допущению самого художника о том, «что сознательный визуальный опыт зрителя можно рассматривать как „выключатель“ — механизированное понимание восприятия, кото-

рое не может надеяться охватить сложные оттенки всех человеческих переживаний» (BrettKelly-Chalmers, 2019: 92).

В третьей части книги под названием «Относительность» («Relativity») автор делает необычный шаг и трактует специальную теорию относительности Эйнштейна как мыслительный концепт, который выходит за рамки и количественных, и качественных теорий времени, описанных в первых двух частях. Бретткелли-Чалмерс разрушает основы всех понятий предыдущих глав (ibid.: 8) и ставит под вопрос все старые идеи о том, в каком смысле время «есть» (ibid.: 119), предлагая вместо классических пространства и времени концепцию единого, странного и податливого изменения пространства-времени. Автор считает, что эта теория отражается в тех произведениях современного искусства, которые подчеркивают «такой же дестабилизирующий опыт времени и пространства», хотя сам Эйнштейн считал, что его теория не имеет никаких социокультурных импликаций (ibid.: 119–120).

Подглава «Великий раскол» («The Great Divide», ibid.: 132ff) дает самую важную информацию о философских взглядах автора. В ней она объясняет, что ее понимание философии времени основано на идеях Бери Дейнтонга, изложенных в книге «Время и пространство» (Dainton, 2010). Бретткелли-Чалмерс вслед за Дейнтонгом утверждает, что разрыв между бергсоновским и эйнштейновским пониманиями времени продолжает древний «раскол» между Гераклитом и Парменидом: согласно Гераклиту, время — «динамическое и изменчивое» (позиция «презентизма», утверждающая, «что настоящее — это уникальный и эфемерный момент, который постоянно смещается и меняется» и что «ничто не может существовать вне настоящего момента»), а согласно Пармениду — «бесконечное и неизменяемое» (позиция «этернализма»; ср. BrettKelly-Chalmers, 2019: 123, 132). Бергсона с его концепцией «длительности» автор считает наследником Гераклита, а Эйнштейна — наследником Парменида из-за того, что его теория фиксирует скорость света и делает ее независимой от каких-либо точек зрения или проявлений физического мира (ibid.: 123–124):

Теория Эйнштейна утверждает, что скорость света — единственная абсолютная величина, которая может выходить за пределы различных систем отсчета. Это требует, чтобы время и пространство стали податливыми и относительными

— и тогда невозможна, например, привычная концептуализация «формы» объекта (ibid.: 124–125). Помимо прочего, автор дает и ценный

анализ малоизвестной дискуссии Бергсона и Эйнштейна о времени, которая состоялась в 1922 г. (см. BrettKelly-Chalmers, 2019: 136–137n31, 189).

Примером произведения искусства, воплощающего такое понимание времени, Бретткелли-Чалмерс видит, например, «На пространственно-временной пене» Томаса Сарацено («On Space Time Foam», 2012). Его иммерсивная инсталляция состоит из подвешенных высоко над землей и наполненных воздухом прозрачных пластиковых мембран. «Плаву-честь» инсталляции регулируется путем изменения силы накачивания мембран воздухом, которая, в свою очередь, зависит от передвижения посетителей по пластичной поверхности инсталляции. Благодаря этому посетители непосредственно переживают эффекты теории хаоса, такие как «эффект бабочки», поскольку даже их дыхание может изменить пространственные структуры парящей инсталляции. Таким образом, как утверждает Бретткелли-Чалмерс, в наше «феноменологическое взаимодействие с миром» проникает идея Эйнштейна (ibid.: 126–128).

