

eISSN 2587-8719

ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2026 — Т. 10, № 2

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2026 · VOLUME 10 · № 2

PHILOSOPHY

2026 10 (2)

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy.journal@hse.ru
eISSN: 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: **Alexander Pavlov** (NRU HSE, Moscow, Russia)
Deputy Editor: **Alexander Marey** (NRU HSE, Moscow, Russia)
Executive Secretary: **Maria Marey** (NRU HSE, Moscow, Russia)
T_EX Typography: **Nikola Lečić** (NRU HSE, Moscow, Russia)
Editor: **Denis Lukshin**
Russian Proofreader: **Kseniya Zamanskaya**

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Felix Azhimov (NRU HSE, Moscow, Russia) · 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) · Angelina Bobrova (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Elena Dragalina-Chernaya (NRU HSE, Moscow, Russia) · Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Aslan Gadzhikurbanov (LMSU, Moscow, Russia) · Dmitry Kataev (LSPU, Lipetsk, Russia) ·
Nikolai Khrenov (SIAS, Moscow, Russia) · Boris Kolonitsky (EUSP, SPBIIH RAS, St. Petersburg, Russia) ·
Sergey Kocherov (NRU HSE, Nizhny Novgorod, Russia) · Lyudmila Kryshstop (RUDN, Moscow, Russia) ·
Vladislav Lektorsky (IPH RAS, Moscow, Russia) · Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia) · Sergei Mironenko (GARF, LMSU, Moscow, Russia) ·
Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow, Russia) ·
Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) ·
Vladimir Porus (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 (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
Alexander Sidorov (IWH RAS, Moscow, Russia) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) ·
Olga Togoeva (IWH RAS, Moscow, Russia) · Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia) ·
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid, Spain) ·
Tatiana Zlotnikova (YSPU, Yaroslavl, Russia)

ФИЛОСОФИЯ

2026 — Т. 10, № 2

<https://philosophy.hse.ru/> · 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: **Александр Павлов** (НИУ ВШЭ, Москва)

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

Ответственный секретарь: **Мария Марей** (НИУ ВШЭ, Москва)

Технический редактор: **Никола Лечич** (НИУ ВШЭ, Москва)

Редактор: **Денис Лукшин**

Корректор: **Ксения Заманская**

МЕЖДУНАРОДНАЯ РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Феликс Ажимов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

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

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

Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) · Ангелина Боброва (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

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

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

Елена Драгалюха-Черная (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

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

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

Борис Колоницкий (ЕУСПБ, СПб ИИ РАН, Санкт-Петербург, Россия) ·

Сергей Кочеров (НИУ ВШЭ, Нижний Новгород, Россия) · Людмила Крыштон (РУДН, Москва, Россия) ·

Владислав Лекторский (ИФ РАН, Москва, Россия) · Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

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

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

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

Владимир Порус (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 (ИВИ РАН, Москва, Россия) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта, Калининград, Россия) ·

Ольга Тогоева (ИВИ РАН, Москва, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·

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

Мария Штейнман (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

CONTENTS

[Address from the Editor-in-Chief] 9

SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

OLGA TOGOEVA
«Protsessy Satany»: srednekovyve yuristy mezhdru blazhennym Avgustinom
i sv. Ansel'mom Kenterberiyskim
[Satanprozesse: Medieval Lawyers between St. Augustine and St. Anselm of
Canterbury] 13

ANNA SEREGINA
Svoboda sovesti kak akt rechi: ponyatiya svobody slova i svobody sovesti v Anglii
XVI veka
[Freedom of Conscience as an Act of Speech : The Concepts of Freedom of
Speech and Freedom of Conscience in the 16th-Century England] 33

ANDRÉS CASTAÑÓN-RINCÓN
The School of Analytical Marxism versus the School of Ilyenkov :
A Comparison of Historical Research Methodologies in the 1960s–1980s
[Shkola analiticheskogo marksizma protiv shkoly Il'yenkova : sravneniye metodologii
istoricheskikh issledovaniy v 1960–1980-ye gody] 54

SULTANBEK ANDIYEV
Kommunikatsiya, demokratiya, sotsializm: sotsial'no-politicheskaya filosofiya
Reymonda Uil'yamsa
[Communication, Democracy, Socialism : The Social-Political Philosophy of
Raymond Williams] 81

DMITRIY DAVYDOV
Antikapitalisticheskiy storitelling: kriticheskiy vzglyad na sotsial'nyuyu filosofiyu
Bën-Chkhol' Khana
[Anti-Capitalist Storytelling : A Critical Look at Byung-Chul Han's Social
Philosophy] 99

FILIPP FOMICHEV, YEGOR SMIRNOV
Asketicheskoye samovershenstvovaniye kak al'ternativa politicheskomu
konservatizmu: G.-K. Kal'tenbrunner chitayet K. N. Leont'yeva
[Ascetic Self-Improvement as an Alternative to Political Conservatism :
Gerd-Klaus Kaltenbrunner Reads Konstantin Leontiev] 121

HISTORY OF PHILOSOPHY

ALEKSANDR PEREPLETKIN

- Interpretatsiya F. V. Y. Shellingom kantovskoy transtsendental'noy analitiki
v «Sisteme transtsendental'nogo idealizma»
[F. W. J. Schelling's Interpretation of Kant's Transcendental Analytic in
"System of Transcendental Idealism"]

145

ILYA TIMOFEEV

- Problema smerti kak (ne)vozmozhnosti: ot Khaydeggera k Derrida
[The Problem of Death as (Im)possibility : From Heidegger to Derrida]

168

NIKITA PEREVERZEV

- Sootnosheniye ponyatiy «mif» i «religiya» v ranney filosofii V. S. Solov'yeva
[The Relationship between the Concepts of "Myth" and "Religion" in the
Early Philosophy of Vladimir Solovyov]

197

EPISTEMOLOGY AND ONTOLOGY

MIKHAIL KHORT

- Evidentsialist-skiy podkhod k probleme doksasticheskogo kontrolya i epistemicheskoy
normativnosti
[The Evidentialist Approach to the Problem of Doxastic Control and
Epistemic Normativity]

221

DANIL MELNIKOV

- Fenomenal'noye soznaniye: yavlennaya dannost' ili illyuziya, porozhdenneya prirodoy?
[Phenomenal Consciousness: A Manifest Givenness or an Illusion
Engendered by Nature?]

247

PHILOSOPHICAL ESSAYS

GERMAN MELIKHOV

- Miroproyekt i efekty prisut-stviya v filosofskoy praktike: L. Binsvanger,
Kh. U. Gumbrekht i V. V. Bibikhin
[The World-Project and the Effects of Presence in Philosophical Practice :
L. Binswanger, H. U. Gumbrecht and V. V. Bibikhin]

283

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

Akty soglasheniy kortesov v Madride

- [The Acts of the Cortes Accords in Madrid]

307

BOOK REVIEWS

EVGENY BLINOV

S chego nachinayet-sya Rodina i gde zakanchivayet-sya Yevropa?: retsenziya na knigu
Yuka Khueya o planetarnosti i bezdomnosti

[Where Does the Motherland Begin and Where Does Europe End? :

A Review of Yuk Hui's Book on Planetarity and Homelessness]

333

KONSTANTIN ARSHIN

Natsionalizm kak mirovoy fenomen: retsenziya na knigu Erika Shtorma o privychnosti
natsionalizma

[Nationalism as a World Phenomenon : A Review of Eric Storm's Book on
Habitualness of Nationalism]

345

ALEXANDER PAVLOV

Vampiry i traditsionnyye tsennosti zrelogo reyganizma: retsenziya na knigu St-eyssi
Ebbott o sotsial'no-politicheskom prochtenii fil'ma «Pochti stemnelo»

[Vampires and the Traditional Values of Mature Reaganism : A Review of
Stacey Abbott's Book on Socio-Philosophical Reading of the Film "Near
Dark"]

357

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора 9

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ОЛЬГА ТОГОЕВА
«Процессы Сатаны»: средневековые юристы между блаженным
Августином и св. Ансельмом Кентерберийским 13

АННА СЕРЕГИНА
Свобода совести как акт речи : понятия свободы слова и свободы
совести в Англии XVI века 33

АНДРЕС КАСТАНЬОН-РИНКОН
[Школа аналитического марксизма против школы Ильенкова :
сравнение методологий исторических исследований в 1960–1980-е годы] 54

СУЛТАНБЕК АНДИЕВ
Коммуникация, демократия, социализм : социально-политическая
философия Реймонда Уильямса 81

ДМИТРИЙ ДАВЫДОВ
Антикапиталистический сторителлинг : критический взгляд на
социальную философию Бён-Чхоль Хана 99

ФИЛИПП ФОМИЧЕВ, ЕГОР СМИРНОВ
Аскетическое самосовершенствование как альтернатива политическому
консерватизму : Г.-К. Кальтенбруннер читает К. Н. Леонтьева 121

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

АЛЕКСАНДР ПЕРЕПЛЕТКИН
Интерпретация Ф. В. Й. Шеллингом кантовской трансцендентальной
аналитики в «Системе трансцендентального идеализма» 145

ИЛЬЯ ТИМОФЕЕВ
Проблема смерти как (не)возможности : от Хайдеггера к Деррида 168

НИКИТА ПЕРЕВЕРЗЕВ Соотношение понятий «миф» и «религия» в ранней философии В. С. Соловьева	197
--	-----

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ОНТОЛОГИЯ

МИХАИЛ ХОРТ Эвиденциалистский подход к проблеме доксистического контроля и эпистемической нормативности	221
---	-----

ДАНИЛ МЕЛЬНИКОВ Феноменальное сознание: явленная данность или иллюзия, порожденная природой?	247
--	-----

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

ГЕРМАН МЕЛИХОВ Миропроjekt и эффекты присутствия в философской практике : Л. Бинсвангер, Х. У. Гумбрехт и В. В. Биbihин	283
---	-----

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Акты соглашений кортесов в Мадриде	307
------------------------------------	-----

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА. РЕЦЕНЗИИ

ЕВГЕНИЙ БЛИНОВ С чего начинается Родина и где заканчивается Европа? : рецензия на книгу Юка Хуэя о планетарности и бездомности	333
--	-----

КОНСТАНТИН АРШИН Национализм как мировой феномен : рецензия на книгу Эрика Шторма о привычности национализма	345
--	-----

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ Вампиры и традиционные ценности зрелого рейганизма : рецензия на книгу Стэйси Эбботт о социально-политическом прочтении фильма «Почти стемнело»	357
---	-----

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Дорогие коллеги!

В преддверии отпусков позвольте предложить вам неспешное чтение на лето — второй выпуск нашего журнала за этот год. Традиционно у нас большой блок про социальную и политическую философию. Начинаем мы хронологически — со Средних веков. ОЛЬГА ТОГОЕВА рассказывает про средневековые произведения *Satanprozesse*, посвященные вымышленным судебным процессам между дьяволом и человечеством. Изюминка текста в том, что традиционно считается, что эти тексты «игровые» и созданы для обучения молодых юристов. Ольга Тогоева же полагает, что произведения *Satanprozesse* в том числе затрагивают важные богословские вопросы. Это значит, что для авторов рассматриваемых сочинений в основе судебного процесса лежали и богословские идеи. Какие именно — узнаете из статьи. Из европейских Средних веков мы отправляемся в Англию XVI века. АННА СЕРЕГИНА пишет о понятиях «свобода совести» и «свобода слова» в английской политической культуре указанного периода. Правда, без Средних веков не обошлось и здесь — корни понятия «свобода слова» находятся именно там. Главный вывод статьи в том, что оба понятия были общими для политического языка европейцев.

Также имеются в рубрике исследования аспирантов Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, связанные с философией марксизма. АНДРЕС КАСТАНЬОН-РИНКОН сталкивает аналитический марксизм и философию Эвальда Ильенкова. И представители аналитического марксизма, и Ильенков старались усовершенствовать материалистическое понимание истории Марксом. Делали они это по-разному, но одинаково эффективно. СУЛТАНБЕК АНДИЕВ пишет про мало известного в России выдающегося британского мыслителя Реймонда Уильямса. В центре внимания исследования Андиева — концепции коммуникации, утопии и будущего Уильямса. Надеемся, этот материал привлечет внимание широкого читателя к творчеству Уильямса.

В той же рубрике ДМИТРИЙ ДАВЫДОВ избочивает критику капитализма модного сегодня Бён-Чхоль Хана. Согласно Давыдову, критика капитализма Хана может вступать в противоречие с интересами жертв упадка традиционного капитализма. Насколько обоснована эта критика, судить вам, читатели. ФИЛИПП ФОМИЧЕВ и ЕГОР СМИРНОВ сближают две философские традиции в области консервативной мысли — русской и немецкой. Возможно, широкому кругу специалистов будет особенно

интересна интерпретация русской философской классики, произведенная Г.-К. Кальтенбруннером. Авторы, как ясно из названия статьи, делают акцент на той части трактовки русской философии Кальтенбруннером, которая касается религиозно-философского наследия К. Н. Леонтьева.

От истории социально-политической философии мы плавно переходим к блоку истории философии, представленной тремя статьями. Открывает раздел АЛЕКСАНДР ПЕРЕПЛЕТКИН, снова аспирант Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ. Его материал посвящен интерпретации Шеллингом трансцендентальной аналитики — ядра кантовской «Критики чистого разума». Если выражать суть текста кратко, то, согласно автору, Шеллинг творчески развил категории, сформулированные Кантом. ИЛЬЯ ТИМОФЕЕВ пытается критически осмыслить концепцию «бытия-к-смерти» Мартина Хайдеггера в контексте ее деконструкции Жаком Деррида. Узнать о том, насколько эта попытка состоятельна, можно только прочитав текст. И наконец, русская мысль. НИКИТА ПЕРЕВЕРЗЕВ обращается к ранней философии Владимира Соловьева, рассматривая понятия «миф» и «религия» как ключевые координаты его идеи религиозного процесса.

В рубрике «Эпистемология и онтология» у нас две статьи. За онтологию отвечает ДАНИЛ МЕЛЬНИКОВ. Он написал про проблему несовместимости феноменального сознания с натуралистической онтологией. Статья МИХАИЛА ХОРТА эпистемологическая. Он исследует проблему докастического контроля в контексте эпистемической нормативности, с акцентом на противоречии между волюнтаризмом и инволюнтаризмом в отношении убеждений. В этом номере у нас есть новинка — рубрика философских эссе. Таковым стал материал ГЕРМАНА МЕЛИХОВА. Автор посредством размышлений, основанных на разных источниках, приходит к выводу, что философствование следует понимать не как производство теорий, а как практику, способную расширить границы мира человека посредством трансформации его субъективного положения.

В рубрике публикаций у нас переводы «Актов соглашений кортесов в Мадриде», выполненные и подготовленные историком МАКСИМОМ ЛИХАЧЕВЫМ. В рецензиях — отклик ЕВГЕНИЯ БЛИНОВА на русский перевод книги Юка Хуэя, «без пяти минут Бён-Чхоль Хана», как написано про него в одном из отечественных изданий. КОНСТАНТИН АРШИН обозревает свежую книгу Эрика Шторма про историю национализма с момента его возникновения до наших дней. В этой же рубрике есть рецензия про книгу Стэйси Эбботт, в которой дано социально-политическое прочтение фильма «Почти стемнело».

Хорошего вам лета, дорогие читатели! Оставшегося...

Александр Павлов

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

STUDIES:
SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

ОЛЬГА ТОГОЕВА*

«ПРОЦЕССЫ САТАНЫ»: СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ЮРИСТЫ МЕЖДУ БЛАЖЕННЫМ АВГУСТИНОМ И СВ. АНСЕЛЬМОМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИМ**

Получено: 01.12.2025. Рецензировано: 20.12.2025. Принято: 12.04.2026.

Аннотация: Статья посвящена анализу группы средневековых произведений, известных как *Satanprozesse* и рассказывающих о вымышленных судебных процессах между дьяволом и человечеством: «Процессу Сатаны против рода человеческого» (конец XIII – начало XIV в.), «Заступничеству Девы Марии» (1320-е гг.) и «Процессу Белиала» (1382). В современной историографии распространено мнение, что все эти сочинения создавались исключительно для студентов-юристов, которым проще было усвоить особенности процессуального или канонического права в «игровой форме», то есть посредством чтения художественных текстов. В противовес данной трактовке автор статьи доказывает, что в действительности произведения из группы *Satanprozesse* были посвящены не только правовым, но и важнейшим богословским вопросам: здесь уточнялись понятия «Божественное величие», «тирания» и «оскорбление Божественного величия», решался вопрос о вездесущности Бога и дьявола. Однако наиболее существенной являлась проблема того, кому человечество обязано возместить долг за свое спасение — Всевышнему или дьяволу. Как доказывает автор, речь шла о заочном споре между сторонниками теории уплаты недожного (блаженного Августина) и теории искупления (св. Ансельма Кентерберийского). Поскольку к аргументам Августина обращались исключительно дьявол и его демоны, а к аргументам Ансельма — адвокаты человечества, которые в результате и выигрывали дело, очевидно, что теория искупления для авторов всех рассматриваемых сочинений являлась основой и самой сутью любого судебного процесса — как небесного, так и земного.

Ключевые слова: «Процессы Сатаны», средневековая юриспруденция, дидактическая литература, блаженный Августин, св. Ансельм Кентерберийский, теория уплаты недожного, теория искупления.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-13-32.

«Процессы Сатаны» (*Satanprozesse*) представляют собой особый тип средневековой дидактической литературы, получивший широкое распространение в Западной Европе в XII–XVI вв., однако почти не ис-

*Тогоева Ольга Игоревна, д. и. н., главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Москва), togoeva@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-7854-3222.

**© Тогоева, О. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

следованный отечественными историками-медиевистами¹. Эти художественные произведения традиционно подразделяются специалистами на несколько групп в соответствии с временем создания и основными действующими лицами (Cardelle de Hartmann, 2005; Pasciuta, 2013; Pasciuta, Madero, 2017: 17–24), однако их сюжетная линия на протяжении веков оставалась практически неизменной. Речь в них шла о воображаемых судебных заседаниях, которые проходили перед лицом Господа (Бога-Отца или Иисуса Христа), истцом же выступал дьявол, требующий вернуть ему власть над всем человечеством.

Наиболее известным и популярным в Западной Европе текстом из группы *Satanprozesse* исследователями признается «Процесс Сатаны против рода человеческого» (*Processus satanae contra genus humanum*), долгое время приписывавшийся итальянскому постглоссатору Бартоло да Сассоферрато². Временем его создания считается конец XIII в. или самое начало XIV в., и до наших дней дошло семь рукописей и 23 издания этого сочинения, датирующиеся XV–XVII вв.³ Его латинский текст неоднократно издавался в Италии, а также в Париже, Вене, Тулузе, Лейпциге, Кельне, Аугсбурге и других европейских городах. Известен также французский рифмованный перевод «Процесса», появившийся в 1320-х гг. и получивший название «Заступничество Девы Марии» (*L'advocacie Nostre Dame Sainte Marie*)⁴. Наконец, в 1382 г. был опубликован «Процесс Белиала» (*Processus Belial*) итальянского юриста

¹Насколько я могу судить, единственным исследованием на русском языке по данной теме является выпускная квалификационная работа А. В. Зайцевой, выполненная в бакалавриате ФГН НИУ ВШЭ (программа «Культурология»), научный руководитель — А. В. Марей (Зайцева, 2016, на правах рукописи). В приложении к этой работе дан полный перевод трактата «Процесс Сатаны против рода человеческого» по лейпцигскому изданию 1495 г. (там же: 82–104). В мировой историографии последним и наиболее подробным исследованием текстов из группы «Процессы Сатаны» является монография Беатриче Пашуты (Pasciuta, 2015); я использовала ее испанское издание (Pasciuta, Madero, 2017). В приложении к нему приведены два варианта латинского текста *Processus satanae contra genus humanum*, сохранившиеся в рукописях (ibid.: 187–223).

²Не случайно в заключительных строках трактата было указано имя Бартоло: «Составлен и соединен воедино превосходным доктором гражданского права, сеньором Бартоло да Сассоферрато, гражданином Перуджи, чья душа да упокоится с миром» (Зайцева, 2016: 104; «...compositus et compilatus per eximium legum doctorem dominum Bartolum de Sasferato civem perusinum» (Pasciuta, Madero, 2017: 207)).

³Полный перечень всех рукописей и первопечатных изданий см. на сайте *Les Archives de littérature du Moyen Âge* (ARLIMA): https://www.arlima.net/mp/processus_satanae.html.

⁴До наших дней сохранилось пять рукописей «Заступничества»: https://www.arlima.net/ad/advocacie_nostre_dame.html. Последним по времени является издание: *L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelierie Nostre-Dame de Baiex...*, 1869.

Джакомо де Терамо, писавшего с возможной опорой на Псевдо-Бартоло (Jacob, 1994: 149–151)⁵.

В первых двух текстах судьей выступал Иисус Христос. К нему являлся безымянный демон — представитель («прокурор») дьявола, призывающий к ответу все человечество, адвокатом которого соглашалась стать Дева Мария. В сочинении де Терамо иск принимал лично Бог-Отец, но затем назначал по данному делу специального судью — Соломона, истцом был назван Сатана, а его прокурором — Белиал. Ответчиком же объявлялся сам Иисус Христос, однако — по причине сильной занятости, связанной с обустройством христианской церкви на земле, дабы она несла людям слово Божье, — в качестве своего представителя на процессе он избирал Моисея. Так или иначе, но и в том, и в другом случае слушания заканчивались проигрышем дьявола и победой Христа и Девы Марии (а вместе с ними и рода человеческого). Сатане оставался один лишь ад, где он пребывал после низвержения и где он получал право надзирать над душами грешников, умерших без покаяния.

В существующей на сегодняшний день историографии господствует мнение, что все эти сочинения создавались исключительно для юристов — причем не для профессионалов, а для студентов, которым проще было освоить различные правовые коллизии и особенности процессуального права в «игровой форме», то есть посредством чтения художественных произведений. Этой точки зрения придерживались еще Фридрих Карл фон Савиньи и Павел Гаврилович Виноградов (Savigny, 1850: 178–180; Виноградов, 2010: 251–253)⁶. Согласно второй, более современной гипотезе, *Satanprozesse* предназначались для изучения не светского процессуального, но канонического права, поскольку в них содержалось огромное количество прямых ссылок на Декрет Грациана (1140–1145) и даже дословных цитат из него (Schrage, 2001; Pasciuta, Madego, 2017: 20–21). Однако, на мой взгляд, общий замысел и цели этих художественных произведений были значительно сложнее.

Процессуальное право, то есть порядок ведения любого судебного заседания, безусловно, интересовало всех указанных авторов в первую очередь. Из их сочинений можно было почерпнуть массу полезных

⁵Трактат был практически сразу переведен на французский язык (Jacques de Theramo, 1481). Я использовала текст, подготовленный У. У. Робсоном в рамках его докторской диссертации (Robson, 1973: 1–348).

⁶См. также: Jacob, 1994: 150.

сведений: об условиях подачи иска в суд⁷; об очередности выступлений истца и ответчика (или их представителей); о характере уточняющих вопросов судьи; о правилах, согласно которым проходили прения сторон; об отсрочках заседаний. Не менее детально фиксировалась здесь возможность отвода прокурора, адвоката и даже судьи⁸, а также вопрос неявки в суд истца или ответчика. Подробно рассматривался статус свидетелей по делу: они не должны были состоять в родственных отношениях с состязаемыми сторонами и с самим судьей⁹, и им следовало оперировать исключительно фактами, а не слухами¹⁰. Постулировалось обязательное наличие писца во время заседаний для составления протокола и документов, удостоверяющих полномочия представителей истца и ответчика. Наконец, подчеркивался публичный характер оглашения вынесенного приговора — без этого он не признавался вступившим в силу¹¹.

⁷И в «Процессе Сатаны», и в «Заступничестве Девы Марии», и в «Процессе Белиала» подробно описывалось, как именно демонов назначали на должность прокурора дьявола на общем собрании всех сил ада. Без этого условия поданный ими иск не мог считаться правомочным: «Après les choses dessusdictes et de tous approvees et receues, la université infernale incontinent constitue procureur ou sindique Belial, lequel estoit grant juriste» (Robson, 1973: 10). См. также: Зайцева, 2016: 83–84; *L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex...*, 1869: 9–10.

⁸Например, в «Процессе Белиала» была представлена ситуация, когда, в соответствии с требованием демонов, Бог-Отец заменял Соломона на Иосифа в качестве судьи: Robson, 1973: 137–143.

⁹Демон-прокурор в «Процессе Сатаны» и в «Заступничестве Девы Марии» совершенно справедливо, на первый взгляд, указывал Христу, что Богородица не имеет права выступать в качестве адвоката на процессе, который ведет ее собственный сын: «Услышьте, Отец и Господь Судия, и сжальтесь над ее женской природой, ведь женщина отстраняется от всякого исполнения должности защитника, и женщинам запрещается выступать в чью-либо защиту, так как это обязанность мужчин... Кроме того, она сама является Вашей матерью, и потому она сама представляется мне подозрительной... И так заявляю и требую, чтобы она не была допущена в суд, назначена и объявлена адвокатом» (Зайцева, 2016: 89). Ср.: «Fame ne peut fère demande / N'estre pour autre; c'est la somme; / Tel office appartient à homme. / Derrechief, c'est bien chose clère, / Tu es son filz, elle est ta mère, / Le soupçon est tout voiable» (*L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex...*, 1869: 30).

¹⁰«Quant le juge eut oïy les responces de Belial selon forme de droit, il a receu les juremens des tesmoings l'ung apres l'autre. Et ce sur les Sainctz Evangiles corporellement touchéz, et mesmement sur les positions et articles dessusdictz en les admonestant qu'ilz eussent a dire verité pour une chescune part, sans mesler faulceté ne pour or ne pour argent, ne par timeur ne par amour, hayne ou prouffit temporel» (Robson, 1973: 32–33).

¹¹Особенности процессуального права, затронутые в текстах из группы *Satanprozesse*, подробно рассмотрены в: *ibid.*: XXXVII–LI; Pasciuta, Madero, 2017: 90–123.

Более частной, но от того не менее важной проблемой представлялся авторам всех рассматриваемых произведений статус истца и ответчика. В частности, отмечалось, что копии искового заявления должны иметься у обеих сторон¹², которые — как и их официальные представители — обязаны быть «юридически подкованными», образованными людьми. Так, в «Заступничестве Девы Марии» уточнялось, что Сатана владеет не только латынью, но и французским языком и сведущ как в Декрете Грациана, так и в «Дигестах» и кутюмах, то есть в местном обычном праве¹³. Более того, самое пристальное внимание в указанных сочинениях уделялось поведению в суде всех участников процесса, то есть возможности (или невозможности) использовать в прениях, помимо сугубо правовых аргументов, манипуляций и эмоциональных высказываний: слез, гнева, жалоб или угроз в адрес судьи, насмешек и оскорблений¹⁴, обращений к противнику на «ты», а не на «Вы»¹⁵.

¹²Например, в «Процессе Сатаны» Дева Мария прежде всего заявляла: «дабы мы не провели весь день в долгом разговоре, я требую, чтобы мне была предоставлена копия искового заявления, ибо так следует поступить, после чего мы перейдем к последующему» (Зайцева, 2016: 89).

¹³«Là vint Sathan très bien matin, / Qui bien sceit franchoiz et latin / Et sceit respondre et opposer / Et toute Escriptrue gloser, / Et fallaces plus de cent a» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex..., 1869: 16).

¹⁴См., к примеру, в «Процессе Сатаны»: «И защитница человеческого рода, вопреки упрекам, высказанным выше, следуя хрупкой женской природе и постоянно страшая истребления человеческого рода, изменилась в лице из-за слез и рыданий до такой степени, что все небесное воинство, видя ее столь скорбно стенающую и сильно страдающую, вместе с ней не замедлило в некоторой мере заплакать» (Зайцева, 2016: 95–96). См. также: Pasciuta, Madero, 2017: 123–137.

¹⁵«Сказал демон: „Услышьте сказанное ранее, Господь Бог, Вы есть справедливость, как в декрете Грациана в названном пункте D. 45, с. 10. Потому прошу у Вас, законного судьи, явить мне правосудие“» (Зайцева, 2016: 84; «Dixit demon predictis auditis: “Domine Deus, vos estis iustitia, ut 45 c. cum omnis (Decr. Grat. D. 45 c. 10), unde a vobis iusto iudice peto mihi iustitiam exhiberi. Peto namque genus humanum in ius vocari, cum ab ea parte iudicium incipiat”» (Pasciuta, Madero, 2017: 190). Тот же принцип соблюдался и в «Заступничестве Девы Марии»: «...“Vous,” dist il à Dieu, “qui avez / Toute science, bien savez / Comme tel défaut est punie”» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex..., 1869: 19). См. также в «Процессе Белиала»: «Je, procureur d'Enfer, supplie qu'il vous plaise de ouvrir voz piteuses oreilles a ouïr cela que je veulx proposer et dire» (Robson, 1973: 11). В реальных судебных слушаниях XIV–XV вв. данный вопрос играл важнейшую роль. Обращение на «Вы» к любому участнику процесса указывало прежде всего на его субъектность, тогда как местоимение «ты» использовалось только по отношению к преступнику, уже приговоренному к тому или иному наказанию (обычно к смертной казни); см. Michaud-Fréjaville, 2005; Тогоева, 2022: 122–124, 141–143.

Тем не менее этих процессуальных тонкостей, с моей точки зрения, недостаточно, чтобы понять, зачем авторам *Satanprozesse* понадобилось вводить в повествование в качестве основных действующих лиц *вымышленных* персонажей — представителей небесных и inferнальных сил, а также библейских героев. Правила проведения судебного заседания можно было бы наглядно объяснить, дав слово и самым обычным людям. Ответов на этот вопрос при более внимательном анализе появляется сразу несколько, и далеко не все они связаны исключительно с правовой сферой.

Однако если все же начать с юридических тонкостей, то прежде всего придется оспорить господствующее в историографии мнение, что во всех сочинениях из группы *Satanprozesse* речь шла о гражданском судопроизводстве и, соответственно, о частнопровом иске (Savigny, 1850: 178; Зайцева, 2016: 8; Pasciuta, Madero, 2017: 110). В действительности в центре внимания здесь оказывались не имущественные вопросы, как принято думать, но проблема *тирании*, то есть уголовное преступление. Предъявляя права на власть над всеми людьми, которую он якобы получил после грехопадения Адама и которую отобрал у него Иисус Христос, спустившись в ад, дабы освободить заключенные там души, дьявол оскорблял Господа как верховного правителя мира небесного и земного¹⁶. Адвокаты человечества (Дева Мария и Моисей) совершенно ясно давали понять всем прочим участникам заседаний, что людей создал Бог-Отец, а потому вся власть над ними изначально принадлежала только ему. Дьявол, соблазнив Адама и Еву, узурпировал эту власть, то есть превратился в тирана: не случайно во всех рассматриваемых текстах его поведение характеризовалось как «предательство», «измена», «вероломство»¹⁷. Христос же получил власть над человечеством

¹⁶См., в частности: «Par grant envie et par ardure / Contre vostre propre nature, / *Envers Dieu vous enorgueillistes*, / Pour quoy u feu d'Enfer chaistes» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex..., 1869: 61; здесь и далее курсив мой — О. Т.).

¹⁷О предательстве, совершенном дьяволом, напоминала Христу Дева Мария в «Процессе Сатаны»: «Сын мой, вот демон, который плонул в Ваше лицо, который хотел забросать Вас камнями, привязал к колонне, избил, прибил к перекладине креста, подобно разбойнику. Вас, *предав ужасно*, убил и теперь дерзко просит Вашей справедливости, дерзкий духом и враждебный лицом» (Зайцева, 2016: 96). Ту же мысль подчеркивал автор «Заступничества Девы Марии»: «Mès le Déable s'avisà, / Qui touz jors mauvès avis a / Et touz dis pense à *traison* / Qu'il nous rauroit en sa prison» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex..., 1869: 20); «Le *desloial* procuratour, / Qui fut trébuchié de la tour / De Paradis *vileinement*, / Si com je dis premièrement» (ibid.: 24); «Comme procuratour, requier, / U nom de la grant compaignie / D'Enfer et de sa *félounie*, / D'estre

по наследству (будучи Богом-Сыном и Мессией), поскольку искупил грехи людей своей жертвой на Кресте¹⁸. А потому любые попытки Нечистого вернуть себе утраченное якобы «имущество» объявлялись новой попыткой узурпации, оскорблением величия Господа¹⁹.

Соответственно, для расследования подобного преступления избиралась отнюдь не гражданская, но уголовная, причем инквизиционная процедура²⁰ со всеми присущими ей элементами: с обязательной письменной фиксацией происходящего, с участием адвокатов и прокуроров, с системой доказательств, включавших ссылки на авторитетные письменные правовые источники — «Дигесты», Декрет Грациана, кутюмы. Именно уголовным характером производства объяснялась также возможность выступления в суде женщины (Девы Марии)²¹.

И все же споры между дьяволом и его противниками только на первый взгляд имели отношение исключительно к процессуальным вопросам. В действительности на страницах сочинений из группы *Satanprozesse*

restitué de plein» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex..., 1869: 34). В «Процессе Белиала» Сатана был прямо назван узурпатором (*usurpateur*) (Robson, 1973: 24).

¹⁸ «Отвечает Иисус: „Мы устанавливаем законы и облакаем их властью, а не законы — нас“» (Зайцева, 2016: 85); «“Beau filz”, dist elle, “entent à moy. / Ne t'aym je tant et tant t'amoy, / Et tant souffri pour toy de peine. / Tu es équité souveraine”» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex..., 1869: 44); «Lesquelles choses les povres habitans d'Enfer pour le premier peché oryrent en grande joye au Filz de Dieu: Dominus judex noster. C'est a dire: Seigneur, tu es celluy qui nous as ordonné et donné loys. Tu es nostre roy; tu viendras et nous saulveras. Et pour ce dit Dieu le Pere au Filz: “Prens ton espee et la çaing puissamment sus ta cuyce et t'en va, et regne comment prince”» (Robson, 1973: 6); «Item met comme dessus que toutes les chouses dessusdictes, Dieu le Pere a donné a son Filz en vray heritage et possession, comme il appert au Pseulme second» (ibid.: 29).

¹⁹ «Вы, Господь Судья, сын мой, обладаете людьми, так как Вы создали людей, и так как люди Ваши, следовательно, (он) не может владеть чужим имуществом и человеком, которого Вы создали, по чести, поскольку в какое бы время он ни обладал бы или истинно удерживал насильственно, никакое постановление не способствует неверным в получении права обладания. И одно — обладать, другое же — удерживать насильственно» (Зайцева, 2016: 92). Ср.: «Quer je respon Droit et Coustumie / Que porséer est autre chose / Que retenir; bien dire l'ose; / Il est escript en la Digeste» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex..., 1869: 37).

²⁰ Не случайно в «Заступничестве» этот процесс был назван экстраординарным, а само преступление Сатаны приравнивалось к убийству: «Tu scéz que cel malicious / Sathenas, le fel homicide, / De restitution l'aïde / Requist, tout de prime venue, / Qui extraordinaire est tenue» (ibid.: 47).

²¹ Автор «Заступничества» специально оговаривал, что этот процесс носит «особый» характер, что и объясняет присутствие в зале суда женщины-адвоката: «Se fames tout généraument / Ne pevent pour autres plédier, / Si pevent eulz de droit édier / En aucuns cas especiaus / Par devant touz officiaus, / Et en ces cas ont avantage» (ibid.: 31).

поднимались, с моей точки зрения, значительно более существенные проблемы — богословские.

Прежде всего речь шла об уточнении самого понятия «Божественное величие» как основы всего канонического права. Оскорбление Господа и/или его церкви (*laesae majestatis divinae*) включало абсолютно все преступления, которые в принципе мог совершить человек против христианской веры: от богохульства и святотатства до впадения в ересь, что было официально закреплено в декреталии Иннокентия III *Vergentis in senium* 1199 г. (Chiffolleau, 2015; Gilli & Théry, 2010)²². Отсюда оставалось сделать всего один шаг до появления концепции оскорбления королевского величия (*crimen laesae majestatis*), самого тяжкого уголовного преступления, которое знала средневековая Западная Европа. В частности, во Франции в своем более или менее окончательном виде это понятие сформировалось на рубеже XIV–XV вв. под явным влиянием канонического права и трудов итальянских юристов²³.

Не менее важным вопросом, который поднимался на страницах *Satanprozesse*, было развитие концепции вездесущности дьявола²⁴. Уподобившись в данном отношении самому Создателю, Нечистый тем самым получал возможность вести борьбу за человеческие души где угодно, в любой точке земного мира. Это сражение, по мысли многих средневековых теологов, происходило ежечасно — именно потому, что дьявол и его демоны оказывались способны перемещаться в пространстве точ-

²²О том, что речь шла именно о таком преступлении, прямо сообщалось в «Процессе Сатаны»: «...ведь человек совершил преступление, *нарушив величие*, следовательно, сам вместе со своими последователями и наследниками он должен быть по справедливости осужден» (Зайцева, 2016: 101; «Commisit ergo homo *crimen lese maiestatis*, unde ipse cum heredibus suis est merito dampnandus» (Pasciuta, Madero, 2017: 204)). Та же мысль была выражена в «Заступничестве Девы Марии» через понятие предательства: «Tu le dois par rëson haïr. / N'est ce cil qui te fist trahir» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baiex..., 1869: 49).

²³Подробнее о развитии концепции *crimen laesae majestatis* см.: Тогоева, 2025а; Chiffolleau, 1993; 2007; Contamine, 2007.

²⁴См., к примеру, в «Процессе Сатаны»: «...ведь, как вы знаете, демон есть всюду присутственно...» (Зайцева, 2016: 83; «...quia, sicut scitis, demon ubique est presentialiter» (Pasciuta, Madero, 2017: 190)). Та же идея утверждалась в эпилоге «Процесса Белиала»: «Et ces parolles furent plaisantes a toute la congregation infernale. Et incontinent les royaulmes furent distribuïs entre eulx en telle maniere qu'il y en eut des orient jusques en occident, et de my-jour en acquilon, tellement que toute la terre fut remplye, pour faire tous maulx et iniquités comment ilz ont de coustume» (Robson, 1973: 327).

но так же, как Господь, пребывающий везде (в частности, благодаря Святому Духу)²⁵.

Однако наиболее существенной, с моей точки зрения, проблемой, решению которой были посвящены все без исключения рассматриваемые сочинения, являлось обоснование концепции Христа как Высшего Судии и как правопреемника Бога-Отца. Судебное разбирательство между небесными и inferнальными силами в действительности представляло собой заочный спор между сторонниками блаженного Августина (354–430) и св. Ансельма Кентерберийского (1033–1109) по вопросу о том, кому человечество обязано возместить долг за спасение — Всевышнему или дьяволу.

Одним из первых к этой фундаментальной богословской проблеме обратился св. Ириней Лионский (ок. 122–202)²⁶. Он полагал, что грехопадение Адама и Евы произошло по их доброй воле, пусть даже они и были обмануты змеем-искусителем. Таким образом, находясь изначально в подчинении у Создателя²⁷, они оказались затем поработаны Сатаной²⁸. Господь не мог вернуть назад собственное «имущество», поскольку никогда — в отличие от своего извечного оппонента — не прибегал к насилию²⁹. Как следствие, освободиться от власти дьявола человечество могло лишь самостоятельно. Вот почему явился Иисус Христос, добровольно принеся себя в жертву за всех людей и возвративший их Создателю, ничего не потребовав взамен³⁰.

²⁵О средневековой концепции вездесущности дьявола подробнее см.: Voureau, 2004: 125–157.

²⁶Подробнее о концепции св. Ириней см.: Steenberg, 2009: 48–51; Montgomery Hitchcock, 2014: 158–182; Whitworth, 2025: 137–148.

²⁷«Вначале Бог создал Адама не потому, чтобы Он нуждался в человеке, но чтобы иметь на кого бы изливать Свои благодеяния... И не по нужде в нашем служении Он повелел следовать Ему, но чтобы даровать нам спасение» (Ириней Лионский, Преображенский и Сагарда, 2008: IV.14.1).

²⁸«Он-то и есть Творец (Демнург), Который по Своей любви Отец, а по силе Господь, по премудрости же Создатель и образователь наш; и Его заповедь мы преступили и сделали Его врагами» (там же: V.17.1).

²⁹«Бог долготерпелив был при отпадении человека, предвидя победу, имевшую дароваться ему чрез Слово. Ибо когда сила совершалась в немощи (2 Кор. 12:9), это показывало Божию благодать и величественную власть» (там же: III.20.1).

³⁰«Ибо враг не был бы побежден справедливо, если бы победивший его не был человек от жены... как чрез человека побежденного род наш нисшел в смерть, так опять чрез человека победителя мы взойшли в жизнь, и как чрез человека смерть одержала победу над нами, так опять чрез человека мы получили победу над смертью» (там же: V.21.1).

Иными словами, у св. Ириней полностью отсутствовала сама идея компенсации долга. Человечество, с его точки зрения, примирилось с Богом³¹ не на условиях ранее заключенной сделки³², но по причине Его милосердия и любви³³. Христос искупил непослушание людей собственным послушанием, тем самым восстановив дружбу между своим Отцом и людьми³⁴.

Развивая данную концепцию в трактате «О Троице» (ок. 417), блаженный Августин уделил тем не менее особое внимание именно вопросу долга. Он полагал, что после грехопадения дьявол получил власть над человечеством «по незыблемому праву» (*aequo jure*)³⁵, поскольку их союз следовало приравнять к торговой сделке, невыполнение условий которой делало из людей должников Нечистого. Единственным, кто не был отягощен грехом и, соответственно, ничем не был обязан дьяволу, оказывался Христос. Однако, приняв Его жизнь в уплату, Сатана автоматически терял право требовать причитающееся ему по первому обязательству, поскольку Спаситель «превозмог его наиправеднейшим образом» (*jure aequissimo*)³⁶. И далее Августин пояснял свою мысль:

³¹ «Один и Тот же Христос Иисус Сын Божий, который Своим страданием примирил нас с Богом и воскрес из мертвых, Который находится одесную Отца и совершен во всем» (Ириней Лионский, Преображенский и Сагарда, 2008: III.16.9).

³² «Поэтому Писание говорит: „сии слова Господь изрек ко всему собранию сынов Израилевых на горе и ничего не прибавил“ (Втор. 5:22); ибо Он, как я выше сказал, ни в чем не нуждался от них. [...] Это доставляло славу человеку, восполняя то, чего у него не доставало, то есть дружбу Божию; а Богу ничего не доставляло, ибо Бог не нуждался в любви человека» (там же: IV.16.4).

³³ «И правильно был взят в плен тот, кто несправедливо пленил человека; а плененный прежде человек был исторгнут из власти обладателя по милосердию Бога Отца» (там же: V.21.3).

³⁴ «И посему в последние времена Господь через Свое воплощение возвратил нас в дружбу, сделавшись „посредником между Богом и человеками“ (1 Тим. 2:5), умиловывая за нас Отца, против Которого согрешили, и Своим послушанием покрывая наше непослушание и даруя нам общение с нашим Творцом и покорность» (там же: V.17.1).

³⁵ «Таким образом, дьявол, который, будучи огражденным от какого-либо тления плоти и крови, обладал уступившим его соблазну человеком словно по незыблемому праву и господствовал над ним посредством непрочности смертного тела [человеческого], слишком страждущего и немощного» (Августин, Тацциан, 2017: 126).

³⁶ «Так, пребывая невинным, Господь, преданный смерти неправедным [духом], который противостоял нам как бы по праву, превзошел его наиправеднейшим образом (и так Он пленил плен (Еф. 4:8) [в который мы попали] вследствие греха) и освободил нас от справедливого по причине [нашего] греха плена, своей несправедливо пролитой праведной кровью, навсегда отменив печать смерти и искупив [нас] подлежащих оправданию грешников» (там же: 126–127).

Но каким же образом он был побежден? Ведь хотя он не нашел в Нем ничего достойного смерти, он все же убил Его. И, конечно же, справедливо, что те, кого он удерживал как должников, должны освободиться верою в Того, Кого он убил безо всякого долга... И отсюда Он переходит к страстям [Своим] затем, чтобы Он мог искупить ради нас, должников, то, чего Он не был должен (Августин, Тащиан, 2017: 344).

В соответствии с этим главным тезисом теория Августина получила в историографии название «уплаты недоленного» (Almond, 2014: 87–93; Зайцева, 2015; Zaytseva, 2022). Дальнейшее развитие она обрела в трактате «О граде Божьем» (412–427). *Civitas Dei* объявлялся здесь обителем праведников, которым предназначалось «вечно царствовать с Богом», тогда как в *civitas terrena* (граде земном) пребывали грешники, подвергающиеся «вечному наказанию с диаволом»³⁷. Именно по этой причине, согласно Августину, Нечистый получал право претендовать на власть над всем человечеством. И совершенно теми же аргументами дьявол оперировал во всех без исключения рассматриваемых сочинениях из группы *Satanprozesse*³⁸. Однако своих целей он не достигал, поскольку в заочном споре с епископом Гиппона очевидным образом побеждал св. Ансельм Кентерберийский.

Концепция св. Ансельма получила в историографии название «теория искупления» (Burns, 1975; Берман, Никонова и Деев, 1994: 173–177); она подробно излагалась в трактате «Почему Бог вочеловечился» (*Cur Deus homo*). Тот же термин — «искупление» — был задействован и в текстах

³⁷ «Думаю, впрочем, что мы уже немало сделали для разрешения великих и весьма трудных вопросов о начале мира, души и самого человеческого рода. Последний мы разделили на два разряда: на тех людей, которые живут по человеку, и на тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, то есть двумя сообществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому — подвергнуться вечному наказанию с диаволом» (Августин, отцы Киевской духовной академии, 1998: 50).

³⁸См., к примеру, в «Процессе Сатаны»: «Вы знаете, что я являюсь князем мира сего, и так обо мне говорит Священное Писание» (Зайцева, 2016: 97; «Vos scitis quod ego sum princeps huius mundi, et de hoc loquitur de me scriptura» (Pasciuta, Madero, 2017: 200)). Ср.: «Et pour ceu furent condempnez / Touz ceulz qui furent d'Adam nez. / Par cette condemnation / En avoit la possession / Le Déable» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex..., 1869: 5). Та же идея утверждалась в «Процессе Белиала»: «Item met comme dessus que par le peche d'inobedience, il mit l'omme dehors de Paradis de delices et luy donna malediction affin qu'il labourast la terre de laquelle il estoit fait et prins etc. Item met comme dessus que apres la dessusdicte malediction et egection, il mit ledit homme en la main de Sathan et voulut qu'il fust possede par la congregation infernale» (Robson, 1973: 43).

из группы *Satanprozesse*, однако к нему прибегали исключительно адвокаты человечества³⁹.

Позволив дьяволу завлечь себя в хитроумные силки и совершив первоначальный грех, Адам нанес непоправимый урон воле и достоинству своего Создателя, полагал св. Ансельм⁴⁰. Причем данное преступление было направлено не против Всевышнего лично, но против установленного Им миропорядка, а потому нуждалось в соответствующем возмездии⁴¹. Однако выплатить подобный долг был не в состоянии ни один человек, поскольку для этого требовалось победить дьявола — отдать жизнь, дабы более никогда не грешить⁴². Люди, появившиеся на свет по воле Бога, не могли предложить в качестве расплаты за свои грехи ничего,

³⁹ «Вы знаете, что Вы были по его велению подвешены к перекладине креста... Вы также знаете, что для пользы *искупления человеческого рода*, спускаясь от небесных высот к низу мира, Вы целиком поддерживали (их) своей временной смертью» (Зайцева, 2016: 98; «Scitis enim quod ad petitionem eius vos fuistis in statera crucis ponderatus... Scitis enim quod *pro humani generis redemptione*, de sinu celorum ad ima mundi descendens, substituitis penitus mortem temporalem» (Pasciuta, Madero, 2017: 201)). Ср.: «Et tant y pesas et pendis / Que si qu'en Enfer descendis / Et d'illec les chétis jetas, / *Que de ton saint sanc rachetas*» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex..., 1869: 57). В «Процессе Белиала» Иисус Христос постоянно именовался «Искупителем»: «...laquelle chose nous fut monstree par *Nostre Redempteur*, eternal Filz de Dieu le Pere, naissant en terre et ressuscitant de mort a vie comme avoit esté promis» (Robson, 1973: 4).