Важно отметить, что приводимые в главе художественные работы Бретткелли-Чалмерс предлагает не «рассматривать как эстетические примеры научных принципов Эйнштейна», а скорее отмечать их «художественную близость» (ibid.: 120). Так, например, в видеоработе Дэниела Крукса «Поезд № 1» («Train No. 1», 2005) художник старается воплотить «полиокулярный взгляд» на время и пространство, где единая перспектива рассредоточена по множеству фреймов визуальной информации (ibid.: 133). Он переконструирует отдельные пиксели видео, снятого как один фиксированный вид из движущегося вагона поезда. В результате манипуляции художником достигается эффект заикания видеоряда во времени, где движущийся объект «визуально „рассредоточен“ по всей последовательности, так что кажется, что он растворяется в прошлом по мере продвижения к будущему» (ibid.).

В согласии со своим представлением об истории философии времени Бретткелли-Чалмерс не ограничивает круг импликаций теории относительности Эйнштейна только феноменологией восприятия зрителя: по ее словам, теория Эйнштейна о множестве перспектив имеет важные политические последствия для тех, чьи «культурные перспективы существовали вне западных художественных и научных традиций» (ibid.: 141). В качестве примера художественной работы автор приводит «Отказ от времени» («The Refusal of Time», 2012) Уильяма Кентриджа. Его работа представляет собой масштабную инсталляцию с пятиканальной видеопроекцией, транслирующей кинематографические и анимационные сцены, относящиеся к «историческому изобретению механических



часов, промышленной стандартизации времени, специальной теории относительности Эйнштейна, колонизации Африки и порабощению ее народов» (BrettKelly-Chalmers, 2019: 144). Основной видеоряд Кентридж сопровождает какофонией из звуков тикающих часов и настоящей деревянной «дыхательной машиной» с механическими руками и мехами, которая периодически оживает. Бретткелли-Чалмерс отмечает, что «пространственно-экспансивный и иммерсивный характер его работы означает, что зритель никогда не достигает мастерской перспективы или общего понимания ее расходящихся сюжетных линий и множества движущихся частей», хотя в то же время «его инсталляция использует специальную теорию относительности как средство отказа от доминирующей колониальной структуры власти, инструментом контроля которой является время» (ibid.).

В четвертой и последней части книги «Изменение» («Change») автор обращается к произведениям искусства, которые, как она утверждает, полностью выходят за рамки человеческого опыта (ibid.: 153). Пример такого опыта — невозможность человека пережить и осмыслить геологическое время или «динамическую силу энтропических изменений» («dynamic force of entropic change») (ibid.: 8).

В качестве мыслительной основы в четвертой части книги задействованы идеи второго закона термодинамики, энтропии, теории хаоса и антропоцена (через уже классическую работу Пригожина и Стенгерс «Порядок из хаоса»; ibid.: 167), но главная философская опора здесь — учение Квентина Мейясу о корреляционизме. Мейясу объясняет, почему человеческая мысль постоянно оказывается заточена в «антропоцентрической перспективе»: человек никогда не мог ни получить полного доступа к вещам-в-себе, ни полностью отступить назад в идеалистическую идею, из-за чего он вынужден находиться в состоянии постоянной «корреляции» между ними. Однако, согласно Мейясу, «абсолютный» мир, мир по ту сторону человеческой мысли, доступен через концепт Времени. Это Время указывает на «первобытное существование» мира, и до, и после конечного существования человечества оно дает возможность рефлексировать мир в отсутствии нашего сознания. Время Мейясу — не время физики, метафизики или даже Гераклита: оно способно без причины и основания разрушить всякий физический закон, любое сущее (включая бога) и даже само становление, порождая, быть может навсегда, неподвижность, застой и смерть; это время без становления — время, абсолютное в своей случайности (ibid.: 176–177).

Произведения искусства, примыкающие к таким идеям, обращаются ко времени не как к «системе мер или сознательного опыта», а как к «динамическому процессу изменений». Они приводят геологическое или астрономическое время в «головокружительную близость» с человеческим опытом (BrettKelly-Chalmers, 2019: 159).