⁴⁰ «Homo in paradiso sine peccato factus quasi positus est pro Deo... cum ille infirmior in terra non peccaret eodem diabolo suadente, qui fortior peccavit in caelo nullo suadente. Et cum hoc facile posset efficere, nulla vi coactus sola se suasionem sponte vinci permisit ad voluntatem diaboli et contra voluntatem et honorem Dei» (Anselme de Cantorbéry, Roques, 1963: 329). Ср.: «...демон по своей проклятой хитрости ввел во грех Адама и Еву. Из всего этого следует, что сам изворотливый (демон) был таким подстрекателем и руководителем согрешивших... В таком случае демон не был неповинен в том, что Адам и Ева согрешили» (Зайцева, 2016: 94). На обман, при помощи которого действовал дьявол, указывала своему Сыну и Дева Мария в «Заступничестве»: «Ne pense pas aus paraboles / De cel fel, plein d'iniquité. / Il a dit d'une auctorité / Le chief malicieusement, / Mes il a fraudoulement / La queüe et tête» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baïex..., 1869: 41). Та же идея провозглашалась и в «Процессе Белиала»: «Adoncques Moïse confessa tous les articles excepté ung, c'est asçavoir que a la subgestion du serpent l'omme avoit peché. Et dyt Moïse que non pas a la subgestion du serpent pecha l'omme, mais a celle du dyable, lequell estoit rempli d'envie. Et par le serpent fit pecher l'omme innocent» (Robson, 1973: 45).

⁴¹ «...Secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse. Aliter aliquatenus inordinatum maneret peccatum, quod esse non potest, si Deus nihil relinquit inordinatum in regno suo» (Anselme de Cantorbéry, Roques, 1963: 317).

⁴² «Victiria vero talis debet esse, ut sicut fortis ac potestate immortalis consensit facile diabolo ut peccaret, unde iuste incurrit poenam mortalitatis, ita infirmus et mortalis, qualem ipse se fecit, per mortis difficultatem vincat diabolum ut nullo modo peccet» (ibid.: 329).

превышающего в своем величии все, что существует в мире⁴³. Вот почему для возврата долга был необходим Богочеловек, то есть Иисус Христос⁴⁴; его добровольная жертва, принесенная на Кресте, буквально перевесила все грехи человечества⁴⁵. Не случайно во всех произведениях из группы *Satanprozesse* фигурировал образ весов: на одной чаше находились людские грехи, а на другой — жертва Христа⁴⁶.

Как следствие, авторы рассматриваемых сочинений вольно или невольно затрагивали еще один важнейший богословский и правовой вопрос: как понимать человечество — как неделимую общность или как объединение отдельных индивидов? В первом случае род людской выступал перед лицом Господа (а также дьявола) как один-единственный ответчик⁴⁷, и данная юридическая фикция лежала в основе концепции блаженного Августина. Именно его словами рассуждали представители Нечистого во всех «Процессах Сатаны»: они вызывали в суд *все* человечество, ни для кого не делая исключения. Однако дело силы ада проигрывали, и, соответственно, теория уплаты недолжного уступала место теории искупления св. Ансельма, для которого значение имел каждый конкретный человек.

⁴³ «Noc autem fieri nequit, nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid majus quam omne quod praeter Deum est» (Anselme de Cantorbéry, Roques, 1963: 363).

⁴⁴ «...Homo non potuit reconciliari nisi per hominem-Deum qui mori posset, per cuius iustitiam Deo restitueretur quod per peccatum hominis perdiderat» (ibid.: 456).

⁴⁵ «Vitam autem hujus hominis tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum... fatebor illum tale quid sponte dedisse Deo ad honorem illius, cui quidquid Deus non est comparari non potest, et quod pro omnibus omnium hominum debitis recompensari potest» (ibid.: 440).

⁴⁶ «Следовательно, чтобы прекратилось несогласие, поступите подобно хорошему и справедливому судье и *достигнете равновесия весов*. Угодно Вам разделить праведных и нечестивых» (Зайцева, 2016: 97; «Ergo, ut omnis cesset discordia, faciatis sicut bonus et iustus iudex et *equa lance procedatis*» (Pasciuta, Madero, 2017: 201)). Ср.: «Entre .II. larrons je te vi; / Je te vi pendre *en la balance*» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baiex..., 1869: 49); «Tu, qui es vérité et pris, / Et la bonté de tout le mont, / Je te vi lever contre mont / En la croiz comme en une poise. / Ce fut par luy, mès or l'en poise, / Et le larron plein de pechiez / Refut de l'autre part drechiez, / Aussi comme *en une balance*» (ibid.: 56). В «Процессе Беллала» роль весов была отведена самому Распятию: «Aussi fut necessaire que par le boys de la Saincte Croix icelle mort perist et fut destruiecte» (Robson, 1973: 3). Об образе весов в средневековых христологии и юриспруденции см.: Тороева, 2025b: 88–95.

⁴⁷ См., к примеру: «Savoir à tout l'Umain Lignage; / S'eulz n'i sont, eulz auront damage» (L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baiex..., 1869: 15).

Любые прегрешения, утверждал архиепископ Кентерберийский, носят строго индивидуальный характер, а потому и ответственность за них лежит исключительно на том, кто их совершил. Ее личный характер понимал и сам Христос: для него в этом заключалась сама суть правосудия⁴⁸. И эта его собственная расплата была установлена Высшим судом — как и наказание для любого человека⁴⁹. Как следствие, каждому индивиду по отдельности надлежало уподобиться Спасителю в отношениях с правосудием⁵⁰. Соответственно, всякий суд, в том числе земной, и выносимые им приговоры должны были подчиняться воле Всевышнего, а человеческие установления — только Его закону⁵¹, который оказывался нарушен всякий раз, когда возмездие не достигало человека — даже за самую ничтожную провинность⁵².

Спор между сторонниками блаженного Августина и св. Ансельма Кентерберийского на страницах произведений из группы *Satanprozesse* развивался постепенно и шел по нарастающей. Противоречившие друг другу концепции еще не слишком четко были описаны в «Процессе Сатаны против рода человеческого» конца XIII — начала XIV в., чуть более ясно — в «Заступничестве Девы Марии» 1320-х гг. и, наконец, самым подробным образом излагались в «Процессе Белиала» Джакомо де Терамо конца XIV в. Однако авторы указанных сочинений приходили к одному и тому же общему выводу. Все они в полной мере разделяли теорию искупления св. Ансельма, и именно по этой причине, как мне кажется, в качестве основных действующих лиц они вывели представителей небесных и inferнальных сил, а не обычных людей. В рассмотренных произведениях из группы *Satanprozesse* на самом деле решались важнейшие богословские вопросы: кому принадлежит власть над земным миром и каким образом человек должен расплачиваться за

⁴⁸ «Non ergo coegit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem in curreret» (Anselme de Cantorbéry, Roques, 1963: 248).

⁴⁹ «Non est itaque aliud peccare quam non reddere Deo debitum» (ibid.: 263).

⁵⁰ «Quibus conveniuntibus fructum et retributionem suae mortis attribuet quam illis, propter quos salvandos, sicut ratio veritatis nos docuit, hominem se fecit, et quibus, ut diximus, moriendo exemplum moriendi propter justitiam dedit? Frustra quippe imitatores ejus erunt, si meriti ejus participes non erunt» (ibid.: 450).

⁵¹ «Justitiam hominum nemo nescit esse sub lege, ut secundum ejus quantitatem mensura retributionis a Deo recompensetur... Ad nullum enim pertinet vindictam facere, nisi ad illum qui Dominus est omnium» (ibid.: 268–270).

⁵² «Si autem peccatum nec solvitur nec punitur, nulli legi subjacet» (ibid.: 268).

совершенные им грехи. Но вместе с тем, — несмотря на то что теория искупления св. Ансельма Кентерберийского не вошла в официальный свод канонического права (Wei, 2022: 179; Берман, Никонова и Деев, 1994: 177–179), — эти вымышленные судебные процессы становились, с точки зрения средневековых авторов, в буквальном смысле реальностью или, если угодно, нормой, к которой должен был стремиться любой современный им земной суд. Собственно, именно такой подход к отправлению правосудия мы и можем наблюдать, анализируя подлинные юридические документы эпохи позднего Средневековья и раннего Нового времени⁵³.

ЛИТЕРАТУРА

- Августин*. О Граде Божиим // Творения. В 4 т. Т. 4 / под ред. С. И. Еремеева ; пер. с лат. [отцов Киевской духовной академии]. — СПб., Киев : Алетей, УЦИММ-Пресс, 1998.
- Августин*. О Троице / пер. с лат. А. А. Тациана. — М. : Рипол-Классик, 2017.
- Берман Г. Д.* Западная традиция права : эпоха формирования / пер. с англ. Н. Р. Никоновой, Н. Н. Деева. — М. : Московский университет, 1994.
- Виноградов П. Г.* Очерки по теории права. Римское право в средневековой Европе / под ред. У. Э. Батлера, В. А. Томсинова. — М. : Зерцало, 2010.
- Зайцева А. В.* Образ сатаны в правовых текстах позднего Средневековья на основе трактата Бартоло да Сассоферрато «Processus satanae contra genus humanum» // *Vox medii aevi*. — 2015. — № 2/3. — С. 29–35.
- Зайцева А. В.* Процесс сатаны как феномен культуры Европейского Средневековья XIV–XVI вв. — М. : НИУ ВШЭ, 2016. — На правах рукописи.
- Иринеи Лионский*. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. с лат. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. — СПб. : Олег Абышко, 2008.
- Тогоева О. И.* «Истинная правда». Языки средневекового правосудия. — М. : АСТ, 2022.
- Тогоева О. И.* Концепция *crimen laesae majestatis* во французском праве эпохи позднего Средневековья // *Философия. Журнал высшей школы экономики*. — 2025а. — Т. 9, № 2. — С. 13–33.
- Тогоева О. И.* Увидеть средневековый суд. Очерки правовой имагологии. — М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2025b.
- Almond P. C.* The Devil : A New Biography. — New York : Cornell University Press, 2014.
- Anselme de Cantorbéry*. Pourquoi Dieu s'est fait homme / trad. du latin par R. Roques. — Paris : Les Éditions du Cerf, 1963.

⁵³См., в частности: Тогоева, 2025b: 111–133.

- Boureau A.* Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280–1330). — Paris : Éditions Odile Jacob, 2004.
- Burns J. P.* Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory // *Theological Studies*. — 1975. — Vol. 36, no. 2. — P. 285–304.
- Cardelle de Hartmann C.* Die „Processus Satanae“ und die Tradition der Satansprozesse // *Mittelateinisches Jahrbuch*. — 2005. — Jg. 40. — S. 417–430.
- Chiffolleau J.* Sur le crime de majesté médiéval Chiffolleau // *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes de Paris (24–26 septembre 1987 et 18–19 mars 1988)*. — Roma : École française de Rome, 1993. — P. 183–213.
- Chiffolleau J.* Le crime de majesté, la politique et l'extraordinaire : note sur les collections érudites de procès de lèse-majesté du XVII^e siècle français et sur leurs exemples médiévaux // *Les procès politiques (XIV^e–XVII^e siècle) / sous la dir. d'Y.-M. Bercé*. — Rome : École française de Rome, 2007. — P. 577–662.
- Chiffolleau J.* Note sur la bulle Vergentis in senium, la lutte contre les hérétiques du Midi et la construction des majestés temporelles // *Innocent III et le Midi*. — Toulouse : Privat, 2015. — P. 89–144.
- Contamine P.* Inobédience, rébellion, trahison, lèse-majesté : observations sur les procès politiques à la fin du Moyen Âge // *Les procès politiques (XIV^e–XVII^e siècle) / sous la dir. d'Y.-M. Bercé*. — Rome : École française de Rome, 2007. — P. 63–82.
- Gilli P., Théry J.* Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin XIII^e–mi-XIV^e siècle). — Montpellier : PULM, 2010.
- Jacob R.* Images de la justice. Essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Âge à l'âge classique. — Paris : Léopard d'Or, 1994.
- Jacques de Théramo.* Le procès de Belial. — Lyon : Jacques Maillet, 1481.
- L'advocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baiex*, poème normand du XIV^e siècle imprimé pour la première fois, d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque d'Évreux / sous la dir. d'A. de Montaiglon. — Paris : Académie des bibliophiles, 1869.
- Michaud-Fréjaville F.* «Va, va fille de Dieu». De l'usage du «tu» et du «vous» dans les sources concernant Jeanne d'Arc (1430–1456) // *Cahiers de Recherches Médiévales*. — 2005. — N° 12. — P. 157–169.
- Montgomery Hitchcock F. R.* Irenaeus of Lugdunum. A Study of His Teaching. — Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- Pasciuta B.* Il Diavolo in Paradiso : Diritto, teologia e letteratura nel Processus satanae (sec. XIV). — Rome : Viella, 2015.
- Pasciuta B.* El diablo en el Paraíso. Derecho, teología y literatura en el Processus Satane (s. XIV) / trad. del italiano por M. Madero. — Madrid : Universidad Carlos III de Madrid, 2017.
- Pasciuta B.* Il diavolo e il diritto : il Processus Satanae (XIV sec.) // *Il diavolo nel medioevo. Atti del 49° Convegno storico internazionale*. — Spoleto : Fondazione CISAM, 2013.

- Robson W. W.* Le proces Belial a l'encontre de Jhesus. A Critical Edition. — Ann Arbor : University Microfilms, 1973.
- Savigny F. von.* Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter. Bd. 6. — Heidelberg : J. C. B. Mohr, 1850.
- Schrage E.* Descendit Ad Inferos // Critical Studies in Ancient Law. Comparative Law and Legal History / ed. by J. W. Cairns, O. F. Robinson. — Oxford : Hart Publishing, 2001. — P. 353–363.
- Steenberg M. C.* Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius. — London : T & T Clark, 2009.
- Wei J. C.* Theology and the Theological Sources of Canon Law // The Cambridge History of Medieval Canon Law / ed. by A. Winroth, J. C. Wei. — Cambridge : Cambridge University Press, 2022. — P. 173–191.
- Whitworth P.* Irenaeus and the Glory of God. Gnosticism, Recapitulation and True Humanity in Christ. — Durham : Sancristy Press, 2025.
- Zaytseva A. V.* Flesh and Blood vs Rigor of Justice : The Concepts of Justitia and Aequitas in «Processus Satanae contra genus humanum» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2022. — Т. 6, № 4. — С. 99–126.

Togoeva, O. I. 2026. “Protssesy Satany”: srednevekovyye yuristy mezhdru blazhennym Avgustinom i sv. Ansel'mom Kenterberijskim [Satanprozesse: Medieval Lawyers between St. Augustine and St. Anselm of Canterbury] [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 13–32.

OLGA TOGOEVA

DOCTOR OF LETTERS IN HISTORY

CHIEF RESEARCH FELLOW

INSTITUTE OF WORLD HISTORY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-7854-3222

SATANPROZESSE: MEDIEVAL LAWYERS BETWEEN ST. AUGUSTINE AND ST. ANSELM OF CANTERBURY

Submitted: Dec. 01, 2025. Reviewed: Dec. 20, 2025. Accepted: Apr. 12, 2026.

Abstract: The article deals with the analysis of some medieval treatises known as *Satanprozesse* that tell us about fictional trials between the devil and humanity: “The Trial of Satan against the Human Race” (late 13th – early 14th century), “The Intercession of Virgin Mary” (1320s) and “The Belial Trial” (1382). In modern historiography it's generally believed that all these works were created exclusively for law students, who found it easier to learn the specifics of procedural law or canon law in a “playful way,” i. e. by reading fiction. In contrast to this interpretation, the author of the article proves that in reality the *Satanprozesse* group was devoted not only to legal, but also to the most important theological issues: the concepts of “Divine greatness,” “tyranny,” and “insult to Divine greatness” were clarified here, as was the question of the omnipresence of God and the devil. However, the most significant problem was to whom humanity owed a debt for its salvation—to God or to devil. As the author of

the article proves, it was a question of a dispute in absentia between the supporters of the ransom theory of St. Augustine and the redemption theory of St. Anselm of Canterbury. Since Augustine's arguments were exclusively addressed by the devil and his demons, and Anselm's arguments—by the lawyers of humanity, who won the case, it is obvious that for the authors of the *Satanprozesse* group the redemption theory was the basis and the very essence of any judicial process, both heavenly and earthly.

Keywords: Satanprozesse, Medieval Jurisprudence, Didactic Literature, St. Augustine, St. Anselm of Canterbury, Theory of Payment of the Undue, Theory of Redemption.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-13-32.

REFERENCES

- Almond, P. C. 2014. *The Devil: A New Biography*. New York: Cornell University Press.
- Anselme de Cantorbéry. 1963. *Pourquoi Dieu s'est fait homme [Cur Deus homo]* [in French]. Trans. from the Latin by R. Roques. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Augustinus. 1998. "O Grade Bozhiiyem [De Civitate Dei]" [in Russian]. In vol. 4 of *Tvoreniya [Selected Works]*, ed. by S. I. Yeremeyev, trans. from the Latin by the Fathers of the Kiev Theological Academy. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Kiyev [Kiev]: Aleteyya / UTsIMM-Press.
- . 2017. *O Troitse [De Trinitate]* [in Russian]. Trans. from the Latin by A. A. Tashchian. Moskva [Moscow]: Ripol-Klassik.
- Bercé, Y.-M., ed. 2007. *Les procès politiques (XIV^e–XVII^e siècle)* [in French]. Rome: École française de Rome.
- Berman, H. J. 1994. *Zapadnaya traditsiya prava [Law and Revolution]: epokha formirovaniya [The Formation of the Western Legal Tradition]* [in Russian]. Trans. from the English by N. R. Nikonova and N. N. Deyev. Moskva [Moscow]: Moskovskiy universitet [Moscow University Press].
- Boureau, A. 2004. *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280–1330)* [in French]. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Burns, J. P. 1975. "Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory." *Theological Studies* 36 (2): 285–304.
- Cardelle de Hartmann, C. 2005. "Die 'Processus Satanae' und die Tradition der Satansprozesse" [in German]. *Mittellateinisches Jahrbuch* 40:417–430.
- Chiffolleau, J. 1993. "Sur le crime de majesté médiéval Chiffolleau" [in French]. In *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes de Paris (24–26 septembre 1987 et 18–19 mars 1988)*, 183–213. Roma: École française de Rome.
- . 2007. "Le crime de majesté, la politique et l'extraordinaire: note sur les collections érudites de procès de lèse-majesté du XVII^e siècle français et sur leurs exemples médiévaux" [in French]. In *Les procès politiques (XIV^e–XVII^e siècle)*, ed. by Y.-M. Bercé, 577–662. Rome: École française de Rome.
- . 2015. "Note sur la bulle Vergentis in senium, la lutte contre les hérétiques du Midi et la construction des majestés temporelles" [in French]. In *Innocent III et le Midi*, 89–144. Toulouse: Privat.
- Contamine, Ph. 2007. "Inobédience, rébellion, trahison, lèse-majesté: observations sur les procès politiques à la fin du Moyen Âge" [in French]. In *Les procès politiques (XIV^e–XVII^e siècle)*, ed. by Y.-M. Bercé, 63–82. Rome: École française de Rome.
- Gilli, P., and J. Théry. 2010. *Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin XIII^e–mi-XIV^e siècle)* [in French]. Montpellier: PULM.

- Irenaeus Lugdunensis. 2008. *Protiv yeresey. Dokazatel'stvo apostol'skoy propovedi [Adversus haereses. Demonstratio apostolicae praedicationis]* [in Russian]. Trans. from the Latin by P. Preobrazhenskiy and N. I. Sagarda. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Oleg Abyshko.
- Jacob, R. 1994. *Images de la justice. Essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Âge à l'âge classique* [in French]. Paris: Léopard d'Or.
- Jacques de Theramo. 1481. *Le procès de Belial* [in French]. Lyon: Jacques Maillet.
- Michaud-Fréjaville, F. 2005. "'Va, va fille de Dieu'. De l'usage du 'tu' et du 'vous' dans les sources concernant Jeanne d'Arc (1430–1456)" [in French]. *Cahiers de Recherches Médiévales*, no. 12, 157–169.
- Montaignon, A. de, ed. 1869. *L'avocacie Nostre-Dame et la Chapelerie Nostre-Dame de Baieux, poème normand du XIVe siècle imprimé pour la première fois, d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque d'Évreux* [in French]. Paris: Académie des bibliophiles.
- Montgomery Hitchcock, F. R. 2014. *Irenaeus of Lugdunum. A Study of His Teaching*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasciuta, B. 2015. *Il Diavolo in Paradiso: Diritto, teologia e letteratura nel Processus satanae (sec. XIV)* [in Italian]. Rome: Viella.
- . 2017. *El diablo en el Paraiso. Derecho, teología y literatura en el Processus Satane (s. XIV) [Il diavolo in Paradiso: Diritto, teologia e letteratura nel Processus Satane (sec. XIV)]* [in Spanish]. Trans. from the Italian by M. Madero. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- . 2013. "Il diavolo e il diritto: il Processus Satanae (XIV sec.)" [in Italian]. In *Il diavolo nel medioevo. Atti del 49° Convegno storico internazionale*. Spoleto: Fondazione CISAM.
- Robson, W. W. 1973. *Le proces Belial a l'encontre de Jhesus. A Critical Edition*. Ann Arbor: University Microfilms.
- Savigny, F. C. von. 1850. *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter* [in German]. Vol. 6. Heidelberg: J. C. B. Mohr.
- Schrage, E. 2001. "Descendit Ad Inferos." In *Critical Studies in Ancient Law. Comparative Law and Legal History*, ed. by J. W. Cairns and O. F. Robinson, 353–363. Oxford: Hart Publishing.
- Steenberg, M. C. 2009. *Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*. London: T & T Clark.
- Togoyeva, O. I. 2022. "Istinnaya pravda". *Yazyki srednevekovogo pravosudiya ["Veritable Truth". The Languages of Medieval Justice]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: AST.
- . 2025a. "Kontseptsiya crimen laesae majestatis vo frantsuzskom prave epokhi pozdnego Srednevekov'ya [The Concept of crimen laesae majestatis in French Law of the Late Middle Ages]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 9 (2): 13–33.
- . 2025b. *Uvidet' srednevekovyy sud. Ocherki pravovoy imagologii [To Behold the Medieval Court. Essays on Legal Imagology]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives].
- Wei, J. C. 2022. "Theology and the Theological Sources of Canon Law." In *The Cambridge History of Medieval Canon Law*, ed. by A. Winroth and J. C. Wei, 173–191. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitworth, P. 2025. *Irenaeus and the Glory of God. Gnosticism, Recapitulation and True Humanity in Christ*. Durham: Sancristy Press.

- Zaytseva, A. V. 2015. "Obraz satany v pravovykh tekstakh pozdnego Srednevekov'ya na osnove traktata Bartolo da Sassoferrato 'Processus satanae contra genus humanum'" [The Image of Satan in the Legal Texts of the Late Middle Ages Based on the Treatise of Bartolo da Sassoferrato 'Processus satanae contra genus humanum'] [in Russian]. *Vox medii aevi*, nos. 2-3, 29-35.
- . 2016. *Protsess satany kak fenomen kul'tury Yevropeyskogo Srednevekov'ya XIV-XVI vv.* [The Process of Satan as a Cultural Phenomenon of the European Middle Ages of the 14th-16th Centuries] [in Russian]. Na pravakh rukopisi [Manuscript]. Moskva [Moscow]: NIU VSh-E [HSE University].
- . 2022. "Flesh and Blood vs Rigor of Justice: The Concepts of Justitia and Aequitas in 'Processus Satanae contra genus humanum'." *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 6 (4): 99-126.

АННА СЕРЕГИНА*

СВОБОДА СОВЕСТИ КАК АКТ РЕЧИ**

ПОНЯТИЯ СВОБОДЫ СЛОВА И СВОБОДЫ СОВЕСТИ В АНГЛИИ XVI ВЕКА

Получено: 08.01.2026. Рецензировано: 10.03.2026. Принято: 12.04.2026.

Аннотация: В статье представлено исследование бытования понятий «свобода совести» и «свобода слова» в английской политической культуре XVI в. Прослежены средневековые корни понятия «свобода слова», показано, как сформулированные схоластическим богословием концепты заимствуются каноническим правом и английским правом справедливости. К XVI в. сложилось понимание свободы совести как обязанности действовать в согласии с нею, даже если она ошибочно определяла истину, а если совесть заблуждалась, ее можно было переубедить при помощи рациональных доводов, но не принудить. Концепт свободы совести активно использовался англичанами, принадлежавшими к религиозным меньшинствам, в ситуациях, когда они сталкивались с законом и должны были давать показания, приносить присяги или отказываться от них. Таким образом, свобода совести была связана со словом и реализовывалась через акт речи. В парламентских дебатах принцип свободы совести часто соединялся со свободой слова — привилегией свободно высказывать совет, даже неприятный монарху, если того требовало общее благо и совесть говорящего. Автор приходит к выводу, что, вопреки распространенному мнению, понятие свободы совести — отдельно и в связке со свободой слова — использовалось не только протестантами, но и католиками, и эти термины не имели конфессиональной специфики, но принадлежали к общему для европейцев политическому языку.

Ключевые слова: Англия XVI века, политическая мысль, религиозная полемика, свобода совести, свобода слова, Джон Понет, Роберт Парсонс, Мартин Лютер, Фома Аквинский.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-33-53.

Свобода совести и свобода слова сейчас являются основополагающими политическими понятиями и относятся к числу неотъемлемых прав человека. Появлению и развитию этих понятий в европейской политической мысли и культуре посвящены многочисленные исследования¹.

*Серегина Анна Юрьевна, д. и. н., ведущий научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Москва), aseregina@mail.ru, ORCID: 0000-0002-9630-5993.

**© Серегина, А. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Свобода совести и свобода слова давно вошли в круг вопросов, изучаемых историками политической мысли вообще и раннего Нового времени в частности. Ниже указаны лишь относительно недавние исследования, затрагивающие эти сюжеты и сфокусированные на английской интеллектуальной традиции XVI–XVII вв.: Burgess, 2009; Chavura, 2011; Colclough, 1999; 2005; Houliston, 2007; Lake, 2020; Tutino, 2007.

Однако при избыточной, казалось бы, изученности темы ряд ее аспектов до сих пор остается мифологизированным. Так, давняя традиция, восходящая еще к началу XX в., связывала возникновение обоих понятий с протестантский, в особенности кальвинистской мыслью, а применительно к Англии — с пуританами и с политическими конфликтами середины XVII в. (Allen, 1957: 103–104), сейчас же исследователи склонны видеть и католические параллели, появившиеся примерно в то же время². Последнее, однако, касается именно представлений о свободе совести. Идея свободы слова в том виде, в каком она была известна в елизаветинской Англии, исследуется исключительно в рамках дискурса совета государю, в королевском совете или в парламенте (Colclough, 2005: 284–287), то есть в пространствах, которые по умолчанию считаются конфессионально-однородными, а именно протестантскими. Соответственно, и сама идея по умолчанию обретает конфессиональное измерение.

В статье рассматривается взаимосвязь понятий свободы совести и свободы слова в английской культуре XVI в., соотношение этих идей с теологическими концепциями, но главным образом — со сферой права, правовых и политических концептов и практик. Особое внимание уделено связи обоих понятий и языка права — в основном канонического, а затем и английского общего права, поскольку именно этот слой обычно не попадает в фокус внимания ученых, сосредоточенных лишь на полемической литературе и политических трактатах.

В исследованиях, посвященных истории политической мысли, а также (не)терпимости и сосуществованию конфессий в раннее Новое время, свобода совести обычно рассматривается в контексте действий, предпринимаемых тем или иным конфессиональным сообществом: отстаивание собственного права на богослужения в соответствии с обрядом, который это сообщество считает правильным (Walsham, 2006: 233–234, 245). Из этого посыла выводится и обоснование справедливости и законности сопротивления светским властям в тех случаях, когда они не соглашаются даровать сообществу свободу богослужения. Однако свобода совести могла восприниматься и в ином контексте — как побуждение отдельного христианина или христианки к действию или высказыванию. Именно такой контекст будет рассматриваться в рамках данной статьи.

²Например, в недавнем обобщающем труде, посвященном английской политической мысли, Глен Бёрджесс параллельно рассматривает протестантские и католические теории сопротивления монарху, связанные с идеей свободы совести: Burgess, 2009: 101–126.

Понятие «совесть», *conscientia/conscience*, которое активно использовали богословы и авторы политических памфлетов, по своему происхождению относилось к области этики и моральной теологии. Корни латинского термина *conscientia* (и его английской версии — *conscience*) обнаруживаются в Древней Греции. Уже у драматургов V в. до н. э. — Аристофана и Еврипида — появляется слово *syneidesis*, означающее «знать с собой», разделять с собой знание (о собственных проступках, действиях, которые считаются не вполне хорошими или совсем дурными) (Sorabji, 2014: 15). В латинский язык калька этого понятия вошла, видимо, благодаря Лукрецию: в его поэме «О природе вещей» мы встречаем «*sibi conscia*» в значении «сознание [проступков]» (Л. III, 1118; Тит Лукреций Кар, Петровский, 1983: 120)³.

В христианскую культуру понятие *syneidesis* было введено апостолом Павлом:

Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем *свидетельствует совесть* их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (Рим. 2: 14–15).

Благодаря апостолу Павлу в христианской традиции совесть стала восприниматься и как судья поступков, и как критерий, в соответствии с которым должны выстраиваться поступки, то есть совесть не только оценивает уже совершенное, но и определяет направление будущих действий.

Однако наиболее важным для позднейшего развития понятия оказалось использование греческого термина и его латинского эквивалента св. Иеронимом. В начале толкования пророчества Иезекииля Иероним обращается к образам четырех животных и говорит, что орел символизирует «искру совести».

А за четвертую [то есть свойство, символизируемое орлом] принимают ту, которая над этими тремя и вне их, которую греки называют *συντήρησις* (сохранение). Эта искра *совести* не угасала даже в сердце Каина по изгнании его из рая, и благодаря ей, мы сознаем свои погрешности, когда покоряемся чувственным страстям или ярости и обманываемся иногда кажущейся разумностью (Иероним Стридонский, 1886: 10).

Использованный здесь св. Иеронимом термин *synderesis* обнаруживается в средневековых рукописях. Принято считать, что это — искажение

³См. также: Sorabji, 2014: 20.

исходного греческого термина *syneidesis* (Kries, 2002: 67). Именно в искаженном виде он и вошел в историю теологии и философии.

Чуть ниже Иероним добавляет: «...также и об этой самой совести (*conscientia*): мы видим, что оно низвергается и утрачивает свое место у некоторых, не стыдящихся и не боящихся своих пороков» (Иероним Стридонский, 1886: 10).

Здесь Иероним использовал латинский термин. Эти два отрывка противоречат друг другу: в первом случае «искра» неугасима, во втором — совесть может быть утрачена. Позднейшие комментаторы разрешат противоречие, разведя *synderesis* и *conscientia*, превратив их в два понятия и два качества: *synderesis* как способность поступать добродетельно неугасима, тогда как *conscientia* — способность различать добро и зло при помощи разума — может быть утрачена.

Комментариев на этот фрагмент в Средние века было сделано великое множество, поскольку именно на данное место у св. Иеронима сослался Петр Ломбардский в своих «Сентенциях» (XII в.) — главном учебнике, открывавшем университетский курс теологии. Сам Петр Ломбардский, сославшись на св. Иеронима и его «Толкование пророчества Иезекииля», использовал идею «искры» (у него это «искра разума», *scintilla rationis*). Петру Ломбардскому «искра разума» понадобилась для того, чтобы объяснить, каким образом человек после грехопадения, испорченный первородным грехом, оказывается способным к восприятию благодати и при ее посредстве к совершению добрых поступков. «Искра разума», сохранившаяся как отпечаток воли Творца, дает человеку стремление к добру (Potts, 1983: 92–93).

Петр Ломбардский не использовал самих слов *synderesis* и *conscientia*, которые есть у Иеронима. За него это сделали позднейшие комментаторы, которые вслед за ним обратились к тексту св. Иеронима. С XIII в. лекции по «Сентенциям» Петра Ломбардского стали обязательными в Париже и Оксфорде, а потом и в других университетах, так что среди комментаторов мы найдем всех известных теологов XIII–XIV вв. Вслед за Петром Ломбардским его толкователи обращались к проблеме соотношения двух понятий: *synderesis* как способности распознавать естественный закон и *conscientia* как практического применения этой способности. Теологов интересовали также и другие аспекты *conscientia* — относится ли она к интеллекту или к воле? Может ли она заблуждаться? Насколько обязывает к действию заблуждающаяся совесть? Будут ли такие действия считаться греховными?

Наиболее важными для эволюции правовой мысли позднего Средневековья и Ренессанса, в том числе и в Англии, как мы увидим, стали комментарии Бонавентуры, Фомы Аквинского (XIII в.) и Уильяма Оккама (XIV в.). Бонавентура относил *synderesis* к воле, побуждающей к добру, и считал, что она в человеке неугасима. Совесть же (*conscientia*) он относил к интеллекту, так как она различает добро и зло. По мнению Бонавентуры, совесть может заблуждаться, особенно когда углубляется в частности, далекие от общих принципов. Соответственно, обязанность следовать требованиям совести обуславливается тем, соответствует ли такое требование естественному закону. Если да — следовать велениям совести обязательно, если нет — это смертный грех. В последнем случае человек обязан исправить ошибку, чтобы совесть вновь соотнеслась с естественным законом (Potts, 1983: 114–115).

Фома Аквинский многократно возвращался к понятиям *synderesis* и *conscientia* в разных трудах — в своем комментарии к «Сентенциям», в сочинении «Об истине» (там обоим терминам посвящено по главе) и в «Теологической сумме». Его основные выводы могут быть суммированы следующим образом.

Synderesis у Фомы — это врожденная безошибочная способность схватывать, интуитивно понимать первоосновы естественного закона, своего рода связь между человеческим интеллектом и божественной мудростью. Совесть же, *conscientia*, выступает «свидетелем», когда человек осознает проступок, она осуждает его или подталкивает к действию (покаянию). Все это — результат рационального процесса оценки поступка путем соотнесения его с естественным законом. Но в процесс соотнесения может закрасться ошибка. Соответственно, совесть может быть права, а может заблуждаться. Каковы же последствия для человека и его действий?

По мнению Фомы Аквинского, следовать предписаниям совести, даже заблуждающейся, обязательно, так как выбрать противоположное тому, что считаешь добрым и правильным, есть грех. Однако такое следование своей совести не всегда простительно: если ошибка в рассуждениях происходила от невежества, причем не злого (нежелания усвоить доступное знание о грехе и добродетели), но от отсутствия наставления, то заблуждение можно было простить и не вменять в вину. Нежелание же слышать истину было неизвинительным (Lisska, 2012).

Эти рассуждения важны, так как они имели последствия для норм канонического права, а точнее — для отношения к еретикам. На данных рассуждениях Фомы Аквинского строились обоснования допустимости

принудительных обращений еретиков: такие обращения были призваны заставить их узнать истину, принудив слушать проповеди. Так же объяснялось и различие между еретиками, выбиравшими не-истину сознательно, и их невежественными последователями, которые не имели доступа к наставлениям (Friedman, 2023).

Уильям Оккам отличался от всех своих средневековых предшественников тем, что из его сочинений пропала концепция *synderesis*. Историки философии до сих пор спорят между собой о причинах. Нам же здесь важно отметить сам факт данного исчезновения, так как эту черту унаследует и XVI век.

В своей интерпретации *conscientia* Оккам добавляет деталь, которая привлекла внимание мыслителей последующих столетий. Он в целом следует за толкованием Фомы Аквинского: совесть либо следует правильным доводам, либо неправильным, и тогда она заблуждается, а заблуждение случается из-за невежества, которое можно преодолеть правильными наставлениями и собственными усилиями. Порой преодоление невежества оказывается человеку не по силам. Но если в последнем случае Фома Аквинский считал грех человека, чью совесть невольное невежество привело к неверным выводам, заслуживающим прощения, то для Оккама в этой ситуации вообще нет вины и греха: если заблуждение совести было вызвано «искренним» неведением, и человек при этом следовал предписаниям совести, пусть и заблуждающейся, то он не только ни в чем не виноват, но напротив, проявил добродетель, и это должно вменяться ему в заслугу.

Влияние представлений схоластов о совести (*conscientia*) сказалось в разных сферах жизни позднесредневекового и раннемодерного общества. Постоянно обращаться к совести, поверять ей свои поступки и побуждения стало требованием к благочестивому христианину и прочно вошло в религиозную жизнь. В начале XVI в. оно отразилось в практике «вопросания совести», регулярного анализа собственных дел, мыслей и побуждений, которому наставники учили своих духовных детей и которое было связано прежде всего с подготовкой к таинству исповеди и покаянию (Sluhovsky, 2013: 33–36). На той же схоластической основе выстраивались и стратегии поведения в повседневной жизни, где людям постоянно приходилось делать моральный выбор, в том числе сталкиваясь с давлением властей — прежде всего судебных (Contexts of Conscience..., 2003). Соответственно, совесть (*conscientia*) как концепция

оказывалась важной не только для богословов и юристов, специализировавшихся в области канонического права, но и для всех, имевших дело со светским судопроизводством.

Англия XV – начала XVI в. не стала исключением. В позднем Средневековье в Англии действовала особая категория судов, руководствовавшихся так называемым правом справедливости (*equity law*). Право справедливости было призвано дополнять строгие требования закона там, где требование их формального исполнения могло бы быть слишком жестким и несправедливым – например, не учитывало смягчающих обстоятельств или, напротив, позволяло явно виновному укрыться за формальностью.

Право справедливости сложилось к XIV в. Большинство англичан практически не имело возможности подать иск в королевские суды, и это заставляло тех, кто не был согласен с решениями, вынесенными судами по ассизам, обращаться к королю напрямую, прося его о «милости и справедливости». Рассматривал жалобы лорд-канцлер от имени короля в «Канцлерском суде», который назывался «судом справедливости», поскольку считалось, что раз он не зависит от системы общего права, то при вынесении решений руководствуется лишь принципами справедливости. В ходе его деятельности сложились основанные на конкретных случаях – прецедентах – нормы, которые впоследствии сформировали систему права справедливости.

Право справедливости также в значительной степени было основано на римском и каноническом праве. Право справедливости «смягчает суровость общего права», разрешая судам применять правосудие в согласии с естественным правом, то есть следовать своей совести. В материалах дел судов справедливости начиная с середины XV в. и позднее стали появляться упоминания совести (*conscience*), с которой нужно было соотносить действия истцов и ответчиков. В исках часто встречались формулировки «как требует совесть» («*as conscience demand*») или же «против права и совести» («*against right and conscience*»). Лорд-канцлер, возглавлявший суд, должен был выносить решения согласно собственной совести, которая, в свою очередь, подчинялась естественному и божественному закону (Кнафла, 1976).

В первой четверти XVI в. эти упоминания стали настолько распространены, что потребовалось и первое обобщение. В трактате «Учитель и ученик» (1523) английский правовед Кристофер Сент-Джермен описывал различие между понятиями *synderesis* и *conscience* в соответствии со схоластической традицией в варианте Бонавентуры. По мнению

Сент-Джермена, *synderesis* относился к области воли; этот принцип подразумевал устремление воли к добру. Совесть же, *conscience*, означала определение того, что есть доброе дело, путем размышления (St. German, 1974: 81, 89). Именно совестью должен был руководствоваться как человек, дававший показания, так и судья, выносивший решение.

Важной особенностью трактата Сент-Джермена стал его вывод о том, что совесть в своем поиске правильного решения должна руководствоваться не только божественным и естественным законом (интерпретируемым церковью), но и правом своей страны (то есть королевским правом), так что «если человеческий закон изменен полномочной властью... то [решение] совести, которая раньше на него опиралась, должно измениться в соответствии с ним»⁴.

Сент-Джермен был сторонником установления королевской власти над Церковью Англии, поэтому в его желании связать обязательства, налагаемые совестью, с королевским законом, который к концу 1520-х гг. уже находился в конфликте с церковными законами, можно усмотреть антиримские взгляды. Само же понятие *conscientia/conscience* у Сент-Джермена вполне вписывается в схоластическую традицию.

Таким образом, для англичан источником заимствований понятия *conscientia/conscience* могло быть богословие (через университетский курс), но богословские концепты опосредовались языком права — канонического права и права справедливости. При этом необходимо подчеркнуть, что появление понятия *conscience* в судебном контексте связывало его с показаниями в суде, присягой или отказом от них, то есть с актами речи. Свободная совесть проявлялась в высказывании либо в отказе от него.

В то же самое время, когда набирал популярность трактат Сент-Джермена, в Англию проникали идеи первого протестантского реформатора, Мартина Лютера. Для него идея свободной совести и ее диктата была столь же важна и тоже восходила к схоластике, хотя и к другому ее направлению. В 1521 г. Лютер, уже отлученный от церкви и поставленный вне закона, написал прошение императору Карлу V. В нем он утверждал: «пока моя *совесть* подчиняется Святому Писанию, откуда взяты доводы для всех моих книг, я не могу отречься, *пока не доказано, что я неправ*» (Baylor, 1977: 177). Лютер был последовательным номиналистом, поэтому вряд ли стоит удивляться тому, что в его сочинениях

⁴«A human law is changed by the competent authority... then the conscience which had been previously founded upon it must change likewise» (St. German, 1974: 111).

пропало понятие *synderesis*: здесь он просто следовал за Оккамом. Следовал он за Оккамом и в том, что видел в подчинении своей совести добродетель, даже если это означало неподчинение светским властям. А принуждение совести христианина к действиям или высказываниям, которые ей противоречат, — действие, противоречащее добродетели, то есть грех. Так был сформулирован принцип, согласно которому совесть христианина должна быть свободной, непринуждаемой, а в случае конфликта совести со светскими властями нужно прислушиваться к совести, так как она следует естественному закону. Лютер вслед за своими предшественниками не отрицал, что совесть может заблуждаться. Поэтому ее можно переубедить доводами, основанными на Писании, но не принудить (Baylor, 1977: 156, 173).

Этот вывод Лютера оказался важным для его последователей и противников: позднее арестованные богословы разных конфессий будут требовать диспута — ведь отказаться от своих взглядов, сформированных в согласии с совестью (или же подтвердить их), можно только будучи переубежденными. Отсюда и множество диспутов в постреформационной Европе в целом и в Англии в частности (Rodda, 2014: 7–12). Здесь вновь проявляется свобода совести и речи — в данном случае слова, произнесенного полемистом и проповедником.

Такое представление о свободе совести с самого начала было свойственно не только последователям Лютера, но и его оппонентам, которые в своих взглядах опирались на ту же схоластическую традицию и точно так же, подобно Оккаму и Лютеру, отбросили понятие *synderesis*.

Сходная интерпретация понятия «совесть» присутствует, например, в сочинениях убежденного противника Лютера, католика Томаса Мора. Он, как и Лютер, учился в университете (Оксфорд), а затем в английской юридической корпорации Линкольнс-Инн. Таким образом, он мог воспринять понятие свободы совести как из лекций по теологии (в упрощенном формате они присутствовали и в курсе свободных искусств), так и из правовых трактатов и сборников судебных отчетов.

Принуждаемый к принесению присяги, противоречившей его взглядам, Томас Мор писал:

Но раз на этом стоит моя совесть, я не могу этого сделать, что же до наставлений моей совести в этом деле, то я смотрел не поверхностно, но долгие годы изучал его, размышлял и прислушивался к советам, но до сих

пор не смог ни увидеть, ни услышать что-либо, что побудило бы мой ум мыслить не так, как я это делаю сейчас⁵.

Здесь мы тоже видим человека, считающего следование совести долгом и добродетелью, ради которой можно не подчиниться приказу. И точно так же, как Лютер, он мог изменить свою позицию, только если бы был убежден в своей неправоте при помощи рациональных доводов, почерпнутых из книг или из общения, то есть из слов. Таким образом, совесть можно убедить, но нельзя принудить (Cumings, 2009: 480–481).

Эту мысль подхватят другие полемисты XVI столетия и превратят принцип следования совести в основу сопротивления требованиям тех или иных властей в сфере религии. В их построениях индивидуальный выбор — следовать своей совести — соединялся с принципом, согласно которому магистраты того или иного сообщества были обязаны, следуя своей совести, воспрепятствовать введению монархом мер, направленных против истинного богослужения и вероучения (как они понимались этими магистратами). Соединение принципов личного и общинного действия для протестантов произошло благодаря Жану Кальвину, запретившему в 1536 г. своим последователям любые компромиссы с властями в отношении богослужения: по его мнению, добрые христиане могли соблюдать только обряды реформированной церкви, а если такие обряды запрещены, как, например, во Франции того времени, то верующие оказывались перед выбором — либо эмигрировать (индивидуальный выбор), либо добиваться от властей реформирования церкви или хотя бы разрешения правильного, с точки зрения протестантов, богослужения. Последнее требовало совместного действия на практике, а в теории быстро превращалось в обоснование сопротивления власти монарха (Eire, 1979).

Английские протестанты, оказавшиеся в середине XVI в. изгнании в Швейцарии, быстро восприняли идеи Кальвина, свидетельством чему стала серия памфлетов, изданная за пределами Англии. Их авторы апеллировали к свободной совести христианина, оправдывая свое неподчи-

⁵«But sith standinge my conscience, I can in no wise doe it, and that for the instruction of my conscience in the matter, I haue not slightly loked, but by many yeres studied and aduisedly considered, and neuer could yet see nor heare that thing, nor I thinke I neuer shall, that could induce mine owne minde to thinke otherwise than I doe» (The Correspondence of Sir Thomas More, 1947: 516).

нение и призывая к сопротивлению власти «нечестивого» монарха. Так, Джон Понет в «Кратком трактате о политической власти» (1556) писал:

Гражданская власть есть власть и повеление Бога, предназначенная для некоторых вещей, но она не является повелителем всего. Бог не дал ей власти над первой и лучшей частью человека, а именно над его душой и совестью, но только над другой, худшей частью человека — его телом и всеми вещами, относящимися к земной жизни человека⁶.

Далее Понет выстраивал обоснование возможности сопротивления монарху, препятствующему распространению истинного богослужения и вероучения (The Cambridge History of Political Thought 1450–1700, 1991: 194–195).

Однако не только протестанты апеллировали к принципу свободной от принуждения совести христианина. В Англии эту концепцию использовали как протестанты, так и католики. С приходом к власти королевы Елизаветы и возвращением в 1559 г. протестантского богослужения в оппозиции оказались католики. Теперь они в многочисленных памфлетах обосновывали свое сопротивление законам в области религии. С 1559 г. и в начале 1560-х гг. полемисты-эмигранты отстаивали свой отказ принять религиозные установления Елизаветы I, а начиная с 1580-х гг. новое поколение католических авторов обсуждало на страницах своих произведений вопрос, касавшийся тех католиков, что остались в Англии, — отказ последних посещать протестантские богослужения в приходских церквях (что требовалось по закону)⁷.

Здесь стоит отметить связь полемических текстов с правовыми практиками. Католики нарушали закон, следуя своей совести, и представляли перед судом, где должны дать показания. Подобная связка выстраивалась уже в текстах середины XVI столетия. В первой биографии Томаса Мора, составленной около 1557 г. Николасом Харпсфилдом, приводится (или, скорее, сочиняется) речь гуманиста перед судьями, содержащая следующую фразу:

Теперь же я, во исполнение обязательств, налагаемых совестью, прямо и свободно скажу то, что думаю об обвинении⁸.

⁶ «Civil power is a power and ordinance of God, appointed to certain things, but no general minister over all things. God has not given it power over the one and best part of man, that is, the soul and conscience of man, but only over the other and the worst part of man, that is, the body, and those things that belong unto the temporal life of man» (Ponet, 1556: III).

⁷ О католических памфлетах см. подробнее: Серегина, 2006: 65, 70.

⁸ «I will nowe in discharge of my conscience soeake my minde plainlye and freely touching my Inditement» (Harpfield, 1932: 193).

Таким образом, понятие совести оказывалось связанным с актом речи, публичного высказывания, причем высказывания обязательного для той же самой совести, а молчание считалось грехом. Иезуит Роберт Парсонс в 1580 г. писал:

Мы по собственной воле оскорбляем Бога и, следовательно, творим грозящую проклятием измену против него, когда из страха или по другим светским соображениям прячем свою веру и молчим против нашей совести⁹.