Фундаментальные для Бретткелли-Чалмерс примеры таких работ можно найти в инсталляциях Олафура Элиассона (*ibid.*: 168). Для создания работы «Ваша пустая трата времени» («Your Waste of Time», 2006) Элиассон изъясил несколько глыб льда из самого большого ледника Исландии, который, как считается, был образован в 1200 г. н. э., после чего представил их в качестве инсталляции в охлаждаемом выставочном помещении. Каждое прикосновение зрителя ко льду — это «наносекунда» в жизни ледника и его растворении, но на это мгновение зритель получает возможность приблизиться к пониманию несоизмерных человеку временных масштабов при помощи органов чувств. Другая работа Элиассона «Моховая стена» («Moss Wall», 1994) состоит из сотен маленьких фрагментов скандинавского мха, найденного за полярным кругом, а после прикрепленного к стене галереи. По мере высыхания лишайник сморщивается и тускнеет; при поливе инсталляции мох расширяется, снова меняет цвет и наполняет пространство своим ароматом; однако эти изменения нельзя увидеть. В данном случае время — это то, что «уводит произведение искусства от феноменальных возможностей зрительского опыта» (*ibid.*: 180).

Самый радикальный пример художественной работы четвертой части — «Последние картины» Тренора Паглена («Last Pictures», 2012): это фотографии на золотых пластинках, которые кружат вокруг Земли в одном из ее искусственных спутников на высоте 36.000 км. Они, согласно инженерным расчетам, продолжают свое движение вокруг Земли миллиарды лет, даже после того, как исчезнет человечество. Бретткелли-Чалмерс ссылается на утверждение художника о том, что речь не идет о «капсуле времени» — это «маленькие кусочки застывшего человечества», которые «будут наблюдать, как Земля трансформируется, развивается и в конечном счете исчезает»; это «небольшие следы человечества, которые будут смотреть на Землю, когда нас не станет» (*ibid.*: 154–155, 183–184, 200).

\*\*\*

Если теперь посмотреть на книгу как на целостность, на наш взгляд, самая ее ценная и одновременно с этим спорная сторона — ее фило-

софский каркас. Бретткелли-Чалмерс строит очень серьезную теорию отношения философии времени и многообразия опыта, которое предлагает зрителю современное искусство. Чтобы реализовать такое намерение, нужна, по сути, своя *философия философии времени*: автор должен выбрать и объяснить, проявления каких идей философских учений и на каком основании можно *найти* в современном искусстве. Как мы увидели, книга «Время, длительность, изменение...» такую философию философии времени предлагает, и она уже сама по себе — серьезный философский проект: связать античных философов, Канта, Бергсона, Эйнштейна и Мейясу подобным образом — оригинальная и заслуживающая отдельного внимания концепция<sup>5</sup>. Однако эта философия философии времени разбросана по всем главам книги и зачастую недостаточно разработана, в особенности в самых интересных и одновременно важных и спорных местах, как, например, там, где утверждается, что дебаты Бергсона и Эйнштейна имеют античное происхождение.

Помимо отмеченного, упомянутую философскую конструкцию можно критиковать и со многих других сторон, рассмотрим некоторые из них.

- (1) Автор не уделяет внимания факту (как, впрочем, и Дейнтон, на которого она ссылается: ср. Dainton, 2010: 8, 99), что основной темпоральный термин у Гераклита (αἰών) использован Платоном в «Тимее»<sup>6</sup> как раз для того, чтобы подчеркнуть разницу между «временем» (χρόνος) и «вечностью» (αἰών). Может быть, концепция «времени по ту сторону человеческого опыта» появилась еще у Платона и не без влияния «презентиста» Гераклита?
- (2) Чтобы обосновать позицию о парменидовском «этернализме» времени, автор использует стихи DK 28 B 8, 3–67 (Brett Kelly-Chalmers,

<sup>5</sup>Например, в книге *Time in the History of Art...*, 2018, также претендующей на определенную «философичность» и даже ссылающейся на Гегеля (см. *ibid.*: 1–8), согласно редакторской классификации, время рассматривается как «историческое», «постколониальное», «принадлежащее художнику», «нарративное», «онтологическое» и «фотографическое». Это разделение не претендует на какую-либо встроенность в историю мысли и является, по сути, сугубо дескриптивным.