Теория, изложенная в трактатах, не оставалась мертвой буквой. Католики обоих полов, представ перед судом, обосновывали свой отказ приходиться на протестантские богослужения требованиями своей совести. Так, в 1593 г. во время активной антикатолической кампании в суд были вызваны десятки рекузантов (католиков, отказывавшихся ходить в протестантскую церковь на предписанные для всех англичан богослужения). Уроженец Стаффордшира дворянин Эдвард Торнбери заявил суду, что не ходит в церковь, так как это «против его совести». А на другом конце страны, в графстве Сассекс, жена школьного учителя Эдварда Тервита вынуждена была выслушивать поучения приходского пастора и церковных старост, пытавшихся убедить ее прийти в церковь:

...она говорит: пойти в церковь теперь — против ее совести. Но если ее все же убедят разумными доводами, она это сделает¹⁰.

Таким образом, к концу XVI в. в умах англичан обоих полов принцип свободной совести христианина был связан, во-первых, с возможностью неподчинения властям в делах религии, и во-вторых, со свидетельствованием своей веры через публичное объявление о ней, то есть через акт речи.

Понятие «свобода слова» (*freedom of speech, liberty of speech*) вроде бы отсылает к привычному для современного читателя полю политических дискуссий и парламентских дебатов. Свобода слова в контексте парламентских слушаний обычно рассматривалась применительно к Англии XVII в. и стюартовским парламентам (Colclough, 2005: 131–134). Однако в недавней монографии О. В. Дмитриевой, посвященной парламентам

⁹ «Wilfully dishonour God, and consequently commit damnable treason against him, when we do for any feare or other temporal respecte, dissemble our faith, and hould our peace against our consciences» (Persons, 1580: F.34v).

¹⁰ «She saythe yt ys against her conscience to goe unto the churche nowe. But yf she can bee persuaded in her minde she will doe yt» (West Sussex Record Office, Ep 1/3/72. F. 2).

второй половины XVI в., исследованы речи парламентариев (преимущественно членов Палаты общин), в которых затрагивалась тема свободы слова, а также проанализированы казусы и конфликты, связанные с этой идеей. В работе показано, как свобода слова в елизаветинском парламенте из привилегии палаты превратилась в политический принцип (Дмитриева, 2021: 438–453).

Привилегия свободы слова на заседаниях парламента (то есть свобода высказываться, не опасаясь преследований за мнение, отличное от позиции монарха и его представителей) проистекает из представления о парламентарии как о советнике, то есть человеке, долг которого — давать беспристрастный совет о важных делах. Этот совет должен быть честным и нелицеприятным, но при этом осмотрительным (там же: 495).

В ранних тюдоровских парламентах (в первой половине XVI в.) свобода высказывания депутатов не регламентировалась и ничем не ограничивалась. Однако Елизавета I запретила своим парламентариям обсуждать вопросы, касавшиеся религии, брака и престолонаследия. Эти темы, впрочем, беспокоили многих представителей элиты и постоянно затрагивались в парламенте. Риторика свободы слова звучала в речах депутатов, которые обращались к запретным темам вопреки приказу королевы. Анализ этих речей показывает, что обоснование принципа свободы слова опиралось на два разных дискурса, которые конкурировали друг с другом, но могли и комбинироваться.

Первым из них было более старое, коренившееся в представлениях об общем благе и идеологии совета представление о парламентарии как о гражданине и советнике королевы. Парламентарий нуждался в свободе слова, чтобы выполнить свой долг перед королевой и страной — свободно высказать свой совет, не опасаясь преследования.

Другой принцип связывал свободу слова со свободой совести. Свобода совести христианина, как мы уже видели, была крайне важным понятием для XVI в. Оно подразумевало обязанность христианина перед Богом высказывать свои представления (прежде всего, об истинной вере), даже рискуя навлечь на себя гнев государей. Парламентарии активно использовали ее, связывая со свободой совести свободу палаты высказываться по любым вопросам, если того требовал долг перед Богом, даже если это приводило к столкновению с властью короны.

Показательным примером такого подхода можно считать дебаты 1572 г., когда парламентарии пытались обсудить продолжение Реформации церкви (о чем им говорить запрещалось). Опытный депутат Питер Уэнтуорт выступил с речью в защиту свободы слова, в которой

объединил свободу слова и совести как важные политические принципы, без которых работа парламента невозможна:

свобода слова и совести в этом месте даны особым законом, как то, без чего государь и государство не могут сохраняться и поддерживаться¹¹.

Поскольку католиков в Палате общин было немного, исследователи были склонны воспринимать ее как исключительно протестантское пространство. Соответственно, и обоснование свободы слова при помощи концепта свободы совести воспринимается учеными как конфессионально окрашенное, протестантское (Дмитриева, 2021: 495–496). Однако этот вывод верен, только если не учитывать дебаты, проходившие в Палате лордов, где на всем протяжении царствования Елизаветы I оставалось значительное число католиков (Серегина, 2015). Католики, как и протестанты, использовали риторику свободы совести, побуждавшей их к действиям и/или высказываниям. Более того, подобные речи в верхней палате парламента прозвучали гораздо раньше, чем в нижней, уже в самом начале царствования Елизаветы I, в первом же созванном ею парламенте. В 1559 г. в Палате лордов Энтони Браун, виконт Монтегю, выступил с речью, направленной против предложенных правительством биллей о религии, предполагавших возвращение к протестантскому богослужению (*The Parliamentary Speech of Viscount Montague...*, 1970). В речи Монтегю прозвучали все идеи, которые позднее появились у парламентариев-протестантов: долг советника, общее благо, страх выступить против воли королевы и отсылка к свободе совести и долгу христианина.

Я должен говорить в защиту того положения дел в религии, с которым билль намеревается покончить. Однако я очень боюсь двух вещей: во-первых, сказав, оскорбить тех, кому больше всего желаю угодить, а во-вторых и в-главных, промолчав, совершить преступление против моей совести, а значит, и против самого Бога. Следовательно, я обязан говорить, в силу самого предмета, места и моего призвания. Ведь предмет касается моей веры и религии, которые ставятся под сомнение; место же — совет, где все люди обязаны высказывать свое мнение не просто как «да» и «нет», но, при определенных обстоятельствах, поддерживать и содействовать тем вещам, что служат к славе Божией и благу королевства. [...] В-третьих, я, недостойный, в силу моего призвания

¹¹ «For free speech and conscience in this place are granted by a special law as that without the which the prince and state cannot be preserved or mayntayned» (*Proceedings in the Parliaments...*, 1981: 429).

являюсь членом этого совета и одним из вас, милорды. Этому же призванию более всего подобает, как при принятии законов, отложить в сторону все пристрастия и поступать лишь согласно совести, беспристрастно следуя истине и справедливости, чтобы благодаря обстоятельному размышлению не раскаиваться потом¹².

Промолчать в данном контексте виконту представлялось невозможным, и он обосновывал обязательность выступления побуждением совести:

Теперь мне недостаточно просто промолчать, успокаивая себя в безопасности собственной совести, известной лишь мне. Не извинит меня и желание угодить, не освободит и страх опалы, громогласные слова проповедника, учащего своим измышлениям, не дают мне на это право. Ведь червь моей совести ужалит меня, а сам Бог обвинит меня, сказав: ты презрел тех, кого я послал наставлять тебя, ты предпочел мне, Господу твоему, человека, ты убоялся человека больше, чем Бога. Горе тебе¹³.

Спустя 45 лет Энтони Мария Браун, виконт Монтегю, внук предыдущего и тоже католик, в своей речи, прозвучавшей в Палате лордов во время заседаний первого парламента царствования Якова I (1604), выступил против введения новых антикатолических законов. В качестве оправдания своей явно антиправительственной речи он, как и его дед, упоминал обязательства, налагаемые совестью:

¹² «I must speake for the staye of the whole state of Religion, wch this Byll carieth awaye directly wth yt: yet am I two wayes much afrayed, the one by speaking to offend those whom I most desire to please, the other and cheife by not speaking to offend my Conscience, and therby god himself. To speake therefore I am constrained by the matter, the place, and my Vocation. By the matter as touching my Faithe and religion called in question: the place being a Councell, wherin all men are bounde to discharge themselves, not only by yea ant naye, but also as occasion serveth to further and advaunce all those things that sounde to the honour and wealth of the Realme. [...] Thirdly being unworthy by my Vocation a member of this Councell, and one of you my Lords: to the wch calling nothing so necessarily appartayneth as in law making to laye aside all affections, and nothing to doo but for conscience sake, following the rule of truthe indifferently and Justice by good deliberation before to avoide all repentance afterwards» (The Parliamentary Speech of Viscount Montague..., 1970: 52–53).

¹³ «At wch tyme it shall not be sufficient for me, that I said nothing, and flatter myself wt securitie of myne owne conscience secrete to my self, neither shall desire to please excuse me, nor feare of displeasure discharge me, no not thy thundering wordes of a preacher teaching his owne ymaginative doctrine, be my warraunt: but then the worme of my owne conscience shall sting me, and god himself accuse me and sayeL thou hast dispiced those whom I have sent to teache thee, thou hast denyed me thy Lord before man, thou hast feared man more than god. Woe be unto the» (ibid.: 54).

Я не имею никакого желания разглагольствовать, побуждаемый духом противоречия, или же отбросив всякое уважение к Вашим Светлостям, но стремлюсь по необходимости выполнить обязательства, налагаемые совестью, в столь важном деле¹⁴.

Таким образом, к концу XVI в. свобода совести и свобода слова, зачастую соединенные вместе, превращаются в политические принципы, к которым апеллируют в стенах английского парламента.

Эти понятия прижились в политической культуре не потому, что принадлежат к протестантскому политическому языку, но именно потому, что к нему не относились. Эти принципы разделяли представители разных конфессий, католики и протестанты, так как понятия, лежавшие в их основе, были аконфессиональными, по происхождению восходили к языку средневековой схоластики, опосредованной правом — церковным и светским. Понятия свободы совести и свободы слова в конце XVI в. принадлежали к универсальному языку, объединявшему всех западных христиан.

ЛИТЕРАТУРА

- Дмитриева О. В.* Парламент и политическая культура Англии второй половины XVI — начала XVII в. — М. : Квадрига, 2021.
- Иероним Стридонский.* Творения блаженного Иеронима Стридонского. Кн. 17. Ч. 10. Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля. Кн. 7:1. — Киев : Киевская духовная академия, 1886.
- Серегина А. Ю.* Политическая мысль английских католиков второй половины XVI — начала XVII вв. — СПб. : Алетей, 2006.
- Серегина А. Ю.* Католик или политик? Копия речи виконта Монтегю // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. — 2008. — Т. 25. — С. 342–372.
- Серегина А. Ю.* Сословие vs конфессия : аристократы-католики в парламентах второй половины XVI в. // Власть и ее пределы в Средние века и раннее Новое время / под ред. П. Ю. Уварова, С. К. Цатуровой. — М. : ИВИ РАН, 2015. — С. 95–109.
- Тит Лукреций Кар.* О природе вещей / пер. с лат. Ф. Петровского. — М. : Художественная литература, 1983.
- Allen J.* A History of Political Thought in the 16th Century. — London : Methuen, 1957.

¹⁴Цит. по: Серегина, 2008: 355: «I... having no manner of will to speake any thing out of any spirite of opposition, or lesse regardfull respecte towards yr LLps, but out of necessitye discharge of my conscience in this most important cause».

- Baylor M. G.* Action and Person : Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther. — Leiden : Brill, 1977.
- Burgess G.* British Political Thought, 1500–1660 : The Politics of the Post-Reformation. — London : Bloomsbury, 2009.
- Chavura S. A.* Tudor Protestant Political Thought, 1547–1603. — Leiden : Brill, 2011.
- Colclough D.* Parrhesia : The Rhetoric of Free Speech in Early Modern England // *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric.* — 1999. — Vol. 17, no. 2. — P. 177–212.
- Colclough D.* Freedom of Speech in Early Stuart England. — Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500–1700 / ed. by H. Braun, E. Vallance. — Basingstoke, New York : Palgrave Macmillan, 2003.
- Cummings B.* Conscience and the Law in Thomas More // *Renaissance Studies.* — 2009. — Vol. 23, no. 4. — P. 463–483.
- Eire C.* Calvin and Nicodemism : A Reappraisal // *The Sixteenth Century Journal.* — 1979. — Vol. 10, no. 1. — P. 45–69.
- Friedman S.* Early Modern Epistemologies and Religious Intolerance // *Intolerance : Premodern Roots and Modern Manifestations* / ed. by J. Friedman. — London : Taylor & Francis, 2023.
- Harpsfield N.* The Life and Death of Sir Thomas More [1557]. — Oxford : Oxford University Press, 1932.
- Houliston V.* Catholic Resistance in Elizabethan England : Robert Persons's Jesuit Polemic, 1580–1610. — Aldershot : Ashgate, 2007.
- Knafla L. A.* Conscience in the English Common Law Tradition // *The University of Toronto Law Journal.* — 1976. — Vol. 26, no. 1. — P. 1–16.
- Kries D.* Origen, Plato, and Conscience (Synderesis) in Jerome's Ezekiel Commentary // *Traditio.* — 2002. — Vol. 57. — P. 67–83.
- Lake P.* "Free Speech" in Elizabethan and Early Stuart England // *Freedom of Speech, 1500–1850.* — Ingram, R. G. and Peacey, J. and Barber, A. W. — Manchester : Manchester University Press, 2020. — P. 63–97.
- Lisska A. J.* Right Reason in Natural Law Moral Theory : Thomas Aquinas and William of Ockham // *Reason, Religion, and Natural Law : From Plato to Spinoza* / ed. by J. A. Jacobs. — Oxford : Oxford University Press, 2012. — P. 155–174.
- Persons R.* A Brief Discours Contayning Certayne Reasons Why Catholiques Refuse to Goe to Church. — Doway : Iohn Lyon, 1580.
- Ponet J.* A Shorte Treatise of Politike Power and of the True Obedience which Subiectes Owe to Kyniges and Other Ciuile Gouvernours. — Strasbourg : W. Köpfel, 1556.
- Potts T. C.* Conscience in Medieval Philosophy. — Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- Proceedings in the Parliaments of Elizabeth I. Vol. 1. 1558–1581 / ed. by T. E. Hartley. — Leicester : Leicester University Press, 1981.

- Rodda J.* Public Religious Disputation in England, 1558–1626. — Aldershot : Ashgate, 2014.
- Sluhovsky M.* General Confession and Self-Knowledge in Early Modern Catholicism // Knowledge and Religion in Early Modern Europe. Studies in Honor of Michael Heyd / ed. by A. Ben-Tov, T. Herzig, Y. Deutsch. — Leiden : Brill, 2013. — P. 33–36.
- Sorabji R.* Moral Conscience through the Ages : Fifth Century BCE to the Present. — Oxford : Oxford University Press, 2014.
- St. German C.* Doctor and Student / ed. by T.F.T. Plucknett, J.L. Barton. — London : Selden Society, 1974. — (Selden Society Publications ; 91).
- The Cambridge History of Political Thought 1450–1700 / ed. by J.H. Burns, M. Goldie. — Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- The Correspondence of Sir Thomas More / ed. by E.F. Rogers. — Princeton : Princeton University Press, 1947.
- The Parliamentary Speech of Viscount Montague against the Bill of Supremacy, 1559 // Sussex Archaeological Collection / ed. by T. McCann. — 1970. — Vol. 108. — P. 52–56.
- Tutino S.* Law and Conscience : Catholicism in Early Modern England, 1570–1625. — Aldershot : Ashgate, 2007.
- Walsham A.* Charitable Hatred : Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700. — Manchester : Manchester University Press, 2006.

Seregina, A. Yu. 2026. "Svoboda sovesti kak akt rechi [Freedom of Conscience as an Act of Speech]: ponyatiya svobody slova i svobody sovesti v Anglii XVI veka [The Concepts of Freedom of Speech and Freedom of Conscience in the 16th-Century England]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 33–53.

ANNA SEREGINA

DOCTOR OF LETTERS IN HISTORY

LEADING RESEARCHER

INSTITUTE OF WORLD HISTORY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (MOSCOW, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-9630-5903

FREEDOM OF CONSCIENCE AS AN ACT OF SPEECH

THE CONCEPTS OF FREEDOM OF SPEECH AND FREEDOM OF CONSCIENCE IN THE 16TH-CENTURY ENGLAND

Submitted: Jan. 08, 2026. Reviewed: Mar. 10, 2026. Accepted: Apr. 12, 2026.

Abstract: The article presents a study of the concepts of freedom of conscience and freedom of speech in the political culture of the sixteenth-century England. The study traces the medieval roots of the concept of freedom of speech and shows how the concepts formulated by scholastic theology were adopted by canon law and English equity law. By the sixteenth century, the concept of freedom of conscience was understood as an obligation to act in accordance with one's conscience, even when it erred, and the erring conscience could be persuaded by rational arguments, but not coerced. The author demonstrates that this interpretation of the principle of freedom of conscience was actively employed by English non-conformists whenever they faced the law and were required to testify, take oaths, or refuse to do so. Thus, freedom of conscience was associated with speech and was actualized through an act of speech. In parliamentary debates, the principle of freedom of conscience was often combined with freedom of speech, the privilege of free advice to the king, however unpleasant it might be to the monarch, if it was necessary for the common good and, since the second half of the sixteenth century — in accordance with the speaker's conscience. The author concludes that, contrary to widely held opinion, the concepts of freedom of conscience by itself and linked to that of freedom of speech, were used both not only by Catholics but also by Protestants, and these terms were not specific to any confession, but rather belonged to the shared political language of Europe.

Keywords: 16th-Century England, Political Thought, Religious Controversy, Freedom of Conscience, Freedom of Speech, John Ponet, Robert Parsons, Martin Luther, Thomas Aquinas.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-33-53.

REFERENCES

- Allen, J. 1957. *A History of Political Thought in the 16th Century*. London: Methuen.
- Baylor, M. G. 1977. *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. Leiden: Brill.
- Braun, H., and E. Vallance, eds. 2003. *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500–1700*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Burgess, G. 2009. *British Political Thought, 1500–1660: The Politics of the Post-Reformation*. London: Bloomsbury.

- Burns, J. H., and M. Goldie, eds. 1991. *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chavura, S. A. 2011. *Tudor Protestant Political Thought, 1547–1603*. Leiden: Brill.
- Colclough, D. 1999. "Parrhesia: The Rhetoric of Free Speech in Early Modern England." *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 17 (2): 177–212.
- . 2005. *Freedom of Speech in Early Stuart England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cummings, B. 2009. "Conscience and the Law in Thomas More." *Renaissance Studies* 23 (4): 463–483.
- Dmitriyeva, O. V. 2021. *Parlament i politicheskaya kul'tura Anglii vtoroy poloviny XVI – nachala XVII v. [Parliament and Political Culture in England from the Mid-Sixteenth to the Early Seventeenth Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kvadriga [Quadriga].
- Eire, C. 1979. "Calvin and Nicodemism: A Reappraisal." *The Sixteenth Century Journal* 10 (1): 45–69.
- Friedman, S. 2023. "Early Modern Epistemologies and Religious Intolerance." In *Intolerance: Premodern Roots and Modern Manifestations*, ed. by J. Friedman. London: Taylor & Francis.
- Harpfield, N. 1932. *The Life and Death of Sir Thomas More [1557]*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartley, T. E., ed. 1981. *1558–1581*. Vol. 1 of *Proceedings in the Parliaments of Elizabeth I*. Leicester: Leicester University Press.
- Hieronymus Stridonensis. 1886. *Chetyrnadtsat' knig tolkovaniy na proroka Iyezekiilya. Kn. 7:1 [Fourteen Books of Commentaries on the Book of Jezekiel]* [in Russian]. Bk. 10 of *Tvoreniya blazhennogo Iyeronima Stridonskogo [Works by St. Jerome]*. Kiyev [Kiev]: Kiyevskaya dukhovnaya akademiya [Kiev Theological Academy].
- Houliston, V. 2007. *Catholic Resistance in Elizabethan England: Robert Persons's Jesuit Polemic, 1580–1610*. Aldershot: Ashgate.
- Knafla, L. A. 1976. "Conscience in the English Common Law Tradition." *The University of Toronto Law Journal* 26 (1): 1–16.
- Kries, D. 2002. "Origen, Plato, and Conscience (Synderesis) in Jerome's Ezekiel Commentary." *Traditio* 57:67–83.
- Lake, P. 2020. "'Free Speech' in Elizabethan and Early Stuart England." In *Freedom of Speech, 1500–1850*, Ingram, R. G. and Peacey, J. and Barber, A. W., 63–97. Manchester: Manchester University Press.
- Lisska, A. J. 2012. "Right Reason in Natural Law Moral Theory: Thomas Aquinas and William of Ockham." In *Reason, Religion, and Natural Law: From Plato to Spinoza*, ed. by J. A. Jacobs, 155–174. Oxford: Oxford University Press.
- McCann, T., ed. 1970. "The Parliamentary Speech of Viscount Montague against the Bill of Supremacy, 1559." *Sussex Archaeological Collection* 108:52–56.
- Persons, R. 1580. *A Brief Discours Contayning Certayne Reasons Why Catholiques Refuse to Goe to Church*. Doway: John Lyon.
- Ponet, J. 1556. *A Shorte Treatise of Politike Power and of the True Obedience which Subiectes Owe to Kynges and Other Civile Governours*. Strasbourg: W. Köpfel.
- Potts, T. C. 1983. *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodda, J. 2014. *Public Religious Disputation in England, 1558–1626*. Aldershot: Ashgate.
- Rogers, E. F., ed. 1947. *The Correspondence of Sir Thomas More*. Princeton: Princeton University Press.

- Seregina, A. Yu. 2006. *Politicheskaya mysl' angliyskikh katolikov vtoroy poloviny xvi – nachala xvii vv. [Political Thought of English Catholics of the Second Half of the 16th – Early 17th cc.]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- . 2008. “Katolik ili politik? Kopiya rechi vikonta Montegyu [A Catholic or a Politic? A Copy of a Speech by Viscount Montague]” [in Russian]. *Dialog so vremenem. Al'manakh intellektual'noy istorii [Dialogue with Time. Intellectual History Review]* 25:342–372.
- . 2015. “Sosloviye vs konfessiya [Social Status vs Confession]: aristokraty-katoliki v parlamentakh vtoroy poloviny xvi v. [Catholic Nobles in the Parliaments of the Second Half of the 16th century]” [in Russian]. In *Vlast' i yeye predely v Sredniye veka i ranneye Novoye vremya [Power and Its Limits in the Middle Ages and Early Modern Period]*, ed. by P. Yu. Uvarov and S. K. Tsaturova, 95–109. Moskva [Moscow]: IVI RAN [Institute of World History of the Russian Academy of Sciences Press].
- Sluhovsky, M. 2013. “General Confession and Self-Knowledge in Early Modern Catholicism.” In *Knowledge and Religion in Early Modern Europe. Studies in Honor of Michael Heyd*, ed. by A. Ben-Tov, T. Herzig, and Y. Deutsch, 33–36. Leiden: Brill.
- Sorabji, R. 2014. *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present*. Oxford: Oxford University Press.
- St. German, C. 1974. *Doctor and Student*. Ed. by T. F. T. Plucknett and J. L. Barton. Selden Society Publications 91. London: Selden Society.
- Titus Lucretius Carus. 1983. *O prirode veshchey [De rerum natura]* [in Russian]. Trans. from the Latin by F. Petrovskiy. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Tutino, S. 2007. *Law and Conscience: Catholicism in Early Modern England, 1570–1625*. Aldershot: Ashgate.
- Walsham, A. 2006. *Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500–1700*. Manchester: Manchester University Press.

Castañón-Rincón, A. 2026. “The School of Analytical Marxism versus the School of Ilyenkov : A Comparison of Historical Research Methodologies in the 1960s–1980s” [in English]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 54–80.

ANDRÉS CASTAÑÓN-RINCÓN*

THE SCHOOL OF ANALYTICAL MARXISM VERSUS THE SCHOOL OF ILYENKOV**

A COMPARISON OF HISTORICAL RESEARCH METHODOLOGIES
IN THE 1960S–1980S

Submitted: Mar. 21, 2025. Reviewed: Aug. 25, 2025. Accepted: Apr. 20, 2026.

Abstract: *Analytical Marxism* challenges it by utilising *methodologies* from *analytical philosophy* specifically designed to study *particular cases*— either focusing on individual reasons behind social phenomena (*individualistic methodology*, usually based on game theory, i. e., on subjective teleology, but without being reduced to *methodological atomism*) or on the functions of supra-individual entities (*functionalist methodology*, which studies the specific objective teleology of social entities, without, however, reducing itself to *methodological radical holism*). Meanwhile, the *School of Ilyenkov* tries to explain positively the original *method* used but not elucidated by Marx (*materialist dialectics*, which focuses on the essence of the *social whole*) and to improve it by confronting it with ideas of classical philosophical thought (Hegel, Spinoza, Plato, etc.). Analytical Marxism (Cohen, Elster, Przeworski, Roemer, van Parijs, Wright, Levine, Sober, etc.) has provided critical insights into specific social phenomena and empirical validation, while the School of Ilyenkov (Ilyenkov, Naumenko, Potemkin, and others, within the framework of Soviet Hegelian Marxism founded by Lenin and Deborin) underscores the importance of understanding systemic unity and the foundational critique of capitalism. This article critically compares these two Marxist currents, highlighting their strengths, weaknesses, similarities and differences. The article ultimately underlines the importance of both currents in the history of Marxism and their value for contemporary historical analysis.

Keywords: Analytical Marxism, Soviet Hegelian Marxism, Soviet Creative Marxism, Evald Ilyenkov, Philosophy of History, History of Marxism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-54-80.

INTRODUCTION

This article compares the historical research methodologies of two Marxist schools that matured in the 1960s and 1970s and remain active in contemporary philosophical debate: on the one hand, the School of Evald V. Ilyenkov

* Andrés Castañón-Rincón, PhD Student in Philosophy at the HSE University (Moscow, Russia), and. castanon@gmail.com, castanon@hse.ru, ORCID: 0009-0008-8049-1191.

** © Andrés Castañón-Rincón. © Philosophy. Journal of the Higher School of Economics.

(which forms part of the so-called Soviet Hegelian Marxism); on the other hand, the School of Analytical Marxism, articulated in dialogue with analytical philosophy as a response to the crisis of leftist ideas and as an attempt to adapt Marxism to the standards of Anglo-American science. Although both schools have coexisted for decades, they have largely developed in parallel and with little dialogue; hence there is still a lack of critical comparisons that would highlight their respective strengths and weaknesses.

Given that both Marxist currents — the Ilyenkov School and the School of Analytical Marxism — have extensively explained what they consider to be the proper form of historical research, the confrontation of their methodological proposals constitutes the most exhaustive and direct philosophical comparison that can be carried out. Therefore, this article develops this type of comparison. Moreover, it must be anticipated that the principles governing the methodologies of both traditions are essentially distinct, and if one were to adhere strictly to these principles, it would be a completely fruitless and dogmatic task to establish a preference for one set of principles over the other. Rather, the aim of this philosophical comparison is to evaluate what kind of theoretical results are obtained by implementing the methodological principles of one or the other Marxist school in historical research, in order to confront the explanatory power of both philosophical traditions.¹

It should be clarified that, in addition to this *methodological comparison*, two other types of comparison could be considered, which the present article will not examine:

1. *Ontological comparison*: That is, what entities truly constitute social being according to both traditions (individuals, relations, institutions, social formations, etc.). Nevertheless, Analytical Marxists — by virtue of the orientation of their analytical tradition — distrust this type of discussion, which they would label as metaphysical or transcendent (Gutiérrez, 2001: 145), and at most restrict themselves to acknowledging certain *ontological assumptions* within the framework of broader methodological debates (Przeworski, 1985: 381). By contrast, the philosophy of Diamat (politically dominant in the USSR) was *ontological* by definition, since it was devoted

¹This methodological appreciation comes from Marx, who, in his defense of Epicurean atomism, argued that principles must be justified only by the theory that is deduced from them, since “to inquire after the cause of this determination [of the atom] means therefore to inquire after the cause that makes the atom a principle — a clearly meaningless inquiry to anyone for whom the atom is the cause of everything, hence without cause itself” (Marx, Lough, 2010a: 50).

to the study of the most general laws of being (Maidansky, 2014: 125). However, one of the most distinctive features of Ilyenkov's School is its explicit renunciation of ontology,² and its substitution by a philosophy focused on the *method* of investigating cultural forms or, in other words, a philosophy understood as a "science of ideas" (ibid.: 139). Therefore, an ontological comparison would prove rather unfortunate, since it would contradict the spirit of both Marxist schools.

2. *Epistemological* (or *gnoseological*) *comparison*: In essence, the epistemologies proposed by Analytical Marxism start from a subject as bearer of *individual reason* (Elster, 1983; Cohen, 2000: XXIII), whereas the theory of knowledge developed by Ilyenkov and his school is less intuitive, since it pivots on the definition of *the ideal* as a cultural and objective phenomenon (see Ilyenkov, Levant, 2012). This dimension, despite having strong academic interest, goes beyond the scope of the present article and could be fruitfully explored in future research.

What follows presents the fundamental historical-philosophical definitions of both Marxist currents and reconstructs their methodological proposals for historical research. Subsequently, the reciprocal criticisms between the two schools are examined, and a dialogue is proposed with the aim of highlighting their methodological strengths and weaknesses. Finally, the article concludes with a proposal for synthesis that seeks to reconcile—insofar as possible—the main strengths of each school.

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL DEFINITION OF SOVIET HEGELIAN MARXISM AND ANALYTICAL MARXISM

Under the obscure label of *Soviet Philosophy* lies a plurality of forms of philosophical thought: politically dominant vulgar Marxism (sometimes referred to as *Diamat*), liquidationism, Proletkult, mechanicism, physicalism, philosophy of cybernetics, Soviet philosophy of science, the Bakhtin Circle, the Moscow Methodological Circle, the Stepin-Shvyrev-Rozin School, and so forth. Therefore, Soviet Hegelian Marxism must be understood as a current of Marxism in coexistence, dialogue, and conflict with these and other Soviet forms of philosophical production. The specific difference between this Soviet Hegelian Marxism and *Diamat* was the treatment given to the history of philosophy: while politically dominant Marxism was mainly devoted to the refutation of bourgeois philosophy (by means of a transcendent or external

²For example, Potemkin criticizes philosophy understood as a "science of sciences," doctrine of being, ontology, metaphysics" (Potemkin, 2003: 102).

critique that was often dogmatic) (Plá León, 2009: 3), Soviet Hegelian Marxism focused on the immanent critique of the Marxist method itself in order to overcome its main defects. For this critique it drew on the ideas of the classical authors, especially Hegel. For this reason, this current could be described as Hegelian, insofar as it seeks to define and develop the Hegelian moment (above all dialectical logic) already present in classical Marxism; however, we should not underestimate the fact that this philosophical current, in addition to Hegel's theory, also relies on the ideas of many other pre-Marxist philosophers, such as Plato, Spinoza, Kant, and others.

Institutionally, the origin of Soviet Hegelian Marxism goes back to Lenin's initiative in 1923 to allocate material and human resources to the task of "the systematic study of Hegelian dialectics from a materialist standpoint," creating a sort of "Society of Materialist Friends of Hegelian Dialectics" (Lenin, Skvirsky & Hanna, 2012: 233–234). In the late 1920s and early 1930s, the school of A. M. Deborin embodied this Hegelian orientation in its polemic against the *mechanists*.³ After the consolidation of *Diamat* as the politically dominant type of Marxism in the early 1930s, the popularity of Hegel declined markedly, and the Hegelian line of Marxism shifted from being politically dominant to politically dominated (Vladimirov, 2023: 15–17). Nevertheless, the current did not disappear, as attested by the influential work of the Hungarian György Lukács (who spent approximately 13 years in the USSR) and of Mikhail Lifshitz.

Soviet Hegelian Marxism regained popularity in the 1950s–1960s as a response to the dogmatic and vulgar version of Marxism. Here the figure of Evald V. Ilyenkov acquired a central role (Mareeva, 2004: 67; Bakhurst, 1991: 4), since his proposal represented a new major synthesis within the current of Soviet Hegelian Marxism, creatively developing the theory of dialectical logic, the ideal, and — among other issues — the critique of positivism. Around this program a school of collaborators and like-minded thinkers took shape, among them Naumenko, Potemkin and Mareev. At present, it is particularly noteworthy that the heirs of this school have succeeded in making it the only "active Marxist school" in Russia (Maidansky & Pavlov, 2018: 225). Moreover, there has been a renewed interest in recent years in eminent figures of Soviet Hegelian Marxism and of this school in particular (Maidansky, 2020: 15; Lotz et al., 2024: 347).⁴ Finally, with regard to the political ideas of this school, it should be noted that authors

³See Bakhurst, 1991: Chapter 2.

⁴See also International Friends of Ilyenkov (<https://ilyenkovfriends.org/>).

such as Ilyenkov himself and Mareev have criticized the concept of Soviet socialism — understood as *formal socialization*, not fully real — in order to reinterpret critically the history of the USSR (Mareev, 2004).⁵

At a distant geographical, political, and philosophical coordinate from the Soviet Hegelian debates, Gerald A. Cohen published *Karl Marx's Theory of History: A Defence* in London in 1978, a work widely regarded as the founding text of a new current of Marxism. There he set the goal “to construct a tenable theory of history [...] with those standards of clarity and rigour which distinguish twentieth-century analytical philosophy” (Cohen, 2000: IX). The debates surrounding this book — especially those concerning the methodology of history — became the point of departure for what would soon be called the *School of Analytical Marxism*.

This school was, in part, a response to the crisis of leftist ideas and an attempt to adapt Marxism to the standards of Anglo-American science; and at its heart it was a methodological project, conceived as a toolkit for analysing social phenomena. Analytical Marxism is the only Marxist tradition explicitly committed to deploying the tools of analytical philosophy: formal logic, the rigour of symbolic language, argumentation theory, and related approaches. Its proponents maintain that there is no distinction between “Marxist and bourgeois methodologies” (Cohen, 1982: 492), since historians (and philosophers of history) face the same methodological problems.⁶ Consequently, the Analytical Marxist differentiates himself from other Marxists by replacing or purifying the methodological ideas of dialectical Marxism as a precondition for tackling substantive social, political, and economic questions in Marx’s oeuvre.⁷ The School’s most salient methodological discussions — especially from the late 1970s through the 1980s — concerned its own philosophical foundations and, in particular, the principles guiding historical inquiry.

The school of Analytical Marxism has produced highly influential works that go beyond Marx’s original project. In the field of political ideas, it advocates for very concrete reforms — although not necessarily moderate ones — which result from the strict implementation of its methodologies. Arguably the best-known proposal is the defense of universal basic income,

⁵To explore in greater depth the political and economic differences between *Diamat* and the Ilyenkov School, see Castañón-Rincón, 2025.

⁶“[Dialectical] Marxian claims to methodological distinctiveness, generally, are misleading at best and harmful at worst” (Wright et al., 1992: 127).

⁷Despite the fact that analytical Marxists disavow the method of *Capital* and therefore the Marxist theory of value itself, which they describe as “false and irrelevant” (Cohen, 1979: 358).

advanced as a means of achieving socialism (Basic Income on the Agenda..., 2000; Van Parijs, 1995; Wright, 2004).

Specifically in terms of methodology — although it is explained in detail below, — it is worth noting that Analytical Marxists are supporters either of *methodological individualism* (whose leading author is Jon Elster) or of *methodological functionalism* (led by Gerald A. Cohen). Thus, Analytical Marxism does not propose a single historical methodology; instead, internal controversies exist, yet it is possible to classify nearly all Analytical Marxists as either *methodological individualists* or *methodological functionalists*.⁸

THREE FORMS OF HISTORICAL RESEARCH METHODOLOGIES

A. THE METHODOLOGY OF INDIVIDUALIST ANALYTICAL MARXISM

Przeworski describes in this way the academic context in which methodological individualism began to combine with the various historical disciplines: “Social sciences are beleaguered today [1985] by an offensive not seen since the 1890s: a deliberate thrust to impose the monopoly of the economic method over all study of society” (Przeworski, 1985: 379). And Roemer represents a clear example of how these ideas are very soon transferred into Marxism: “with respect to method [...] Marxian economics has much to learn from neoclassical economics” (Roemer, 1986: 191). And this is why some authors even refer to Analytical Marxism as “Neoclassical Marxism” (Anderson & Thompson, 1982).

This type of *individualistic Analytical Marxism* is usually described with a definition like the following: the central premise of its methodology is that “all social phenomena are best explained by the properties of the individuals who comprise the phenomena” (Wright et al., 1992: 108), or, expressed by analogy, “to go from social institutions and aggregate patterns of behaviour to individuals is the same kind of operation as going from cells to molecules” (Elster, 1985: 5).

However, this kind of definition is problematic because it seems to imply that individualistic Marxism reduces methodology exclusively to the *properties of individuals*, when, in reality, it is necessary to clarify — as some authors rightly have pointed out — that methodological individualism is not committed to the methodological assumption that “society is a collection of undifferentiated and unrelated individuals” and therefore, according

⁸Although there are also Analytical Marxists who attempt to combine aspects of both methodologies (for example, see Van Parijs, 1982).

to methodological individualism “the appropriate view is [...] [not] of abstract individuals, but of individuals who are embedded in different types of relations with other individuals within a multidimensionally described social structure” (Przeworski, 1985: 393). In other words, methodological individualism considers individuals as immersed in their social relations.

Methodological individualism versus Atomism. *Methodological individualism* is confronted by *Atomism*, which only analyses abstract individuals without their social relations with other people. *Atomism* can be defined as “a methodological stance that denies that relations are ever genuinely explanatory, whether those relations are between individuals or between social entities” (Wright et al., 1992: 109). What atomists claim, in essence, is not that social interactions are inconsequential, but that interactions are entirely governed by mechanisms located within the atomically constituted entities involved in the interactions.

For example, an atomist would argue that educational achievements among students (*social interactions*) are important for explaining the success of educational systems, although atomists would reduce these achievements (or learning processes) to internal cognitive mechanisms that operate solely within each student considered independently, which would never be acceptable to methodological individualists. This positive definition of atomism thus serves as a negative definition of methodological individualism; following the example: for a methodological individualist, the existence of a high-achieving student should not be explained exclusively by individual student factors, but rather it would require an *explanatory relationship* with peers, teachers, and the educational and economic context.

In order to properly understand the differences between this current and traditional Marxism, it is worth noting that Marx himself criticised the fact that the “classical economists and contractarian philosophers” used in their theories “individuals abstracted from social relations;” therefore, Marx, in his own way, “inveighed against the [methodological] *individualism*” (ibid.: 107) or, according to the terms we have defined, against social atomism.

Theory of rational choice. According to Analytical Marxism grounded in methodological individualism, *individuals* and *social relations* exist — in opposition to atomism — and the causal processes of history are not reducible solely to within individuals. Consequently, to advance our understanding of individualistic Marxism, it must also be examined the specific relationship that the *individuals* and *social relations* hold according to it. The answer to this question is the *theory of rational choice*.

It is often stated that explanations derived from methodological individualism are given at the *micro-level* (that is, at the level of the individual, although taking into consideration the social relations to which the individual belongs) and, therefore, for the methodological individualist, explaining a phenomenon is simply offering an account of the micro-mechanisms that produce it (Wright et al., 1992: 111–113). In fact, it is possible to propose individualism based on one of many possible micro-level methodologies; however, the truth is that practically all individualistic analytical philosophers subscribe to the so-called *rational choice Marxism*. Because the “ontological assumptions of the rational choice framework” are fully predominant (Przeworski, 1985: 381), only this main subtype of methodological individualism is examined below.

Rational choice methodological individualism is based on the assumption that “individual behaviour is rational in the instrumental sense of the term” (ibid.: 401, n. 1). That is why Przeworski proposes that micro-level explanations must be based on rational actions, which — in full alignment with classical utilitarianism (Bentham, Stuart Mill) — are defined as individual reflective activity oriented towards maximising expected utility (ibid.: 379; Elster, 1986: 27). Of course, this notion of reason is entirely individual and allows for the satisfaction of personal preferences, which are also affected by social change. Furthermore, the linkage between several individuals with opposing preferences generates general patterns and schemes of behaviour.⁹

There are several sub-theories of “*rational choice models*: general equilibrium theory, game theories, and the arsenal of model construction techniques developed by neoclassical economics” (Roemer, 1986: 192). But surely, the *theory* (or *theories*) of *games* is the most illustrative regarding the social methodology of rational choice theory.¹⁰ One of the best-known authors in this field is Jon Elster, who points out that game theory is based on the methodological assumption that “the individual emerges as a microcosm epitomizing the whole network of social relations” (Elster, 1982: 469). By applying this principle, for example, to social classes, Elster reaches several conclusions, one of which is that the emergence of *class consciousness* occurs when an individual (crossed by social relations that define their interests) through the use of his reason (individual, instrumental) overcomes the

⁹Such as in the famous *prisoner’s dilemma*, which is a model of a situation where two individuals, acting in their own self-interest, fail to cooperate, leading to a worse outcome for both than if they had chosen to work together.

¹⁰It is noteworthy that some analytical Marxists have contributed to development of the theory of games.

so-called *sniper problem* (a constant conflict scheme in history that links several individuals with conflicting interests).¹¹

An example that illustrates how individualistic Analytical Marxism (drawing on rational choice theory and game theory) approaches the relationship between individuals and their social relations: In the context of class struggle, individual workers might face poor working conditions but choose to address these issues independently rather than joining forces with others. Each worker may decide to negotiate directly with management for personal improvements, such as a pay rise or better hours. Without coordinating with their colleagues who are facing similar problems, a rational choice game theory model, such as the *sniper problem*, should be used to describe how socially conditioned individuals would act in this situation. In turn, although collective action could lead to more significant changes for all workers, the lack of coordination and unity results from individuals prioritizing their own immediate gains. Consequently, when individuals' actions are analysed through the model, it becomes apparent how these actions weaken the potential for building a unified class consciousness, which could lead to more significant improvements

B. THE METHODOLOGY OF FUNCTIONALIST ANALYTICAL MARXISM

Methodological individualism has been discussed above. In his theories, Marx would replace the methodological assumption that individuals exhaust (in essence) the social being by another starting point: there are in fact *social totalities*. The social totality, in turn, consists of social relations stably organised in *supra-individual entities*: commodity (which is the principle that under certain conditions forms the capitalist mode of production), capital, state, government, parliament, business associations, banks, unions, family, and so forth (Przeworski, 1985: 382, 385, 399).

Next, two methodologies based on supra-individual entities are analysed: *radical holism* and *functionalism*.

Radical holism. This methodology is based on the premise that individual relations are secondary or irrelevant to social explanations:

They are generated by the operation of the whole, and in their own right they explain nothing. It is not simply that *the whole is more than the sum of its parts*.

¹¹Elster explains that the *sniper problem* refers to a situation of ongoing conflict where individuals with conflicting interests act independently, aiming to maximise their own benefits without coordinating with others. This issue underscores the challenge of achieving collective action due to individuals prioritising their personal interests over collective goals (Elster, 1982: 466–467).

Rather, the whole is the sole genuine cause and the parts (even when constituted relationally) are mere artifacts. Macro-social categories — capitalism, the state, class relations — are not merely irreducible to micro-level processes. They are unaffected by these processes (Wright et al., 1992: 113).

This analysis leads directly to *conspiracy theories* and other alleged methodological flaws. In fact, theories of radical holism are based on the thesis that:

All activities benefit the capitalist class, and these benefits explain their presence. This conspiratorial world view, in which all apparently innocent activities, from Sunday picnics to health care for the elderly, are explained through their function for capitalism (Elster, 1982: 456).

It is important to stress, however, that actually “in most cases, such expressions are simply elliptical or at worst express a certain expository sloppiness rather than methodological error” since “few, if any, Marxists have ever imagined that functional relations could be established in the absence of micro-level mechanisms” (Wright et al., 1992: 114–115); that is, there is no History without individuals who act. In other words, supporters of *functionalism* reject the conspiracy theories proposed by radical holism.

Methodological functionalism. Functionalism could be presented as an inference: (a) an event of type E would cause an event of type F ($E \rightarrow F$), (b) there is the *empirical certainty* of f (f is a F -type function), (c) it is inferred ($F \rightarrow E$) a cause e (e is an E -type explanation): “ e occurred because the situation was such that an event of type E would cause an event of type F ” (Cohen, 1982: 485–486). In other words, *functionalism* is based on a certain kind of logical inference that moves from *consequence* (or f , *function*) to *cause* (or e , *explanation*).

Historical materialism’s central explanations [that is, Marx and Engels’ materialist conception of history] are unrevisably functional in nature [...and therefore] Marxism in its traditional form is associated with explanations of a special kind, to put it roughly, consequences are used to explain causes (ibid.: 483), or “ F functionally explains E ” (ibid.: 492).¹²

¹²Marxist functionalists draw on some of Marx’s methodological ideas, albeit thoroughly redefined: “historical materialism with the tools of analytic philosophy” (Van Parijs, 1982: 497). For a criticism of Marxist functionalism see Elster (“from Marxist history to Marxist social science proper, we find that functionalism is rampant”) (Elster, 1982: 460), in particular the Mandeville’s weak functional paradigm: “an institution or behavioral pattern often has consequences that are (a) beneficial for some dominant economic or political structure; (b) unintended by the actors; and (c) not recognized by the beneficiaries as owing to that

The following is an example of the use of this methodology to study a specific case in the context of class struggle: it is assumed that *E* (the set of collective action) always leads to *F* (a certain level of improvement in workers' rights); from this relationship, it is inferred that if there is *f* (a specific improvement in rights, corresponding to type *F*, for example a wage increase), it is because a form of collective action (*e*, corresponding to type *E*) has been undertaken.

C. THE METHOD OF THE ILYENKOV SCHOOL

Ilyenkov's School shares the idea defended by György Lukács in his famous book *History and Class Consciousness*: the essence of Marxism — which he calls *orthodoxy* — “refers [...] exclusively to the *method*, [...that is, to] materialist dialectic” (Lukács, Livingstone, 2024: 1–2), which is thus based on the relationship between *materialism* and *dialectics*.

Firstly, we can think of *matter* or *materiality* from the point of view of *nature* (bodies, relations, totalities). In this sense, Friedrich Engels points out in *Dialectics of Nature* (1882) what, in his opinion, are the fundamental forms of movement of matter: mechanics (translation or displacement), physics (molecular transformation), chemistry (atomic transformation), biology (organic transformation) (Engels, Dutt, 2010: 522–535). In this same work, however, Engels distinguishes another kind of materiality, quite different from the previous ones. It is no longer a *merely natural matter*, but a *matter as natural as it is social*: “social production [...] is] the most essential historical activity of men, the one which has raised them from the animal to the human state and which forms the material foundation of all their other activities, namely the production of their requirements of life” (ibid.: 331). The fact is that Marx and Engels studied this question much earlier, beginning with *The German Ideology* (1846). In it, they refer to social production, among others, with the following expressions: “material basis,” “material conditions,” “material forces,” “material power,” “material relation” and “material life;” moreover, in all these cases, they contrast social materiality with “spiritual” activity (Marx & Engels, Dutt et al., 2010: 27–96).

behavior” (Elster, 1982: 454). For example, functionalist Marxism would be interested in the Court Judgment in favor a financial institution, as long as (a) they were beneficial to the capitalist system, (b) the actors, such as the judges of the High Court, did not seek this consequence, and (c) the rulings were not recognised by the financial institution as being due to the capitalist system itself.

Secondly, the Soviet philosophers who developed Hegelian Marxism considered the Marxist method to be *dialectical*, primarily because it arises as an overcoming of the dialectical method of absolute idealism conceived by Hegel, in particular, of the ascent from the abstract (the substance or system-forming principle) to the concrete (the manifold categories that serve as the form of existence of the substance). Thus, while — according to Hegel — the *concept* is the substance that causes all forms of spirit, Marx and Engels exposed that a *specific mode of social production* is responsible for shaping the *categories of a specific social formation*. That is why Ilyenkov calls Marx's method “the dialectical materialist conception of deduction of categories” (Ilyenkov, Kuzyakov, 1982a: 134), and it can be summed up, according to him, in the process of ascent “from the universal (which is in itself quite a definite particular) to the particular (which also expresses a universal and necessary definition of the object)” (ibid.). For example, if Marx's *Capital* — which contains Marx's most refined method of investigation (Ilyenkov, 2001) — is analysed according to the specifics of the method described here, it becomes clear that all the categories — labour-power, surplus value, etc. — are deduced from the *substance of commodity value*. Even later, in the third volume of *Capital*, *profit* continues to be presented “as developed value” (Ilyenkov, Kuzyakov, 1982a: 151).

It is important to note that this method of *materialist dialectics* does not presuppose that all phenomena are immediately reducible to the mode of production. In fact, even Engels, before the Soviet Marxists, pointed out this misinterpretation:

According to the materialist view of history, the determining factor in history is, *in the final analysis*, the production and reproduction of actual life. More than that was never maintained either by Marx or myself. Now if someone distorts this by declaring the economic moment to be the *only* determining factor, he changes that proposition into a meaningless, abstract, ridiculous piece of jargon (Engels, Dutt, 2010: 34).

In this perception, Evald Ilyenkov is very precise in distinguishing between the “abstract intellectual deduction” (or *reductionism*) and the “materialist deduction” of Marx and Engels (Ilyenkov, Kuzyakov, 1982a: 183): On the one hand, *reductionism* consists of comparing an “abstract general or generic concept” (for example, the capitalist mode of production allows the capitalist to accumulate surplus value) with a particular phenomenon; and if there is no formal contradiction between the two, then we will conclude that this phenomenon is part of the abstract concept (ibid.: 184). For example, as we

do not directly see that a professor in a public university allows a capitalist to accumulate surplus value, we will say that there is no capitalist mode of production in that place.

On the other hand, *materialist deduction* does not deny contradiction, but presupposes it. According to it, the theory must “*directly* reflect the contradiction of the object that is the inner stimulus of its development, of the growth of its complexity and development of its forms of existence” (Ilyenkov, Kuzyakov, 1982a: 183). In the example above, it should be explained how the capitalist mode of production, which consists in the production of surplus value, creates social forms which are apparently detached from capital. The Cuban philosopher Rubén Zardoya — who was a pupil of A. V. Potemkin, and in his own way remains a disciple — masterfully summarised this aspect of the method of the ascent from the abstract to the concrete:

...the antagonistic mode of material production constantly engenders ideological forms which express and complement political consciousness, transform it, oppose it, confront each other, manage to acquire a relative autonomy and, at the same time, are determined and unified by it (Zardoya, 2015: 45).

Moreover, one idea should be emphasized here as crucial to the method of materialist dialectics, to which we shall return later as a key to the distinction between Analytical Marxism and Soviet Hegelian Marxism, which is that the latter emphasises the *whole* (or, expressed with respect to history, the *social formation* or *historical totality*). Thus, according to Naumenko, when we study a totality, we must study the things (or forms) that it produces as moments of its own movement, whereby the thing and the totality are differentiable and are in turn the same: “[t]he system of the whole is not merely something else, but is the same as the thing itself, considered in development” (Naumenko, 1968: 305). This is in full harmony with Ilyenkov’s idea that the *essence* of the thing is not something separable from the totality, but “the concrete system of its interaction with other things, in the system of objective conditions within which and through which it is what it is” (Ilyenkov, Kuzyakov, 1982a: 185).

COMPARISON BETWEEN ANALYTICAL MARXIST
AND SOVIET HEGELIAN MARXIST FORMS OF HISTORICAL RESEARCH
CRITIQUES FROM ANALYTICAL MARXISM

As already mentioned, it is worth pointing out that Analytical Marxists themselves are divided between two distinct groups: the *methodological*

individualists and the *methodological functionalists*. In short, the *individualists* criticise the *functionalists* for the absence of empirical validation of the objective teleology guiding their investigations and the lack of emphasis on the causal mechanisms of individual reasoning. Meanwhile, the *functionalists* reproach the *individualists* for not paying sufficient attention to the methodological specificity required by social relations organised in *supra-individual entities* and their corresponding *functions*.

As for the criticisms of Ilyenkov's school, several of the criticisms of Analytical Marxism directed at traditional Marxism are equally valid against Soviet Hegelian Marxism.

On the one hand, *methodological individualists* propose a critique similar to the one they raise against functionalists, namely, the basis of theory must be that of which we are certain: the causal mechanisms of the subjective reason of individuals acting in a socially conditioned way. The other *supra-individual* methodological elements introduced by Hegelian Marxism, not being grounded in individual reason, are simply unscientific and introduce the false notion of *objective teleology*, which has been defined as the assumption that there are "processes guided by a purpose without an intentional subject" (Elster, 1982: 454-455).

On the other hand, both *methodological individualists* and *functionalists* agree on four additional criticisms concerning the methodology of Ilyenkov's school:

- (1) *Excessive dogmatism*: From a methodological point of view, Soviet Marxism in general was *dogmatic* (or orthodox, in a pejorative sense): a "the view that a correct 'reading' of Marx is equivalent to a correct understanding of the world" (Kirby, 2001: 19). Criticism of the foundations of methodology is precisely what allows the sciences to advance; however, traditional Marxism would not be interested in thoroughly criticising the foundational texts of Marx and Engels, which ultimately leads to the false confrontation between Marx's method and other possible methodologies: "Belief in dialectic as a *rival* to analysis thrives only in an atmosphere of unclear thought" (Cohen, 2000: xxiii). Incidentally, Analytical Marxism itself is constituted as a direct result of this criticism, since — with its strengths and weaknesses — it is the direct product of the critique of the foundations of the classical Marxist method.
- (2) *Theoretical impossibility of historical totality*: Soviet Hegelian Marxists aim to investigate the totality of society from a dialectical principle (the mode of production), which is erroneous: "Dialectical deduction

is dialectics in one classical, pejorative sense of that term: spurious, scholastic reasoning” (Elster, 1983). Even if Soviet Hegelian Marxism truly disavowed the claim to reduce all social phenomena directly to the economic sphere (economism), the very idea of bringing together in one theory the knowledge of the whole of society by any other means makes the formulation of a clear and rigorous methodology based on the precision and strictness of formal logic impossible. In reality, social scientists and philosophers only have the tools to study either the causes of individual decisions — mainly through rational choice theory: “causal explanation of individual desires and beliefs” (ibid.) — or the functions of general types of social relations — “social formations and classes are depicted as entities obeying laws of behavior that are [...] a function of the behaviours of their constituent individuals” (Cohen, 2000: XXIII), — which inevitably limits the scope of scientific research. The only way to approach broader research is to aggregate different analyses of the causal links of particular situations in order to arrive at more general theories, but without ever claiming total or absolute knowledge of society.

- (3) *Loss of sight of particular cases*: Soviet Hegelian Marxism focuses on the study of the mode of production and social formation, leaving aside the investigation that is really possible for us to undertake, that is to say, the study of “empirical case studies” (Kirby, 2001: 6).
- (4) *Lack of empirical validation*: Analytical Marxism seeks to “avoid such grand a priori and teleological roads; instead they [analytical Marxists] construct accounts of historical materialism that are empirically testable” (Nielsen, 2007: 140). Sometimes it seems that Soviet Hegelian Marxists do not feel the need to prove their theories or those of Marx and Engels because they assume that their methodology is correct. But, in addition to reflecting on the methodology, hypotheses must also be put forward, operationalized, attempted to refute with empirical data, among other methodological requirements that are generally underestimated in classical and Soviet Marxist theory. In addition, the methodology must establish a precise language: the more formal and exact the better.

CRITIQUES FROM SOVIET HEGELIAN MARXISM

Similar to Analytical Marxism, the different philosophers and schools in the field of Soviet Hegelian Marxism naturally did not share an identical opinion on the many problems related to the method of historical research.

But, unlike the Analytical Marxists, it is possible to note that the effort of practically all Hegelian Marxist philosophers in the USSR was directed towards developing the so-called *materialist conception of history*. Naumenko captures this difference very clearly when he argues that “empirical analysis [promoted by the analytics...] sees the source of the forms of things and their comprehension in theory not in the object but in the subject, in the specific logic, methodology or ‘epistemology’ of scientific cognition” (Naumenko, 1968: 313);¹³ on the contrary, “[t]he main philosophical lesson of Marx’s *Capital* is the thesis that the forms of movement and development of thought coincide with the forms of movement and development of the object” (ibid.). It follows that Soviet Marxists did not promote the production of different *methodologies* (approaches or points of view) to obtain partial knowledge of history, but concentrated on developing the classical Marxist *method* which consists in understanding the historical totality in its essence. This is the most profound difference between the *Analytic* and the *Soviet Hegelian* current of thought about Marxism: *the acceptance or not of the social totality as the object of investigation*. And it is precisely this difference that underpins the criticisms made of the analytics by *Marxist* and *Hegelian* philosophers.

To a large extent, Hegel’s historical significance lies in having developed one of the most sophisticated critiques of *non-systematic* knowledge: “A philosophizing *without a system* can be nothing scientific” (Hegel, Brinkmann & Dahlstrom, 2010a: 43). According to him, without a system it is impossible to harmonize judgments on different matters, which therefore become *arbitrary* or “random in terms of [their] content;” accordingly, in a non-systematic philosophy, a “particular content” merely “represents an unjustified presupposition or a subjective certainty”—that is, in the absence of a system, there are only *opinions* (ibid.).

¹³As far as the *specific logic of analytics* (formal logic) is concerned, Ilyenkov points out that its function is to express thought adequately in language, because it serves “[e]xclusively for checking the correctness of so-called analytical judgments, i. e. ultimately, acts of verbal exposition of ready-made ideas already present in the head” (Ilyenkov, Creighton, 1977: 26). In this sense, Ilyenkov also calls it the “logic of empiricism, or, what is the same thing, the logic of reproducing in thought the practical design of mechanical systems,” and admits that it “is quite efficient and yields great practical results and benefits. But only insofar as the theoretician and practitioner are dealing with a mechanical system” (Ilyenkov, New Park Publications, 1982b: 39), that is, an inorganic system: non-biological, non-social. In contrast to this empiricist logic, since the time of Friedrich Hegel, dialectical logic can be described as the recognition that scientific thought is a historical process, subordinated to laws that are “independent of the will and consciousness of individuals” (Ilyenkov, Kuzakov, 1982a: 102), therefore, *dialectical logic* allows above all to investigate these kinds of historical laws.

That is why Hegel had given unity to his philosophical *system* in accordance with his maxim: “The true is the whole. However, the whole is only the essence completing itself through its own development” (Hegel, Pinkard, 2018: 13). Marx, in turn, developed this idea applied to his materialist conception of history: “the essence of man is no abstraction inherent in each single individual. In its reality it is the ensemble of the social relations” (thesis VI on Feuerbach) (Marx, Lough, 2010b: 4). Lukács concluded in the same vein that a truly consistent examination of any social form or phenomenon must start from an analysis of the foundation (“the core,” “the essence”) of the social “totality” (Lukács, Livingstone, 2024: 1–10).¹⁴ In this conception, the *concept* of social formation is a *specific mode of material production*, from which it is possible to deduce the specific *categories* and corresponding *phenomena* of the historical totality.

Therefore, when we compare this *Marrist method* with *analytical methodologies*, it becomes clear why Soviet Hegelian Marxists accuse the analytics—despite their quest for clarity and logical rigour—of a profound disconnection of their theories with the real complexity and internal unity of historical phenomena.¹⁵ The two analytical methodologies presented above—rational choice methodological individualism and methodological functionalism—serve only to study isolated cases, be they individual decisions or social functions. Thus, if analytics needed to create a theory about a plurality of cases, they would have no alternative but to bring together in a single *theory*, in an aggregated form, the study of new cases analysed again on an individual basis. Ilyenkov describes the principle of these analytical methodologies as a

“logical argument” of the “on-the-one-hand, on-the-other-hand” type, an argument more or less accidentally isolating various aspects of the objects and placing them in more or less accidental connection (Ilyenkov, Kuzyakov, 1982a: 70).

¹⁴For example: “Thus we must detach the phenomena from the form in which they are immediately given and discover the intervening links which connect them to their core, their essence. In so doing, we shall arrive at an understanding of their apparent form and see it as the form in which the inner core necessarily appears” (Lukács, Livingstone, 2024: 8).

¹⁵A critique that, once again, goes back to Hegel: “...if a person were to have only a general notion of, for example, anatomy, or, to put it roughly, if he were to have an acquaintance with the parts of the body taken in accordance with their lifeless existence, nobody would thereby think that he has come into full possession of the salient subject matter of that science, which is to say, its content. One would think that in addition he would have to go to the trouble to pay attention to the particularities of the science.—Furthermore, that kind of an aggregation of little bits and pieces of information has no real right to be called science” (Hegel, Pinkard, 2018: 3).

Quoting Lenin, Ilyenkov points out that even a simple glass contains an infinitude of characteristics, that is, it contains the innumerable definitions of circle, cylinder, mineral, social utility, perhaps exchange value, and so forth. And, if this is the case with a simple glass, it is simply impossible to investigate the vast variety of social forms by way of accumulating results of isolated investigations of social phenomena that ignore the inner bond of society itself. In conclusion, according to Ilyenkov, the main defect of analytical philosophy consists in the “[r]easoning gliding from one abstract one-sided definition of the object to another, just as abstract and one-sided, is endless and does not lead to anything definite” (Ilyenkov, Kuzyakov, 1982a: 70). Precisely for this reason, in order to avoid this endless loop of methodological impotence in the face of historical research, materialist dialectics “does not reason on the ‘on-the-one-hand, on-the-other-hand’ principle but always points out the determining aspect, that element in the unity of opposites which is in the given instance the leading or determining one” (ibid.: 196).

Moreover, Hegel not only justifies the necessity of a philosophical *system*, but also explains how, in his view, a more advanced system must appropriate the true elements of other philosophical systems. That is, philosophical critique should not consist in defending “a philosophy built on a narrowly circumscribed *principle* distinct from other such principles” (Hegel, Brinkmann & Dahlstrom, 2010a: 43). Rather, the task is to overcome the rational principles of other systems by integrating them on the basis of the principle of one’s own philosophy: “it is a principle of any genuine philosophy that it contain all particular principles within itself” (ibid.). In this way, the method must appropriate “the whole mass of its preceding content, not only not losing anything through its dialectical advance, or leaving it behind, but, on the contrary, carrying with itself all that it has gained, inwardly enriched and compressed” (Hegel, Di Giovanni, 2010b: 750). The Hegelian method even aims to attain the *absolute* form, surpassing *all* previous philosophical developments—namely, once “there is no content that would stand out over against it and determine it as a one-sided external form” (ibid.: 749).

For this reason, Hegel seeks to reconcile *analysis* (the method “remains strictly within the concept”) with *synthesis* (“for through the concept the subject matter is determined as dialectical and as other”) (ibid.: 748). With regard specifically to the *analytical* aspect of philosophy, this consists in studying all the phenomena associated with a particular state of consciousness (a “subject matter”), taking as its point of departure its simplest or most abstract principle: “the method finds the further determinations of its

initial universal simply and solely in this universal” (ibid.). At the same time, the method is *synthetic* insofar as “its subject matter [...] proves to be an *other*” (Hegel, Di Giovanni, 2010b: 741); that is, the content of the concrete concept does not belong to a single, restricted analytical domain, but rather exceeds any such limits step by step, through successive analytical stages, advancing in an ascent from the most abstract states of consciousness to the most concrete ones.

In this same sense, albeit renouncing the absolute pretension of the Hegelian concept, Evald Ilyenkov maintains that *analytical* rationality must constitute a necessary moment in the development of the method of materialist dialectics (Ilyenkov, Kuzyakov, 1982a: 153–158). According to him, the problem of purely analytical philosophy lies in its attempt to reduce qualitatively distinct phenomena to “one-sided analytical abstractions” (ahistorical principles), “in which the entire concrete historical definiteness of the object is extinguished” (ibid.: 153). To overcome this limitation, “Marx’s analytical method” contains both *analysis* and *synthesis* in a sublated form (ibid.). For example, according to Ilyenkov, a one-sidedly analytical approach leads to conceiving “labour” in ahistorical terms as the constitutive principle of commodity value; by contrast, Karl Marx *analyzes* “labour” in a *concrete-historical* manner, revealing that only its form as “abstract labour” (that is, the labour of isolated producers) constitutes the true “substance of value” (ibid.: 155). Moreover, on the basis of this *historically concrete analysis*, Marx is able to advance toward the “theoretical synthesis of categories” of the capitalist mode of production (ibid.: 157). Thus, Ilyenkov concludes that “analysis and synthesis prove to be powerful logical means of processing empirical facts exactly because they are consciously used in the service of an essentially historical approach to research” (ibid.: 156).

In sum, Ilyenkov criticizes purely analytical principles for being abstract (in the sense of ahistorical) and for constituting only one of the two principal directions — alongside synthesis — of any concrete historical inquiry.

DISCUSSION

A comparison of the *methodologies of the School of Analytical Marxism* and the *method of the School of Ilyenkov* makes it possible to clarify their main points in common: Both philosophical currents apply certain *political* or *economic* ideas of Marx, although the analytics explicitly reject his *methodological ideas*. Both Marxists criticise the materialist conception of history of Marx and Engels, although with a fundamental difference: since

the analytics criticise it in order to replace it with their own methodologies and the Soviets in order to deepen the original method.

However, although it is possible to note these and other similarities, it should not be overlooked that these are merely external determinations (*abstract universals*) that do not define the rational core of both philosophical currents. And this is because the critical comparative analysis reveals deep contradictions of thought between two philosophies whose relationship is, in essence, one of confrontation in their methodological principles. And, starting from the acknowledgment of the difference in methodological principles, what remains to be discussed is what kind of dialogue the two Marxist schools could maintain.

If we were to analyze exclusively the methodological principles of both schools — fundamentally, subjective reason or supra-individual function *versus* the organic development of the mode of production — we would find no grounds for claiming that the principles of analytical philosophy are better or worse than those of the Ilyenkov's School, since the methodological principles themselves are incomparable and owe their sole justification to the theory that can be produced with them. Therefore, what is really at stake is comparing *what results and what kind of theory we obtain from the application and development of one set of principles or the other*. In other words, within the framework of a dialogue between both schools, the kind of results derived from the application of each school's methodological principles constitutes the criterion for evaluating the strengths and weaknesses of each.

For this reason, the following discussion avoids criticisms that merely rest on the choice of one or another methodological principle without considering the theories deduced from them. For example, there is little value in the critique of Analytical Marxism that reproaches it for not accepting the mode of production as the generative principle of social formation, just as it is completely sterile to demand from the Ilyenkov School a renunciation of dialectics and of the organic totality on the grounds that they are supposedly unscientific. This type of critique, reduced to the level of principles, leads to no productive conclusion.

Therefore, what follows presents not a critical comparison of the principles themselves, but of the kind of theory that can be deduced from them. To begin with: what kind of theory results from the application of the methodological principles of the Ilyenkov School?

1. *Dogmatism*: It could be argued that the Ilyenkov School produces a dogmatic theory, insofar as the main ideas of Marx, Engels, and, to a lesser extent, Hegel, are not called into question. However, this school

stood out precisely for breaking with dogmatism by subjecting the Marxist method itself to critique on the basis of ideas from classical philosophy, even going so far as to accept methodological ideas that are not found in Marx's work or that diverge from it. For example, although Marx dismissed Spinoza's work, Ilyenkov engaged deeply with it in order to develop some of his main contributions (Maidansky & Pavlov, 2018: 223). Therefore, the more this type of Marxism delves into the history of classical philosophy, the more tools it will find to overcome definitively the problems of dogmatism without abandoning its own method.

2. *Teleology*: Several individualist analytical authors label both the functionalist theories of Analytical Marxism and those of classical Marxism as teleological. For instance, Roemer believes that analytical functionalists hold that social phenomena occur "for teleological reasons" (Roemer, 1986: 192) and goes further when he adds that "what is lost with rational choice Marxism is, principally, teleology" (ibid.: 201). However, this methodological challenge is unfounded, since in reality both functionalist and individualist Marxists accept teleology; for there is no doubt that one of the foundations of rational choice theory is *subjective teleology* (that is, the existence of a *final cause* of the subject's action). This means that none of the methodologies reviewed is devoid of teleology, whether in its *subjective* or *objective* form. Therefore, the acceptance of *subjective teleology* (rational choice) or *objective teleology* (functionalism, Soviet Hegelian Marxism) should not be understood prejudicially as an arbitrary decision, because teleology itself forms part of the constitutive principle of the methodology (individual reason or supra-individual entities). Ultimately, the validity of one or another teleological principle is not given *a priori*, but depends exclusively on the explanatory power of the theory deduced from it.

3. *Neglect of particular cases and the problem of verification*: This is probably the most accurate critique of the Ilyenkov School, since its emphasis on studying the method did not crystallize into systematic works that concretely explained how, starting from the mode of production, one arrives at the explanation of specific forms of spiritual production, such as particular juridical or artistic forms, and so forth. At the same time, the presence within the tradition of Soviet Hegelian Marxism of intellectually towering figures such as Vygotsky — who employed in psychology a method influenced by both Marx and Hegel — demonstrates the great value of undertaking this kind of concrete research, which also allows for a higher degree of verification.

Analogously, in the opposite direction, according to the criteria of the Ilyenkov School, what problems are contained in the theory produced by the methodological principles of the Analytical School?

1. *Subjective reduction of social relations*: It could be argued that some formulations of Analytical Marxism attempt to reduce social relations to individual subjects; however, as has been shown, even rational choice theorists acknowledge that the subject is influenced by the social environment (Przeworski, 1985: 393). In any case, the reducibility or non-reducibility of social relations is a question relative to methodological principles and therefore should not be justified in advance, but only on the basis of the results yielded by the application of those principles.

2. *Neglect of synthesis and failure to explain social totality*: Analytical Marxism emphasizes methodologies aimed at studying isolated cases, thereby rejecting the synthetic dimension of method required for investigating social totality as an organic whole. However, according to the Ilyenkov School, the unity of social theory rests on a single shared method. From this standpoint, Analytical Marxism encounters a series of methodological difficulties: it is not possible to reconcile the results obtained from different methodologies—such as functionalist and individualist approaches—whose principles diverge; therefore, any attempt to equate their results remains unjustified unless grounded in a common methodological basis.

Furthermore, with regard to the results produced by each methodology, there is no clear hierarchy that would allow new findings to be ordered according to their degree of generality and their capacity to ground further research. Without such a hierarchy, each new piece of knowledge cannot be incorporated as a necessary moment within an organic system of ideas. In the simplest terms, what is lacking is a general theoretical framework of a given society that would make possible a collective research effort in which each contribution can be situated within a unified theoretical structure.

3. *Ahistorical character of analytical principles*: The analytical abstractions employed by the Analytical School tend to be ahistorical and therefore formally applicable to any type of society. Precisely for this reason, however, they are incapable of grasping the specific determinations of modern capitalist society. As a result, they cannot serve as the foundation for a systematic theory of contemporary society.

CONCLUSION

The strengths of both schools are, on the one hand, that the School of Analytical Marxism has developed methodologies that allow for the study of

specific empirical cases and, on the other hand, that Ilyenkov's School has delved into the logic of the mode of production as a fundamental organic determinant of social forms. However, their weaknesses are that the logic of the mode of production, without its deployment into concrete cases, results in an abstract theory (as often occurs in the Ilyenkov School); but it may be argued that the results of a methodology without a unifying foundation (such as methodological functionalism or methodological individualism) are equally abstract. For example, to analyze the impact of a social policy on health in Mexico: it is not enough simply to state that it is based on the capitalist mode of production (an abstract truth), nor is it sufficient to apply a case-oriented methodology that ignores the deeper determinations of that social policy (for instance, an assessment of how patients behave in response to the new policy, which results in another abstract or incomplete truth).

In conclusion, it is possible to make two methodological proposals based on each of the schools in order to advance their respective methodologies without renouncing their own principles:

The most productive critique advanced from the Ilyenkov School maintains that the degree of fragmentation characteristic of Analytical Marxism is unnecessary and counterproductive. If analytical Marxism were to take this objection seriously, it would have to focus on constructing a general theoretical framework for modern society, capable of ranking different theoretical contributions according to their level of generality within a shared system of ideas.

In response to the objections raised by Analytical Marxism concerning the insufficient attention paid by classical Marxism to particular cases, a proposal advanced by Ilyenkov himself becomes especially relevant, and one that his followers would do well to take seriously. Ilyenkov acknowledges a moment of truth in analytical principles, even though they must be reworked through concrete historical analysis; only then can they be synthesized as differentiated moments within the theory of the materialist conception of history (Ilyenkov, Kuzyakov, 1982a: 153–158). By extension, on the historical basis of modern capitalist society, this would require a reinterpretation of the valid moments contained in contemporary analytical principles, namely rational choice theory for the study of subjective teleology and functionalism for that of objective teleology. In sum, analytical rationality must constitute a necessary moment in the development of the method of materialist dialectics, especially if the aim is to appropriate precise instruments for the study of particular empirical cases, even though it can never, on its own, provide a sufficient method.

REFERENCES

- Anderson, L., and F. W. Thompson. 1982. "Neoclassical Marxism." *Science & Society* 52:215–228.
- Bakhurst, D. 1991. *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruin, R. van der, and L. Groot, eds. 2000. *Basic Veen on the Agenda: Policy Objectives and Political Chances*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Castañón-Rincón, A. 2025. "Ilyenkov's Critique of the Political Economy of Soviet Socialism." *Review of Radical Political Economics*.
- Cohen, G. A. 1979. "The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation." *Philosophy & Public Affairs* 8 (4): 338–360.
- . 1982. "Reply to Elster on Marxism, Functionalism and Game Theory." *Philosophy & Public Affairs* 11:483–495.
- . 2000. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton: Princeton University Press.
- Elster, J. 1982. "Marxism, Functionalism and Game Theory. The Case for Methodological Individualism." *Theory and Society* 11:453–482.
- . 1983. "One Hundred Years of Marxist Social Science." *London Review of Books* 5 (11).
- . 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1986. *Rational Choice*. New York: New York University Press.
- Engels, F. 2010. *Dialectics of Nature [Dialektik der Natur]*. In vol. 25 of *Marx & Engels Collected Works*, trans. from the German by C. Dutt, 313–588. 50 vols. London: Lawrence & Wishart Electric Book.
- Gutiérrez, M. A. 2001. *Para Leer al Marrismo Analítico: Controversias Metodológicas e Implicancias Teóricas* [in Spanish]. Buenos Aires: CLACSO / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Hegel, G. W. F. 2010a. *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse]*. Ed. by K. Baur, K. Brinkmann, and D. O. Dahlstrom. Trans. from the German by K. Brinkmann and D. O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2010b. *The Science of Logic [Wissenschaft der Logik]*. Ed. by M. Baur and G. Di Giovanni. Trans. from the German by G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2018. *The Phenomenology of Spirit [Phänomenologie des Geistes]*. Ed. by M. Baur and T. Pinkard. Trans. from the German by T. Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ilyenkov, E. V. 1977. *Dialectical Logic [Dialekticheskaya logika]*. Trans. from the Russian by H. C. Creighton. Moscow: Progress Publishers.
- . 1982a. *Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital [Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v "Kapitale" Marksa]*. Trans. from the Russian by S. Kuzyakov. Moscow: Progress.

- . 1982b. *Leninist Dialectics and the Metaphysics of Positivism [Leninskaya dialektika i metafizika pozitivizma]*. Trans. from the Russian by New Park Publications. London: New Park Publications.
- . 2001. “K vystupleniyu ekonomistov [For the Speech to the Economists]” [in Russian]. Ed. by A. Maydanskiy. Cauter. Accessed May 14, 2026. <http://caute.ru/iljenkov/texts/daik/econ.html>.
- . 2012. “Dialectics of the Ideal [Dialektika ideal'nogo].” Trans. from the Russian by A. Levant. *Historical Materialism* 20 (2): 149–193.
- Kirby, M. 2001. “An Interview with Erik Olin Wright.” Wright’s University of Wisconsin. https://www.sccc.wisc.edu/soc/faculty/pages/wright/kirby_wright.pdf.
- Lenin, V. I. 2012. “On the Significance of Militant Materialism [O znachenii voynstvuyushchego materializma].” In *August 1921 – March 1923*, vol. 33 of *Collected Works*, trans. from the Russian by D. Skvirsky and G. Hanna, 227–236. Moscow: Progress Publishers.
- Lotz, C., K. Potapov, and A. W. Nowak. 2024. “10 Years of Evald Ilyenkov: Editorial Introduction.” *Studies in East European Thought* 76:347–350.
- Lukács, G. 2024. *History and Class Consciousness [Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik]*. Trans. from the German by R. Livingstone. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Maidansky, A. D. 2014. “Reality of the Ideal.” In *Dialectics of the Ideal : Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*, ed. by A. Levant and V. Oittinen, 125–143. Historical Materialism Book Series 60. Leiden and Boston: Brill.
- . 2020. “Evald Ilyenkov and Soviet Philosophy (Interview).” *Monthly Review* 71 (8): 15–20.
- Maidansky, A. D., and E. V. Pavlov. 2018. “Evald Ilyenkov’s ‘Creative Marxism’: A Review of E. V. Ilyenkov.” *Historical Materialism* 26:214–226.
- Mareyev, S. N. 2004. “E. V. Il'yenkov i sotsializm [E. V. Ilyenkov and Socialism]” [in Russian]. *Voprosy filosofii* 3:101–110.
- Mareyeva, Ye. V. 2004. “Sushchestvuyet li ‘shkola Il'yenkova’ ? [Is There a ‘School of Ilyenkov’ ?]” [in Russian]. *Voprosy filosofii* 3:66–75.
- Marx, K. 2010a. “The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature [Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie].” In vol. 1 of *Marx & Engels Collected Works*, trans. from the German by W. Lough, 25–131. 50 vols. London: Lawrence & Wishart Electric Book.
- . 2010b. *Theses on Feuerbach [Thesen über Feuerbach]*. In vol. 5 of *Marx & Engels Collected Works*, trans. from the German by W. Lough, 3–8. 50 vols. London: Lawrence & Wishart Electric Book.
- Marx, K., and F. Engels. 2010. *The German Ideology [Die deutsche Ideologie]*. In vol. 5 of *Marx & Engels Collected Works*, trans. from the German by C. Dutt, W. Lough, and C. P. Magill, 19–530. 50 vols. London: Lawrence & Wishart Electric Book.
- Naumenko, L. K. 1968. *Monizm kak printsip dialekticheskoy logiki [Monism as a Principle of Dialectical Logic]* [in Russian]. Alma-Ata: Nauka.

- Nielsen, K. 2007. "Reply to Richard Rorty." In *Reason & Emancipation : Essays on the Philosophy of Kai Nielsen*, ed. by M. Seymour and M. Fritsch, 131–142. Amherst (NY): Bloomsbury Academic.
- Plá León, R. 2009. "La dialéctica antigua como forma de pensamiento: E. V. Ilyenkov" [in Spanish]. In *La dialéctica como forma de pensamiento – De ídolos e ideales : Ilyenkov, E.* 6. Colección Socialismo y Libertad 27. El Sudamericano.
- Potemkin, A. V. 2003. *Metafilosofskiyе diatriby na beregakh Kiziterinki [Metaphilosophical Diatribes on the Banks of the Kiziterinka]* [in Russian]. Rostov-na-Donu: Rostizdat.
- Przeworski, A. 1985. "Marxism and Rational Choice." *Politics and Society* 14 (4): 379–409.
- Roemer, J. E. 1986. "Rational Choice Marxism—Some Issues of Method and Substance." In *Analytical Marxism*, ed. by J. Roemer, 191–201. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Parijs, P. 1982. "Functionalist Marxism Rehabilitated: A Comment on Elster." *Theory and Society* 11 (4): 497–511.
- . 1995. *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* New York: Oxford University Press.
- Vladimirov, P. V. 2023. "Kontent-analiz vospriyatiya filosofii G. V. F. Gegelya v dialekicheskom materializme kontsa XIX – pervoy poloviny XX veka [Content Analysis of the Reception of G. W. F. Hegel's Philosophy in Dialectical Materialism from the Late 19th to the First Half of the 20th Century]" [in Russian]. *Otechestvennaya filosofiya [National Philosophy]* 1 (2): 5–28.
- Wright, E. O. 2004. "Basic Income, Stakeholder Grants, and Class Analysis." *Politics & Society* 32 (1): 79–87.
- Wright, E. O., A. Levine, and E. Sober. 1992. "Marxism and Methodological Individualism." In *Reconstructing Marxism : Essays on Explanation and the Theory of History*, ed. by E. O. Wright, A. Levine, and E. Sober, 107–127. London and New York: Verso.
- Zardoya, R. 2015. *La filosofía burguesa posclásica* [in Spanish]. Colección Socialismo y Libertad 21. El Sudamericano.

Castañón-Rincón A. The School of Analytical Marxism versus the School of Ilyenkov [Школа аналитического марксизма против школы Ильенкова] : A Comparison of Historical Research Methodologies in the 1960s–1980s [сравнение методологий исторических исследований в 1960–1980-е годы] // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 54–80.

АНДРЕС КАСТАÑОН-РИНКОН

АСПИРАНТ

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ» (МОСКВА);

ORCID: 0009-0008-8049-1191

ШКОЛА АНАЛИТИЧЕСКОГО МАРКСИЗМА ПРОТИВ ШКОЛЫ ИЛЬЕНКОВА СРАВНЕНИЕ МЕТОДОЛОГИЙ ИСТОРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В 1960–1980-Е ГОДЫ

Получено: 21.03.2025. Рецензировано: 25.08.2025. Принято: 20.04.2026.

Аннотация: Школа аналитического марксизма и школа Ильенкова стремятся усовершенствовать *материалистическую концепцию истории* Маркса. *Аналитический марксизм* бросает ей вызов, используя *методологии из аналитической философии*, специально разработанные для изучения *частных случаев*, сосредоточиваясь либо на индивидуальных причинах социальных явлений (*индивидуалистическая методология*, которая обычно основана на теории игр, то есть на субъективной телеологии, но без сведения к *методологическому атомизму*), либо на функциях надличностных сущностей (*функционалистская методология*, которая изучает конкретную объективную телеологию социальных сущностей, не сводясь, однако, к *методологическому радикальному холизму*). Между тем *школа Ильенкова* пытается дать положительное объяснение оригинальному *методу*, использованному, но не разъясненному Марксом (*материалистическая диалектика*, которая фокусируется на сущности *социального целого*), и усовершенствовать его, сопоставив с идеями классической философской мысли (Гегель, Спиноза, Платон и др.). Аналитический марксизм (Коэн, Элстер, Пшеворски, Ромер, ван Парейс, Райт, Левин, Собер и др.) дал ценные критические наблюдения относительно конкретных социальных явлений и обеспечил эмпирическую проверку, в то время как школа Ильенкова (Ильенков, Науменко, Потемкин и др., в рамках советского гегелевского марксизма, основанного Лениным и Дебориным) подчеркивает важность понимания системного единства и фундаментальной критики капитализма. В данной статье проводится критическое сравнение этих двух марксистских течений с выделением их сильных и слабых сторон, сходств и различий. В заключение подчеркивается важность обоих течений в истории марксизма и их ценность для современного исторического анализа.

Ключевые слова: аналитический марксизм, советский гегельянский марксизм, советский творческий марксизм, Эвальд Ильенков, философия истории, история марксизма.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-54-80.

СУЛТАНБЕК АНДИЕВ*

КОММУНИКАЦИЯ, ДЕМОКРАТИЯ, СОЦИАЛИЗМ**

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЙМОНДА УИЛЬЯМСА

Получено: 16.12.2025. Рецензировано: 28.03.2026. Принято: 12.04.2026.

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению и анализу утопии в творчестве литературного критика и философа Реймонда Уильямса. Обращение к наследию одного из самых значительных представителей британских «новых левых» резонно. С помощью анализа академических и политических текстов Реймонда Уильямса раскрывается его концепция утопии. В первой части статьи дается описание двух видов утопии: утопии как системы и утопии как «обучения желанию». Делается вывод, что Уильямс мыслит утопию во втором смысле. Во второй части статьи утопия ставится в более широкий контекст теории коммуникаций Уильямса, предполагающей выделение четырех типов коммуникации. Интерес для теории утопии представляет последний, четвертый тип под названием «демократический тип коммуникации», который еще не до конца оформился в современных обществах. Далее речь идет о том, какие угрозы светлому будущему видел Уильямс. Он сам назвал их «Планом X». В заключительной части статьи через анализ политических текстов Уильямса дается описание необходимых социальных и политических изменений, которые могли бы способствовать реализации утопии по Уильямсу. Они касаются как сферы коммуникаций в самом общем смысле, так и отдельных институтов образования и политики. Все предлагаемые Уильямсом изменения нацелены на то, чтобы развить демократический тип коммуникации. В итоге благодаря этому типу коммуникации становится возможной реализация утопии в смысле «обучения желанию». Делается заключение об актуальности как теории коммуникаций Уильямса, так и его политического проекта, который основывается на идеях демократии и утопии.

Ключевые слова: Реймонд Уильямс, утопия, коммуникация, марксизм, обучение желанию, демократия.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-81-98.

ВВЕДЕНИЕ

Британский литературный критик и социальный философ Реймонд Уильямс (1921–1988) известен в первую очередь в качестве создателя таких концептов, как «культурный материализм», «структура чувства»

*Андиев Султанбек Валерьевич, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), sandiev@hse.ru, ORCID: 0000-0001-8841-6964.

**© Андиев, С. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

и «выборочная традиция», которые заложили основание для культурных исследований во второй половине XX в. В русскоязычном поле творчество Уильямса представлено слабо. Можно отметить перевод статьи Уильямса о проблеме базиса и надстройки в марксистской теории культуры (Уильямс, Рапопорт, 2012) и практическое применение концепта «структуры чувства» на отечественном материале в виде анализа фильмов Балабанова (Петровская, 2018). Меньше внимания уделяется непосредственно его социальной философии, которую Уильямс разрабатывал параллельно со своими культурными теориями, главным образом в статьях, связанных с британской политикой и обществом. В данной работе предпринимается попытка анализа социальной философии Уильямса в ее связи с идеей утопии. Для этого производится анализ и реконструкция аргументов Уильямса в его книгах и статьях разных лет. Делается предположение, что его активистская социальная философия направлена на то, чтобы создать условия, при которых становится возможной реализация утопии как «обучения желанию» (*education of desire*). Благодаря этому Уильямс достигает того, что избегает традиционной марксистской критики утопии. Помимо этого, дается его анализ современного общества и политики. Делается вывод, что анализ Уильямса сохраняет свою актуальность и для XXI в.

ДВА ВИДА УТОПИИ

Статус утопии в марксизме на протяжении его развития оставался амбивалентным: так, если Маркс и Энгельс занимали позицию, которую можно обозначить как «утопофобия» (см. Leopold, 2016), то такие марксисты, как Эрнст Блох или Анри Лefевр, напротив, уделяли большое внимание утопии в своей философии (обзор осмысления марксистами утопии см. в: Павлов, 2021). Тем не менее актуальность утопического дискурса после неудачи социалистического эксперимента в XX в. не только не уменьшилась, но в некоторых регионах мира, наоборот, возросла, что показывает постмарксистский социальный теоретик Йоран Терборн на примере «американского футуризма» (Терборн, Афанасов, 2021: 188–189). В этом отношении рассмотрение роли утопии в социальной философии Реймонда Уильямса ложится в канву возрастающего интереса к утопии среди современных левых.

Как уже было сказано выше, в данной статье речь пойдет о роли утопии именно в социально-политической философии Уильямса. Данное пояснение необходимо для отграничения от другого направления исследований утопии у Уильямса, а именно роли утопии в научной

фантастике. Тем не менее данную тему нельзя обойти стороной по причине того, что исследования утопии в научной фантастике частично легли в основу социально-политического анализа утопии у Уильямса. Вследствие этого имеет смысл кратко описать и литературоведческие исследования утопии у Уильямса (полноценный анализ утопии в научной фантастике у Уильямса см. в: Milner, 2003; 2016).

Первое прямое обращение Уильямса к теме произошло в 1956 г. в работе «Научная фантастика» (Williams, 1988). В тот момент Уильямс видел в научной фантастике три основных жанра: путропию¹, конец света и космическую антропологию. Только последний из них интересует Уильямса как репрезентирующий иной образ жизни, отличный от нашего: первые два жанра скорее являются проекцией страхов и опасений нашего настоящего в будущее. При этом, если первые два жанра вполне справедливо можно отнести к антиутопии в самом общем понимании, то Уильямс не спешит уравнивать космическую антропологию с утопией, считая утопию недостаточно «человечным» по сравнению с космической антропологией жанром, где просто нет места реальному человеческому голосу.

К теме утопии и ее отношения к научной фантастике Уильямс напрямую подступает спустя более двадцати лет после вышеупомянутой статьи в работе «Утопия и научная фантастика» (Williams, 2005), где соглашается, что между двумя жанрами есть связь, и указывает на научную фантастику как на аналог утопии нашего времени. Но научная фантастика, хотя и содержит утопический элемент, тем не менее не может быть уравнена с утопией. Причина этого заключается в том, что сама по себе научная фантастика может уйти от реализма достаточно далеко в инаковость, чтобы потерять связь с нашим миром. Слишком большая инаковость, по Уильямсу, препятствует возможности соотнесения между произведением научной фантастики и действительностью. Иными словами, утопическая научная фантастика всегда должна сохранять отсылки к реальному миру, если она не хочет перейти в раздел (почти) чистых фантазий, где уже нет места какому-то конкретному и внятному высказыванию о возможности иного устройства мира и общества.

¹ Англ. *Putropia* — судя по поисковым запросам, термин был неологизмом и не прижился. Является полным аналогом антиутопии (*dystopia*), судя по тому, что в качестве примеров Уильямс приводит классические антиутопии Оруэлла, Хаксли, Брэдбери и Замиятина.

Уильямс, находящийся в центре спора об утопии в британских марксистских кругах (о споре см. Anderson, 1980: 157–175), ссылается на работы Мигеля Абенсура для различения двух утопических модусов: системного и эвристического. В то время как первый модус можно назвать «классическим» и занятым скорее систематичным описанием возможно иного устройства общества, эвристическая утопия концентрируется на иной системе желаний и ценностей. Это аналитическое деление Уильямс переносит и в свое социально-политическое высказывание об утопии, к которому мы и переходим.

В одной из своих последних крупных работ, книге «К 2000 году», которая была посвящена как анализу будущего, так и состоянию Британии в 1980-е гг., Уильямс в самом начале своих рассуждений поднимает вопрос утопизма. Он указывает на то, что утопия как модус мышления вновь набирает активность, и связывает это с разочарованием в конвенциональной политической активности. При этом Уильямс отказывается считать возрастание интереса к утопиям непременно признаком эскапизма или нежелания взаимодействовать с реальностью. Вместо этого он предлагает рассмотреть два вида утопии: систематическую утопию и утопию как «обучение желанию» (Williams & McGuigan, 2015: 9).

Оба вида утопии имеют как сильные, так и слабые стороны. Систематическая утопия по Уильямсу — более старый модус существования утопии, который можно увидеть в классических утопиях Мора, Кампанеллы или социалистов-утопистов. К 1980-м гг. систематические утопии уже потеряли ту популярность и привлекательность, что были им свойственны раньше. Они были раскритикованы в своей «отзеркаленной» форме в виде антиутопий, гораздо более популярных в XX в. Интеллектуалы, осуждавшие этот вид утопий, решили, что само стремление к более справедливому и лучшему обществу ведет к его противоположности. Уильямс указывает на распространенность этого аргумента, но замечает, что в своей основе он строится не на собственно попытках реализации утопии, а на истории вооруженных восстаний и революций (главным образом, большевистской революции). Однако сами большевики никогда не считали своей задачей реализацию систематической утопии и рассматривали все в рамках классовой борьбы и битвы за новое социальное устройство. Тем не менее, хотя критика систематических утопий в целом может иметь основания, она не учитывает положительную сторону систематической утопии: такая утопия может показать и в общем смысле, и в деталях, что «люди могут жить радикально разными способами, радикально разными ценностями, в радикально

различных социальных порядках» (Williams & McGuigan, 2015: 10). Систематическая утопия показывает, что ценности и жизненные уклады могут сменяться другими. Это выводит нас из близорукости нашего настоящего и позволяет увериться, что изменения возможны (правда, не только в лучшую, но и в худшую сторону).

Но более популярной в современности является другой вид утопии. Она не строит систем альтернативного образа жизни, а формирует наши желания. Она нацелена на то, чтобы чувствовать и желать за пределами того, что позволяет чувствовать и желать текущий статус-кво. Недостаток подобного типа утопий состоит в том, что часто они крайне размыты или (что более важно) слишком субъективны и приватны, и в результате они могут попасть в ловушку существующего социального порядка или маркетинга. Но если такие утопии включают в себя действительно альтернативные существующему порядку вещей ценности и других людей, то такое, пускай и незначительное, меньшинство людей встает на путь встречи с другим таким же меньшинством людей, которые верят в возможность систематического изменения мира (ibid.: 11–12).

Надо отметить, что второй тип утопий как концепт не является изобретением Уильямса, а заимствован им у британского историка-марксиста Эдварда Томпсона. Томпсон, в свою очередь, взял концепт «обучения желанию» (и соответственно, идею эвристической утопии) у французского политического философа Мигеля Абенсура, который применил его к изучению утопии «Вести ниоткуда» британского писателя-социалиста Уильяма Морриса (историю вопроса см. в: Nadir, 2010).

Исходя из подобного деления утопий на систематические и утопии как «обучение желанию», можно рассмотреть социальную философию Уильямса как направленную на то, чтобы как можно большее количество людей смогло участвовать в этом процессе выработки новых альтернативных ценностей и желаний. Как будет показано, это достигается с помощью создания таких условий для коммуникации, которые выходят за пределы существующей капиталистической системы культурного производства и коммуникации. Проект такой коммуникации Уильямс представляет в своей книге «Долгая революция» (Williams, 1961) и сборнике статей «Ресурсы надежды: культура, демократия, социализм» (Williams, 1989d), к рассмотрению которых мы переходим.

ТЕОРИЯ КОММУНИКАЦИЙ РЕЙМОНДА УИЛЬЯМСА

Реймонд Уильямс обсуждает необходимость создания теории коммуникаций в своей лекции «Коммуникации и сообщество» 1961 г. (Williams,

1989а) и расширяет ее исторически и теоретически в своей книге 1962 г. «Коммуникации» (Williams, 1973). Он указывает на важность прояснения отношений между коммуникациями и сообществом, выяснения того, какие формы коммуникации существуют в обществе и что они говорят об обществе и его будущем. Подобная теория нужна потому, что коммуникации представляют собой не нечто вторичное, неважное, происходящее после того, как все важное уже произошло, а напротив, являют собой важный элемент нашего общества и наших умов, пускай иногда мы не осознаем влияние коммуникации. С ее помощью мы формируем и интерпретируем проживаемую нами реальность, поэтому тот, кто пишет о коммуникации в ее различных формах, с необходимостью занимает позицию социального критика. Критик рассматривает общество с разных сторон, которые могли ускользнуть от более классических экономических или политических подходов (Williams, 1989а: 20–21). Таким образом, Уильямс уходит от ортодоксального марксистского рассмотрения общества только через призму экономики или классов в сторону признания важности в общественных процессах коммуникационной составляющей наравне с политикой и экономикой.

Реймонд Уильямс считает, что можно выделить четыре основные модели организации коммуникаций, которые уже имеются в разных обществах: авторитарная, патерналистская, коммерческая и демократическая.

При авторитарной модели коммуникаций правящее меньшинство всеми силами стремится удержать власть и использует для этого любые доступные средства, которые бы держали остальных в подчинении. В авторитарной модели все средства коммуникаций находятся под контролем правящего меньшинства, и любые попытки трансляции иных идей пресекаются. Эта модель основана на монополии определенных идей, которые признаются в качестве истинных и не подлежат никакому сомнению и критике. Такая модель коммуникаций существовала в истории многих сообществ и до сих пор имеет место в некоторых странах (*ibid.*: 23–24).