<sup>6</sup>*Plat. Tim.* 37e6–38a6; Платон, Аверинцев, 1994: 439–440: «Поэтому он [демиург — М.-С. Ж.] замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроив небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы называли временем»; см. и там же: 615 сн. 54.

<sup>7</sup>В переводе А. В. Лебедева (Фрагменты..., Лебедев, 1989: 290): «На нем [мысленном пути — М.-С. Ж.] — очень много знаков, что сущее нерожденным, оно и не подвержено гибели, // Целокупное, едиnorodное, бездрожное и законченное. // Оно не „было“ некогда и не „будет“, так как оно „есть“ сейчас — все вместе [~одновременно], // Одно, непрерывное».

2019: 138) — но достаточно ли этого, именно ли это говорит Парменид в своей поэме? В отличие от подробного анализа бергсоновской философии времени подобного подхода к античным теориям нет. Может быть, для целей книги это не так существенно, но, учитывая позицию Бретткелли-Чалмерс по отношению к Бергсону, можно предположить, что альтернативное чтение античных философов могло бы повлиять и на трактовку новых философий времени.

- (3) Проблематично утверждение о том, что кантовское понимание времени можно отнести исключительно к ряду теорий «исчисляемого времени», и эта проблема уже отмечена (см. Hughes, 2021: 600b). Кажется, что в «количественном» подходе к интерпретации времени Канта упускается важная часть его учения, касающаяся времени, — схематизм. Согласно Канту, связь априорных конструкций разума и конкретных содержаний опыта осуществляется через разворачивающиеся во времени «алгоритмы» применения доопытных синтетических правил, называемых схемами<sup>8</sup>. Само их наличие подрывает кажущуюся одномерность кантовского времени. Как замечал Хайдеггер, сам Кант мыслил схемы как «потаенное искусство в глубинах человеческой души»<sup>9</sup>.
- (4) В книге вообще не рассмотрена философия времени Хайдеггера, что проблематично само по себе из-за избытия новых темпоральных понятий, введенных этим философом.
- (5) Довольно любопытно, что автор не анализирует серьезно само понятие «современного» в современном искусстве, хотя оно тоже связано с темой времени и многие ее рассуждения, относящиеся к рассматриваемым ею произведениям искусства, могут быть применены к самой области исследования. Однако автор использует это понятие в некритическом хронологическом смысле<sup>10</sup>.

<sup>8</sup>Ср. Кант, Фохт, 1964: 135–140, 221–226.

<sup>9</sup>Хайдеггер считал, что именно Кант развил дискурс о времени шире простой привязанности к изменению: Хайдеггер, Бибихин, 1997: 23–24 (курив в цитате мой — М.-С. Ж.). Это было бы невозможно, если бы время было просто чем-то количественным.

<sup>10</sup>Знаковой в этом вопросе является работа Agamben, 2009. Что именно Бретткелли-Чалмерс подразумевает под «современным искусством», сложно узнать из самой книги, кроме как по короткому высказыванию, что оно, может быть, ограничивается 1960-ми (Brett Kelly-Chalmers, 2019: 5); при этом в одном из интервью автор говорит: «С конца 1950-х годов в искусстве используются удивительно разнообразные медиумы и модальности, которые позволяют нам пережить время удивительно разными способами» (Best Thesis

(6) Складывается впечатление, что Бретткелли-Чалмерс, проанализировав все многообразие опыта временного, описанного в ее книге, считает, что оно, в первую очередь, на стороне зрителя. Вопрос о возможной «онтологичности» этого многообразия (т. е. о его «реальном присутствии» в произведениях искусства или в действиях художников) она систематически не раскрывает. Однако в некоторых местах (например BrettKelly-Chalmers, 2019: 22), которые, впрочем, также нельзя назвать разработанными, она утверждает, что именно *действия* Он Кавары и Романа Опалки отражают такт «холодной машины» количественного времени, которое должны испытать зрители. Но здесь возникает вопрос: так ли этот регулярный внешний ритм чужд человеку, действительно ли это «машинный ритм»? Ведь самому человеческому телу присущи биологические ритмы. И так ли механичны и точны Кавара или Опалка? Все-таки их работы — рукотворные, и технически от этой рукотворности они никак не отходят.