Следующая модель культуры коммуникации по Уильямсу — патерналистская. Она напоминает авторитарную, но с тем исключением, что в этой модели правящее меньшинство нацелено не на простое сохранение своей власти, а на развитие и поднятие до своего уровня большинства населения, которое мыслится как дети или как недостаточно обученные. Уильямс отмечает, что хотя создатели такой системы могут иметь наилучшие намерения, но на практике они пытаются отрицать какую-либо

агентность у большинства населения, апеллируя к тому, что люди «еще не готовы». В качестве примера современной патерналистской модели Уильямс приводит Британскую вещательную корпорацию (BBC), которая была создана с целью просвещения большинства. Такая система может дать много положительных эффектов, но в итоге сталкивается с кризисом (Williams, 1989a: 24–25).

Кризис этих двух моделей проявляется в вопросе о том, почему меньшинство должно иметь право решать, что читать, слушать или смотреть большинству. Не важно, происходит ли это по причине желания сохранить власть или же из лучших побуждений относительно просвещения масс. Появляется призыв дать свободу выбирать, которая реализуется посредством рынка. Он связан с третьей моделью коммуникаций — коммерческой. Уильямс указывает, что это наиболее распространенный в современности тип коммуникации и что в Британии понадобилось несколько веков, чтобы он смог стать доминирующим типом коммуникации. Являясь более прогрессивным по сравнению с двумя предыдущими типами коммуникации, коммерческий тип выводит коммуникацию из-под контроля правящей группы людей, провозглашает свободу слова, но при этом подчиняет коммуникацию контролю рынка: главной характеристикой коммуникации становится прибыль, которую она может принести. Господство законов рынка приводит к тому, что контроль за коммуникацией оказывается в руках уже другой, но столь же малой группы людей, которые решают, что и когда издавать для широкой публики (ibid.: 25–26). Таким образом, все три ранее обозначенные системы строятся на инструментализации коммуникации и превращение ее в механизм господства (Fuchs, 2017: 746). Уильямс указывает на то, что коммерческая система занимает все большее пространство и что ее негативные характеристики превзойдут положительные воздействия, которые она оказывала ранее. Учитывая, что положительные эффекты патерналистской системы также уходят в прошлое, Уильямс указывает на назревающий тупик.

Выход из этого тупика Уильямс видит в четвертом, демократическом типе коммуникаций, который пока еще имеет скорее теоретическое, чем реальное наполнение, но тем не менее сама возможность помыслить иное положение дел становится необходимым условием для изменения настоящего. Именно такой тип коммуникаций можно было бы описать как «обучение желанию». Демократическая система коммуникации строится на положении о том, что коммуникация принадлежит всему обществу и потому, если она хочет быть здоровой, должна строиться

на максимальном участии в ней отдельных членов общества. Демократический тип коммуникаций предполагает отказ от убеждения в том, что коммуникации — это дело меньшинства, которое хочет контролировать или обучать большинство. Иначе говоря, эта модель утверждает, что средства коммуникации должны находиться под контролем людей, которые в них непосредственно участвуют, и эти люди не должны быть объектами воздействия для какой-либо малой группы. Уильямс увязывает демократический тип коммуникации с социализмом, хотя и указывает на то, что в умах многих он связан с централизацией и цензурой. Это заставляет задуматься о том, чтобы преодолеть текущие формы организации коммуникаций. Уильямс выступает против создания некой идеальной национальной системы. Вместо этого он предлагает задаться вопросом: «Являются ли средства выражения такими, что они могут быть в индивидуальном владении тех людей, которые ими пользуются?» (Williams, 1989a: 30)

Мы можем сказать, что такое возможно относительно художника и его красок и холста, писателя и компьютера. Уильямс выступает в таком случае за возможность индивидуального пользования этими средствами. Но когда дело касается целых съёмочных площадок, газет, театров или вещательных теле- и радиостанций, то говорить об индивидуальном владении не имеет смысла. В этих случаях Уильямс предлагает систему, в которой эти средства коммуникаций будут сдаваться в пользование различным группам производителей художественного и информационного материала. Такая система будет децентрализованной, и решение о том, что производить, будет зависеть в конечном счете непосредственно от людей, участвующих в этом производстве. Уильямс признает, что подобная система столкнется с противодействием как тех, кто активно участвует в существующей системе, так и тех, кто просто впитал господствующие представления о природе коммуникаций, но заключает, что только в ней может быть найден выход из тупика.

Демократический тип коммуникаций предполагает реальное многообразие в коммуникации: индивид или группа должны иметь возможность донести свою работу до широкой публики. Уильямс отмечает, что подобная позиция сталкивается с возражением относительно того, что некоторые взгляды и работы могут быть названы вредоносными или опасными и поэтому должны быть ограничены. Не возвращает ли это коммуникацию на уровень патерналистской системы с ее контролем за тем, что должно и не должно поощряться? Уильямс дает отрицательный ответ. Во-первых, при демократической культуре такое решение об

ограничении может быть вынесено только самим большинством, а не меньшинством, которое берет на себя привилегию решать за большинство. Во-вторых, в условиях демократической формы коммуникации Уильямс призывает к открытому обсуждению проблемных вопросов, в котором могут участвовать все, кто считает их важными и требующими рассмотрения. В конце концов, он считает, что демократический тип коммуникации предполагает не только свободу создавать, но и свободу призывать к ответу за свое творение (Williams, 1973: 123).

Идея Уильямса о демократическом типе коммуникаций была в дальнейшем развита в дискурсе об альтернативных медиа, которые противопоставляются современным коммерческим типам медиа (см., напр.: Kenix, 2011; Vatikiotis, 2005). Так, современный интернет и цифровые медиа, которые характеризуются доминированием крупных монополистических корпораций (Google, Amazon, Microsoft и т. д.), не обязательно должны быть таковыми. Демократический тип коммуникации призывает к изменению интернета в сторону превращения его в децентрализованный и исходящий с «низов» проект. Примером такого проекта может являться «Википедия» (Fuchs, 2017: 748). Надо отметить, что к «Википедии» как к проекту «реальной утопии» обращался в свое время и социолог Эрик Олин Райт, когда приводил примеры практик, которые выходят за пределы капиталистической системы и могут стать примером для демократических инициатив лучшего будущего (Wright, 2010: 3).

Помимо описания четырех систем коммуникаций, Уильямс также предлагает целый ряд реформ, которые могли бы приблизить полноценное создание демократической культуры хотя бы в рамках такого государства, как Великобритания. Так, Уильямс выделяет отказ от единственного «правильного» варианта английского языка в сторону признания региональных различий как естественных и не «неверных» (с тем ограничением, что самые радикальные формы различий должны быть сглажены), информирования об институтах, обучения различным формам письма (таким как, например, письмо протеста в местную газету), современному искусству, критике различных форм медиа. Но нельзя перенести весь вес преобразований только на образование — необходимо также изменение институтов. Например, Уильямс предлагает создание национального совета по книгам, который будет заниматься поддержкой как независимых книжных издательств, не входящих в крупные медиахолдинги, так и независимых книжных магазинов.

В сфере вещания Уильямс предлагает создание выпускающих компаний, которые бы получали необходимое оборудование и частоты вещания от независимых органов. Все это — иллюстрация «обучения желанию».

«ДОЛГАЯ РЕВОЛЮЦИЯ» И ПЛАН X

Другим важным элементом концепции утопии в социальной философии Реймонда Уильямса выступает его понимание социальных процессов, которые он обозначает как «долгую революцию» (*The Long Revolution*). Уильямс посвящает ей одноименную книгу 1961 г. (Williams, 1961). Помимо того что в данной работе впервые подробно раскрывается такой важный для культурной теории Уильямса концепт, как структура чувства, она также продолжает анализ британского общества, начатый еще в «Культуре и обществе» (Williams, 2017). Уильямс определяет «долгую революцию» как «действительную революцию, трансформирующую людей и институты, постоянно расширяющуюся и углубляющуюся действиями миллионов людей, постоянно и различно противящуюся явной реакции и давлению укоренившихся форм и идей» (Williams, 1961: X). «Долгая революция» состоит из трех отдельных, но тесно переплетенных друг с другом революций: политической, индустриальной и культурной.

Политическая революция — это все более укрепляющееся представление о том, что народ должен управлять сам собой. Это проявляется как в расширении избирательных прав в мире, так и в борьбе колонизированных народов за свою свободу. Критерий самоуправления, центральный для политической революции у Уильямса, при этом показывает, что в данный момент политическая революция находится еще на своей ранней стадии.

Индустриальная революция состоит в научном развитии, которое охватило весь мир. Ее масштаб и глубина уже превзошли все ожидания, но остаются не до конца изученными. Все еще сохраняется большой разрыв между развитыми странами и догоняющими. Это позволяет Уильямсу прийти к заключению, что индустриальная революция тоже находится еще на ранней стадии. При этом он указывает на амбивалентную связь между индустриальной и политической революциями: с одной стороны, индустриальная революция является стимулом к демократии, но, с другой стороны, необходимость индустрии в определенного рода организации ведет к тому, что стремления к самоуправлению не всегда реализуются в полной мере.

Третья, культурная, революция выражается в том, что все больше людей вовлекается в процесс обучения в виде знакомства с грамотой

и более продвинутыми формами коммуникации. При этом сама культурная революция, как и две предыдущие, все еще находится на раннем этапе, так как во многих местах даже базовая грамотность пока доступна не каждому, а в более развитых странах появляются всё новые сферы образования и методы коммуникаций.

«Долгая революция» продолжается и по сей день, хотя, как будет показано ниже, ее ход в исторический момент, начиная с конца 1980-х гг., возможно, претерпевает замедление или в некоторых моментах даже разворот назад. Но при этом нельзя не отметить тот факт, что определенный прогресс в форме распространения прав и свобод среди все большего числа людей сохраняется до сих пор и формирует возможности для дальнейшего их укрепления (McGuigan, 2019: 116–117).

Как уже было сказано, у «долгой революции» есть те, кто ей активно противостоит. Уильямс обращается к этой теме вновь в работе «К 2000 году». Он отмечает, что ошибочно было бы считать, что все противники «долгой революции» — реакционеры, которые не думают о будущем. Конечно, среди них есть и такие, но не они представляют главную опасность для прогрессивного движения. Куда более опасны те силы, которые думают и планируют будущее несколько не меньше, чем прогрессивные силы. Эти противники стремятся не к разрешению проблем, а к стратегическому превосходству. Уильямс дает этой политике название «План X». Это «план», так как в такой политике в самом деле содержится действительное планирование, но с тем важным исключением, что его цель — это нечто неизвестное, X, чьей единственной характеристикой является превосходство. Этот план связан с более старым видом планирования с позиции силы, но, в отличие от него, он также впитал в себя пессимистичное видение будущего, которое не предполагает решения проблем, стоящих перед обществом. В лучшем случае речь может идти только об оттягивании текущего кризиса и опасностей, а самой главной целью является получение хотя бы временного преимущества перед прогрессивными интеллектуалами и неимущими классами.

Уильямс приводит как пример подобной политики ядерную гонку 1970-х гг., где конечной целью было не разоружение или паритет, а временное преимущество в ситуации постоянного кризиса. «План X» отражает определенные экономические изменения в капиталистической системе: невозможность поддерживать привычный уровень прибыли при сохранении нынешних социальных и экономических ожиданий работников. «План X» предполагает необходимость урезания этих ожиданий,

чтобы сохранить преимущество для своих сторонников. Таким образом, можно сказать, что Уильямс в начале 1980-х гг. формулирует очертания того, что в дальнейшем получит название неолиберализма. Место политики занимает постоянный и повсеместный кризис-менеджмент как общее настроение. В «структуре чувства» общества развивается то, что социолог Джон Урри обозначает термином «новый катастрофизм», который рисует пессимистичную картину будущего человечества (Урри, Матвеев, 2019).

СОЦИАЛИЗМ(Ы) И ДЕМОКРАТИЯ ДЛЯ XXI ВЕКА

Обозначив теорию коммуникаций Реймонда Уильямса, роль утопии для общества и предупреждение о «Плане X», мы должны перейти к тому, что можно обозначить как альтернативу, которую предлагает мыслитель для существующего положения дел.

Центральный элемент видения будущего у Уильямса — его демократизм. Уильямс выступает за переосмысление как всего социалистического опыта на момент конца XX в., так и роли демократии в нем. Проблемой является контраст между демократией и «реальным существующим социализмом». Уильямс признаёт как факт, что большинство социалистических революций произошли в странах, где не было сильной и долгой традиции буржуазной демократии. Это привело к тому, что сторонники этих революций в своих представлениях о буржуазной демократии ограничивались карикатурой и упрощениями реального характера этой демократии. Вследствие этого критика буржуазного государства изнутри со стороны либеральной и социал-демократической традиции была проигнорирована социалистами, и это ослабило их критическую позицию касательно буржуазной демократии. Либерализм и социал-демократия в своей имманентной критике современного государства могут и должны быть восприняты как необходимый теоретический ресурс для формирования идеи социалистической демократии, которая, по мнению Уильямса, не должна мыслиться как противоположность «ложной» буржуазной демократии. Она представляет собой именно качественное развитие этой буржуазной демократии и расширение ее на все сферы общества.

Реймонд Уильямс указывает, что в реальности из-за различных условий у разных народов не может быть единственной правильной формы социализма, — он предпочитает говорить о социализмах во множественном числе. Механизмы и институты могут изменяться, но остается важным уйти от того, что можно обозначить как правление единственной

партии, которая заменяет собой класс и срастается с государственной машиной. Необходимо разрушить сцепку корпоративного капитализма с либеральной демократией, превзойдя их обоих. В социалистической теории и практике либеральная демократия должна впервые найти свое действительно серьезное выражение. Так, свобода печати — это не просто свобода для капиталистической печати; демократия — это не просто соревнование буржуазных партий, а само соревнование этих партий не означает, что нет реального выбора. Уильямс призывает выйти за пределы подобных дихотомий и признать всю сложность демократии, которая не исчезнет, а только возрастет при социализме (Williams, 1989f: 303–304). В статье «Демократия и парламент» мыслитель задает некоторые ориентиры для социалистической демократии, которая должна строиться на новом виде общественных, кооперативных и коллективных институтов, уважающих право на свободу печати, свободу слова и свободу выдвижения кандидатов, но также и возможность открытого обсуждения проблем и их решений всеми, кто заинтересован в них (Williams, 1989c: 272). Уильямс выдвигает целый ряд предложений относительно того, что можно изменить в современной для него Великобритании, дабы приблизить ее институты к образу социалистической демократии: преобразование «подданных» в «граждан», устранение палаты лордов с возможной заменой верхней палаты парламента на собрание, состоящее из представителей регионов, промышленных и профессиональных объединений, и множество других предложений.

В поисках агентов потенциальных изменений Уильямс выделяет три новых движения: движение за мир и ядерное разоружение, экологическое движение и феминизм. Уильямс указывает на соединение в них данных различных наук с прямым действием (*direct action*). Такая комбинация создает новый политический феномен. В этих движениях он надеется найти потенциальное отражение интересов большинства людей. Развивается также и то, что Уильямс обозначает как «альтернативную культуру», — в виде различных работ в театре, кино, литературном анализе (Williams & McGuigan, 2015: 200–201). Можно отметить, что Уильямс оказался прав относительно важности вопросов феминизма и зеленой политики в будущем, — переход зеленой политики в мейнстрим политического дискурса это подтверждает.

Реймонд Уильямс указывает также на то, что пришло время отказаться от мышления о политике только на уровне непосредственно национальных государств. По Уильямсу, большинство национальных

государств — одновременно и слишком велики, и слишком малы для эффективной политики. Они слишком малы, так как большинство из них не может оказывать существенного влияния на мировую экономику и не имеет существенных военных сил. Но при этом они и слишком велики, так как включают в себя разнообразные регионы с неравным развитием и своими особенностями. В качестве примера Уильямс приводит Великобританию и заключает, что необходимо обдумывать новые образы политических форм, которые бы удовлетворяли потребностям большинства населения за пределами национальных государств (Williams, 1989b: 238–239). Уильямс обсуждает в этом контексте то, что он обозначает как «политику места» и политику «единения» (*bonding*). Пролетариат по-прежнему не имеет родины, но у него всегда было место в виде различных исторически сложившихся сообществ. Уильямс указывает, что это ни в коем случае не означает преуменьшения проблем, существующих в таких сообществах (неравное положение женщин или узкая борьба исключительно за размер оплаты труда), но для действительно эффективного политического движения невозможно добиться хоть каких-то успехов, если в его основе не лежит ориентация на реальных людей.

В одном из своих последних интервью, озаглавленном «Практика возможности», Уильямс предполагает построение такой стратегии для левых, которая выходит за пределы национальных государств, увязываясь одновременно с куда более крупной наднациональной ориентацией и с более локальной спецификой каждого региона. Также он задается вопросом о соотношении универсального и партикулярного в современной левой политике: марксизм всегда представлял пролетариат в качестве универсального класса, чей общий опыт эксплуатации станет главенствующим в понимании самого себя, превзойдя более специфические национальные, региональные и религиозные узы. Уильямс согласен с тем, что экономическая система капитализма воспроизводит классовое сознание в качестве универсального опыта пролетариата, но указывает и на тот факт, что борьба с этой всеохватывающей системой всегда учитывала и принимала во внимание более специфические формы единения (Williams, 1989e: 316–318). Таким образом, универсальное классовое сознание находит свое практическое воплощение всегда только в определенном контексте места и сообщества. Отказ от этих специфических условий в виде классового редукционизма не приведет к усилению классового сознания, а напротив, окажет разрушающее воздействие на борьбу с этой системой.

Все это позволяет говорить о том, что Уильямс формирует такое видение политики, где центральное значение приобретает включение людей в обсуждение и решение проблем, непосредственно связанных с их местами. Это видение подразумевает многообразие как самих этих проблем, так и участников обсуждений и возможных решений. Оно выходит за пределы традиционной левой партийной политики и политики в рамках национального государства, включает множество новых элементов и участников, что отражает тот факт, что социализм в понимании Уильямса будет устроен куда сложнее, чем нынешнее общество.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В статье было реконструировано место утопии в более широком контексте социальной философии Реймонда Уильямса. Было показано, что Уильямс, говоря об утопии, предполагает определенные изменения в структуре общества, которые позволят большинству людей заняться тем, что можно обозначить как «обучение желанию». Демократизация, децентрализация и расширение возможностей коммуникации в таком случае становятся не самоценными целями, а условиями действительного раскрытия человеческого потенциала большинства людей, да и просто необходимостью — при куда более сложной системе, которую будет представлять собой социализм. «Долгая революция», которую описывает Уильямс, еще не завершена, и на ее пути стоит множество преград, которые могут ее замедлить. Замечания Уильямса о ситуации перманентного кризиса, боязни будущего остаются актуальными и сегодня. В этом случае социальная философия Уильямса может стать источником вдохновения для альтернативных проектов построения будущего, которые обязательно будут включать в себя надежду как конструирующий элемент.

ЛИТЕРАТУРА

- Павлов А. В.* Утопия в новейшем западном марксизме : аномалия, надежда, наука // Вопросы философии. — 2021. — № 9. — С. 25–36.
- Петровская Е.* На стороне новых варваров // Новое литературное обозрение. — 2018. — № 149. — С. 489–508.
- Терборн Й.* От марксизма к постмарксизму? / под ред. А. В. Павлова ; пер. с англ. Н. Афанасова. — М. : НИУ ВШЭ, 2021.
- Уильямс Р.* Базис и надстройка в марксистской теории культуры / пер. с англ. Е. Рапопорт // Логос. — 2012. — Т. 85, № 1. — С. 136–156.

- Урри Д. Как выглядит будущее? / пер. с англ. А. Матвеевко. — М. : ИД «Дело» РАНХиГС, 2019.
- Anderson P. Arguments within English Marxism. — London : NLB, 1980.
- Fuchs C. Raymond Williams' Communicative Materialism // European Journal of Cultural Studies. — 2017. — Vol. 20, no. 6. — P. 744–762.
- Kenix L. J. The Future of Alternative Media? // Observatorio (OBS*) Journal. — 2011. — Vol. 5, no. 1. — P. 187–214.
- Leopold D. On Marxian Utopophobia // Journal of the History of Philosophy. — 2016. — Vol. 54, no. 1. — P. 111–134.
- McGuigan J. Raymond Williams : Cultural Analyst. — Bristol : Intellect, 2019.
- Milner A. Utopia and Science Fiction in Raymond Williams // Science Fiction Studies. — 2003. — Vol. 30, no. 2. — P. 199–216.
- Milner A. Resources for a Journey of Hope : Raymond Williams on Utopia and Science Fiction // Cultural Sociology. — 2016. — Vol. 10, no. 4. — P. 415–430.
- Nadir C. Utopian Studies, Environmental Literature, and the Legacy of an Idea : Educating Desire in Miguel Abensour and Ursula K. Le Guin // Utopian Studies. — 2010. — Vol. 21, no. 1. — P. 24–56.
- Vatikiotis P. Communication Theory and Alternative Media // Westminster Papers in Communication and Culture. — 2005. — Vol. 2, no. 1. — P. 4–29.
- Williams R. The Long Revolution. — New York : Columbia University Press, 1961.
- Williams R. Communication. — London : Pelican Books, 1973.
- Williams R. Science Fiction // Science Fiction Studies. — 1988. — Vol. 15, no. 3. — P. 356–360.
- Williams R. Communication and Community // Resources of Hope : Culture, Democracy, Socialism. — London, New York : Verso, 1989a. — P. 19–31.
- Williams R. Decentralism and the Politics of Place // Resources of Hope : Culture, Democracy, Socialism. — London, New York : Verso, 1989b. — P. 238–245.
- Williams R. Democracy and Parliament // Resources of Hope : Culture, Democracy, Socialism. — London, New York : Verso, 1989c. — P. 256–280.
- Williams R. Resources of Hope : Culture, Democracy, Socialism. — London, New York : Verso, 1989d.
- Williams R. The Practice of Possibility // Resources of Hope : Culture, Democracy, Socialism. — London, New York : Verso, 1989e. — P. 312–322.
- Williams R. Towards Many Socialisms // Resources of Hope : Culture, Democracy, Socialism. — London, New York : Verso, 1989f. — P. 295–313.
- Williams R. Utopia and Science Fiction // Culture and Materialism. — London : Verso, 2005. — P. 196–212.
- Williams R. Culture and Society. — London : Vintage, 2017.
- Williams R., McGuigan J. A Short Counter-Revolution : Towards 2000 Revisited. — Los Angeles : SAGE, 2015.
- Wright E. O. Envisioning Real Utopias. — London, New York : Verso, 2010.

Andiyev, S. V. 2026. "Kommunikatsiya, demokratiya, sotsializm [Communication, Democracy, Socialism]: sotsial'no-politicheskaya filosofiya Reymonda Uil'yamsa [The Social-Political Philosophy of Raymond Williams]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 81–98.

SULTANBEK ANDIYEV

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-8841-6964

COMMUNICATION, DEMOCRACY, SOCIALISM

THE SOCIAL-POLITICAL PHILOSOPHY OF RAYMOND WILLIAMS

Submitted: Dec. 16, 2025. Reviewed: Mar. 28, 2026. Accepted: Apr. 12, 2026.

Abstract: The article is devoted to the consideration and analysis of utopia in the works of literary critic and philosopher Raymond Williams. Using the analysis of both academic and purely political texts by Raymond Williams, his theory of utopia is revealed. In the first part of the article, a description of two types of utopia is given: utopia as a system and utopia as "education of desires." It is concluded that Williams thinks of utopia in the second sense. Then, in the second part of the article, utopia is put into a wider context of Williams' communications theory, which involves four types of communication. Importance for the theory of utopia is represented by the last fourth type of communication called a democratic type of communication, which has not yet been fully formed in our society. In the final part of the article, through the analysis of the political texts of Williams, descriptions of the necessary social and political changes are given that could contribute to the implementation of utopia. They relate to both the spheres of communications in the most general sense, and to individual institutions of education and politics. All the changes proposed by Williams are aimed at developing a democratic type of communication. As a result, thanks to this type of communication, it becomes possible to realize utopia in the sense of "education of desires." A conclusion is made on the relevance of both the theory of the communications of Williams, and his political project, which is based on the ideas of democracy and utopia.

Keywords: Raymond Williams, Utopia, Communication, Marxism, Education of Desires, Democracy.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-81-98.

REFERENCES

- Anderson, P. 1980. *Arguments within English Marxism*. London: NLB.
- Fuchs, C. 2017. "Raymond Williams' Communicative Materialism." *European Journal of Cultural Studies* 20 (6): 744–762.
- Kenix, L. J. 2011. "The Future of Alternative Media?" *Observatorio (OBS*) Journal* 5 (1): 187–214.
- Leopold, D. 2016. "On Marxian Utopophobia." *Journal of the History of Philosophy* 54 (1): 111–134.
- McGuigan, J. 2019. *Raymond Williams: Cultural Analyst*. Bristol: Intellect.
- Milner, A. 2003. "Utopia and Science Fiction in Raymond Williams." *Science Fiction Studies* 30 (2): 199–216.
- . 2016. "Resources for a Journey of Hope: Raymond Williams on Utopia and Science Fiction." *Cultural Sociology* 10 (4): 415–430.

- Nadir, C. 2010. "Utopian Studies, Environmental Literature, and the Legacy of an Idea: Educating Desire in Miguel Abensour and Ursula K. Le Guin." *Utopian Studies* 21 (1): 24–56.
- Pavlov, A. V. 2021. "Utopiya v noveyshem zapadnom marksizme [Utopia in Contemporary Western Marxism]: anomal'ya, nadezhda, nauka [Anomaly, Hope, Science]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 9, 25–36.
- Petrovskaya, Ye. 2018. "Na storone novykh varvarov [On the Side of the New Barbarians]" [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]*, no. 149, 489–508.
- Therborn, G. 2021. *Ot marksizma k postmarksizmu? [From Marxism to Post-Marxism?]* [in Russian]. Ed. by A. V. Pavlov. Trans. from the English by N. Afanasov. Moskva [Moscow]: NIU VSh.E [HSE Publishing House].
- Urry, J. 2019. *Kak vyglyadit budushcheye? [What Does the Future Look Like?]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Matveyenko. Moskva [Moscow]: ID "Delo" RANKhiGS [Delo Publishers of RANEPa].
- Vatikiotis, P. 2005. "Communication Theory and Alternative Media." *Westminster Papers in Communication and Culture* 2 (1): 4–29.
- Williams, R. 1961. *The Long Revolution*. New York: Columbia University Press.
- . 1973. *Communication*. London: Pelican Books.
- . 1988. "Science Fiction." *Science Fiction Studies* 15 (3): 356–360.
- . 1989a. "Communication and Community." In *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, 19–31. London and New York: Verso.
- . 1989b. "Decentralism and the Politics of Place." In *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, 238–245. London and New York: Verso.
- . 1989c. "Democracy and Parliament." In *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, 256–280. London and New York: Verso.
- . 1989d. *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. London and New York: Verso.
- . 1989e. "The Practice of Possibility." In *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, 312–322. London and New York: Verso.
- . 1989f. "Towards Many Socialisms." In *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, 295–313. London and New York: Verso.
- . 2005. "Utopia and Science Fiction." In *Culture and Materialism*, 196–212. London: Verso.
- . 2012. "Bazis i nadstroyka v marksist-skoj teorii kul'tury [Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory]" [in Russian], trans. from the English by Ye. Rapoport. *Logos* 85 (1): 136–156.
- . 2017. *Culture and Society*. London: Vintage.
- Williams, R., and J. McGuigan. 2015. *A Short Counter-Revolution: Towards 2000 Revisited*. Los Angeles: SAGE.
- Wright, E. O. 2010. *Envisioning Real Utopias*. London and New York: Verso.

Давыдов Д. А. Антикапиталистический сторителлинг : критический взгляд на социальную философию Бён-Чхоль Хана // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 99–120.

ДМИТРИЙ ДАВЫДОВ*

АНТИКАПИТАЛИСТИЧЕСКИЙ СТОРИТЕЛЛИНГ**

КРИТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА СОЦИАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ
БЁН-ЧХОЛЬ ХАНА

Получено: 20.10.2025. Рецензировано: 02.02.2026. Принято: 20.04.2026.

Аннотация: В статье оценивается критический потенциал социальной философии Бён-Чхоль Хана. Автор показывает, как именно его идеи отражают актуальные тренды в современной левой критике неолиберализма. Хан фокусируется на анализе «общества выгорания» и призыве к «замедлению» жизни. Согласно его концепции, поздний капитализм провоцирует переход к самоэксплуатации, превращая частную жизнь в прозрачную среду, уязвимую для алгоритмов цифрового надзора и поведенческих манипуляций. В этих условиях живые нарративы вытесняются сторителлингом, эрос и любовь уступают место порнографии, а субъекты превращаются в товары. Тем не менее автор предлагает взглянуть на концепцию Хана под иным углом. Его идеи могут свидетельствовать не столько об экспансии капитализма во все сферы жизни, сколько об утрате им твердых сущностных оснований. В статье показано, что его критика зачастую строится на преувеличениях: Хан поднимает проблемы, актуальные прежде всего для привилегированных слоев, стремящихся к балансу между самореализацией и отдыхом от погони за успехом. Масштабная драматизация «насилия позитивности» (выгорания, депрессии и т. д.), слабо подкрепленная эмпирическими данными, говорит скорее о росте чувствительности и «субтилизации» самого субъекта, нежели о тотальном всемогуществе системы. Более того, антипродуктивистский этос Хана может вступать в противоречие с интересами тех, кто оказался главной жертвой упадка традиционного капитализма.

Ключевые слова: посткапитализм, капитализм, неолиберализм, общество выгорания, кризис повествования, инфократия, классовая борьба, постмарксизм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-99-120.

ВВЕДЕНИЕ

Не будет преувеличением сказать, что Бён-Чхоль Хан — настоящий культурный феномен и один из самых влиятельных интеллектуалов современности. Мы не ставим перед собой задачу вступать в развернутую дискуссию по каждому частному вопросу, затронутому в его многочисленных трудах. Наша цель — предложить новый взгляд на концепцию

* Давыдов Дмитрий Александрович, к. полит. н., старший научный сотрудник, Институт философии и права УрО РАН (Екатеринбург), davydovdmritriy90@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7978-9240.

** © Давыдов, Д. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Хана, раскрыв ее «классовую предвзятость», неоднозначность и даже «симптоматичность». Хан позиционирует свои идеи как критику неоллиберального капитализма. Однако, как будет показано далее, более точно будет рассматривать его философию не как манифест против всепроникающей власти капитала, а как свидетельство его заката, вызванного утратой твердой «экономикоцентричной» основы. Такая интерпретация возможна в двух аспектах. Хан обращает внимание на явления, которые сложно назвать свойственными капиталистической системе, если придерживаться допущения, что капитализм — не бессмертная система, что у нее есть набор конкретных черт, характерных для определенной исторической эпохи. Но более значимо и примечательно в философии Хана смещение акцентов с «материалистической» плоскости (а К. Маркс, как известно, считал капитализм частью экономической формации — «die ökonomische Gesellschaftsformation» (Маркс, 1949: 8)), где одни борются за существование, а другие занимаются их эксплуатацией. В этом смысле философия Хана больше говорит о реальности вне капитализма, но не потому, что она намечает пути разрешения всех классовых противоречий. Напротив, она отражает классовое сознание тех, кто в силу своей привилегированности больше не замечает самые актуальные для беднейших социальных слоев проблемы.

ОБЩЕСТВО ВЫГОРАНИЯ

Основные идеи Б.-Ч. Хана кратко изложены в книге «Общество выгорания», которая была впервые опубликована на немецком языке в 2010 г. и вышла на русском с измененным названием — «Общество усталости» (Хан, Салин, 2023d). Остальные книги, изданные после «Общества выгорания», преимущественно раскрывают отдельные ее аспекты. Суть ее можно выразить относительно кратко. Мы живем в обществе, сильно изменившемся с тех пор как М. Фуко писал о дисциплинарной власти. Современное общество — это общество, где Другой, по крайней мере осязаемый, исчезает. Нас больше не заставляют ничего делать силой, нам не угрожают тюрьмами, сумасшедшими домами, казармами, фабриками. Мы живем в *обществе достижений*, где почти все или очень многие становятся *самоэксплуатирующими(ся) самопредпринимателями*. Если больше нет негативности, то остается только императив достижений и удовольствий (Нан, 2021b). Запрет, приказ и закон более не актуальны, ведь гораздо эффективнее на людей воздействуют проекты, инициативы и мотивация. Сегодня ведется острая конкурентная борьба за те или иные достижения, приводящая к депрессии и выгоранию, ведь

критерии успеха больше не определяются строгим рабочим графиком или начальством. Хан называет это переизбытком позитивности. Новый тип человека незащищен перед избытком позитивности, так как он по сути является «*animal laborans*, которое эксплуатирует само себя, причем добровольно, без принуждения извне. Оно — хищник и жертва сразу» (Хан, Салин, 2023d: 62). Отсюда критика Ханом концепта *vita activa* Х. Арендт (см. Арендт, Бибахин, 2000). Как считает Хан, Арендт недооценила созерцательную жизнь — *vita contemplativa*. Именно созерцательная, спокойная, насыщенная ощущением времени, места и истории жизнь приносится в жертву в условиях современного гиперкоммерциализированного капитализма: «спешка, суета, беспокойство, нервозность и неуловимая тревога определяют сегодняшнюю жизнь» (Хан, Салин, 2023b: 62).

Капитализм превращает все, даже сами личности, в товары. Они монетизируются не только напрямую, через продажу своих талантов, услуг и т. д., но и косвенно — теми *инфократами* (Хан, Мухамеджанов, 2025), которые собирают информацию буквально о каждом действии сетевых агентов и превращают ее в новое сырье «надзорного капитализма» (Зубофф, Васильев, 2024). «Достигательный» характер общества выгорания заключается также в повсеместном «ускорении жизни» в условиях недостижимости «Идеала-Я»¹ (Хан, Мухамеджанов, 2024b). Все это происходит в условиях развивающегося интернета, мира социальных сетей и социальных медиа, являющихся благоприятной цифровой средой, где выживают или процветают только нарциссические индивидуумы (Хан, Салин, 2023a). Нарциссический субъект в силу утраты другого и негативности остается перед зеркалом собственной индивидуальности, превращенной в товар. Ускоряющиеся социальные и технологические изменения сметают на своем пути все, что могло бы обретать твердые бытийственные формы. На смену вещам приходят цифровые *не-вещи* (Нап, 2022b); на смену укорененной культуре приходит зыбкая и поверхностная *гиперкультура* туристов (Нап, 2022a);

¹Во многом Хан связывает «насилие позитивности» с недостижимостью идеалов, к которым стремятся «достигатели»: «Из Сверх-Я исходит негативное принуждение. В противоположность этому Идеал-Я является источником позитивного принуждения. Негативность Сверх-Я ограничивает свободу Я. Само-набрасывание по Идеалу-Я, напротив, понимается как акт свободы. Однако, принимая во внимание недостижимость Идеала-Я, само Я воспринимает себя дефицитарно, как неудачника, осыпающего себя упреками. В зоре между Я и Идеалом-Я развивается аутоагрессия» (Хан, Мухамеджанов, 2024b: 58).

на смену спокойствию — стресс и *выгорание* (Хан, Салин, 2023d); на смену создающим глубокую связь между людьми *нарративам* — поверхностный и коммерческий *сторителлинг*² в соцсетях, фейк-ньюс и постправда (Хан, Салин, 2023с); на смену эротике — порнография (Хан, Салин, 2023а); на смену «ритуальности» (Нап, 2020) социальных отношений — хаос и даже *реоподобность* (Нап, 2017) сетевых коммуникаций и т. д. Соответственно, Хан выступает за все медленное, укорененное, аналоговое, непосредственное. Он явно черпает вдохновение в философии Хайдеггера и дзен-буддизма (Нап, 2022с). У времени, согласно Хану, должно быть конкретное место, время означает привязанность к другим людям и вещам, даже способность испытывать глубокую скуку. Созерцательный идеал Хана — это идеал медленной, погруженной в медитации жизни. Жизнь должна стать поэтичной:

...запахи времени не нарративны, а созерцательны. Они не образуют последовательность. Скорее они покоятся в самих себе.

Весной цветы, осенью луна,
Прохладный ветерок летом, снег зимой —
Когда твой ум ничего не заполняет,
Жизнь приносит счастье каждый день (Хан, Салин, 2023b: 103).

Таким образом, в своих философских изысканиях Хан следует общему вектору критики современного неолиберализма. Он активно откликается на самые резонансные вопросы современности, стремясь дать философскую интерпретацию актуальным социокультурным процессам. В конце концов, многие похожие сюжеты можно найти в таких прогремевших на весь мир книгах, как «Надзорный капитализм» (Зубофф, Васильев, 2024) или «Технофеодализм» (Варуфакис, Снигиров, 2025). О загрязненности интернета инфомусором пишет популярный критик медиа К. Доктороу (Doctorow, 2025). Тезисы об эпидемии депрессии перекликаются с «Капиталистическим реализмом» М. Фишера, а страхи, связанные с обусловленной цифровыми технологиями тревожностью,

²Имеется в виду, что нарратив — это живое, связующее начало, тогда как современный сторителлинг — лишь инструмент потребления. Если нарратив создает смысл, общность и «дом» в бытии, то сторителлинг нацелен на продажу товаров или личного имиджа. Если нарратив объединяет людей в сообщества, то сторителлинг изолирует потребителей, поощряя самопрезентацию. Если нарратив требует «медленного взгляда», досуга и длительности, то сторителлинг атомизирует время: контент быстро мелькает и исчезает (Хан, Салин, 2023с).

пересекаются с шумихой, поднятой книгой Дж. Хайдта «Тревожное поколение» (Хайдт, Еналиева, 2025). Однако насколько это коллективное философское беспокойство соответствует реальности?

АНТИКАПИТАЛИСТИЧЕСКИЙ СТОРИТЕЛЛИНГ

У философии Б.-Ч. Хана есть набор несомненных достоинств. Но, как это часто бывает, достоинства нередко являются обратными сторонами недостатков. То, чем мы закончили вводную часть статьи, уже может вызывать некоторую настороженность: Хан — «трендовый» философ. Хотя он критикует так называемый поздний капитализм, есть основания считать, что сама его философия существует в рамках тех тенденций, которые он же и критикует. Хан выступает последовательным критиком поверхностности, ускорения и тотальной коммодификации; он обличает «сторителлинг», который, по его утверждению, вытеснил глубокие нарративы. Успех подобных алармистских концепций — от «надзорного капитализма» Ш. Зубофф до «тревожного поколения» Дж. Хайдта — объясняется своего рода «теоретическим популизмом». Авторы выбирают темы, провоцирующие коллективные фобии или моральную панику, и активно эксплуатируют их, выстраивая аргументацию на весьма ограниченном и неоднозначном эмпирическом материале. Нечто похожее можно сказать и о Хане. Вся ироничность ситуации заключается в том, что данные концепции и теории, в сущности, функционируют по тем же законам «всеобщей коммодификации»: отойти от максимального углубления в эмпирику и анализ фактов, перейти на уровень абстрактных формулировок и игры на эмоциях общественности с целью максимизации продаж собственной идеи и «личности». Это имеет спрос, а потому Хан и подобные ему авторы — настоящие суперзвезды в мире философии и популярной или популяризированной науки. В своей статье, посвященной критике Хана, И. Б. Каратас отмечает:

Ускорение критического дискурса в условиях позднего капитализма все больше обязывает теоретическое производство соответствовать императивам непосредственности, циркуляции и коммерциализации. В пределах этой меняющейся территории Хан олицетворяет центральный парадокс: хотя его труды погружены в созерцательную меланхолию и ориентированы на диагностическую рефлексию, они остаются глубоко укорененными во временной логике стремительного интеллектуального потребления. Его популярная продукция легко циркулирует в той самой экономике внимания, на которую нацелена его критика. Можно представить, что эта динамика делает Хана соучастником

того, что Бурдые однажды описал как культурное поле, отдающее привилегии «быстро мыслящим», производящим интеллектуально приемлемые и востребованные на рынке концепции (Karataş, 2025).

В чем выражается такая приемлемость и востребованность? Не только во всегда привлекающем внимание алармизме. Один из секретов успеха — это громкие и бездоказательные утверждения, а их в трудах Хана найдется достаточно много. Приведем несколько примеров:

...любовь сегодня позитивизируется до формулы наслаждения... Она является уже не действием, нарративом, драмой, а бесплодной эмоцией и возбуждением (Хан, Салин, 2023а: 50).

...в этом мире позитивности допускаются только те вещи, которые можно потреблять (там же: 54).

...предотвращается любая негативность, любое негативное чувство (там же: 64).

...при информационном режиме люди становятся полностью прозрачны (Хан, Мухамеджанов, 2025: 38).

...мы больше не рассказываем друг другу истории (Хан, Салин, 2023с: 134).

Каратас продолжает:

Его повторяющиеся огульные заявления — например, «Другой полностью изгнан» и «сегодняшнее общество абсолютно прозрачно», — имеют тенденцию жертвовать нюансами ради акцента. Хотя Хан неоднократно утверждает, что «бессознательное» не имеет места в депрессивной психике общества достижений, клинические исследования могут осложнить это утверждение. Аналогичным образом, хотя он настаивает на том, что «реальная инаковость» исчезла в эпоху селфи и Tinder или в эпоху «гипервидимости», антропологические исследования субкультур иногда выявляют устойчивые очаги инаковости (Karataş, 2025).

Иными словами, прослеживается привычка сводить сложность и неоднозначность тех или иных тенденций к простым утверждениям, согласно которым в современном мире исчезает любовь, люди превращаются в ничего не осознающих зомби, умеющих только лайкать и репостить инфомусор в интернете. Мертво при таком взгляде практически всё: политика утонула под грудой фейк-ньюс, эротика превратилась в порно, Другого нет, есть лишь нарциссизм сетевых монад, свободы тоже нет, поскольку мы живем в эпоху тотального цифрового надзора. При этом Хан, как правило, дистанцируется от эмпирических данных, опираясь

либо на декларативные утверждения, либо на единичные исследования, вырванные из контекста научной дискуссии. Подобный подход, характерный для интеллектуального алармизма, апеллирует скорее к эмоциям, чем к качеству аргументации, что и обеспечивает ему популярность у массового читателя.

Важно обратить внимание на то, что концепция Хана наименее сильна как раз в тех местах, где из ее посылов вытекают положения о всемогуществе современного капитализма, уничтожившего все бывшие остатки «жизненного мира». Стоит заметить, что ключевые положения философии Хана зачастую принципиально неverifiedируемы. Например, тезисы об «исчезновении Другого», «позитивизации» любви³ или вытеснении эротики порнографией носят скорее умозрительный, декларативный характер. Подобные категории описывают субъективные ощущения автора от культуры, но не поддаются строгой эмпирической проверке или количественному анализу. Иногда сначала некая проблема кратно преувеличивается, а затем находится нужное ее решение. Например, Хан утверждает, что капитализм основан на вытеснении смерти (Хан, 2021а). Стало быть, нужно вернуть символический обмен со смертью. Данный аргумент справедлив, только если действительно имеет место вытеснение смерти. Но последнее нуждается в отдельном доказательстве (на наш взгляд, вытеснения смерти нет и быть не может — она преследует человека повсюду и будет так делать до тех пор, пока человек остается человеком).

Лишь немногие утверждения Хана отвечают критерию фальсифицируемости, то есть могут быть опровергнуты или подтверждены эмпирическим путем. В случае проверки его тезисов необходимы доказательства того, что (а) мы живем в обществе, в котором люди работают гораздо больше, нежели когда-либо ранее, что, в свою очередь, вызывает соответствующее истощение и выгорание из-за самоэксплуатации; (б) наблюдается рост уровня заболеваемости различными психическими недугами или повышается количество суицидов; (в) растет уровень коммерциализации мира, буквально стирающей временное бытие и превращающей его в поток цифрового небытия среди таргетированной рекламы и инфомусора; (г) нашей «прозрачной» жизнью управляют инфократы и прочие бароны цифрового неофеодализма (Dean, 2025);

³ «Любовь сегодня позитивизируется до формулы наслаждения. Она должна прежде всего вызывать приятные чувства. Она является уже не действом, нарративом, драмой, а бесплодной эмоцией и возбуждением» (Хан, Салин, 2023а: 50–51).

(д) в интернете господствуют ложь, дезинформация, «стены фильтров» и прочие фейк-ньюс.

Ни один из подобных посылов не находит сегодня уверенной эмпирической поддержки. Люди не работают больше. Напротив, доля времени, отдаваемого работе, устойчиво снижается, особенно в развитых странах (Giattino & Ortiz-Ospina, 2020). Если же исходить из установки, согласно которой «вся наша жизнь превратилась в работу», мы лишаемся четких критериев верификации, а научная дискуссия неизбежно сводится к чисто умозрительным построениям. Работа не становится более напряженной или бессмысленной. Например, имеются результаты эмпирических исследований, решительно оспаривающих известный тезис Д. Гребера о количественном росте «бредовых» работ (Гребер, Арамян и Митрошенков, 2022). Напротив, люди в подавляющем большинстве случаев считают свою работу вполне осмысленной и полезной (Soffia et al., 2021). Иными словами, здесь не наблюдается ярко выраженной негативной динамики. Благодарны своей работе (например, за финансовую поддержку в трудное время) даже очень многие рабочие на таких «потогонках», как склады *Amazon* (Vallas & Kronberg, 2023). Что касается «выгорания» — центральной категории в системе Хана, — то его крайне сложно дефинировать и тем более операционализировать. Путаница с определением выгорания становится заметной на диагностическом уровне. Несмотря на почти 50 лет исследований, не существует единых диагностических критериев для этого синдрома. Идея о том, что выгорание в первую очередь является результатом стресса на рабочем месте, не получила должного подтверждения. Хотя многочисленные исследования документировали связь между стрессорами на работе и выгоранием, наиболее полный на сегодняшний день метаанализ показывает, что стрессоры на рабочем месте являются слабыми предикторами выгорания. Кроме того, «использование таких категорий, как выгорание, может способствовать патологизации повседневной неудовлетворенности и дискомфорта, вместо того чтобы ориентировать на людей, действительно нуждающихся в помощи» (Bianchi & Schonfeld, 2023).

Сомнительны тезисы и о господстве рекламы, а также о том, что современные интернет-платформы буквально программируют поведение людей (Blake et al., 2015). На сегодняшний день отсутствуют доказательства того, что рекламы стало больше (глобальные расходы на рекламу

относительно неизменны на протяжении столетия⁴ (Chemi, 2014)) или что она стала сильнее влиять на умы людей (Stojkov, 2025). Многие исследования указывают на бессилие и неэффективность рекламного таргетинга (см., напр.: Shapiro et al., 2021). Тезисы о «пузырях фильтров» и «эхо-камерах» не получили уверенного подтверждения, как указывают недавние исследования, в которых проведен метаанализ (A Systematic Review of Echo Chamber Research..., 2025; Mahmoudi et al., 2024). Имеются даже некоторые свидетельства в пользу того, что использование социальных сетей способствует увеличению разнообразия новостного рациона (Königs, 2024).

Не находит твердой поддержки (There is No Evidence..., 2025) также известный тезис Дж. Хайдта о «тревожном поколении», на который ссылается Хан. Согласно данному тезису, благодаря созданию потока аддиктивного контента произошла масштабная перестройка детского мозга, вытеснившая физическую игру и личное общение, то есть корпорации перестроили детство и изменили развитие человека в почти невообразимых масштабах, спровоцировав волну депрессий, тревожных расстройств и иных похожих проблем. Как отметил в журнале *Nature* К. Л. Оджерс, профессор психологии и информатики Калифорнийского университета в Ирвайне, обнаружение корреляций с течением времени свидетельствует не о том, что использование социальных сетей вызывает депрессию, а о том, что молодые люди, уже имеющие проблемы с психическим здоровьем, используют такие платформы чаще или иначе, чем их здоровые сверстники. Несколько исследований с метаанализом и систематических обзоров демонстрируют схожие результаты. Например, анализ, проведенный в 72 странах, не выявил устойчивых или измеримых связей между психологическим благополучием и развитием социальных сетей во всем мире (Odgers, 2024).

Лишь тезис о росте заболеваемости депрессией находит некоторые подтверждения (Changes in the Global Burden..., 2020; Witters, 2023). Однако сложно понять, что является основной причиной роста соответствующих показателей. Во-первых, депрессия — достаточно зыбкий диагноз, ее часто ложно диагностируют. Во-вторых, статистический рост распространенности депрессии может свидетельствовать исключительно о росте *диагностируемости*: с одной стороны, медицина чаще

⁴Если смотреть на долю таких расходов в мировом ВВП.

обращает внимание на любые проявления, которые можно ассоциировать с депрессией, а с другой — люди чаще обращаются за помощью, поскольку становятся осведомлены о тех или иных медицинских нюансах (Challenging the Myth..., 2014). Если бы депрессия действительно была усугубляющейся проблемой, то это, скорее всего, вылилось бы во что-то вроде роста количества самоубийств. Но в мире не наблюдается относительного роста числа самоубийств. Недавний обзор выявил тенденции к росту самоубийств только в 8 из 195 стран: Зимбабве, Уганде, Либерии, Камеруне, Ямайке, Мексике, Парагвае и США. Глобальная смертность из-за самоубийств снизилась более чем на 30% в период с 1990 по 2016 г., главным образом за счет снижения смертности от самоубийств в странах с большой численностью населения, таких как Индия и особенно Китай (Why Are Suicide Rates Increasing in the United States?..., 2020). Более того, даже в этих странах причины роста количества самоубийств могут иметь совсем другую природу, нежели выгорание или нарциссизм в сети. Например, размывание среднего класса в США и опиоидная зависимость — более подходящие причины. Весьма примечательно наблюдение, согласно которому как раз в преуспевающих городах, где и ведется основная конкурентная схватка «выгорающих достигателей», отмечается *минимум самоубийств*. Максимальные же показатели отмечены в наиболее депрессивных с экономической точки зрения местах, где люди думают вовсе не о том, как соцсети влияют на их ощущение времени, а о самых простых жизненных благах, которых им не хватает (например, в штатах Горного округа, таких как Вайоминг и Монтана (The Recent Rise of Suicide Mortality..., 2022)).

Наконец, Б.-Ч. Хан иногда противоречит сам себе. Например, в книге «Не-вещи» он утверждает, что современные цифровые индивидуумы «безрукие». У них активны только пальцы, скроллящие ленту в соцсетях. Они не действуют, а только играют и развлекаются (Han, 2022b: 9). Однако этот тезис в корне противоречит общему для всех трудов Хана посылу о всеобщем распространении модуса выгорания, то есть о повсеместности субъективности именно *человека действующего* (то есть работающего, подвергающего себя самоэксплуатации и т. д.). Другой пример: во многих своих работах Хан, вторя леволиберальному мейнстриму, выступает с гуманистических позиций, критикуя антииммигрантские настроения в рамках «правопопулистской волны». Но в книге «Гиперкультура» он уже настороженно относится к стиранию различий в рамках глобализации (Han, 2022a). Последний ход весьма резонен, учитывая его симпатию к Хайдеггеру. В конце концов, Хан —

философ, отдающий предпочтение стабильным связям с конкретными местами и населяющими их вещами. Национальная культура сохраняет культурное наследие, благодаря ей человек ощущает временную преемственность, чувствует свою культурную укорененность. Но совсем не понятно, как все это можно сохранить при современной волне иммиграции, которая, фигурально выражаясь, *уничтожает места*, ведь массово прибывающие и вытесняющие коренное население люди принадлежат к *совсем другой культуре*. А в «Инфократии» Хан вновь пишет о крахе нарративов и исчезновении Другого, но при этом несколько позже приходит к мысли, что сегодня наблюдаются войны идентичностей, которые как раз непредставимы без Другого и без... нарративов (в конце концов, разве не являются нарративами различные радикальные правые и левые теории, провоцирующие войны идентичностей? (Хан, Мухамеджанов, 2025)).

ЕСЛИ КАПИТАЛИЗМ — ВСЁ, ТО КАПИТАЛИЗМ — НИЧТО

Тем не менее мы не утверждаем, что философия Б.-Ч. Хана — поверхностная. Но ее можно читать по-другому: не как всеохватную критику капитализма, а скорее как философию, чей предмет — уже не вполне капиталистические феномены. Ведь это именно тот случай, когда стремление увидеть проявление некоего феномена во всем свидетельствует, по большому счету, об исчезновении данного феномена. *Если капитализм стал всем, то он стал ничем*. Даже сама философия Хана — тому свидетельство: он критикует капитализм за то, что теперь всё и даже сами личности стали предметами купли и продажи, но при этом его критика «купи-продажи» успешно продается. Иными словами, логику Хана можно развернуть на 180 градусов: если все стало частью коммерциализированного мира, то последний перестал быть чем-то чисто экономическим, он впитал в себя весь мир не-экономического, так что теперь невозможно отличить коммерческое от некоммерческого, искреннее от неискреннего, нацеленное на деньги от нацеленного на совсем другие вещи — самореализацию, творческое самовыражение, изменение мира к лучшему, человеческие отношения и т. д. Одно не только трудно отличить от другого, можно быть и тем и другим *одновременно*.

Это касается оценки Ханом деятельности инфлюенсеров и прочих популярных личностей в интернете. Хан характеризует их в своей манере «сильных» утверждений: «в социальных сетях подписчики как новые подданные позволяют умным инфлюенсерам довести себя до состояния потребительского скота» (там же: 79). Так одной фразой

Хан, с одной стороны, сводит всю коммуникацию к чистой коммерции, а с другой — низводит аудитории интернет-личностей до уровня «скота». Хан полностью игнорирует потенциал интернет-деятельности как пространства для творческой самореализации. Он оставляет за рамками анализа ситуации, в которых взаимодействие медийной фигуры и ее аудитории строится на принципах взаимного уважения, диалога и даже сотворчества. Внимательный наблюдатель заметит, что последнего в интернете предостаточно. Как показывают многие исследования, скорее ценности мотивируют современных инфлюенсеров, нежели деньги (Florida, 2022; Kirkpatrick, 2016). Просмотр рекламы, в свою очередь, не является причиной, по которой фолловеры следуют за блогерами (это было бы очевидным абсурдом). Такие мотивационные факторы, как красота, подлинность, обучение, экспертные мнения, развлечения, эстетика, любопытство, обмен опытом, социальное сходство и получение той или иной информации, являются основными причинами (Wang et al., 2025). Сетевые взаимодействия не способствуют уходу в небытие личных контактов. Напротив, 41% пользователей социальных сетей в США в возрасте от 18 до 65 лет посетили как минимум одно очное мероприятие инфлюенсеров за последний год (Creators IRL..., 2025). Не соответствует действительности и черно-белая картина, согласно которой лидеры мнений в интернете — это просто агенты брендов. На самом деле лишь около 1% упоминаний брендов в сети связано с рекламными продвижениями. Остальные 99% как положительных, так и отрицательных отзывов никак и никем не контролируются, это личные мнения, высказываемые самыми разными людьми (The State of Social 2026, 2025).

Есть и другая причина считать философию Хана философией, больше повествующей о феноменах, выходящих за рамки капитализма. На наш взгляд, капитализм можно понимать как систему, основанную на извлечении прибавочной стоимости — то есть на эксплуатации неоплачиваемого труда рабочих. Только при капитализме те, кто не имеет средств производства, в массовом порядке продают свою рабочую силу капиталистам, у которых эти средства есть. Иными словами, наемный труд является доминирующим производственным отношением именно при капитализме (Paxton, 2022; Robinson, 2019). Но Хан как раз и отмечает тенденцию к размыванию такой картины. Современные «достигатели» в теоретических построениях Хана — это уже не рабочие, которых эксплуатируют работодатели. Они не продают свою

рабочую силу капиталистам по причине нехватки средств к существованию. Наоборот, это относительно самодостаточные «монады», чьи персоны воплощают в себе одновременно две фигуры — капиталиста и эксплуатируемого работника, ведь речь идет о *самоэксплуатации*. Так, в «Топологии насилия» Хан пишет о «насилии позитивности», которое

...не требует для своего рассвета никакого классового *антагонизма*, никаких иерархических отношений между верхами и низами. Оно возникает безо всякой вражды и господства. Его субъект — не наделенная властью личность и не господствующий класс, а *сама система*. Поэтому в ней не найти такого фактического субъекта, на которого можно было бы возложить ответственность за угнетение и эксплуатацию (Хан, Мухамеджанов, 2024b: 111).

И все же мы бы не торопились хоронить остатки капитализма. Подавляющее большинство населения мира не включило бы в список приоритетных такие вопросы, как «умирает ли эрос?» или «стоит ли переживать из-за того, что нарративы превращаются в сторителлинг?» Значительная часть людей все еще живет в экономической во всех смыслах слова реальности, в режиме каждодневного выживания. Их проблемы не сводятся к выгоранию, депрессии или к поиску ответов на вопросы вроде «не слишком ли быстро пронесится мимо жизнь».

ФИЛОСОФИЯ «ВЫГОРАЮЩИХ ДОСТИГАТЕЛЕЙ»

В контексте сказанного выше можно выделить еще один аспект философии Хана, свидетельствующий о том, что она, по сути, отражает специфические некапиталистические тенденции. Это философия, затрагивающая проблемы тех, кто уже больше не думает о хлебе насущном. Среди современных «достигателей» большая часть — относительно обеспеченные или не бедствующие представители свободных профессий, интеллектуалы, айтишники и все те, кого погоня за успехом и индивидуальная автономность могут переутомлять. Все они вряд ли откажутся от своих реальных или потенциальных успехов, от конкурентной гонки в ускоряющемся мире. Однако философия «медленной жизни» Хана может служить им своего рода утешением. Подобный дискурс способствует снижению чувства социальной изоляции и позволяет интерпретировать субъективные издержки конкурентной гонки как результат непреодолимого давления системных факторов. В конце концов, они смогут найти отраду в дзен-буддизме или использовании «тупых» телефонов (*dumb-phones*) вместо смартфонов. На это их может вдохновлять критика Ханом «общества труда».

В целом, по Хану, «созерцательное отношение к вещам предполагает свободу от труда» (Хан, Салин, 2023b: 155). Он критикует деятельное отношение к миру, особенно *упорный труд*. Упорный труд — это страсть, мешающая наслаждаться моментом⁵ (Хан, Мухамеджанов, 2024a). Подобный подход позволяет с минимальными издержками транслировать антикапиталистическую позицию, ограничивая ее критикой императива экономического роста. Если основные потребности удовлетворены, если главное, что беспокоит людей (о которых пишет Хан), — это тревога из-за выгорания, то можно солидаризироваться с разного рода левыми универсальными гуманистами (см. Давыдов, 2025), критикующими экономический рост во имя более абстрактных целей (вроде экологического благополучия). При таком подходе борьба за состояние, когда никто в мире не будет испытывать голода и не будет страдать от бедности, отходит на второй план или вовсе выпадает из повестки дня. Согласно Хану, «то, что мы сегодня называем „ростом“, на самом деле является случайным, злокачественным разрастанием» (Han, 2021a: 12). Более того, «история человечества подобна развитию смертельной инфекционной болезни. Рост и разрушение становятся одним и тем же» (ibid.). Иными словами, постматериалистическая (Inglehart, 1977) позиция Хана оказывается, по сути, антагонистичной по отношению к той части мира, которая заинтересована как раз в экономическом росте.

Данный подход вступает в явное противоречие с аргументацией сторонников приоритетности экономического роста. Среди таких авторов, например, датский политолог Б. Ломборг, отмечающий достижения экономического роста за последнее время: в 1990 г. ежегодно умирало почти 12 млн детей в возрасте до пяти лет, к 2015 г. это число сократилось вдвое — до 6 млн в год; в 1990 г. 1,9 млрд человек — треть населения мира — жили в ужасающей крайней нищете. К 2015 г. это число сократилось до 836 млн. Сегодня оно уменьшилось до 674 млн; то есть за последние 32 года уровень нищеты снижался на 113 000 человек каждый день (Lomborg, 2023: 20–28) и т. д. Мир становится лучше *благодаря*, а не вопреки росту, и количество нерешенных проблем еще велико. Но Хан практически ничего не говорит ни о том, каковы

⁵ «История Запада — это история страсти. Производительность — так называется новая формула страсти. Страсть снова портит игру. Работа и игра очевидным образом исключают друг друга. Но сегодня даже игра становится служанкой производства. Производство геймифицируется. Общество производительности остается обществом страсти» (Хан, Мухамеджанов, 2024a: 22).

масштабы нищеты и бедности в мире, ни о том, *сколько еще человеческих усилий нужно приложить, чтобы каждый в мире жил так же, как средний американец или европеец.*

Таким образом, антитрудовой этос Хана — это этос относительно привилегированных прослоек (и тех, кто желает к ним приобщиться), живущих в своем собственном символическом универсуме. Данный универсум словно отпочковался от капиталистического мира борьбы за выживание. Это своего рода область *вне-капитализма*, появляющаяся не в силу преодоления классовых антагонизмов, а в результате абстрагирования некоторой части населения от проблем тех, за чей счет они могут позволять себе как этос «достижений», так и этос вкушающего «аромат времени» созерцания. Хан мало что может предложить из того, что могло бы помочь самым бедным и социально уязвимым. Скорее создается видимость, будто актуальная социальная повестка исчерпывается рефлексией над психологическими издержками цифровой коммуникации и специфической «усталостью» субъекта в рамках экономики внимания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нашей целью не было показать, что философия Б.-Ч. Хана плоха или даже вредна. Напротив, труды Хана очень интересно и увлекательно читать. Хан по достоинству занимает место выдающегося мыслителя современности. Его труды побуждают задуматься о смысле и качестве проживаемого времени, утекающего под натиском конкурентной борьбы. Мы действительно сегодня рискуем много времени уделять голубому экрану, а не межличностному общению, пропустить жизнь, так и не испытав банальной привязанности к людям и вещам, нуждающимся в нашей любви. Это блестящая философия жизни, философия, с которой должен быть свой личный диалог. Мы также не отрицаем, что Хан во многочисленных своих работах отмечает социальные тенденции, вполне резонно вызывающие беспокойство и настороженность.

Стоит, однако, обратить внимание на специфику социально-философских идей Хана. Он пишет о проблемах, актуальных преимущественно для привилегированных групп, стремящихся к балансу между самореализацией и отказом от погони за успехом. Эта повестка релевантна для тех, кто обладает свободой выбора и не ограничен жесткими социально-экономическими рамками (как, например, жители депрессивных промышленных регионов). Гиперболизация «насилия позитивности» и связанных с ним феноменов (выгорания, депрессии), не всегда

подтверждаемая эмпирически, указывает скорее на рост чувствительности и «субтилизацию» субъекта критики, нежели на всемогущество капитализма.

Философия Хана, таким образом, сама по себе является симптомом растущего напряжения между «постматериалистическими» дискурсами современных интеллектуальных элит и жизненными реалиями тех, кто сталкивается с более острыми жизненными проблемами, нежели тревога из-за погони за успехом. Мир, на наш взгляд, не стал более пронизанным капиталистическими общественными отношениями. Напротив, если капитализм везде, то, возможно, его нигде уже и нет, по крайней мере в чистом виде. В конце концов, за тем, что обозначается в качестве «сторителлинга», может скрываться искренность творческого самовыражения, а нечто претендующее на статус глубокого критического нарратива рискует оказаться тем, что под брендом антикапитализма продает представителям привилегированных групп средство морального самоуспокоения.

ЛИТЕРАТУРА

- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / под ред. Д. М. Носова ; пер. с англ. В. В. Бибахина. — СПб. : Алетейя, 2000.
- Варуфакис Я.* Технофеодализм / пер. с англ. А. Снигирова. — М. : Ad Marginem, 2025.
- Гребер Д.* Бредовая работа / пер. с англ. А. Арамян, К. Митрошенкова. — М. : Ad Marginem, 2022.
- Давыдов Д. А.* Невозможность социализма. Левые идеи на службе у новых элит. — М. : Рипол Классик, 2025.
- Зубофф Ш.* Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти / под ред. Я. Охонько, А. Смирнова ; пер. с англ. А. Ф. Васильева. — М. : Институт Гайдара, 2024.
- Маркс К.* К критике политической экономии : пер. с нем. — М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1949.
- Хайдт Д.* Тревожное поколение / пер. с англ. И. Еналиевой. — М. : АСТ, 2025.
- Хан Б.-Ч.* Агония эроса / под ред. А. В. Павлова ; пер. с нем. А. Салина. — М. : АСТ, 2023а.
- Хан Б.-Ч.* Аромат времени. Философское эссе об искусстве созерцания / под ред. А. В. Павлова ; пер. с нем. А. Салина. — М. : АСТ, 2023б.
- Хан Б.-Ч.* Кризис повествования. Как неolibерализм превратил нарративы в сторителлинг / под ред. А. В. Павлова ; пер. с нем. А. Салина. — М. : АСТ, 2023с.

- Хан Б.-Ч.* Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива / под ред. А. В. Павлова ; пер. с нем. А. Салина. — М. : АСТ, 2023d.
- Хан Б.-Ч.* Метагеория развлечения. Деконструкция истории западной страсти / под ред. А. В. Павлова ; пер. с нем. С. О. Мухамеджанова. — М. : АСТ, 2024a.
- Хан Б.-Ч.* Топология насилия. Критика общества позитивности позднего модерна / под ред. А. В. Павлова ; пер. с нем. С. О. Мухамеджанова. — М. : АСТ, 2024b.
- Хан Б.-Ч.* Инфократия. Истина и свобода в цифровую эпоху / под ред. А. В. Павлова ; пер. с нем. С. О. Мухамеджанова. — М. : АСТ, 2025.
- A Systematic Review of Echo Chamber Research : Comparative Analysis of Conceptualizations, Operationalizations, and Varying Outcomes / D. Hartmann, S. M. Wang, L. Pohlmann, B. Berendt // *Journal of Computational Social Science*. — 2025. — Vol. 8, no. 52.
- Bianchi R., Schonfeld I. S.* Examining the Evidence Base for Burnout // *Bulletin of the World Health Organization*. — 2023. — No. 101. — P. 743–745.
- Blake T., Nosko C., Tadelis S.* Consumer Heterogeneity and Paid Search Effectiveness : A Large-Scale Field Experiment // *Econometrica. Journal of the Economic Society*. — 2015. — Vol. 83, no. 1. — P. 155–174.
- Challenging the Myth of an “Epidemic” of Common Mental Disorders : Trends in the Global Prevalence of Anxiety and Depression Between 1990 and 2010 / A. J. Baxter [et al.] // *Depression and Anxiety*. — 2014. — Vol. 31, no. 6. — P. 506–516.
- Changes in the Global Burden of Depression from 1990 to 2017 : Findings from the Global Burden of Disease Study / Q. Liu [et al.] // *Journal of Psychiatric Research*. — 2020. — Vol. 126, no. 7. — P. 134–140.
- Chemi E.* Advertising’s Century of Flat-Line Growth / Bloomberg. — 2014. — URL: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2014-03-03/advertisings-century-of-flat-line-growth> (visited on Aug. 10, 2025).
- Creators IRL : How the Creator Economy Intersects with Experiential Marketing / The Influencer Marketing Factory. — 2025. — URL: <https://theinfluencermarketingfactory.com/creators-irl/> (visited on Aug. 10, 2025).
- Dean J.* Capital’s Grave : Neofeudalism and the New Class Struggle. — New York : Verso, 2025.
- Doctorow C.* Enshittification : Why Everything Suddenly Got Worse and What To Do About It. — New York : Verso, 2025.
- Florida R.* The Rise of The Creator Economy / Creative Class Group Report. — 2022. — URL: https://creativeclass.com/reports/The_Rise_of_the_Creator_Economy.pdf (visited on Aug. 10, 2025).
- Giattino C., Ortiz-Ospina E.* Are We Working More than Ever? / Our World in Data. — 2020. — URL: <https://ourworldindata.org/working-more-than-ever> (visited on Aug. 10, 2025).
- Han B.-C.* In the Swarm : Digital Prospects. — Cambridge (MA) : The MIT Press, 2017.

- Han B.-C.* The Disappearance of Rituals : A Topology of the Present. — Cambridge : Polity, 2020.
- Han B.-C.* Capitalism and the Death Drive. — Cambridge : Polity, 2021a.
- Han B.-C.* The Palliative Society : Pain Today. — Cambridge : Polity, 2021b.
- Han B.-C.* Hyperculture : Culture and Globalisation. — Cambridge : Polity, 2022a.
- Han B.-C.* Non-things : Upheaval in the Lifeworld. — Cambridge : Polity, 2022b.
- Han B.-C.* The Philosophy of Zen Buddhism. — Cambridge : Polity, 2022c.
- Inglehart R.* The Silent Revolution. — Princeton : Princeton University Press, 1977.
- Karataş İ. B.* Toward a Critique of Critique : Paradoxes of Byung-Chul Han and the Dialectic of Despair and Possibility / Constellations. — 2025. — URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-8675.70007?af=R> (visited on Aug. 10, 2025).
- Kirkpatrick D.* Study : Values not Money Motivate Influencers / Marketing Dive. — 2016. — URL: <https://www.marketingdive.com/news/study-values-not-money-motivate-influencers/430230/> (visited on Aug. 10, 2025).
- Königs P.* In Defense of “Surveillance Capitalism” // Philosophy & Technology. — 2024. — Vol. 37, no. 122.
- Lomborg B.* Best Things First. — Copenhagen : Copenhagen Consensus Center, 2023.
- Mahmoudi A., Jemielniak D., Ciechanowski L.* Echo Chambers in Online Social Networks : A Systematic Literature Review // IEEE Access. — 2024. — Vol. 12. — P. 9594–9620.
- Odgers C. L.* The Great Rewiring : Is Social Media Really Behind an Epidemic of Teenage Mental Illness? // Nature. — 2024. — No. 628. — P. 29–30.
- Paxton S.* How Capitalism Ends : History, Ideology and Progress. — London : Zero Books, 2022.
- Robinson N. J.* Why You Should Be a Socialist. — New York : All Points Books, 2019.
- Shapiro B., Hitsch G. J., Tuchman A.* TV Advertising Effectiveness and Profitability : Generalizable Results from 288 Brands // Econometrica. Journal of the Economic Society. — 2021. — Vol. 89, no. 4. — P. 1855–1879.
- Soffia M., Wood A. J., Burchell B.* Alienation Is Not “Bullshit” : An Empirical Critique of Graeber’s Theory of BS Jobs // Work, Employment and Society. — 2021. — Vol. 5, no. 36. — P. 816–840.
- Stojkov D.* Trust Gap Widens Between Brands and Social Media Users, Brandwatch Report Finds / Net Influencer. — 2025. — URL: <https://www.netinfluencer.com/trust-gap-widens-between-brands-and-social-media-users-brandwatch-report-finds/> (visited on Aug. 10, 2025).
- The Recent Rise of Suicide Mortality in the United States / G. Martínez-Alés, T. Jiang, K. M. Keyes, J. L. Gradus // Annual Review of Public Health. — 2022. — Vol. 43. — P. 99–116.
- The State of Social 2026 / Brandwatch Report. — 2025. — URL: <https://www.brandwatch.com/reports/state-of-social/view/> (visited on Aug. 10, 2025).

- There is No Evidence that Time Spent on Social Media is Correlated with Adolescent Mental Health Problems : Findings from a Meta-Analysis / C. J. Ferguson, L. K. Kaye, D. Branley-Bell, P. M. Markey // *Professional Psychology : Research and Practice*. — 2025. — Vol. 56, no. 1. — P. 73–83.
- Vallas S. P., Kronberg A.-K. Coercion, Consent, and Class Consciousness : How Workers Respond to Amazon’s Production Regime // *Socius : Sociological Research for a Dynamic*. — 2023. — No. 9. — P. 1–16.
- Wang C.-C., Chang S.-C., Hsieh I.-H. Motives for Following Social Media Influencers // *Information Development*. — 2025.
- Why Are Suicide Rates Increasing in the United States? Towards a Multilevel Reimagination of Suicide Prevention / G. Martínez-Alés, D. Hernandez-Calle, N. Khauli, K. M. Keyes // *Current Topics in Behavioral Neurosciences*. — 2020. — Vol. 46. — P. 1–23.
- Witters D. U. S. Depression Rates Reach New Highs / GALLUP. — 2023. — URL: <http://news.gallup.com/poll/505745/depression-rates-reach-new-highs.aspx> (visited on Aug. 10, 2025).

Davydov, D. A. 2026. “Antikapitalisticheskiy storitelling [Anti-Capitalist Storytelling]: kriticheskiy vzglyad na sotsial’nyuyu filosofiyu Bën-Chkhol’ Khana [A Critical Look at Byung-Chul Han’s Social Philosophy]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 99–120.

DMITRIY DAVYDOV
PHD IN POLITICAL SCIENCE
SENIOR RESEARCHER

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW OF THE URAL BRANCH OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
(YEKATERINBURG, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-7978-9240

ANTI-CAPITALIST STORYTELLING

A CRITICAL LOOK AT BYUNG-CHUL HAN’S SOCIAL PHILOSOPHY

Submitted: Oct. 20, 2025. Reviewed: Feb. 02, 2026. Accepted: Apr. 20, 2026.

Abstract: This article evaluates the critical potential of Byung-Chul Han’s social philosophy. The author demonstrates that his ideas reflect current trends in contemporary left-wing critiques of neoliberalism. Han focuses on the analysis of the “burnout society” and calls for a “slowing down” of life. According to his concept, late capitalism provokes a shift toward self-exploitation, transforming private life into a transparent environment vulnerable to digital surveillance algorithms and behavioral manipulation. Under these conditions, lived narratives are supplanted by storytelling, eros and love give way to pornography, and subjects are transformed into commodities. Nevertheless, the author suggests a different perspective on Han’s concept. His ideas may indicate not so much the expansion of capitalism into all spheres of life, but rather its loss of solid essential foundations. The article argues that Han’s critique is often based on exaggeration: he raises issues that are primarily relevant to privileged groups seeking a balance between self-realization and respite from the pursuit of success. The

large-scale dramatization of the “violence of positivity” (burnout, depression, etc.), poorly supported by empirical data, speaks more to the growing sensitivity and “subtilization” of the subject itself than to the total omnipotence of the system. Moreover, Han’s anti-productivist ethos may conflict with the interests of those who have been the main victims of the decline of traditional capitalism.

Keywords: Postcapitalism, Capitalism, Neoliberalism, Burnout Society, Narrative Crisis, In-focracy, Class Struggle, Post-Marxism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-99-120.

REFERENCES

- Arendt, H. 2000. *Vita activa, ili O deyatel'noy zhizni [Human Condition]* [in Russian]. Ed. by D. M. Nosov. Trans. from the English by V. V. Bibikhin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Baxter, A. J., K. M. Scott, A. J. Ferrari, et al. 2014. “Challenging the Myth of an ‘Epidemic’ of Common Mental Disorders: Trends in the Global Prevalence of Anxiety and Depression Between 1990 and 2010.” *Depression and Anxiety* 31 (6): 506–516.
- Bianchi, R., and I. S. Schonfeld. 2023. “Examining the Evidence Base for Burnout.” *Bulletin of the World Health Organization*, no. 101, 743–745.
- Blake, T., C. Nosko, and S. Tadelis. 2015. “Consumer Heterogeneity and Paid Search Effectiveness: A Large-Scale Field Experiment.” *Econometrica. Journal of the Economic Society* 83 (1): 155–174.
- Chemi, E. 2014. “Advertising’s Century of Flat-Line Growth.” Bloomberg. Accessed Aug. 10, 2025. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2014--03--03/advertisings-century-of-flat-line-growth>.
- “Creators IRL: How the Creator Economy Intersects with Experiential Marketing.” 2025. The Influencer Marketing Factory. Accessed Aug. 10, 2025. <https://theinfluencermarketingfactory.com/creators-irl/>.
- Davydov, D. A. 2025. *Nevozmozhnost' sotsializma. Levyye idei na sluzhbe u novykh elit [The Impossibility of Socialism. Leftist Ideas in the Service of the New Elites]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ripol Klassik.
- Dean, J. 2025. *Capital's Grave: Neofeudalism and the New Class Struggle*. New York: Verso.
- Doctorow, C. 2025. *Enshittification: Why Everything Suddenly Got Worse and What To Do About It*. New York: Verso.
- Ferguson, C. J., L. K. Kaye, D. Branley-Bell, and P. M. Markey. 2025. “There is No Evidence that Time Spent on Social Media is Correlated with Adolescent Mental Health Problems: Findings from a Meta-Analysis.” *Professional Psychology: Research and Practice* 56 (1): 73–83.
- Florida, R. 2022. “The Rise of The Creator Economy.” Creative Class Group Report. Accessed Aug. 10, 2025. https://creativeclass.com/reports/The_Rise_of_the_Creator_Economy.pdf.
- Giattino, C., and E. Ortiz-Ospina. 2020. “Are We Working More than Ever?” Our World in Data. Accessed Aug. 10, 2025. <https://ourworldindata.org/working-more-than-ever>.
- Graeber, D. 2022. *Bredovaya rabota [Bullshit Jobs: A Theory]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Aramyan and K. Mitroshenkov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Haidt, J. 2025. *Trevozhnoye pokoleniye [The Anxious Generation: How the Great Rewiring of Childhood Is Causing an Epidemic of Mental Illness]* [in Russian]. Trans. from the English by I. Yenaliyeva. Moskva [Moscow]: AST.
- Han, B.-C. 2017. *In the Swarm: Digital Prospects*. Cambridge (MA): The MIT Press.

- . 2020. *The Disappearance of Rituals: A Topology of the Present*. Cambridge: Polity.
- . 2021a. *Capitalism and the Death Drive*. Cambridge: Polity.
- . 2021b. *The Palliative Society: Pain Today*. Cambridge: Polity.
- . 2022a. *Hyperculture: Culture and Globalisation*. Cambridge: Polity.
- . 2022b. *Non-things: Upheaval in the Lifeworld*. Cambridge: Polity.
- . 2022c. *The Philosophy of Zen Buddhism*. Cambridge: Polity.
- Han, B.-Ch. 2023a. *Agoniya erosa [Agonie des Eros]* [in Russian]. Ed. by A. V. Pavlov. Trans. from the German by A. Salin. Moskva [Moscow]: AST.
- . 2023b. *Aromat vremeni. Filosofskoye esse ob iskusstve sozertsaniya [Duft der Zeit]* [in Russian]. Ed. by A. V. Pavlov. Trans. from the German by A. Salin. Moskva [Moscow]: AST.
- . 2023c. *Krizis povestvovaniya. Kak neoliberalizm prevratil narrativy v storitelling [Die Krise der Narrationen]* [in Russian]. Ed. by A. V. Pavlov. Trans. from the German by A. Salin. Moskva [Moscow]: AST.
- . 2023d. *Obshchestvo ustalosti. Negativnyy opyt v epokhu chrezmernogo pozitivita [Müdigkeitsgesellschaft]* [in Russian]. Ed. by A. V. Pavlov. Trans. from the German by A. Salin. Moskva [Moscow]: AST.
- . 2024a. *Metateoriya razvlecheniya. Dekonstruksiya istorii zapadnoy strasti [Müdigkeitsgesellschaft]* [in Russian]. Ed. by A. V. Pavlov. Trans. from the German by S. O. Mukhamedzhanov. Moskva [Moscow]: AST.
- . 2024b. *Topologiya nasiliya. Kritika obshchestva pozitivnosti pozdnego moderna [Topologie der Gewalt]* [in Russian]. Ed. by A. V. Pavlov. Trans. from the German by S. O. Mukhamedzhanov. Moskva [Moscow]: AST.
- . 2025. *Infokratiya. Istina i svoboda v tsifrovuyu epokhu [Infokratie]* [in Russian]. Ed. by A. V. Pavlov. Trans. from the German by S. O. Mukhamedzhanov. Moskva [Moscow]: AST.
- Hartmann, D., S. M. Wang, L. Pohlmann, and B. Berendt. 2025. "A Systematic Review of Echo Chamber Research: Comparative Analysis of Conceptualizations, Operationalizations, and Varying Outcomes." *Journal of Computational Social Science* 8 (52).
- Inglehart, R. 1977. *The Silent Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Karataş, İ. B. 2025. "Toward a Critique of Critique: Paradoxes of Byung-Chul Han and the Dialectic of Despair and Possibility." *Constellations*. Accessed Aug. 10, 2025. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467--8675.70007?af=R>.
- Kirkpatrick, D. 2016. "Study: Values not Money Motivate Influencers." *Marketing Dive*. Accessed Aug. 10, 2025. <https://www.marketingdive.com/news/study-values-not-money-motivate-influencers/430230/>.
- Königs, P. 2024. "In Defense of 'Surveillance Capitalism'." *Philosophy & Technology* 37 (122).
- Liu, Q., H. He, J. Yang, et al. 2020. "Changes in the Global Burden of Depression from 1990 to 2017: Findings from the Global Burden of Disease Study." *Journal of Psychiatric Research* 126 (7): 134–140.
- Lomborg, B. 2023. *Best Things First*. Copenhagen: Copenhagen Consensus Center.
- Mahmoudi, A., D. Jemielniak, and L. Ciechanowski. 2024. "Echo Chambers in Online Social Networks: A Systematic Literature Review." *IEEE Access* 12:9594–9620.
- Martínez-Alés, G., D. Hernandez-Calle, N. Khauli, and K. M. Keyes. 2020. "Why Are Suicide Rates Increasing in the United States? Towards a Multilevel Reimagination of Suicide Prevention." *Current Topics in Behavioral Neurosciences* 46:1–23.
- Martínez-Alés, G., T. Jiang, K. M. Keyes, and J. L. Gradus. 2022. "The Recent Rise of Suicide Mortality in the United States." *Annual Review of Public Health* 43:99–116.

- Marx, K. 1949. *K kritike politicheskoy ekonomii [Zur Kritik der politischen Ökonomie]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gos. izd-vo polit. lit-ry.
- Odgers, C. L. 2024. "The Great Rewiring: Is Social Media Really Behind an Epidemic of Teenage Mental Illness?" *Nature*, no. 628, 29–30.
- Paxton, S. 2022. *How Capitalism Ends: History, Ideology and Progress*. London: Zero Books.
- Robinson, N. J. 2019. *Why You Should Be a Socialist*. New York: All Points Books.
- Shapiro, B., G. J. Hitsch, and A. Tuchman. 2021. "TV Advertising Effectiveness and Profitability: Generalizable Results from 288 Brands." *Econometrica. Journal of the Economic Society* 89 (4): 1855–1879.
- Soffia, M., A. J. Wood, and B. Burchell. 2021. "Alienation Is Not 'Bullshit': An Empirical Critique of Graeber's Theory of BS Jobs." *Work, Employment and Society* 5 (36): 816–840.
- Stojkov, D. 2025. "Trust Gap Widens Between Brands and Social Media Users, Brandwatch Report Finds." Net Influencer. Accessed Aug. 10, 2025. <https://www.netinfluencer.com/trust-gap-widens-between-brands-and-social-media-users-brandwatch-report-finds/>.
- "The State of Social 2026." 2025. Brandwatch Report. Accessed Aug. 10, 2025. <https://www.brandwatch.com/reports/state-of-social/view/>.
- Vallas, S. P., and A.-K. Kronberg. 2023. "Coercion, Consent, and Class Consciousness: How Workers Respond to Amazon's Production Regime." *Socius: Sociological Research for a Dynamic*, no. 9, 1–16.
- Varoufakis, Y. 2025. *Tekhnofeodalizm [Technofeudalism: What Killed Capitalism]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Snigirov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Wang, C.-C., S.-C. Chang, and I.-H. Hsieh. 2025. "Motives for Following Social Media Influencers." *Information Development*.
- Witters, D. 2023. "U. S. Depression Rates Reach New Highs." GALLUP. Accessed Aug. 10, 2025. <https://news.gallup.com/poll/505745/depression-rates-reach-new-highs.aspx>.
- Zuboff, Sh. 2024. *Epokha nadzornogo kapitalizma. Bitva za chelovecheskoye budushcheye na novykh rubezhakh vlasti [The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power]* [in Russian]. Ed. by Ya. Okhon'ko and A. Smirnov. Trans. from the English by A. F. Vasil'yev. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara [Gaidar Institute Publishing].

Филипп Фомичев, Егор Смирнов*

АСКЕТИЧЕСКОЕ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ КАК АЛЬТЕРНАТИВА ПОЛИТИЧЕСКОМУ КОНСЕРВАТИЗМУ**

Г.-К. КАЛЬТЕНБРУННЕР ЧИТАЕТ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА

Получено: 09.09.2025. Рецензировано: 27.02.2026. Принято: 22.04.2026.

Аннотация: В статье выявляются основания для сближения двух философских традиций в области консервативной мысли — русской и немецкой. С одной стороны, отсутствие массовой поддержки политических проектов консерваторов, с другой стороны, отчужденность консервативно настроенных философов от общества «индустрии культуры» свидетельствуют об отсутствии строго политического потенциала для реализации консервативных философем. В работе показано, что католическим интеллектуалом Г.-К. Кальтенбруннером и русским православным мыслителем К. Н. Леонтьевым был найден другой подход к осуществлению консервативных идей, который подразумевает философско-аскетическую практику самодисциплины и самосовершенствования, отрешенного от каких бы то ни было форм культурно-политического влияния на общество. Такой подход входит в общее русло развития русско-немецкой философской мысли, чьи выдающиеся представители в течение XX в. переходили к сходной практике эзотерического элитизма и связывали его сущность с индивидуальной верностью определенному метафизическому порядку, в своей глубине иерархическому, а значит и консервативному. На основе уникальных источников, которые впервые вводятся в российское академическое пространство, в статье рассмотрена интерпретация русской философской классики Г.-К. Кальтенбруннером и в особенности его анализ религиозно-философского наследия К. Н. Леонтьева. Авторы прослеживают экзистенциальный параллелизм в биографиях двух мыслителей. Статья показывает, что заочным интеллектуальным диалогом Кальтенбруннера с Леонтьевым привносится сущностно новое для понимания современной идеи консерватизма, которая вместо демократического влияния на массы утверждается на закрытом от большинства следовании за трансцендентной истиной.

Ключевые слова: Герд-Клаус Кальтенбруннер, Константин Леонтьев, философия консерватизма, немецкий консерватизм, аскетизм, христианство, трансцендентный эгоизм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-121-142.

* Фомичев Филипп Михайлович, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), philip.fomichev@gmail.com, ORCID: 0009-0002-6946-5984; Смирнов Егор Михайлович, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), harmony1724@yandex.ru, ORCID: 0009-0003-2184-2426.

** © Фомичев Ф. М.; Смирнов Е. М. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

ВВЕДЕНИЕ. К «АСКЕТИЧЕСКОЙ» ФИЛОСОФИИ
РУССКОГО И НЕМЕЦКОГО КОНСЕРВАТИЗМА

Герд-Кlaus Кальтенбруннер (1939–2011) — один из главных представителей немецкоязычной консервативной сцены второй половины XX в. «Эссеист с мировым именем, культуролог и мастер портрета интеллектуальной истории, элитарный, энциклопедически образованный мыслитель, полигистор и духовный идеалист, консервативный интеллектуал и хранитель традиции» (Sommerfeld, 2021: 70) — весьма точная характеристика этого незаурядного, но до недавнего времени практически неизвестного в России автора. Г.-К. Кальтенбруннер был ярким консервативно-католическим мыслителем, активным участником консервативных дискуссий в ФРГ 1970–1980-х гг. Его творчество, которое охватывало множество тем из разных областей (история, философия, богословие, культурология, социология, политическая наука), было посвящено борьбе против европейского нигилизма¹.

Рубежи европейской культуры у Герда-Клауса Кальтенбруннера не совпадали с ее географическими и политическими границами: она включала в себя все пространство Старого Света, и принадлежность к ней России Кальтенбруннер сомнению не подвергал. В своих текстах австро-немецкий мыслитель часто обращался к русской истории, к духовно-интеллектуальному наследию нашей страны. Рассуждая о культуре христианской Европы, он не проходил мимо русской иконописи; говоря об аскезе, вспоминал русских старцев и русских социалистов в их «героической фазе» и приводил в пример размышления Владимира Соловьева. Раскрывая биографические сюжеты из европейской истории, Кальтенбруннер дал более десятка русских интеллектуальных портретов: на его страницах описаны жизнь и творчество Анны Ахматовой, Михаила Бакунина, Николая Бердяева, Александра Блока, Федора Достоевского, Владимира Ленина, Константина Леонтьева, Андрея Рублева, Владимира Соловьева, Николая Федорова, Павла Флоренского. Особое место в его «русских» штудиях было отведено метафизикам и писателям, чьи религиозно-философские тексты интерпретировались с точки зрения философии консерватизма.

Так, по Кальтенбруннеру, Н. А. Бердяев «консервативно» выступал против социального утопизма (Kaltenbrunner, 1980/1985: Bd. 1, 354–358), а Ф. М. Достоевский предсказывал кровавое воплощение социалистических мечтаний в XX в., как и концлагеря и угрозу ядерной катастрофы

¹Подробнее об этом см.: Фомичев, 2025а: 136–186.

(Kaltenbrunner, 1980/1985: Bd. 1, 283–286). В идеях Владимира Соловьева Кальтенбруннер видел обоснование для культурно-политического аскетизма (Kaltenbrunner, 1985a: 95–105) и вселенской католической монархии (Фомичев, 2025b: 177–178): Соловьев защищал «эзотерическое» понимание христианства (к представителям которого Кальтенбруннер относил и Флоренского (Kaltenbrunner, 1987/1992: Bd. 2, 488–496)). «Христианство, более не знающее эзотерической дисциплины, неизбежно обречено на уравнение и в конце концов подвергает себя тотальной секуляризации», — вот вывод Кальтенбруннера, который полагал, что «гениальному консерватору» Соловьеву было известно тождество между эзотеризмом и элитизмом, характерное для философии консерватизма и даже для христианства² (Kaltenbrunner, 1980/1985: Bd. 2, 280–287).

Политический смысл такой интерпретации русской религиозно-философской классики считывается сразу. Однако консерватизм в его немецкой исторической специфике у Г.-К. Кальтенбруннера был предвзятым скорее в метафизическом, а не идеологическом отношении. После радикализма «консервативной революции» он не мог воспринимать с воодушевлением «активный нигилизм» консервативных ницшеанцев интербеллума; как и Эрнст Юнгер в условиях второй половины XX в., Кальтенбруннер не стремился «охранять» то, что уже не подлежало никакому восстановлению (Юнгер, Кузницын, 2008: 152). Австро-немецкого мыслителя скорее интересовали философские основания консерватизма, делающие возможным истинный «порядок» при всякой исторической ситуации, что нашло отражение в его многочисленных эссе 1970-х гг. Поэтому то общее, что просматривается в анализе «русских» религиозно-философских тем у Кальтенбруннера, заключается в признании за великими мыслителями восточной части европейского мира антиутопической трезвости мышления — ключевой черты консервативного миропонимания (Kaltenbrunner, 1975: 55–56). За счет нее описываемые русские интеллектуалы и противопоставили свои философско-политические проекты или еще только нарождавшемуся, или уже вполне совершившемуся социально-культурному перевороту «левого» толка.

² «В ходе тысячелетий рядом с институциональным христианством возникло эзотерическое. Своими корнями оно уходит в раннюю Церковь, в тексты Нового Завета, особенно в Евангелие от Иоанна, в Апокалипсис и в Послания апостола Павла» (Gmehling, 2012: 21).

Однако особый интерес из всех русских религиозных мыслителей у Г.-К. Кальтенбруннера вызвал именно К.Н. Леонтьев, которому, против обыкновения, автор посвятил не один, а несколько текстов (Kaltenbrunner, 1980/1985: Bd. 3, 322–344; Kaltenbrunner, 1987/1992: Bd. 3, 359–369), — и на то, представляется, была своя причина: Леонтьев не только разделял умеренно-пессимистические воззрения на человеческую природу, но и своей жизнью и творчеством доказывал неотложность той проблематики, которая экзистенциально касалась самого Кальтенбруннера. Консерватизм как только внутренняя установка, как исключительно индивидуальное соответствие объективному порядку, сознаваемому метафизически, или как субъективная агитация к поддержанию традиционных устоев общества, как исторически коллективная активность, движимая эмпирическими потребностями дня, — такова политико-философская дилемма, образующая ядро немецко-консервативного дискурса последней половины XX в.; и Кальтенбруннер, один из основных участников этого дискурса, отчетливо понимал, что эта дилемма не может быть разрешена лишь отвлеченно-теоретически. Упадок философско-консервативного политического проекта в его время создавал условия для перехода на путь «тайного» и уединенно-личностного консерватизма как аристократической практики философствования, осуществление которой зависит от отрешения от требований и волений большинства. Такой «реакционер» мысли, как Эрнст Юнгер, осознанно встал на этот путь, а Кальтенбруннер лишь превзошел его пример тем, что в расцвете творческих сил решил уйти в строжайший аскетический затвор.

Однако еще в 1872 г., во время своего пребывания на горе Афон, русский консул и консервативный публицист Леонтьев склонялся к принятию монашеского пострига: экзистенциальный ужас перед неожиданной смертью сподвигнул его к пересмотру прежнего, «эстетического» отношения к жизни. Тем самым он подготовил почву для своего позднейшего разочарования в своем раннем культурно-политическом активизме и «культурофильских» надеждах на реакционный поворот в русской правительственной политике (Фетисенко, 2022: 371, 425, 427). Леонтьев считал, что сохранение традиционного политического порядка в России допустимо, хотя и не необходимо; и тем не менее допущение реакционного активизма с точки зрения его же интереса к «загробному», или трансцендентному, спасению было по меньшей мере противоречивым, так как в силу своей иррациональной произвольности это допущение

не имело под собой основательной религиозно-философской аргументации. Позволительно утверждать, что персональная философская драма Константина Леонтьева стала общеевропейским предвестием важного перехода от собственно «политического» консерватизма к консерватизму личной самодисциплины и самовоспитания, который был характерен для передовых немецких «правых» во второй половине XX в. Нетрудно предположить, что в судьбе Леонтьева Кальтенбруннер усмотрел родственную его собственной биографии политико-философскую драму. Поэтому представляется, что именно в переходе от прямолинейного политического активизма к сокровенному аскетическому самосовершенствованию и заключается новый смысл в развитии очередной современной фазы русского-немецкого консерватизма. Сближение двух традиций консервативного мышления становится возможным уже потому, что к внеполитическому и метафизическому уединению в условиях катастроф последнего столетия стремились не только Э. Юнгер и Г.-К. Кальтенбруннер, но и такие консервативные наследники «трансцендентных» интуиций К. Н. Леонтьева, как В. В. Розанов, М. М. Пришвин и А. Ф. Лосев. Если Леонтьев оставил след в немецкой культуре «отрешенного» консерватизма и предположительно повлиял на экзистенциальную позицию Кальтенбруннера, предоставив ему очередной довод в пользу уединения от политики, то в самой России он оказался предшественником новой традиции метафизического консерватизма, не уступающей консервативной мысли «Ушедшего в лес» Эрнста Юнгера.

«КОНСЕРВАТИВНАЯ» АНАЛИТИКА ФИЛОСОФИИ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА:
КОНТЕКСТ «РУССКИХ» ИССЛЕДОВАНИЙ Г.-К. КАЛЬТЕНБРУННЕРА

При рассмотрении биографического контекста, в котором зарождалась мысль Леонтьева, Г.-К. Кальтенбруннер проявил себя как знающий исследователь: помимо самого Леонтьева он цитировал Розанова, Каткова, Булгакова, Данилевского, Мережковского, а также упоминал немногочисленные зарубежные работы о Леонтьеве (например, труды Кологривова и Лукашевича³). По его утверждению, Леонтьев находился «по ту сторону» спора либеральных западников и национально-мессиански настроенных славянофилов, государственников-панславистов и прогрессистов-демократов. Интеллектуальное родство, по Каль-

³Имеются в виду труды *Von Hellas zum Mönchtum: Leben und Denken Konstantin Leontjews* (1831–1891) и *Konstantin Leontev (1831–1891). A Study in Russian "Heroic Vitalism"* соответственно.

тенбруннеру, Леонтьев разделял лишь с Николаем Данилевским и Владимиром Соловьевым позднего периода (Kaltenbrunner, 1980/1985: Vd. 3, 322, 329).