Обращает на себя внимание и метод Бретткелли-Чалмерс, с помощью которого она соотносит философию и искусство. Чтобы обозначить отношение какой-либо философии времени и произведения искусства, автор использует богатую и внимательно выбранную палитру понятий: «expands upon» (ibid.: 66), «could equally be a description of» (ibid.: 133), «proximity» (ibid.: 159), «‘visible analogue’» (у нее в кавычках: ibid.: 159, 166). Однако она не рассматривает эти понятия критически и не пытается дать им философское обоснование; также нет и теории, которая бы их всех связала вместе. В одном из интервью сама автор говорит:

Современное искусство интересно не потому, что оно «визуализирует» время, а потому, что оно использует различные медиа — от живописи до кино и инсталляции — таким образом, что позволяет нам на самом деле испытать его различные качества (University of Auckland Recognises..., 2017).

Ясно, что упомянутые понятия описывают разные модусы этого «поволения испытать», однако разработки тезиса в книге нет<sup>11</sup>.

Explores Time..., 2017). Короткий перечень литературы на тему «современного» можно найти в BrettKelly-Chalmers, 2019: 101б.

<sup>11</sup>Примечательно, что диалог современного искусства и темы времени начался в том числе и с идеи о том, что время нельзя изобразить визуально, манифестированной в работе Марсея Дюшана «Большое стекло» («Le Grand Verre», 1915–1923). Ср. McClain, 1985: 53–54.

Напоследок определенные вопросы вызывает выбор произведений современного искусства, задействованных в книге, в отношении как наличия одних работ в исследовании, так и отсутствия других. Например, с нашей точки зрения, спорным является тезис о том, что ледники Элиассона соответствуют философии «мира без сознания» Мейясу, потому что, сколько бы геологическое время ни было длительным, оно все-таки исчисляемое и конечное: достаточно ли *много* (пусть и много миллиардов) лет, чтобы их счет ушел за пределы человеческого понимания<sup>12</sup>? Конечно, целью книги не может быть охват всех произведений современного искусства, касающихся вопроса времени. Однако есть некоторые работы, не упомянутые в книге, которые явно говорят о времени необычным способом, и не факт, что они могли бы вписаться в классификацию Бретткелли-Чалмерс: например, «Augenblick» Джека Стеннера (2014), «Последний сад» Сары Сзе («The Last Garden», 2015) или «Инфракрасная комната» Карстен Хёллер («Infrared Room», 2004).

Тем не менее положительные стороны книги «Время, длительность, изменение...» во много раз превышают все возможные спорные места. Даже если конкретные философские положения или художественные интерпретации могут быть опровергнуты, Бретткелли-Чалмерс сделала то, что раньше никто не делал: она выстроила свою собственную интерпретацию истории философии времени и использовала ее как инструмент для поиска большого количества оттенков переживания временного, которые предлагает современное искусство, задействовав и систематизировав при этом огромное количество конкретных работ. Ее книга показывает связи, которые исследователи раньше не видели. Книга также дает понять, что философский подход к вопросу времени в современном искусстве — редкая и пока практически не освоенная область. Особенно ценно обращение автора к античным текстам, через которое она показывает, что одной новой философии недостаточно, чтобы полностью понять современное искусство.