Из эстетического первоначала исходит экзистенциально-политическая позиция Леонтьева. «Эстетика жизни» занимала последнего намного больше, чем «чистое искусство»: форма, разнообразие, блеск, иерархия, обряд, дисциплина, тайна, — вот основные категории его «жизненной» эстетики. Ради их реализации Леонтьев не принял конкретные формы жизни (или, лучше сказать, даже отказался увидеть в них какие бы то ни было «формы»), которые ведут к уравниванию личностей и уничтожению различий между ними, — то есть демократию, либерализм, буржуазность и коммунизм. Изначальный эстетизм Леонтьева находился в сильной зависимости от органического эмпиризма, основывался на недоверии к метафизике и носил виталистски-физиологические черты; таким образом, даже этика была производна от эстетики (ibid.: Vd. 3, 322–324).

В этом отношении, как пишет Кальтенбруннер, Леонтьев — «чистейшая» копия Ницше; его характеризует крайне «консервативный» империализм, который подчиняет сущее понятию о прекрасном. Перемены во взглядах русского писателя наметились лишь по результатам его жизни на Афоне. За время пребывания в Османской империи Леонтьев преобразился, предприняв попытку оставить «эпикурейско-дионисийское» мировоззрение для того, чтобы стать православным монахом. Черты старого мировоззрения, однако, в нем все же сохранились: образ монаха для Леонтьева стал антиподом все того же ненавистного ему буржуа (ibid.: Vd. 3, 327–333).

По мнению Кальтенбруннера, русский философ так и остался на философском перепутье. До самого конца он не переставал стоять перед выбором в пользу монашества или эстетико-эротического витализма; эмпирический эстетизм Леонтьева был к тому же дополнен трансцендентным смыслом, но все же не был им поглощен. Он не поддерживал попытку проведения новозаветного принципа любви в социальную действительность: христианский «трансцендентный эгоизм» не предполагал ничего общего с демократическим оптимизмом и потому был им противопоставлен «альтруизму». Строгая ветхозаветная основа проповеди Христа полностью перекрывала в глазах Леонтьева Его мягкость и милосердие. Леонтьев не смог снять противоречие между эстетикой и христианством в своем творчестве и сам понимал это (ibid.: Vd. 3, 334–335, 340). Если обратиться к раннему эссе Кальтенбруннера

о консерватизме и христианстве (Kaltenbrunner, 1975: 51–80)⁴, то приходится сделать вывод, что упомянутое противоречие было совершенно характерно для консервативного мировоззрения человека Нового времени, который помимо культурных веяний своего века прошел через воспитание христианской культурой.

Вместо панславизма и мессианско-народнического славянофильства русский философ отстаивал «византизм», который считал первопринципом русской духовной дисциплины. По Кальтенбруннеру, в сущности эта позиция означала «антимодернизм», а более конкретно — примат православия и традиций иерархизма над либерально-прогрессивными идеями или над восходящим высокомерием утилитарно-логического мышления. Перед нами — «программное воззвание к консервативной революции» на греко-православной основе (Kaltenbrunner, 1980/1985: Bd. 3, 337–338; Kaltenbrunner, 1987/1992: Bd. 3, 365–366; из уст австро-немецкого мыслителя это едва ли позитивная формулировка; она критична в отношении социально-политической реализуемости «воззвания»).

Последний этап жизни и творчества Леонтьева (1880-е гг.) Кальтенбруннер определял как разворот в сторону религиозно-социальной апокалиптики: катастрофические последствия потенциального соединения «славянства и социализма» могут быть сдержаны лишь «византизмом», суровой ортодоксией и монархией; «Святая Русь» будет колыбелью антихриста, и Восток заслуженно покорит Россию, отвернувшуюся от Христа. Леонтьев — пророк культурно-религиозного упадка, который необратим и для Западной, и для Восточной Европы (Kaltenbrunner, 1980/1985: Bd. 3, 341–343; Kaltenbrunner, 1987/1992: Bd. 3, 366).

В целом австро-немецкий мыслитель характеризовал Леонтьева как неординарного и значительного консерватора XIX в. наряду с Х. Доносо Кортесом, С. Кьеркегором, Ф. М. Достоевским и Ж. Сорелем (*ibid.*: Bd. 3, 366–367), — таково не самое очевидное перечисление интеллектуалов, которые могли бы быть связаны с политическим консерватизмом уже на основе традиционных представлений о нем. Своеобразие Леонтьева проявилось в том, что его мышление распалось на несколько (по меньшей мере — пять) уровней, и в этом заключалась трагическая нецелостность его философии. Леонтьев — и эстет-эротик, подчиняющий моральные ценности самоценной красоте жизни; и биолог, который рассматривает культуру как обреченный на гибель организм;

⁴Подробнее о размышлениях Г.-К. Кальтенбруннера о христианстве и консерватизме см.: Фомичев, 2025с: 418–438.

и «трубадур» консервативного политического переворота под знаменем византизма; и христианский автор, для которого образ Христа Пантократора заслоняет собой образ Иисуса из Назарета; и монашествующий аскет, который стремится к трансцендентному спасению (Kaltenbrunner, 1987/1992: Bd. 3, 368–369).

Один из своих текстов о Леонтьеве Кальтенбруннер завершил знаменитой цитатой из наследия русского философа (ibid.: Bd. 3, 369):

Не ужасно ли и не обидно ли было думать, что Моисей восходил на Синай, что эллины строили себе изящные Акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий или русский буржуа в безобразной комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого прошлого величия? (Леонтьев, 2007: 90)

Австро-немецкий мыслитель не только разделяет эту риторику, характерную для традиционного консерватизма или консервативно-эстетического эстетизма, к наследию которых его тексты можно относить весьма условно, но и описывает — спустя столетие после Леонтьева — симптомы своей эпохи в достаточно схожих формулировках. Несмотря на неизвестный русскому консерватору XIX в. акцент на феномене европейской самоненависти, которая заявляла о себе в полной мере во второй половине XX столетия и прорастала через разлагающуюся культуру «буржуа в безобразной комической одежде»⁵, налицо во многом идентичное, классически-консервативное сожаление о гибнущей европейской культуре, об уходящей в небытие цивилизации, которая на протяжении многих веков создавала условия для разнообразного самосовершенствования человека. Можно сказать, что речь идет о различных исторических формах одного и того же феномена:

[Евромазохизм] не результат моральной чувствительности, а типичное проявление декаданса. От греческого мудреца до викинга-мореплавателя, от

⁵Тема европейской (или уже — немецкой) структурной критики собственной культуры, которая достигла уровня нескрываемой самодеструкции, возводимой чуть ли не в ранг интеллектуального приличия и национальной идентичности, возникла в немецком контексте в 1960-е гг. и была связана с историческим и интеллектуальным развитием самой Германии, в котором принял участие Г.-К. Кальтенбруннер.

монаха, совмещающего молитву с трудом, до рабочего, изобретателя и техника — Европа породила целый ряд могучих исторических гештальтов, чьи труды и результаты трудов заложили основы, за счет которых сегодня пытаются устоять все человечество. Будет жаль европейского человека, если его последним гештальтом станет паразитическое вырождение евромазохизма (Kaltenbrunner, 1985b: 51).

Поэтому, даже если приходится утверждать, что интерпретация наследия Леонтьева, осуществленная Кальтенбруннером, не во всем была правомерна, тем не менее необходимо признавать то сходство экзистенциально-аскетических результатов, к которым неизбежно влекла их собственная консервативная философия.

КРИЗИС КОНСЕРВАТИЗМА К. Н. ЛЕОНТЬЕВА И Г.-К. КАЛЬТЕНБРУННЕРА: ПЕРЕХОД К ПРИМАТУ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО НАД ПОЛИТИЧЕСКИМ

Константин Леонтьев никогда не находился в фокусе пристального внимания европейских консерваторов; случай Кальтенбруннера не мог изменить этого в силу своей уникальности, и тем не менее после своей смерти Леонтьев все же удостоился внимания со стороны влиятельного интеллектуала, которому старый европейский мир был не менее дорог, хотя и не в силу специфического эстетического чувства (его, действительно, следует квалифицировать как «консервативное»). Стоит вспомнить еще одного автора, который проявил эстетическое несогласие с веяниями нового европейского мира и тем самым сблизился с современными ему консерваторами:

Надо идти вперед, хочу сказать, шаг за шагом дальше в *décadence* (вот мое определение современного «прогресса»)... Можно притормозить это развитие и тем самым запрудить самое вырождение, накопить его, сделать более бурным и внезапным — больше сделать нельзя ничего (Ницше, Полилов, 2009b: 91)⁶.

Из уст Ницше, впрочем, мы едва ли когда-нибудь услышали бы консервативную сентенцию подобного рода: «Поэзия брака и семьи необычайно возвышена, когда каждый шаг семейной жизни, каждый обычай, каждая черта при воспитании детей озарены идеей Православия» (Леонтьев, 2005a: 167), — что устанавливает предел для устоявшейся интерпретации Леонтьева как «русского Ницше», которой придерживается

⁶Ср. с мыслью Леонтьева: «Идти скоро, идти вперед — не значит непременно к высшему и лучшему... Идти все вперед и все быстрее можно к старости и смерти, к бездне» (Леонтьев, 2005b: 18).

и Кальтенбруннер. Он не оспаривает эту традицию толкования, хотя его замечания о невыдержанном синтезе между эстетикой и религией в консервативно-философском творчестве Леонтьева не случайны.

В принципе нет ничего ошибочного в том, чтобы говорить об общей философской теме, которую Леонтьев и Ницше обсуждали в своих текстах. Тема нигилизма и «безосновности» новых ценностей после распада библейской картины мира в европейском сознании по праву принадлежит им как характерным диагностам кризисной эпохи, все еще определяющей «духовную ситуацию» современности. Эстетический индивидуализм служил основой для консервативной мысли Леонтьева в то время, когда на его основе Ницше требовал творчества, или «переоценки ценностей», а не охранения. Тем интереснее, что как человек, знакомый с монашеским мироощущением, так и радикальный антихристианин одинаково приближались к пониманию условия, которое позволило им выступить против «декаданса» западного мира если не на политическом, то по крайней мере на индивидуалистическом уровне, не исключая консервативного мировоззрения.

Нужно свыкнуться с жизнью на вершинах гор... Нужно сделаться равнодушным и не задаваться вопросом о том, есть ли польза от истины... Необходима предопределенность, — к тому, чтобы существовать в лабиринте. И семикратный опыт одиночества (Ницше, Михайлов, 2009а: 109).

В этом изречении Ницше содержится столько же от монашеской решимости, которая характерна для христианского подвижника, сколько и от интеллектуального задора «несвоевременного» мыслителя-одиночки. Свободно избранное страдание, которое ведет по пути самосовершенствования того, кто принимает, а не отрицает его воспитательное значение для человека⁷, — вот средство интеллектуального отшельника, к которому он прибегает в целях самозащиты от соблазнительного образа жизни, который распространяет по всему миру так называемый «последний человек». Сохраняя себя от оболыщения техническим комфортом и от желания повсеместно справедливых и мягких отношений между людьми, одинокий мыслитель если не предотвращает будущее торжество «буржуа покойного» (Леонтьев, 2005d: 411), то во

⁷ «Война всегда была великой находкой всех сокровенных, ставших слишком глубокими умов; даже в полученных ранениях заключена целебная сила» (Ницше, Полилов, 2009b: 11); «А страдания? Страдания сопровождают... процесс роста и развития... Все болит у древа жизни людской» (Леонтьев, 2005d: 387).

всяком случае сам отстраняется от общего движения и таким образом соблюдает «агоническую» правду жизни (Ницше, Полилов, 2009b: 70).

Но если в данном случае и Ницше, и Леонтьев обнаруживают единство в своих взглядах, то существенное различие между ними обусловлено противоположными устремлениями их «я». Воля к творческому могуществу, то есть к определению себя в качестве экспансивного средоточия всего, и воля к освящению, — следовательно, к консервативному отказу от узурпирования жизненного центра, который занят не человеком, а «Абсолютным Иным», — вот предельный антагонизм ценностных установок Ницше и Леонтьева. Все это, однако, не могло подорвать глубокую общность их одинокой эстетической позиции, в соответствии с которой они противопоставили себя культурно расслабленному обществу в форме своеобразных подвижников, которые презирают страх перед опасностями и злосключениями. Радикальное «антихристианство» метафизического реформатора Ницше и «эстетический аморализм» виталистического консерватора Леонтьева с этой точки зрения есть лишь «псевдохристианство» — акт, подчеркнуто экзистенциальный.

Г.-К. Кальтенбруннер усмотрел в «ницшеанской» эстетике Леонтьева противоречие, — ее несовместимость с «трансцендентным эгоизмом», когда идеальный образ аскета представляет собой альтернативу современной «покойной буржуазности». Однако своеобразие философских прозрений Леонтьева в том и состояло, что он обратился к христианству, имея в своем прошлом опыт воинственно-консервативного витализма: как эстетик он обратил внимание на признание в церковном учении дорогой ему красоты, заключающейся в борьбе непримиримых противоположностей. Жизнь христианина от начала есть состояние духовной брани (ср. Еф. 6:12), — а значит, эстетическое открытие пользы, которая исходит от боли, дарующей силу и искушенность, должно было сохранить свое значение и для монашеского сознания Леонтьева. Поэтому он писал: «Аскетизм христианский подразумевает борьбу, страдания, неравенство, то есть остается верен феноменальной философии строгого реализма» (Леонтьев, 2005а: 167), — и, добавим, философии консерватизма как учению о несентиментальном и сурово-объективном порядке.

Однако в этом факте нередко усматривали «сатанический» дуализм в мировоззрении Леонтьева, его убежденность в извечности зла и даже в его необходимости наравне с добром. И хотя роман «В своем краю» и повесть «Исповедь мужа» (то есть, если говорить языком Кальтенбруннера, произведения собственно «эстетико-эротического» периода)

еще дают основания для подобных выводов, таковые оказываются совершенно необоснованными применительно к периоду жизни Леонтьева, когда он останавливался на Афоне. Как же тогда следует объяснять следующую мысль Леонтьева, — что «чтобы самарянину было... кому перевязать раны, необходимы... были разбойники» (Леонтьев, 2014: 197)? Представляется, что сочетание такого утверждения с общими христианскими верованиями неосуществимо именно в рамках соловьевской традиции религиозного философствования, — а эта традиция во многом определила и определяет восприятие Леонтьева и его учения у современных исследователей.

«Богочеловеческая философия» с ее истолкованием посмертной участи души через имплицитную доктрину об апокатастасисе, с ее лишенной авторитета «соборностью», когда человеческая личность причастна природе Бога и не терпит применения категорий власти и подчинения к формам ее коммуникации с Ним, — эта философия свободного объединения на почве общих религиозных симпатий (Флоренский, 1996: 296–297, 299) не могла, конечно, примириться с учением о непостижимом страдании, о неизбежном воздаянии и об ограниченном земной жизнью покаянии, которое для Леонтьева было неразрывно связано с православной традицией. Но и на замечания Кальтенбруннера о «мягкости Иисуса из Назарета», которая будто бы осталась сокрытой для Леонтьева, как и о его отрицании «новозаветного принципа любви» в применении к социальной действительности, можно лишь ответить словами самого философа: «Tu quoque, Brute! — захотелось воскликнуть нам с отчаянием... И тут царство этой правды!.. И тут... должно способствовать... „царству правды на земле“!» (Леонтьев, 2005b: 84). Следовало ли ожидать от католика критики Леонтьева за его слишком «пепельную» (образ С. Булгакова) христианскую проповедь?

Убеждение, что наряду с временными и очистительными испытаниями в мире существует бесконечная ответственность за свободно избранные поступки, вызвало негативную реакцию со стороны русских религиозных философов «богочеловечества», и она выразилась в полном отрицании этой бесконечной ответственности⁸. Несогласие с «пепельной» проповедью Леонтьева о покаянии и исправлении человека ради любви Того, Кто призывает его к вечной жизни (вспомним библейское изречение: «и разорвал одежды свои, и посылал голову пелом»), должно напоминать жест Ивана Карамазова, который «не

⁸Образец этого см. в: Бердяев, 1995: 267, 269, 274, 276, 279.

принял Божий мир» и «возвратил билет обратно». Трудно заподозрить Кальтенбруннера в подобной «человекобожеской» решимости, и тем не менее в своих замечаниях о «ветхом» и «новом» в мыслях Леонтьева о Боге он неожиданно солидаризировался с «богочеловеческой» философией и теологией.

Проповедь об отсутствии «вечных мук» в Божественном плане и об отрицании употребления зла в качестве «воспитательного» Божественного орудия «консервативное» христианство Леонтьева могло бы парировать собственными мыслями одного из главных наследников «либеральной» традиции «богочеловеческого» богословия, тем самым обращая их против этой традиции в целом:

Всегда чувствую, что тут — самая важная и потому самая трудная тайна христианства: спасительность страдания. Не «искупительность», а именно «спасительность». Единственное, чего «природный» человек хочет на глубине, это — не страдать. Единственное, что христианство ему предлагает, — это страдание. Почему? Потому что в духовной победе над ним, в духовном «претворении» страдания — совершается духовный рост человека, вхождение его в другое измерение (Шмеман, 2024: 237).

Неудивительно поэтому, что при такой религиозно-философской позиции в притче о добром самарянине находится «необходимое» место как для «злых», так и для «добрых»: зло и несчастье являются благодатными дарами испытания, и без них становятся невозможны ни награды, ни заслуги, — а в конечном счете и сама иерархия как одна из ведущих консервативных ценностей.

С другой стороны, замечание протоиерея С. Булгакова о том, что «как бы ни была беспорна истина о спасительности страдания... человек не имеет права... желать его своему ближнему, притязая быть для него Провидением» (Булгаков, 1993: 552), не может вызывать никаких возражений. В самом деле, Леонтьев требовал или даже самостоятельно искал социально-политического приложения для своей «виталистской» и в то же время «монашеской» философии. Но один случай — это стремиться к личному воплощению учения об иерархической дисциплине вечного духа, который выражается в конкретной телесной, или «биологически» гаснущей, форме, и совсем другое — настаивать на пользе и даже «спасительности» строжайшей духовной дисциплины для каждого.

«Византизм», по остроумному уподоблению Кальтенбруннера, как вариация «консервативной революции» на русской почве был обречен на поражение в силу не зависящих от Леонтьева причин. В условиях

массового отступления от церковной веры, как и в принципе от какого бы то ни было верования в «загробное», или «трансцендентное», существование, вовсе не требовалось прибегать к политическим мерам для того, чтобы продлить бытие эстетической гармонии в рамках особых культурно-исторических форм. Принуждение против воли другого к исповеданию и практике христианской нормы в общегосударственном масштабе является нарушением евангельского закона (Мф. 7:12, Лк. 6:31), даже если принуждающий совершенно убежден и знает на собственном опыте истину того образа жизни, который не хочет принимать принуждаемый. Единственный выход, который оставался «трансцендентному эгоисту» Леонтьеву, готовому к ранам самопожертвования и борьбы с самим собой (Пс. 37:18), состоял лишь в сокровенной практике аскетического самосовершенствования, в искоренении из этой практики всего, что только напоминает «эротическую эстетику» или же экспансивную (по своей сути «нищепанскую») волю к личному могуществу (без которых, впрочем, как видно из вышеописанного, приход к христианству Леонтьева не был бы так специфичен).

Такой одинокий и «эзотерический» выход из сложившегося положения был известен Кальтенбруннеру, — в противном случае он бы не смог утверждать, что «жизнь никогда не протекает в условиях полной прозрачности» (Кальтенбруннер, Черный, 2025: 128). Известно, что проповедь Христа была разделена на «эзотерические» притчи для народа и на прямую, «эзотерическую» речь для приближенных учеников (Мф. 15:15–16); Иисус требовал нелицемерной и не совершаемой напоказ аскезы, а кроме того, многозначительно запрещал «разбрасывать бисер перед свиньями» (Мф. 6:6, 7:6), призывая к общению веры только с достойными ее дара. Не принимая слишком «открытый» диалог Церкви с миром, Г.-К. Кальтенбруннер разделял чувство «внутренней» дистанции по отношению к инакомыслящим; он квалифицировал процессы секуляризации как процессы ниспровержения всех возможных и объективно существующих социальных границ и дистанций; и он не был утопистом и не верил в имманентное осуществление шиллеровского призыва к «объятиям миллионов». Наконец, в трудах русских религиозных мыслителей он искал близкого ему «трезвомыслия» в оценках секулярных и религиозно-кризисных явлений.

К подобному мироощущению начал подходить целостнее поздний Константин Леонтьев. Отчасти это совершилось благодаря его тайному постригу, отчасти — из-за его глубокого изнеможения от участия в заведомо безысходной политической борьбе; только смерть помешала

ему утвердиться в своих новых взглядах достаточно сознательно, как подобало бы аутентичному иноку, «оптинцу» и «афониту». «Исторический» образ Леонтьева, таким образом, многолик и двусмыслен: при вдумчивом приближении к нему требуется философско-критический подход для вневременной, метафизико-«консервативной» актуализации его мысли.

Не то было с Кальтенбруннером. Он пришел к выводу, что аскетическое самосовершенствование есть единственно оправданный исход в то время, когда строго политический консерватизм как проект уже не мог ни удовлетворить массовое общество, ни прийти в отношение сосуществования с так называемой индустрией культуры, обслуживающей это общество. Его анализ смысла эзотеризма как аскетического элитизма должен был укрепить его в собственном начинании, то есть в решении уйти в свой «шварцвальдский» затвор. Леонтьев еще мечтал о воплощении программы своего политического «эзотеризма» и был готов ограничить распространение информации для определенных слоев общества (Смирнов, 2025: 184–185), тогда как Кальтенбруннер признавал, что «путь в Дамаск открыт только для одиночки» (Фомичев, 2025с: 430), и потому делал из этого утверждения вовсе не политические выводы. Созная, что «способность оставаться на протяжении всей жизни... стойком... является привилегией немногих редких счастливых» (Кальтенбруннер, Черный, 2025: 123), он не принуждал никого к выбору в пользу аскетической жизни. Леонтьев же незадолго до своей агонии еще составлял планы по административной расправе над Владимиром Соловьевым за его нецерковное инакомыслие, и только пророческий ужас перед будущим России позволил ему взять мистическую дистанцию по отношению к своей родине. Поступок же Кальтенбруннера с самого начала был тихим и, по всей видимости, обдуманым; его не ожидали даже его соратники и друзья. Действия австро-немецкого мыслителя до сих пор подают им повод для соответствующих «аскетических» размышлений:

Кальтенбруннер был настолько важен и умен, настолько уникально образован, а потом, в возрасте 50 лет, он просто сказал, что отстраняется. Затем он жил в своем доме в Шварцвальде с тысячами книг. Его экономка жила в доме чуть ниже и должна была три раза в день приносить ему что-нибудь поесть... Это был полный разрыв с любыми надеждами, связанными с политикой.

Кальтенбруннер говорил, что теперь все дело лишь в духовных основаниях, он вел практически монашеский образ жизни⁹.

Впрочем, монашеское или квазимонашеское отречение от мира, которое взяли на свои плечи Г.-К. Кальтенбруннер и К.Н. Леонтьев, было лишь специфическим фактом из общей тенденции к интеллектуально-аскетическому отречению от общества передовых «правых» мыслителей последних двух столетий. Отказ от роли самопровозглашенного спасителя общества, отказ от суеты и шума, наконец, отказ от подготовки к совершению «консервативной революции» в мире массовой культуры, — вот тенденция, которая характеризовала самых незаурядных «правых» на Западе, наподобие Э. Юнгера или Н. Гомеса Давилы. Последние решились на «консервативный» отбор информации, в буквальном смысле слова на «воздержание» от ориентации на мнения других, на индивидуальные или коллективно разделяемые заблуждения. Без сомнения, это было воплощение аскетического идеала по духу христианства, на сторону которого так отчетливо хотели встать (впрочем, с разной степенью успешности) Кальтенбруннер и Леонтьев. Думается, что М.М. Пришвину, этому крупному и оригинальному наследнику отдельных «трансцендентных» интуиций Леонтьева, удалось по крайней мере предварительно обозначить его неизбежность для всякого будущего консерватора, в душе которого когда-нибудь забрезжит свет вовсе не «политической», а крайне «монашеской» ориентации:

Они (религиозные люди. — *Ф. Ф., Е. С.*) забросят пустыню внешнюю, не будут никуда уходить, а, оставаясь на месте, особенным усердием и поддержкой внешнего порядка «в малых делах», создадут себе непроницаемую для постороннего взгляда пустыню (Пришвин, 2019: 200).

Таким образом, «лес» (Юнгер, Климентов, 2024: 36), «пустыня» или «природа» как общая метафора метафизического пространства свободы к трансценденции останется и тогда, когда не будет ничего, кроме гранита, железа и бетона.

Главное, что по совету В.В. Розанова (еще одного ученика Леонтьева) следует запомнить, что «мудрый эгоизм» нисколько «не холоден»:

Надо жить тут и в себе... Наша так называемая «связь с жизнью» есть только мираж, и мешает не только нам, но и «им». Связь эта должна быть истончена до формальных вежливых отношений. Все люди живут рассеяно, и от этого

⁹См. подробнее: Фомичев, 2025а.

главным образом происходит их несчастье и всеобщая запутанность всего. Все мешают друг другу (Розанов, 1994: 146).

К тому же А. Ф. Лосев, второй инок в русской философии после Константина Леонтьева, наставлял своего читателя, что «монашество — антипод всякого земного устройства», что «на всем свете только одни монахи — не мещане», и что «только монах, созерцающий в уме всю полноту мятущегося мира и взыскивающий мира невидимого, имеет цельный ум, и только ему доступны духовные радости умных восхождений» (Лосев, 2022: 399). Нет никаких сомнений, что с этими постлеонтьевскими соображениями «трансцендентного эгоизма» внутренне бы согласился такой «шварцвальдский отшельник», как Герд-Клаус Кальтенбруннер.

Будущее философии консерватизма сокрыто, таким образом, в гештальте одинокого аскета («монаха» или «старца»), а вовсе не в расхожем образе политического человека. Открытость к высшему и презрение к низшему, чувство дистанции, пропорции и гармонии, поиск правильного отношения к себе через страдания и опасности, в конце концов, примат этого поиска над исканием всеобщего счастья — всегда были ценностями философа-консерватора; однако в настоящее время, когда индустриально-массовая культура изгоняет из себя все «трансцендентные» и «эгоистические» содержания, консервативно настроенному метафизику ничего не остается, кроме как найти исход в аскетическом самосовершенствовании, в ощущении глубокого отчуждения от политической сферы, которая зиждется на забвении потустороннего и борьбе за материальную славу. Тайна личной жизни и личной борьбы за истину, навязывание своих духовных практик только себе самому и верность трансцендентно открывающемуся порядку наперекор имманентной вседозволенности большинства, — вот заповеди новой формы философского консерватизма, которые были провозглашены на европейской исторической почве. Таковы глубокие прозрения традиций русского и немецкого консерватизма, значимыми представителями которых равно были К. Н. Леонтьев и Г.-К. Кальтенбруннер.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н. А.* Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. — М. : Республика, 1995. — С. 164–286.
- Булгаков С. Н.* Победитель — Победенный // Собрание сочинений. В 2 т. Т. 2 / сост. И. Б. Роднянской. — М. : Наука, 1993. — С. 546–563.

- Кальтенбруннер Г.-К.* Элита. Воспитание на случай чрезвычайной ситуации / под ред. Ф. М. Фомичева ; пер. с нем. А. В. Черного. — М. : Silene Noctiflora, 2025.
- Леонтьев К. Н.* Византизм и Славянство // Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 1 / под ред. В. А. Котельникова, О. Л. Фетисенко. — СПб. : Владимир Даль, 2005а. — С. 300–443.
- Леонтьев К. Н.* Передовые статьи «Варшавского Дневника» // Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 1 / под ред. В. А. Котельникова, О. Л. Фетисенко. — СПб. : Владимир Даль, 2005b. — С. 7–107.
- Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 1 / под ред. В. А. Котельникова, О. Л. Фетисенко. — СПб. : Владимир Даль, 2005с.
- Леонтьев К. Н.* Четыре письма с Афона // Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 1 / под ред. В. А. Котельникова, О. Л. Фетисенко. — СПб. : Владимир Даль, 2005d. — С. 131–175.
- Леонтьев К. Н.* Письма о Восточных делах // Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 8. Кн. 1 / под ред. В. А. Котельникова, О. Л. Фетисенко. — СПб. : Владимир Даль, 2007. — С. 43–130.
- Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане // Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 9 / под ред. В. А. Котельникова, О. Л. Фетисенко. — СПб. : Владимир Даль, 2014. — С. 165–225.
- Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» / сост. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. — М. : ИД ЯСК, Гнозис, 2022.
- Ницше Ф.* Антихрист / пер. с нем. А. В. Михайлова // Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 6 / под ред. И. А. Эбаноидзе ; пер. с нем. Я. Бермана, Е. Герцыка. — М. : Культурная революция, 2009а. — С. 107–184.
- Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом / пер. с нем. Н. Полилова // Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 6 / под ред. И. А. Эбаноидзе ; пер. с нем. Я. Бермана, Е. Герцыка. — М. : Культурная революция, 2009b. — С. 9–106.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1940–1941 / сост. Я. З. Гришиной. — СПб. : Росток, 2019.
- Розанов В. В.* Мимолетное. 1915 год // Собрание сочинений. Мимолетное / под ред. А. Н. Николокина. — М. : Республика, 1994. — С. 5–334.
- Смирнов Е. М.* Реформы Александра II в фокусе философской антропологии К. Н. Леонтьева : к генезису политического эзотеризма мыслителя // Философский журнал. — 2025. — Т. 18, № 1. — С. 179–191.
- Фетисенко О. Л.* Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева (1831–1891). Ч. 1. 1831–1880. — СПб. : Владимир Даль, 2022.
- Флоренский П. А.* Около Хомякова // Сочинения. В 4 т. Т. 2 / сост. А. С. Трубачева ; под общ. ред. А. С. Трубачева. — М. : Мысль, 1996. — С. 278–336. — (Философское наследие ; 124).

- Фомичев Ф. М.* Беседа в Шнелльроде : человек, общество, политика. II / Русская истина. — 2025а. — URL: <https://politconservatism.ru/interview/beseda-v-shnellrode-chelovek-obshhestvo-politika-2> (дата обр. 8 авг. 2025).
- Фомичев Ф. М.* Герд-Клаус Кальтенбруннер : аскеза и проблема элит в условиях современности // Элита. Воспитание на случай чрезвычайной ситуации / Г.-К. Кальтенбруннер ; под ред. Ф. М. Фомичева ; пер. с нем. А. В. Черного. — М. : Silene Nostiflora, 2025b. — С. 136–186.
- Фомичев Ф. М.* Место христианства в проекте «реконструкции консерватизма» Герда-Клауса Кальтенбруннера // Социологическое обозрение. — 2025с. — Т. 24, № 1. — С. 418–443.
- Шмеман А.* Дневники. 1973–1983 / сост. У. С. Шмемана, Н. А. Струве, Е. Ю. Дормана. — М. : Русский путь, 2024.
- Юнгер Э.* Ривароль / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — СПб. : Владимир Даль, 2008.
- Юнгер Э.* Уход в Лес / пер. с нем. А. Климентова. — М. : Ad Marginem, 2024.
- Gmehling M. S.* Leitstern am geistigen Firmament. Erinnerungen an Gerd-Klaus Kaltenbrunner. — Kiflegg : Christiana Verlag, 2012.
- Kaltenbrunner G.-K.* Christlich=konservativ? // Der schwierige Konservatismus. Definition, Theorien, Porträts. — Herford, Berlin : Nicolai, 1975. — S. 51–80.
- Kaltenbrunner G.-K.* Askese — Eine weltgeschichtliche Betrachtung // Wege der Weltbewahrung. Sieben konservative Gedankengänge. — Asendorf : MUT Verlag, 1985a. — S. 83–127.
- Kaltenbrunner G.-K.* Vom Genius des Abendlandes. Wider den Euro-Masochismus // Wege der Weltbewahrung. Sieben konservative Gedankengänge. — Asendorf : MUT Verlag, 1985b. — S. 23–51.
- Kaltenbrunner G.-K.* Europa. Seine geistigen Quellen in Portraits aus zwei Jahrtausenden : In 3 Bde. — Heroldsberg : Glock und Lutz, 1980/1985.
- Kaltenbrunner G.-K.* Vom Geist Europas. Landschaften, Gestalten, Ideen : In 3 Bde. — Asendorf : MUT Verlag, 1987/1992.
- Sommerfeld C.* Abschiedlichkeit : Gerd-Klaus Kaltenbrunner zum 10. Todestag // Sezession. — 2021. — Nr. 101. — S. 70–71.

Fomichev, F. M., and Ye. M. Smirnov. 2026. "Asketicheskoye samovershenstvovaniye kak al'ternativa politicheskomu konservatizmu [Ascetic Self-Improvement as an Alternative to Political Conservatism]: G.-K. Kal'tenbrunner chitayet K. N. Leont'yeva [Gerd-Klaus Kaltenbrunner Reads Konstantin Leontiev]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 121–142.

FILIPP FOMICHEV

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0009-0002-6946-5984

EGOR SMIRNOV

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0009-0003-2184-2426

ASCETIC SELF-IMPROVEMENT AS AN ALTERNATIVE TO POLITICAL CONSERVATISM

GERD-KLAUS KALTENBRUNNER READS KONSTANTIN LEONTIEV

Submitted: Sept. 09, 2025. Reviewed: Feb. 27, 2026. Accepted: Apr. 22, 2026.

Abstract: In this article both authors consider grounds for a rapprochement between two philosophical traditions in the field of conservative thought, i.e. Russian and German one. On the one hand, the lack of massive support for conservative political projects and, on the other hand, the alienation of conservatively minded philosophers from society of the "culture industry" testify to the absence of a strictly political potential for the implementation of conservative philosophemes. The article shows that through the persons of Catholic intellectual G.-K. Kaltenbrunner and Russian Orthodox thinker K. N. Leontiev, another approach to the implementation of conservative ideas was found, which implies a philosophical and ascetic practice of self-discipline and self-improvement, detached from any forms of cultural and political influence on the society. This approach is part of the general development of Russian and German philosophical thought, whose outstanding representatives during the twentieth century moved on to a similar practice of esoteric elitism and linked its essence with individual fidelity to a certain metaphysical order, hierarchical in its depths, and therefore conservative. Based on unique sources that are being introduced into the Russian academic circles for the first time, the article examines the interpretation of Russian philosophical classics by G.-K. Kaltenbrunner, and in particular his analysis of the religious and philosophical heritage of K. N. Leontiev. Both authors trace the existential parallelism in the biographies of the two thinkers. The article shows that the intellectual dialogue between Kaltenbrunner and Leontiev brings something essentially new to the understanding of the modern idea of conservatism, which, instead of democratic influence on the masses, is based on following the transcendental truth, closed to the majority.

Keywords: Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Konstantin Leontiev, Philosophy of Conservatism, German Conservatism, Asceticism, Christianity, Transcendent Egoism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-121-142.

REFERENCES

Berdyyayev, N. A. 1995. *Tvorchestvo i ob'yektivatsiya. Opyt eskhatologicheskoy metafiziki [Creativity and Objectification. An Essay on Eschatological Metaphysics]* [in Russian].

- In *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]*, 164–286. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Bulgakov, S. N. 1993. “Pobeditel’ — Pobezhdennyy [The Victor — The Loser]” [in Russian]. In vol. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, comp. I. B. Rodnyanskaya, 546–563. 2 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Fetisenko, O. L. 2022. *1831–1880 [1831–1880]* [in Russian]. Bk. 1 of *Letopis’ zhizni i tvorchestva K. N. Leont’yeva (1831–1891) [Chronicles of K. N. Leont’ev’s Life and Works (1831–1891)]*. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- Florenskiy, P. A. 1996. *Okolo Khomyakova [Around Khomyakov]* [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, comp. A. S. Trubachev, ed. by A. S. Trubachev, 278–336. 4 vols. Filosofskoye naslediyе 124. Moskva [Moscow]: Mysl’.
- Fomichev, F. M. 2025a. “Beseda v Shnell’rode [A Conversation in Schnellroda]: chelovek, obshchestvo, politika. II [Human, Society, Politics. II]” [in Russian]. *Russkaya istina [The Russian Truth]*. Accessed Aug. 8, 2025. <https://politconservatism.ru/interview/beseda-v-shnellrode-chelovek-obshhestvo-politika-2>.
- . 2025b. “Gerd-Klaus Kal’tenbrunner [Gerd-Klaus Kaltenbrunner]: askeza i problema elit v usloviyakh sovremenosti [Ascetism and the Problem of Elite in the Modern Conditions]” [in Russian]. In *Elita. Vospitaniye na sluchay chrezvychaynoy situatsii [Elite. Erziehung für den Ernstfall]*, by G.-K. Kaltenbrunner, ed. by F. M. Fomichev, trans. from the German by A. V. Chernyy, 136–186. Moskva [Moscow]: Silene Noctiflora.
- . 2025c. “Mesto khristianstva v proyekte ‘rekonstruktsii konservatizma’ Gerda-Klause Kal’tenbrunnera [The Place of Christianity in the Project of ‘Conservatism’s Reconstruction’ by Gerd-Klaus Kaltenbrunner]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [Russian Sociological Review]* 24 (1): 418–443.
- Gmehling, M. S. 2012. *Leitstern am geistigen Firmament. Erinnerungen an Gerd-Klaus Kaltenbrunner* [in German]. Kißlegg: Christiana Verlag.
- Jünger, E. 2008. *Rivarol’ [Rivarol]* [in Russian]. Trans. from the German by D. V. Kuznitsyn. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- . 2024. *Ukhod v Les [Der Waldgang]* [in Russian]. Trans. from the German by A. Klimentov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Kaltenbrunner, G.-K. 1975. “Christlich=konservativ?” [in German]. In *Der schwierige Konservatismus. Definition, Theorien, Porträts*, 51–80. Herford and Berlin: Nicolai.
- . 1985a. “Askese — Eine weltgeschichtliche Betrachtung” [in German]. In *Wege der Weltbewahrung. Sieben konservative Gedankengänge*, 83–127. Asendorf: MUT Verlag.
- . 1985b. “Vom Genius des Abendlandes. Wider den Euro-Masochismus” [in German]. In *Wege der Weltbewahrung. Sieben konservative Gedankengänge*, 23–51. Asendorf: MUT Verlag.
- . 1985c. *Wege der Weltbewahrung. Sieben konservative Gedankengänge* [in German]. Asendorf: MUT Verlag.
- . 2025. *Elita. Vospitaniye na sluchay chrezvychaynoy situatsii [Elite. Erziehung für den Ernstfall]* [in Russian]. Ed. by F. M. Fomichev. Trans. from the German by A. V. Chernyy. Moskva [Moscow]: Silene Noctiflora.
- . 1980/1985. *Europa. Seine geistigen Quellen in Portraits aus zwei Jahrtausenden* [in German]. 3 vols. Heroldsberg: Glock und Lutz.
- . 1987/1992. *Vom Geist Europas. Landschaften, Gestalten, Ideen* [in German]. 3 vols. Asendorf: MUT Verlag.
- Leont’yev, K. N. 2005a. [in Russian]. Vol. 7, bk. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Collected Works and Letters]*, ed. by V. A. Kotel’nikov and O. L. Fetisenko. 12 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.

- . 2005b. *Chetyre pis'ma s Afona [Four Letters from Athos]* [in Russian]. In vol. 7, bk. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Collected Works and Letters]*, ed. by V. A. Kotel'nikov and O. L. Fetisenko, 131–175. 12 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2005c. *Peredovyye stat'i "Varshavskogo Dnevnik" [The Leading Articles from "The Warsaw Diary"]* [in Russian]. In vol. 7, bk. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Collected Works and Letters]*, ed. by V. A. Kotel'nikov and O. L. Fetisenko, 7–107. 12 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2005d. *Vizantizm i Slavyanstvo [Byzantism and Slavedom]* [in Russian]. In vol. 7, bk. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Collected Works and Letters]*, ed. by V. A. Kotel'nikov and O. L. Fetisenko, 300–443. 12 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2007. *Pis'ma o Vostochnykh delakh [Letters about Eastern Dealings]* [in Russian]. In vol. 8, bk. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Collected Works and Letters]*, ed. by V. A. Kotel'nikov and O. L. Fetisenko, 43–130. 12 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2014. *Nashi novyye khristiane [Our New Christians]* [in Russian]. In vol. 9 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Collected Works and Letters]*, ed. by V. A. Kotel'nikov and O. L. Fetisenko, 165–225. 12 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Losev, A. F. 2022. *Dialektika mifa. Dopolneniye k "Dialektike mifa" [Dialectics of Myth. Additions to "Dialectics of Myth"]* [in Russian]. Comp. A. A. Takho-Godi and V. P. Troitskiy. Moskva [Moscow]: ID YaSK / Gnozis.
- Nietzsche, F. 2009a. [in Russian]. Vol. 6 of *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]*, ed. by I. A. Ebanoidze, trans. from the German by Ya. Berman and Ye. Gertsyk. 13 vols. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- . 2009b. *Antikhrist [Antichrist]* [in Russian]. In vol. 6 of *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]*, ed. by I. A. Ebanoidze, trans. from the German by A. V. Mikhaylov, 107–184. 13 vols. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- . 2009c. *Sumerki idolov, ili Kak filosofstvuyut molotom [Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert]* [in Russian]. In vol. 6 of *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]*, ed. by I. A. Ebanoidze, trans. from the German by N. Polilov, 9–106. 13 vols. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- Prishvin, M. M. 2019. *Dnevniki. 1940–1941 [The Diary Notes. 1940–1941]* [in Russian]. Comp. Ya. Z. Grishina. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.
- Rozanov, V. V. 1994. *Mimoletnoye. 1915 god [Fleeting Away. 1915]* [in Russian]. In *Sobraniye sochineniy. Mimoletnoye [Collected Works. Fleeting Away]*, ed. by A. N. Nikolyukin, 5–334. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Shmeman, A. 2024. *Dnevniki. 1973–1983 [The Diary Notes. 1973–1983]* [in Russian]. Comp. U. S. Shmeman, N. A. Struve, and Ye. Yu. Dorman. Moskva [Moscow]: Russkiy put'.
- Smirnov, Ye. M. 2025. "Reformy Aleksandra II v fokuse filosofskoy antropologii K. N. Leont'yeva [Reforms of Alexander II in the Focus of K. N. Leont'ev's Philosophical Anthropology]: k genezisu politicheskogo ezoterizma myslitelya [To the Genesis of His Political Esoterism]" [in Russian]. *Filosofskiy zhurnal [Philosophy Journal]* 18 (1): 179–191.
- Sommerfeld, C. 2021. "Abschiedlichkeit: Gerd-Klaus Kaltenbrunner zum 10. Todestag" [in German]. *Sezession*, no. 101, 70–71.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

STUDIES: HISTORY OF PHILOSOPHY

АЛЕКСАНДР ПЕРЕПЛЕТКИН*

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГОМ КАНТОВСКОЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ В «СИСТЕМЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА»**

Получено: 26.05.2024. Рецензировано: 04.05.2025. Принято: 20.04.2026.

Аннотация: Статья посвящена ядру «Критики чистого разума», трансцендентальной аналитике, в ее интерпретации Шеллингом. В ходе анализа «Системы трансцендентального идеализма» демонстрируется, что систематическое изложение Шеллингом учения Канта не является лишь расстановкой основных моментов в правильном порядке в соответствии с методическим продвижением от безусловного начала системы к полноте его следствий. Шеллинг не только дает кантовским основным определениям трансцендентальной аналитики место в системе как форме, но и вносит значительные содержательные изменения в каждое из них по отдельности. Так, таблица категорий перестраивается Шеллингом в иерархию, где в качестве первоначальных выступают категории отношения. Модальные категории, завершающие эту иерархию, пересматриваются в отношении своего состава, так что отрицательное в них (невозможность, несуществование, случайность) исключается, тогда как у Канта такого исключения мы не находим. Способность суждения в шеллинговской интерпретации является не только соединяющей всеобщее и особенное, но и первоначально разделяющей их, создающей предпосылку для связи. При рассмотрении схематизма Шеллинг проводит феноменологическое прояснение различия между эмпирическим и трансцендентальным схематизмом и обосновывает связь схематизма с языком. Само воображение, осуществляющее схематизм, Шеллинг трактует более широко, нежели Кант, подчеркивая его принципиальное единство с разумом. Опираясь на фихтевское понимание воображения как парения между противоположностями, Шеллинг придает ему системоформирующее значение.

Ключевые слова: Кант, Шеллинг, трансцендентальный идеализм, трансцендентальная аналитика, категории, схематизм, воображение.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-145-167.

1. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Когда Кант в 1804 г. скончался, из числа основателей немецкого идеализма только Шеллинг откликнулся на это печальное событие про-

*Переpletкин Александр Владимирович, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), perepletkin.a@hse.ru, ORCID: 0009-0002-2699-9927.

**© Переpletкин, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

никновенным некрологом (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989а: 27–33). Ни Фихте, ни Гегель публично по этому поводу не высказались. Уже одно это обстоятельство свидетельствует об особом отношении Шеллинга к кантовской философии. Название одного из важнейших вышедших при жизни Шеллинга трактатов, «Системы трансцендентального идеализма» (далее — СТИ), ассоциируется в первую очередь с кантовским проектом. Однако две эти философии, носящие название «трансцендентальных», так и не были подробно исследованы в их сходствах и различиях. Подавляющее большинство исследовательской литературы о СТИ фокусируется в основном на следующих трех моментах:

- (1) шестой главный раздел как выражение философского эстетизма Шеллинга;
- (2) СТИ в логике становления мысли Шеллинга, ее внутренней динамике;
- (3) СТИ в сопоставлении с Фихте и Гегелем: как рецепция идей первого и предвосхищение моментов системы последнего.

Сравнение Шеллинга и его трансцендентального идеализма с Кантом также заслуживает внимания, но, к сожалению, до сих пор не было достаточно проработано в исследовательской литературе. Хотя СТИ действительно была написана еще под сильным влиянием Фихте, а наукоучение уже подверглось подробному сравнению с кантовской системой, исследователи показали, что ранний Шеллинг даже в своей трансцендентальной философии был чем-то большим, нежели простой подражатель Фихте (Резвых, 2004; Frank, 1985; Sandkaulen-Bock, 1990). Из этого следует, что все выводы, сделанные в отношении исследований преемственности и переосмысления «Критики чистого разума» (далее — КЧР) в наукоучении Фихте, нельзя просто распространить на соотношение первой «Критики» и СТИ. Желая восполнить эту лауну, мы рассмотрим рецепцию Шеллингом того, что, на наш взгляд, представляет собой основное концептуальное ядро КЧР, а именно трансцендентальной аналитики.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА В СТИ

Вся СТИ построена на стремлении Я созерцать себя и созерцать свое созерцание, в силу которого Я предпринимает ряд сменяющих друг друга попыток осуществить такой акт, в котором оба названных аспекта совпадали бы. Этот акт осуществляется философом в интеллектуальном созерцании, посредством которого он может, подобно Сократу,

помочь Я, его ученику, вспомнить пройденный им путь (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989b: 471). Однако свое завершение этот путь находит вовсе не в том, что Я становится на точку зрения самого трансцендентального философа, а в эстетическом созерцании. В обоих случаях созерцание и созерцаемое, или, выражаясь более современным языком, акт сознания и сознаваемое, совпадают. Шеллинг обозначает эти два аспекта интеллектуального созерцания соответственно как идеальную/субъективную и реальную/объективную деятельности. Начинается сам этот путь с изначального ощущения, первой попытки самосозерцания, в которой Я созерцает, но все же, не созерцая этого созерцания, воспринимает положенную этим актом границу как собственное ограничение. В следующей попытке достичь самосозерцания это ощущение становится для Я вещью самой по себе. Если у Канта утверждение вещи самой по себе, по крайней мере на первый взгляд, находится в противоречии с его общей установкой на выявление активной роли познающего в процессе познания и может рассматриваться как догматическое допущение, то Шеллинг дает имманентное объяснение возникновения представления о ней.

Используя ту же логику, он дедуцирует различие внутреннего и внешнего чувства, то есть сами пространство и время. Таким образом, предпосылкой для рассмотрения проблематики трансцендентальной логики у Шеллинга служит дедукция основных компонентов трансцендентальной эстетики (понятие об ощущении как материи созерцания и учение о пространстве и времени как априорных формах чувственности). Однако мы сосредоточимся на разборе Шеллингом трансцендентальной аналитики, и первым, что, как правило, вспоминают в связи с ней, является учение о двенадцати категориях, поэтому мы начнем с него.