Работа Бретткелли-Чалмерс блестяще демонстрирует, что только через обращение к истории философии и настоящий междисциплинарный подход можно увидеть по-новому внутреннюю структуру какой бы то

<sup>12</sup>Связь Элиассона и Бергсона отмечена в недавней статье Лола и Александрова, 2021: 158–159; по словам авторов, «Элиассон развивает идею Анри Бергсона о „движении, которое есть сама реальность“: если движение — это сама реальность, все, что мы думаем о пространстве, оказывается срезом разнообразных траекторий движения, одновременностью незавершенных историй».

ни было творческой области<sup>13</sup>. Из-за этого книга «Время, длительность и изменение: по ту сторону часов», на наш взгляд, обязательна не только для тех, кто занимается ее непосредственной темой, но и для всех, кто интересуется философией искусства и современным искусством вообще.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Физика / пер. с древнегреч. В. П. Карпова // Сочинения. В 4 т. Т. 3. — М. : Мысль, 1981. — С. 59—262.
- Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Б. А. Фохта // Сочинения. В 6 т. Т. 3 / под ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. — М. : Мысль, 1964.
- Лола Г. Н., Александрова Т. И.* Код времени в современном искусстве : дискурсивный анализ темпоральных арт-проектов // Вестник СПбГУ. Искусствоведение. — 2021. — Т. 11, вып. 1. — С. 150—166.
- Платон*. Тимей / пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1994. — С. 421—500.
- Фрагменты ранних греческих философов : от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Т. 1 / пер. и сост. А. В. Лебедева. — М. : Наука, 1989.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. — М. : Ad Marginem, 1997.
- Agamben G.* What is the Contemporary? // What is an Apparatus? and Other Essays / trans. by D. Kishik, S. Pedatella. — Stanford, CA : Stanford University Press, 2009. — P. 39—54.
- Best Thesis Explores Time in Contemporary Art / University of Auckland. — 2017. — URL: <https://www.auckland.ac.nz/en/news/2017/04/03/best-thesis-explores-time-in-contemporary-art.html> (visited on Aug. 31, 2022).
- Brettkelly-Chalmers K.* Time, Duration and Change in Contemporary Art : Beyond the Clock. — Bristol : Intellect Books, 2019.
- Dainton B.* Time and Space. — 2nd ed. — Montreal, Ithaca (NY) : McGill-Queen's University Press, 2010.
- Huges F.* The Temporality of Contemporaneity and Contemporary Art : Kant, Kentridge and Cave Art as Elective Contemporaries // Kantian Review. — 2021. — Vol. 26. — P. 583—602.
- King H.* Virtual Memory : Time-based Art and the Dream of Digitality. — Durham (NC), London : Duke University Press, 2015.

<sup>13</sup>Как отметил научный руководитель докторской диссертации (PhD thesis), на основе которой написана книга «Время, длительность, изменение...», Грег Минисейл, «тема времени лучше всего понимается через междисциплинарный подход» (Best Thesis Explores Time..., 2017).

- McClain J. *Time in the Visual Arts : Lessing and Modern Criticism // The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. — 1985. — Vol. 44, no. 1. — P. 41–58.
- Ross C. *The Past is the Present; It's the Future Too : The Temporal Turn in Contemporary Art*. — New York : Continuum, 2012.
- Time (Documents of Contemporary Art) / ed. by A. Groom*. — London, Cambridge (MA) : Whitechapel Gallery, The MIT Press, 2021.
- Time in the History of Art : Temporality, Chronology and Anachrony / ed. by D. Karlholm, K. Moxey*. — New York, London : Routledge, 2018.
- University of Auckland Recognises Best PhD Research / Scoop Education. — 2017. — URL: <https://www.scoop.co.nz/stories/ED1705/S00055/university-of-auckland-recognises-best-phd-research.htm> (visited on Sept. 1, 2022).

---

Zhumatina, M.-S. D. 2022. “Kant, Bergson, Eynshteyn i ledniki [Kant, Bergson, Einstein and Glaciers]: retsenziya na knigu Keyt BrettKelly-Chalmers o filosofii vremeni i sovremennom iskusstve [Review of the Book by Kate BrettKelly-Chalmers about Philosophy of Time and Contemporary Art]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (3), 385–401.

---

МАИЯ-СОФИЯ ЖУМАТИНА  
 MA STUDENT, FACULTY OF HUMANITIES  
 NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY “HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS” (MOSCOW, RUSSIA);  
 ORCID: 0000-0002-1516-621X

## KANT, BERGSON, EINSTEIN AND GLACIERS

REVIEW OF THE BOOK BY KATE BRETTKELLY-CHALMERS  
 ABOUT PHILOSOPHY OF TIME AND CONTEMPORARY ART

BRETTKELLY-CHALMERS, K. 2019. *TIME, DURATION AND CHANGE IN CONTEMPORARY ART: BEYOND THE CLOCK*. BRISTOL: INTELLECT BOOKS

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-3-385-401.

### REFERENCES

- Agamben, G. 2009. “What is the Contemporary?” In *What is an Apparatus? and Other Essays*, trans. by D. Kishik and S. Pedatella, 39–54. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Aristotel' [Aristotle]. 1981. *Fizika* [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya [Collected Works]*, trans. from the Ancient Greek by V. P. Karpov, 59–262. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- “Best Thesis Explores Time in Contemporary Art.” 2017. University of Auckland. Accessed Aug. 31, 2022. <https://www.auckland.ac.nz/en/news/2017/04/03/best-thesis-explores-time-in-contemporary-art.html>.
- BrettKelly-Chalmers, K. 2019. *Time, Duration and Change in Contemporary Art: Beyond the Clock*. Bristol: Intellect Books.
- Dainton, B. 2010. *Time and Space*. 2nd ed. Montreal and Ithaca (NY): McGill-Queen's University Press.



- Groom, A., ed. 2021. *Time (Documents of Contemporary Art)*. London and Cambridge (MA): Whitechapel Gallery / The MIT Press.
- Heidegger, M. 1997. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Huges, F. 2021. "The Temporality of Contemporaneity and Contemporary Art: Kant, Ken-tridge and Cave Art as Elective Contemporaries." *Kantian Review* 26:583–602.
- Kant, I. 1964. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by V. F. Asmusa, A. V. Gulygi, and T. I. Oyzermana, trans. from the German by B. A. Fokht. 6 vols. M.: Mysl'.
- Karlholm, D., and K. Moxey, eds. 2018. *Time in the History of Art: Temporality, Chronol-ogy and Anachrony*. New York and London: Routledge.
- King, H. *Virtual Memory: Time-based Art and the Dream of Digitality*. Durham (NC) and London: Duke University Press.
- Lebedev, A. V., comp. 1989. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov [The Fragments of the Early Greek Philosophers]: ot epicheskikh teokosmogoniy do vznikhoveniya atomistiki [From the Epic Theocosmogonies to the Birth of the Atomistics]* [in Russian]. Trans. by A. V. Lebedev. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Lola, G. N., and T. I. Aleksandrova. 2021. "Kod vremeni v sovremennom iskusstve [Time Code in Modern Art]: diskursivnyy analiz temporal'nykh art-proyektov [Discourse Analysis of Temporal Art-Projects]" [in Russian]. *Vestnik SPbGU. Iskusstvovedeniye [Vestnik of Saint Petersburg University. Arts]* 11 (1): 150–166.
- McClain, J. 1985. "Time in the Visual Arts: Lessing and Modern Criticism." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 44 (1): 41–58.
- Plato. 1994. *Timey [Timaeus]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takho-Godi, trans. from the Ancient Greek by S. C. Averintsev, 421–500. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Ross, Ch. 2012. *The Past is the Present; It's the Future Too: The Temporal Turn in Con-temporary Art*. New York.
- "University of Auckland Recognises Best PhD Research." 2017. Scoop Education. Accessed Sept. 1, 2022. <https://www.scoop.co.nz/stories/ED1705/S00055/university-of-auckland-r-ecognises-best-phd-research.htm>.