3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА: ДАЛЬНЕЙШЕЕ ФУНДИРОВАНИЕ

3.1. АНАЛИТИКА ПОНЯТИЙ: ИЕРАРХИЯ КАТЕГОРИЙ

В отличие от Канта и подобно Фихте, Шеллинг не был удовлетворен использованием таблицы суждений для получения соответствующих им категорий. Дедукция категорий подразумевает здесь уже не доказательство их применимости к предметам опыта, как у Канта, а действительное их выведение, подобное тому, какое предпринимается у Фихте и Гегеля. Специфическое отличие шеллинговской дедукции состоит в том, что основными для него являются категории отношения, тогда

как у Фихте в качестве базовых выступают категории количества (делимость) (Фихте, Яковенко, 1993: 93), а у Гегеля — категории качества (Гегель, Розенталь, 1970: 173). Впрочем, в отношении Фихте имеется и другое существенное расхождение. У Фихте, в отличие от Шеллинга, дедукция в «Основе общего наукоучения» в общем и целом не определена единым механизмом тенденции к самосозерцанию. К тому же Фихте в ходе своей дедукции вводит новые категории, вообще не фигурирующие в кантовской таблице, например категорию взаимо-смены (Фихте, Яковенко, 1993: 144). Шеллинг же куда более последовательно придерживается кантовского разделения. Однако в отношении терминологии он осознанно меняет кантовское словоупотребление. Теперь то, что в кантовской классификации было лишь одной группой категорий, а именно категориями отношения, становится само категорией, причем единственной категорией созерцания, объединяющей внутреннее и внешнее чувства (Шеллинг, Левина, 1987а: 390; Schelling, 2005: 217–218). Таким образом, у Шеллинга именно эта группа из кантовской таблицы становится первичной. Все остальные группы вторичны и являются производными. У Канта мы не встречаем такой «вертикальной» иерархии групп категорий, он оперирует только «горизонтальным» различием математических и динамических категорий.

Приоритет, отдаваемый Шеллингом категориям отношения, обосновывается тем, что именно они особым образом связаны с априорными формами чувственности. Объективациям внутреннего и внешнего чувства в Я соответствуют время и пространство. Объект, противоположный субъекту, есть внешнее чувство, определенное внутренним (Шеллинг, Левина, 1987а: 344; Schelling, 2005: 166). Он есть единство пространственно-временного определения. То, что относится лишь ко времени, — акцидентально, что к пространству — субстанциально. Первая категория отношения — субстанция/акциденция — уже есть синтез внутреннего и внешнего чувств. Дедукция следующих категорий осуществляется исходя из того, что Я еще не может воспринимать объект, лишь с определениями субстанции и акциденции, в качестве объекта. Точнее говоря, конструкция его еще не завершена. Категории по своему определению представляют собой для Шеллинга «как» образа действия, порождающего всякий объект¹. Чтобы образ действия был достаточным для объектов, необходимы, как аргументирует Шеллинг, все три категории отношений. Объекта еще нет, если к субстанции/акциденции

¹ Отметим, что у Канта это не порождение, а синтез уже данного.

не присовокуплено причинное отношение, а оно само, в свою очередь, не может быть сконструировано без категории взаимодействия. Общей формой дедукции выступает здесь объективация в созерцании. Причинность есть объективация в созерцании субстанции/акциденции, то есть созерцания низшей потенции в высшей. Взаимодействие же есть, в свою очередь, объективация причинности в новом созерцании. Три первоначальные категории суть именно три потенции продуктивного созерцания. Здесь, в отличие от кантовского изложения, категории предстают едиными с созерцаемыми предметами. Только на стадии рефлексии впервые произойдет их разделение, однако это разделение будет иметь место лишь для сознающего Я.

Шеллинг также указывает на то, что уже у Канта первые две категории каждой группы противоположны, а третья есть их синтез. Он дает этому обстоятельству систематическое объяснение: первые две категории определяет как идеальные факторы, а третью — как реальный фактор в том смысле, что первые две категории не суть нечто самостоятельное, завершенное, и только третья, вбирая в себя две предшествующие, представляет собой нечто завершенное. Поэтому Шеллинг и называет все три кантовские категории отношения просто категорией, подчеркивая их единство. Нетрудно распознать здесь зародыш гегелевского «идеального момента» (Гегель, Розенталь, 1970: 221–223). Стоит также заметить, что прямую аналогию шеллинговскому употреблению термина «категория» в единственном числе для обозначения совокупности категорий мы встречаем позднее в «Феноменологии духа» (Гегель, Шпет, 2000: 123–124).

Общий ход шеллинговской дедукции можно охарактеризовать как демонстрацию того, что отдельный объект, взятый в качестве субстанции/акциденции, не является подлинно самодостаточным, а возможен лишь как часть единого универсума, всеобщего взаимодействия (Шеллинг, Левина, 1987а: 356; Schelling, 2005: 178–179). Субстанция/акциденция отбрасывает нас к причинному отношению между двумя субстанциями, а затем внутри самого этого отношения мы должны признать тотальное взаимодействие всего, что есть. Такая тотальность есть единая субстанция, или природа, в которой всякое отдельное существование является отдельным лишь относительно, а не абсолютно.

Дальнейшие категории возникают в шеллинговской дедукции только на стадии рефлексии, когда интеллигенция отрывается от продуцирования природы и в определенной степени начинает осознавать свою

продуктивность, но осознает ее таким образом, что лишь форма происходит от Я, а материя — все еще от вещей самих по себе. Впрочем, и вышеупомянутое также возникает как бы во второй раз: если рефлексия направляется на объективное в Я, то мы получаем категорию отношения (Шеллинг, Левина, 1987а: 396; Schelling, 2005: 224). Категория количества есть одновременность рефлексии с созерцанием. Одновременность рефлексии и ощущения есть категория качества. Рефлексия, направленная на ощущение, дает нам степень ощущения, то есть позволяет определить его как интенсивную величину, а интенсивная величина предполагает варьируемое по интенсивности качество.

Категории модальности также объясняются через рефлексия, но теперь должен быть рефлексирован не только объект, как в предшествующих категориях, но одновременно и само субъективное. Тем самым Шеллинг фактически воспроизводит идею Канта о том, что для модальности конститутивно отношение к познавательной способности. Интеллигенция, совершая такую рефлексия, получает различные модальные категории в зависимости от того, каким образом рефлексияруются субъективное и объективное. Если они рефлексияются как реальная деятельность, возникает категория возможности, если как идеальная — категория действительности. Рефлексияруя их как обе деятельности одновременно, интеллигенция получает категорию необходимости. Шеллинг замечает, что если первые две категории имеют в виду положенность во время вообще и в определенное время соответственно², то категория необходимости есть синтез их в положенности во всякое время³ (*in aller Zeit*), где свобода первой и твердая определенность второй едины (*ibid.*). Стоит особо отметить, что тут Шеллинг имеет в виду только положительные понятия из кантовской таблицы категорий. Отрицательные же (невозможность, несуществование, случайность) Шеллинг, в отличие от Канта, вообще не рассматривает как самостоятельные категории: ими объект не определяется даже для рефлексии. Положительные модальные категории завершают свод теоретической философии перед переходом к практической. Можно сказать, что по бытию первичны категории отношения, а по достоинству — именно категории модальности.

²Эти определения точно соответствуют кантовским.

³Предложенный М. И. Левиной перевод выражения *in aller Zeit* как «навсегда» (Шеллинг, Левина, 1987а: 397) затемняет связь формулировки Шеллинга с кантовскими определениями.

Относительно категорий рефлексии Шеллинг делает также много новых замечаний в сравнении с Кантом. Категория единства, абстрагированная от всякого созерцания, есть лишь логическое единство. Чтобы опосредствовать его связь с созерцанием, нужно время.

Связав логическое единство с определением времени, мы получаем число, множество. Шеллинг повторяет мысль Канта о том, что для числа и, соответственно, для арифметики конституитивно время. Получается, что единство не может созерцаться без множества, но ведь и множество не может созерцаться без единства! Таким образом, завершающим созерцанием является целокупность.

Та же процедура проводится и с категориями качества. Без созерцания понятие реальности есть лишь логическая положенность.

Если же я вновь соединяю это понятие с созерцанием пространства, то у меня возникает наполнение пространства, которое, однако, не может быть созерцаемо без наличия степени, то есть величины во времени. Но степень, то есть определение временем, привносится только второй категорией, категорией отрицания. Следовательно, вторая категория и здесь необходима только потому, что благодаря ей первая становится доступной созерцанию, или потому, что она привносит в первую категорию трансцендентальную схему (Шеллинг, Левина, 1987а: 393; Schelling, 2005: 220).

Категория ограничения Шеллингом не комментируется, но общий ход дедукции требует, чтобы категория отрицания становилась созерцаема только через нее. Это определение отсылало бы нас, вероятно, к дедукции ощущения, созерцания себя ограниченным. Отсюда становится понятно, что для правильной оценки шеллинговской дедукции категорий необходимо рассматривать ее в связи с проблематикой соотношения понятия и созерцания, к анализу которой мы теперь и перейдем.

3.2. АНАЛИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ: СХЕМАТИЗМ, ВООБРАЖЕНИЕ И ЯЗЫК

Соответствующий раздел кантовской «Трансцендентальной аналитики» начинается с рассмотрения той разновидности способности суждения, которая позже будет названа в третьей «Критике» определяющей (в противовес рефлектирующей). У Шеллинга в теоретической части СТИ в третьей эпохе истории самосознания речь также идет только о ней. В КЧР эта способность определяется как способность подводить некоторое особенное под всеобщее правило. В качестве особенного выступают созерцания, а в качестве всеобщих правил — рассудочные понятия. В кантовской аналитике понятия рассудка рассматриваются как уже наличные. Шеллинг же понимает способность суждения как *Ur-Teil*,

Перво-деление. Иначе говоря, субъект и предикат мыслятся как члены деления, которые впервые только и появляются в качестве отдельных в результате специфического действия рефлексии, которое Шеллинг называет абстракцией. Изначально, считает Шеллинг, и понятие, и объект едины в продуцировании, но, абстрагируя то, что продуцировано, от способа производства продуцированного, мы только впервые и получаем разделение объекта и понятия. Отсюда следует, что вопрос о совпадении их в истинном суждении не представляет собой серьезной проблемы. В суждении они хотя и разделяются в начале через способность к абстракции, но в конце все же должны быть вновь воссоединены (Шеллинг, Левина, 1987а: 394; Schelling, 2005: 221). У Шеллинга, как и у Канта, это осуществляется благодаря схематизму.

Раздел о схематизме в КЧР был посвящен именно связи понятий и чувственных созерцаний (объектов) посредством схем. Как ни странно, кантовское учение о схематизме не оказало большого влияния на раннюю рецепцию кантовской философии. У раннего Фихте и у Гегеля в их учениях не нашлось места для подробного осмысления схематизма, хотя само понятие схемы оба спорадически использовали. Шопенгауэр же и вовсе открыто провозглашал, что этот раздел кантовского изложения бездоказателен и произволен (Шопенгауэр, Айхенвальд, 1999: 380). Только у Шеллинга мы видим его успешно встроенным в общую конструкцию СТИ, а также развитым в дальнейшем в его «Философии искусства». Отметим главные особенности предложенной им интерпретации схематизма чистого рассудка.

Первое и главное отличие шеллинговской версии схематизма от кантовской состоит в том, что для Шеллинга схематизм есть особый вид созерцания, а именно такое созерцание, в котором созерцается понятие как правило для конструкции объектов. Иначе говоря, в этом созерцании мы действительно созерцаем понятия. Схема и есть чувственно созерцаемое правило конструкции объекта (Шеллинг, Левина, 1987а: 380; Schelling, 2005: 206).

Отсюда проистекает и несколько иное понимание соотношения между схемой и образом. Образ всесторонне определен, но схема как раз таковой не является, однако она все же не понятие, а созерцание. Характеристика схемы как чего-то третьего по отношению к созерцанию и понятию сохраняется и у Шеллинга, однако и здесь он идет дальше Канта. Для Канта схематизм есть тайное искусство, приемы (*Handgriffe*) которого никогда нельзя поставить несокрытыми перед нашим взором, хотя они тем не менее конституируют сам наш опыт, так как без

них не было бы опосредованного ими единства понятий и созерцаний (Кант, Лосский, 2006: В181). Таким образом, согласно Канту, схемы находятся для нас как бы в слепом пятне. Для Шеллинга же даже ремесленник (*Künstler*) постоянно пользуется ими на уровне внутреннего созерцания в своей работе по созданию чего-либо. Действительно, ремесленный мастер не работает, мысля нечто всецело абстрактное, всеобщее. Наоборот, в своей работе он как бы постоянно созерцает парадигму, которая есть не только всеобщее, но в определенном отношении также и особенное. Шеллинг полагает, что ремесленник, приступив к работе, начинает с такой схемы, в которой перевешивает всеобщее, но ближе к ее завершению особенное становится преобладающим. Получается, что у ремесленника по мере работы схема все более будет приближаться к образу (Шеллинг, Левина, 1987а: 381; Schelling, 2005: 207). В таком случае сама схема оказывается динамичной (что также не допускалось Кантом), а различие между образом и схемой становится градуальным. Стоит, впрочем, отметить, что такое феноменологическое прояснение используется Шеллингом не для схематизма вообще, но, что ясно из примера, только для схематизма эмпирического, но не для трансцендентального, который связан с категориями.

Однако Шеллинг не ограничивается этими нововведениями. Особого внимания заслуживает его замечание о том, что именно на схематизме «основан весь механизм языка». Чтобы пояснить этот тезис, Шеллинг приводит следующее соображение:

Допустим, например, что некоему совершенно незнакомому со школьными понятиями человеку известны лишь некоторые особи или породы определенного вида животных; однако, увидев животное неизвестной ему породы того же биологического вида, он сразу вынесет суждение, что животное относится к данному виду (Шеллинг, Левина, 1987а: 382; Schelling, 2005: 207–208).

В самом деле, даже не имея научной дефиниции собаки, любой, кто видел ранее овчарок, спаниелей, далматинцев и т. п., с большой вероятностью сможет отнести самостоятельно к тому же виду и пуделя, даже если увидит его впервые. Действительно, созерцая некоторое новое для нас особенное и давая ему имя, мы не даем этому имени сразу понятийную дефиницию, но пытаемся как бы освободить само это особенное от его особенности и перейти ко всеобщности. Именно поэтому детям не нужно знать дефиницию слова «собака» для того, чтобы, однажды увидев одну, узнавать почти безошибочно далее и всех остальных. Тут свою роль играет именно схематизм, позволяющий сочетать особенность

и всеобщность. Само различение родов и видов в животном царстве не основывается на случайных языковых играх, но в своей собственной структуре следует именно тому, как мы схематизируем особенное ради возвышения его до всеобщего.

Применение учения об изначальном схематизме к изучению структуры языков, древнейших воззрений на природу, следы которых дошли до нас в мифологиях древних народов, наконец, к критике научного языка, почти все термины которого свидетельствуют о своем происхождении из схематизма, показало бы, какое всеобъемлющее значение этот метод имеет во всех областях человеческого духа (Шеллинг, Левина, 1987а: 382; Schelling, 2005: 208).

То, что Шеллинг связывает схематизм с языком, представляет собой нечто существенно новое в сравнении с Кантом. Если же учитывать, что схематизм тесно связан с временем, то получается, что Шеллинг намечает также и связь времени с языком. Эта связь останется значимой для Шеллинга также и после СТИ (Резвых, 2013: 17). Наряду с эмпирическим схематизмом Шеллинг, подобно Канту, выделяет и трансцендентальный схематизм. Трансцендентальная абстракция, изолирующая друг от друга созерцание и понятие как таковые, относится к суждению как Перво-делению, однако разделенное также должно быть соединено, и в этом соединении сам акт абстракции растворяется (Линьков, 1973: 38). Если эмпирическая схема есть чувственно созерцаемое правило продуцирования определенного объекта, то трансцендентальная схема — правило продуцирования объекта вообще.

То, что соединяется трансцендентальным схематизмом, изначально разделяется трансцендентальной абстракцией, в которой созерцание как таковое отделяется от понятия вообще. Само понятие «трансцендентальная абстракция» возникло, вероятно, в результате интерпретации трансцендентальной рефлексии из КЧР, благодаря которой представления различаются в соответствии с их трансцендентальной топикой, то есть в зависимости от отнесенности их к чувственности или к рассудку (Кант, Лосский, 2006: В318–319). У Шеллинга в СТИ трансцендентальная рефлексия в кантовском понимании не может иметь места по той причине, что между понятием и созерцанием, как уже говорилось, нет радикального различия (на этом же основании мы не встречаем в СТИ и понятия амфиболии). Однако изначальное отсутствие такого различия не мешает трансцендентальной абстракции разводить понятие

и созерцание в разные стороны. В их полной разделенности становится возможным рефлексировать на одной стороне пространство (но не время), а на другой — чистую определенность в форме категорий.

Соединение же пространственных характеристик и категориальных определений есть дело схематизма. Поскольку в схеме мы имеем сам момент правила как такового, это созерцание внутреннее, а поскольку речь идет именно об объекте — внешнее. Таким образом, схематизм находится на границе внутреннего и внешнего и опосредует их связь. Но разве не занимает такое же срединное положение и время? Ведь время также распространяется и на внешнее созерцание, и на внутреннее, поэтому оно способно служить трансцендентальной схемой: «из свойства времени служить трансцендентальной схемой явствует, что оно не есть просто понятие, ни абстрагирующее эмпирически, ни абстрагируемое трансцендентально» (Шеллинг, Левина, 1987а: 390; Schelling, 2005: 217). У Канта трансцендентальные схемы суть априорные определения времени (Кант, Лосский, 2006: В185), в этом отношении Шеллинг не слишком сильно отличается от него.

Примечательно также и то, что в разделе о схематизме в СТИ эксплицитно не фигурирует способность воображения, посредством которой у Канта только и осуществлялся схематизм. Шеллинг сосредотачивает внимание на времени как на самой трансцендентальной схеме, в то время как у Канта акцент был на том, что схема является продуктом воображения, которое и определяет время *a priori* (там же: В179). Целесообразно теперь перейти к рассмотрению способности воображения. Именно поэтому мы поместили его в аналитику основоположений, хотя в изложении КЧР воображение впервые появляется уже в аналитике понятий.

3.3. СПОСОБНОСТЬ ВООБРАЖЕНИЯ

Об особом значении способности воображения для кантовской систематики познавательных способностей написан целый ряд работ (Нотманн, 1970; Mörchen, 2010; Wunsch, 2012). Некоторые исследователи даже выдвигали тезис о том, что она является общим корнем чувственности и рассудка. Сам Кант ничего подобного открыто не утверждал и даже колебался в отношении того, всякий ли синтез осуществляется этой способностью (Длугач, 2010: 195). То же самое мы встречаем и у раннего Шеллинга (Marx, Nenon, 1984: 50). Важным источником шеллинговской интерпретации воображения служит развитое Фихте

представление о воображении как парении между двумя противоположностями (Фихте, Яковенко, 1993: 287). По мысли Шеллинга, чтобы ощущающий стал для себя в качестве такового объективным, нужна третья синтезирующая деятельность, которая бы объективировала как объективную, так и субъективную деятельность. В отношении субъективной деятельности такая новая деятельность, которая как бы помещается между ней и соответствующей ей объективной, являлась бы также субъективной, но субъективной в высшей потенции. Эта новая субъективная деятельность также может стать объективной в еще более потенцированной попытке самосозерцания. Особенность объективации каждой новой потенции всегда будет определяться тем, что субъективное, являясь на низшей ступени бессознательным, на высшей ступени становится сознательным. Иначе говоря, сознательное и бессознательное низшего уровня на высшем уровне синтезируются в некую сознательную объективность. Как можно понять, переосмысленный таким образом синтез будет иметь своей предпосылкой не абстрактное многообразное, как у Канта, а именно противоположности.

Синтезирующая третья деятельность, или воображение, есть не только способность связывания, но и вообще условие того, что Я продолжает попытку самосозерцания, не совпадая с собой, что и является осуществлением абсолютного синтеза. Можно сказать, что в версии Шеллинга воображение как продуктивное действительно порождает реальное содержание (материю опыта), чего мы не встречаем у Канта. Если эта способность настолько важна, то неудивительно, что у Шеллинга система получает свое завершение в искусстве, причем, в отличие от наукоучения Фихте, на этом уровне субъективное и объективное наконец совпадают (Лазарев, 1990: 57). Шеллинг даже называет эстетическое созерцание «эстетическим актом воображения» (Шеллинг, Левина, 1987а: 242; Schelling, 2005: 41). Схематизм в СТИ также должен осуществляться воображением, именно в работе схематизма наиболее явно проявляется специфика воображения. Через схематизм созерцание и понятие соединяются, но всякое соединение имеет своим условием изначальное единство. Воображение парит между этими противоположностями, оно как раз и есть упомянутое необходимое единство. В отношении третьей деятельности, о которой уже было сказано выше, Шеллинг эксплицитно употребляет то же выражение «парит между» (*ist schwebend zwischen*) в отношении к двум противоположным деятельности (Шеллинг, Левина, 1987а: 303; Schelling, 2005: 115), которое

фигурирует и в определении воображения у Фихте (Фихте, Яковенко, 1993: 210). Однако эксплицитно у Шеллинга само воображение в контексте схематизма не упоминается.

В «Философских письмах о догматизме и критицизме» Шеллинг открыто высказывает похвалу кантовскому подходу к воображению (Шеллинг, Левина, 1987b: 80; Schelling, 1982: 102). Там же он делает важное замечание о воображении, получающее впоследствии существенное значение уже в рамках СТИ: воображение есть объединяющее промежуточное звено между теоретическим и практическим разумом. В контексте развертываемой в СТИ концепции трансцендентальной истории это должно означать, что именно воображением осуществляется *переход* от теоретической части к практической, что Шеллинг и утверждает, добавляя также, что воображение «парит между конечностью и бесконечностью» (Шеллинг, Левина, 1987a: 425; Schelling, 2005: 256). Так как новая способность не может возникнуть лишь ради этого перехода и уже должна была быть в действии, по крайней мере в схематизме, то можно утверждать, что «душой» предшествующего и последующего движения самосозерцания является именно воображение как третья синтезирующая деятельность.

Однако Шеллинг специфицирует представление о воображении как о парении между конечностью и бесконечностью. В практической части СТИ способность воображения производит нечто, таким же образом парящее между конечностью и бесконечностью, а именно идею. «Воображение являет собой в этом парении не рассудок, а разум, и, с другой стороны, то, что обычно называют теоретическим разумом, есть не что иное, как воображение на службе свободы» (Шеллинг, Левина, 1987a: 425; Schelling, 2005: 257). Уже в более ранней работе Шеллинга имеются аналогичные высказывания, направленные против отождествления Я и воображения; уже здесь способность воображения определяется как способность к идеям, то есть как сам теоретический разум, а нахождение его на службе у свободы рассматривается как служба практическому разуму (Schelling, 1988: 158). Если Шеллинг рассматривает здесь теоретический разум как находящийся на службе у практического, то это должно означать их нетождественность и перевес практического, как это имело место и у Фихте. Однако Шеллинг предлагает интерпретацию воображения, существенно отличную не только от кантовской, но и от фихтевской, поскольку в практической философии Фихте теоретический разум, подчиненный практическому, напротив, совершенно лишен воображения (Фихте, Яковенко, 1993: 240).

В свете изложенных соображений представляется странным, что Шеллинг эксплицитно говорит о воображении гораздо меньше, чем следовало бы ожидать. Это наблюдение имеет силу не только для СТИ, но и для «Изложения моей системы философии»: хотя исследователи уже обращали внимание на существенную роль воображения в систематике этого трактата (Summerell, 2004), эксплицитно оно упоминается в аспекте своей существенности лишь в одном-единственном рукописном примечании (Шеллинг, Иваненко, 2014: 104; Schelling, 2009: 162), содержащемся в личном экземпляре Шеллинга.

Иначе обстоит дело в «Философии искусства», где воображение определяется как «способность, посредством которой идеальное есть в то же время и реальное» (Шеллинг, Попов, 1966: 85). Иначе говоря, в «Философии искусства» именно воображение воссоединяет идеальное и реальное. Здесь же Шеллинг открыто утверждает, что схематизм — дело способности воображения (там же: 108).

Самой значительной формулировкой СТИ, где Шеллинг более или менее ясно высказывается об отношении воображения и всей теоретической философии в совокупности, является всего один пассаж из шестого главного раздела: «то, что по ту сторону сознания является нам как действительный мир, а по эту сторону сознания — как идеальный мир или мир искусства, — продукты одной и той же деятельности» (Шеллинг, Левина, 1987а: 483; Schelling, 2005: 327). Здесь, как нетрудно видеть, речь вновь идет о третьей деятельности, парящей между двумя противоположными.

Стоит заметить, что Гегель, состоявший в те годы в тесном общении с Шеллингом, впоследствии в своих «Лекциях по истории философии» куда более явно, чем сам Шеллинг, указывал на существенную роль воображения в СТИ: «интеллектуальное созерцание (у Шеллинга. — А. П.) есть фихтевская сила воображения, оставшаяся в неопределенном положении (*das Schweben*) между двумя направлениями» (Гегель, Столпнер, 1994: 546). Сам Шеллинг прямо этого не заявлял, однако высказывание Гегеля вполне соответствует логике шеллинговского построения. Неопределенность здесь подразумевает парение между субъективным и объективным, основное определение третьей синтезирующей деятельности. Сам Фихте в «Основе общего наукоучения», как бы в параллель к шеллинговскому требованию интеллектуального созерцания, утверждал, что наукоучение не может быть понято без способности воображения (Фихте, Яковенко, 1993: 287). Воображение в таком прочтении оказывается тесно связано с трансцендентальным

единством апперцепции. Его статус, однако, все равно остается проблематичным. Поздний Шеллинг сравнивает Я у Фихте с освобожденной от материального момента познания версией этого единства, которая была возведена в абсолютный принцип (Шеллинг, Левина и Михайлов, 1989b: 466). У Канта апперцепция, как представление «Я мыслю», была бессодержательна, то есть не содержала никакого многообразия (Кант, Лосский, 2006: В135). У Шеллинга же сама сфера самосознания всегда имеет характер двойственности, который с необходимостью определяет «Я мыслю». Шеллинг подчеркивает, что «Я мыслю» имеет определенность, содержание именно в силу того, что оно есть для иного. Это иное есть вообще объективность, к которой, следовательно, имеется некоторое отношение. Тогда «Я мыслю» есть изначально субъективная деятельность, но именно как субъективная вообще. Сама субъективная деятельность всегда имеет определенный образ действия (в себе сущее понятие), однако лишь постольку, поскольку она есть вообще деятельность, имеющая перед собой некий объект, она есть «Я мыслю», чистая апперцепция. Это соображение указывает на нераздельность кантовских субъективного и объективного единств апперцепции (ср. там же: В139). При этом у Шеллинга субъективное определение все же имеет перевес, так как новая потенция возникает в Я из-за стремления к самосозерцанию, так что логически первым здесь выступает именно субъективное: «объективное есть лишь ставшее объектом субъективное» (Шеллинг, Левина, 1987a: 432; Schelling, 2005: 264). В целом можно сказать, что «Я мыслю» всегда есть «как бы неразложимый остаток интеллектуального созерцания (которое есть само Я), не вмещающегося ни в какую конечную форму» (Резвых, 2009: 385).

3.4. ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ЧИСТОГО РАССУДКА

Поскольку основоположения образуют у Канта канон для способности суждения, они более подходят для критического, а не для систематического изложения. Поэтому неудивительно, что Шеллинг в СТИ не рассматривает их отдельно в качестве особых синтетических суждений *a priori*, как это имеет место у Канта. Несмотря на это, можно указать на ряд аспектов шеллинговского изложения, свидетельствующих о том, что он не только имплицитно принимает кантовские основоположения, но и дает им новое обоснование.

Так, обе группы математических основоположений, аксиомы созерцания и антиципации восприятия, получают у Шеллинга свое общее обоснование в соотношении друг с другом в рамках обоснования самой

необходимой противоположности между экстенсивными и интенсивными величинами⁴.

Я как внутреннее чувство трактуется им как чистая интенсивность, а противопоставляемое ему внешнее чувство, как отрицание ее, — как чистая экстенсивность (Шеллинг, Левина, 1987а: 343; Schelling, 2005: 164). Первое есть абсолютная граница, точка, как время, а второе, как отрицание первого, — бесконечное пространство. Объект же есть объединение внешнего и внутреннего чувств, единство экстенсивного и интенсивного. В целом это соответствует кантовским определениям, отличие состоит лишь в том, что к времени прилагается определение точки, а не линии. Шеллинг полагает, что только синтез пространства и времени есть линия (Шеллинг, Левина, 1987а: 344; Schelling, 2005: 166). Основанием для этого утверждения служит то, что он считает интенсивность обратно пропорциональной экстенсивности (Шеллинг, Левина, 1987а: 393; Schelling, 2005: 220). Экстенсивность стремится в бесконечность, она центробежна, интенсивность же центростремительна. В конкретном их взаимодействии они друг друга ограничивают, но время как чистая интенсивность без экстенсивности всегда уже будет точкой.

Утверждение, что всякое внешнее созерцание есть экстенсивная величина, становится возможным именно благодаря тому, что пространство является чистой экстенсивностью. Кроме того, Шеллинг отмечает, что разделение пространства и времени в Я параллельно разделению субстанции и акциденции в объекте.

Единство этих противоположностей определяется как сила, или как экстенсивность, определенная интенсивностью (Шеллинг, Левина, 1987а: 344; Schelling, 2005: 166). Шеллинг отмечает, что «интенсивность силы может быть измерена только пространством, на которое она может распространиться, не становясь равна о. И обратно, это пространство определяется для внутреннего чувства величиной этой силы» (Шеллинг, Левина, 1987а: 345; Schelling, 2005: 166). Кроме того, всякое наполнение времени может быть лишь в пространстве, а само время может быть фиксировано лишь чем-то пространственным, пребывающими объектами в пространстве вне меня (Шеллинг, Левина, 1987а: 428; Schelling, 2005:

⁴Отметим, что аксиомы созерцания, имеющие своим принципом положение «все созерцания суть экстенсивные величины», играют важную роль и в развиваемой в СТИ интерпретации трансцендентальной диалектики, в частности в шеллинговской трактовке первой антиномии. Однако, поскольку настоящее исследование сосредоточено на интерпретации Шеллингом трансцендентальной аналитики, мы ограничиваемся здесь только анализом его обоснования аксиом созерцания и не рассматриваем их применение.

260). Нетрудно распознать в этой формулировке Шеллинга основную посылку кантовского опровержения идеализма: «Всякое определение времени имеет своей предпосылкой что-то постоянное в восприятии» (Кант, Лосский, 2006: В275). В предпринимаемом Шеллингом систематическом изложении эта связь не тематизируется эксплицитно, судя по всему, на том основании, что в опровержении идеализма в кантовском смысле здесь нет нужды: в рамках СТИ в ходе изложения первой эпохи истории самосознания уже были объяснены как необходимость вещи самой по себе в качестве представления, так и сам генезис разделения на внутреннее и внешнее чувства.

Подобно математическим основоположениям, аналогии опыта (первая группа динамических основоположений) хотя и не отделяются в шеллинговском рассмотрении от соответствующих категорий, но все же получают определение относительно друг друга: так как завершенной является категория взаимодействия, а две первые суть лишь ее моменты, то аналогичную структуру мы получаем и на уровне основоположений: все три синтетические суждения *a priori* едины. Кант выразил это единство в их общем принципе: «опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий» (там же: В218). Шеллинг расширяет этот принцип: необходима не только связь восприятий, но также и связь внутри трех типов связей: субстанциальность/акцидентальность мыслится благодаря причинности, а последняя, в свою очередь, благодаря взаимодействию.

Что же касается постулатов эмпирического мышления вообще, которые, как и другие основоположения, рассматриваются в рамках дедукции соответствующих категорий (категорий модальности), то, хотя Шеллинг уделил меньше всего внимания содержательному анализу их самих, но существенно переосмыслил их место в системе функций самосознания. Важнейшей его новацией в трактовке модальностей является то, что эти категории завершают свод теоретической философии и маркируют переход от нее к практической философии (Шеллинг, Левина, 1987а: 397; Schelling, 2005: 225). В связи с этим обнаруживается важность практического определения постулатов, связанных с модальностями. В работе, предшествующей публикации СТИ, Шеллинг уже формулировал свое понимание постулатов, о котором мы упоминали выше в связи с постулируемостью интеллектуального созерцания: они всегда суть единство теоретического и практического (Schelling, 1988: 144). Практические постулаты «Критики практического разума» имеют вместе с тем

и некоторое требуемое теоретическое содержание, а теоретические постулаты эмпирического мышления вообще, особенно если связать их с концепцией регулятивности, имеют в себе также и практический момент.

Исходя из того, что для самого Канта система основоположений чистого рассудка имела значение для определения метафизических начал естествознания (Кант, Лосский, 2006: В198), мы имеем основания соотносить основоположения чистого рассудка также и с натурфилософскими частями дедукции, представленной Шеллингом в СТИ. В отличие от весьма скудного представления о природе у Фихте (Jähnig, 1966: 152–153), Шеллинг даже в трансцендентальный идеализм включает динамические силы и концепцию организации, подтверждая идею параллелизма трансцендентальной философии и натурфилософии. Тем самым у Шеллинга, как и у Канта, на базе правил применения категорий даются начала того, что Кант называл метафизикой природы; однако то, что Кант мыслил в третьей критике в модусе «как если бы», у Шеллинга становится предметом теоретического знания (ibid.: 107).

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предложенный анализ основных особенностей интерпретации Шеллингом кантовской трансцендентальной аналитики показывает, что Шеллинг не только перенимает значительную часть кантовских определений, внося в них новые моменты, но и встраивает их в общую систему — систему трансцендентального идеализма. Система эта задумывалась Шеллингом как объединение всех трех критических работ Канта и более последовательное их изложение. Решение этой задачи потребовало не просто перестановки составных частей кантовского изложения в «правильном» порядке, но и содержательной их переработки. В частности, как мы выяснили, схематизм получил в шеллинговском трансцендентальном идеализме свое феноменологическое прояснение, благодаря которому была выявлена его связь с языком, а категории отношения сделались первичными в отношении всех других. Дальнейший философский путь Шеллинга во многом будет определяться тем, что было достигнуто именно в этой работе.

ЛИТЕРАТУРА

- Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1. Учение о бытии / пер. с нем., под ред. М. М. Розенталя. — М. : Мысль, 1970.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В 3 т. Т. 3 / пер. с нем. Б. Г. Столпнера. — СПб. : Наука, 1994.

- Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. — М. : Наука, 2000.
- Длугач Т. Б.* От Канта к Фихте : сравнительно-исторический анализ. — М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2010.
- Кант И.* Критика чистого разума : 2-е издание (В), 1787 / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Т. Б. Длугач, Б. Тушлинга, У. Фогеля ; пер. с нем. Н. О. Лосского. — М. : Наука, 2006.
- Лазарев В. В.* Философия раннего и позднего Шеллинга / под ред. Т. И. Ойзермана. — М. : Наука, 1990.
- Линьков Е. С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. — Л. : ЛГУ, 1973.
- Резвык П. В.* Ранний Шеллинг и Кант : поиски безусловного // Историко-философский ежегодник. — 2004. — С. 250–278.
- Резвык П. В.* Генетизация трансцендентального идеала в «Системе трансцендентального идеализма» Ф. В. Й. Шеллинга // Сущность и слово : сборник научных статей к юбилею профессора Н. В. Мотрошиловой / под ред. М. А. Солопова, М. Ф. Быкова. — М. : Феноменология-Герменевтика, 2009. — С. 377–401.
- Резвык П. В.* Свобода и предикация в творчестве Ф. В. Й. Шеллинга 1800–1810-х гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2013. — № 1. — С. 6–18.
- Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения / пер. с нем. Б. В. Яковенко // Сочинения. В 2 т. Т. 1. — СПб. : Мифрил, 1993. — С. 65–337.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Философия искусства / под ред. М. Ф. Овсянникова ; пер. с нем. П. С. Попова. — М. : Мысль, 1966.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Система трансцендентального идеализма / пер. с нем. М. И. Левиной // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1987а. — С. 227–489.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Философские письма о догматизме и критицизме / пер. с нем. М. И. Левиной // Сочинения. В 2 т. Т. 1 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1987б. — С. 39–88.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Иммануил Кант / пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1989а. — С. 27–33.
- Шеллинг Ф. В. Й.* К истории новой философии : (Мюнхенские лекции) / пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1989б. — С. 387–560.
- Шеллинг Ф. В. Й.* Изложение моей системы философии / пер. с нем. А. А. Иваненко. — СПб. : Наука, 2014.
- Шопенгауэр А.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. Мир как воля и представление / пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. — М. : ТЕРРА-Книжный клуб, Республика, 1999.
- Frank M.* Eine Einführung in Schellings Philosophie. — Frankfurt : Suhrkamp, 1985.

- Homann K.* Zum Begriff Einbildungskraft Nach Kant // Archiv für Begriffsgeschichte. — 1970. — Jg. 14. — S. 266–302.
- Jähmig D.* Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Bd. 1. Schellings Begründung von Natur und Geschichte. — Pfullingen : Neske, 1966.
- Marx W.* The Philosophy of F. W. J. Schelling : History, System, and Freedom / trans. from the German by T. Nenon. — Bloomington : Indiana University Press, 1984.
- Mörchen H.* Die Einbildungskraft bei Kant. — 2. Aufl. — Berlin : Walter de Gruyter, 2010.
- Sandkaulen-Bock B.* Ausgang vom Unbedingten : Über den Anfang in der Philosophie Schellings. — Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Schelling F. W. J.* Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus // Historisch-kritische Ausgabe. Reihe 1: Werke. In 24 Bde. Bd. 3 / hrsg. von H. Buchner, W. G. Jacobs, A. Pieper. — Stuttgart : Frommann-Holzboog, 1982. — S. 47–112.
- Schelling F. W. J.* Allgemeine Übersicht (1797–1798) // Historisch-kritische Ausgabe. Reihe 1: Werke. In 24 Bde. Bd. 4 / hrsg. von W. G. Jacobs, W. Schieche. — Stuttgart : Frommann-Holzboog, 1988. — S. 57–190.
- Schelling F. W. J.* System des Transzendentalen Idealismus // Historisch-kritische Ausgabe. Reihe 1: Werke. In 24 Bde. Bd. 9 / hrsg. von H. Buchner, W. G. Jacobs, A. Pieper. — Stuttgart : Frommann-Holzboog, 2005. — S. 23–335.
- Schelling F. W. J.* Darstellung meines Systems der Philosophie // Historisch-kritische Ausgabe. Reihe 1: Werke. In 24 Bde. Bd. 10 / hrsg. von M. Durner. — Stuttgart : Frommann-Holzboog, 2009. — S. 107–211.
- Summerell O. F.* The Theory of the Imagination in Schelling's Philosophy of Identity // Idealistic Studies. — 2004. — Vol. 34, no. 1. — P. 85–98.
- Wunsch M.* Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant. — Berlin : Walter de Gruyter, 2012.

Perepletkin, A. V. 2026. "Interpretatsiya F. V. Y. Shellingom kantovskoy transtsendental'noy analitiki v 'Sisteme transtsendental'nogo idealizma' [F. W. J. Schelling's Interpretation of Kant's Transcendental Analytic in 'System of Transcendental Idealism']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 145–167.

ALEKSANDR PEREPLETKIN

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0009-0002-2699-9927

F. W. J. SCHELLING'S INTERPRETATION OF KANT'S TRANSCENDENTAL ANALYTIC IN "SYSTEM OF TRANSCENDENTAL IDEALISM"

Submitted: May 26, 2024. Reviewed: May 04, 2025. Accepted: Apr. 20, 2026.

Abstract: The article is dedicated to the core of *Critique of Pure Reason*, the Transcendental Analytic as it is interpreted by Schelling. Through an analysis of *System of Transcendental Idealism*, it is shown that Schelling's systematic presentation of Kant's doctrine is not merely a reordering of its main elements in accordance with the methodical progression from the unconditional beginning of the system to the completeness of its consequences. Schelling not only assigns the fundamental definitions of Kant's Transcendental Analytic their proper place within the system as a form but also introduces significant substantive modifications to each of them individually. Thus, Kant's table of categories is restructured by Schelling into a hierarchy in which the categories of relation are granted primary status. The modal categories, which conclude this hierarchy, are revised in terms of their composition: the negative aspect (impossibility, nonexistence, contingency) is excluded, something that Kant himself does not do. In Schelling's interpretation, the power of judgment not only synthesizes the universal and the particular but initially separates them, thereby creating the very condition for their synthesis. In his treatment of schematism, Schelling offers a phenomenological clarification of the distinction between empirical and transcendental schematism and grounds the connection between schematism and language. The power of imagination, which performs schematism, is interpreted more broadly by Schelling than by Kant and to such an extent that even reason can no longer be regarded as something different from imagination. Drawing on Fichte's conception of imagination as an oscillation between the opposites, Schelling assigns to it a system-constituting role.

Keywords: Kant, Schelling, Transcendental Idealism, Transcendental Analytic, Categories, Schematism, Imagination.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-145-167.

REFERENCES

- Dlugach, T. B. 2010. *Ot Kanta k Fikhte [From Kant to Fichte]: sravnitel'no-istoricheskiy analiz [A Comparative Historical Analysis]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kanon+ / ROOI "Reabilitatsiya".
- Fichte, J. G. 1993. *Osnova obshchego naukoucheniya [Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, trans. from the German by B. V. Yakovenko, 65–337. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Mifril.

- Frank, M. 1985. *Eine Einführung in Schellings Philosophie* [in German]. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1970. *Ucheniye o bytii [Die Lehre vom Sein]* [in Russian]. Vol. 1 of *Nauka logiki [Die Wissenschaft der Logik]*, ed. and trans. from the German by M. M. Rozental'. 3 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1994. [in Russian]. Vol. 3 of *Lektsii po istorii filosofii [Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte]*, trans. from the German by B. G. Stolpner. 3 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2000. *Fenomenologiya dukha [Phänomenologie des Geistes]* [in Russian]. Trans. from the German by G. G. Shpet. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Homann, K. 1970. "Zum Begriff Einbildungskraft Nach Kant" [in German]. *Archiv für Begriffsgeschichte* 14:266–302.
- Jähnig, D. 1966. *Schellings Begründung von Natur und Geschichte* [in German]. Vol. 1 of *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*. Pfullingen: Neske.
- Kant, I. 2006. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]: 2-ye izdaniye (B), 1787 [Zweite Auflage von 1787]* [in Russian]. Ed. by N. V. Motroshilova, T. B. Dlugach, B. Tushling, and U. Fogel'. Trans. from the German by N. O. Losskiy. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Lazarev, V. V. 1990. *Filosofiya rannego i pozdnego Shellinga [The Philosophy of Early and Late Schelling]* [in Russian]. Ed. by T. I. Oyzerman. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Lin'kov, Ye. S. 1973. *Dialektika sub'yekta i ob'yekta v filosofii Shellinga [Dialectics of Subject and Object in Schelling's Philosophy]* [in Russian]. Leningrad: LGU [Leningrad State University Publishing House].
- Marx, W. 1984. *The Philosophy of F. W. J. Schelling [Schelling]: History, System, and Freedom [Geschichte, System, Freiheit]*. Trans. from the German by T. Nenon. Bloomington: Indiana University Press.
- Mörchen, H. 2010. *Die Einbildungskraft bei Kant* [in German]. 2nd ed. Berlin: Walter de Gruyter.
- Rezyvykh, P. V. 2004. "Ranniy Shelling i Kant [Early Schelling and Kant]: poiski bezuslovnogo [The Search for the Unconditioned]" [in Russian]. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik [Historical and Philosophical Yearbook]*, 250–278.
- . 2009. "Genetizatsiya transtsendental'nogo ideala v 'Sisteme transtsendental'nogo idealizma' F. V. Y. Shellinga [Genetization of the Transcendental Ideal in F. W. J. Schelling's 'System of Transcendental Idealism']" [in Russian]. In *Sushchnost' i slovo [Essence and Word]: sbornik nauchnykh statey k yubileyu professora N. V. Motroshilovoy [Collection of Scientific Articles for the Anniversary of Professor N. V. Motroshilova]*, ed. by M. A. Solopov and M. F. Bykov, 377–401. Moskva [Moscow]: Fenomenologiya-Germenevtika [Phenomenology-Hermeneutics].
- . 2013. "Svoboda i predikatsiya v tvorchestve F. V. Y. Shellinga 1800–1810-kh gg. [Freedom and Predication in works of F. W. J. Schelling in 1800–1810s]" [in Russian]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya [RUDN Journal of Philosophy]*, no. 1, 6–18.
- Sandkaulen-Bock, B. 1990. *Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings* [in German]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schelling, F. W. J. 1966. *Filosofiya iskusstva [Philosophie der Kunst]* [in Russian]. Ed. by M. F. Ovsyannikov. Trans. from the German by P. S. Popov. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1982. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* [in German]. In vol. 3 of *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe 1: Werke*, ed. by H. Buchner, W. G. Jacobs, and A. Pieper, 47–112. 24 vols. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

- . 1987a. [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1987b. *Filosofskiye pis'ma o dogmatizme i krititsizme [Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by M. I. Levina, 39–88. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1987c. *Sistema transtsendental'nogo idealizma [System des transcendentalen Idealismus]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by M. I. Levina, 227–489. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1988. *Allgemeine Übersicht (1797–1798)* [in German]. In vol. 4 of *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe 1: Werke*, ed. by W. G. Jacobs and W. Schieche, 57–190. 24 vols. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- . 1989a. [in Russian]. Vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1989b. “Immanuil Kant [Immanuel Kant]” [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by M. I. Levina and A. V. Mikhaylov, 27–33. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 1989c. “K istorii novoy filosofii [Zur Geschichte der Neuen Philosophie]: (Myunkhenskiye lektzii) [(Münchener Vorlesungen)]” [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by M. I. Levina and A. V. Mikhaylov, 387–560. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- . 2005. *System des Transzendentalen Idealismus* [in German]. In vol. 9 of *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe 1: Werke*, ed. by H. Buchner, W. G. Jacobs, and A. Pieper, 23–335. 24 vols. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- . 2009. *Darstellung meines Systems der Philosophie* [in German]. In vol. 10 of *Historisch-kritische Ausgabe. Reihe 1: Werke*, ed. by M. Durner, 107–211. 24 vols. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- . 2014. *Izlozheniye moyey sistemy filosofii [Darstellung des Systems meiner Philosophie]* [in Russian]. Trans. from the German by A. A. Ivanenko. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Schopenhauer, A. 1999. *Mir kak volya i predstavleniye [Die Welt als Wille und Vorstellung]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, trans. from the German by Yu. I. Aykhenval'd. 6 vols. Moskva [Moscow]: TERRA-Knizhnyy klub / Respublika.
- Summerell, O. F. 2004. “The Theory of the Imagination in Schelling's Philosophy of Identity.” *Idealistic Studies* 34 (1): 85–98.
- Wunsch, M. 2012. *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant* [in German]. Berlin: Walter de Gruyter.

ИЛЬЯ ТИМОФЕЕВ*

ПРОБЛЕМА СМЕРТИ КАК (НЕ)ВОЗМОЖНОСТИ**

ОТ ХАЙДЕГГЕРА К ДЕРРИДА

Получено: 01.12.2024. Рецензировано: 04.09.2025. Принято: 22.04.2026.

Аннотация: В данной статье предпринимается попытка критического осмысления концепции «бытия-к-смерти» Мартина Хайдеггера в контексте ее деконструктивного прочтения Жаком Деррида. Упор делается на определение Хайдеггером смерти как «возможности невозможности экзистенции». В статье показано, что рассмотрение данной формулировки нередко приводит к тому, что в ней усматривают лишь «тавтологию», «неправильное использование языка», «путаницу» и просто «ошибку», воспринимая смерть скорее как «невозможность возможности». Наряду с этим в статье рассматривается деконструктивное прочтение Деррида, который, критикуя хайдеггеровскую интерпретацию смерти, показывает, что она не может быть понята как «самая своя возможность *Dasein*», а должна мыслиться как апоретический предел всякой концептуализации человеческой конечности. Автор стремится показать нерелевантность данных критических замечаний. Общий аргумент статьи состоит в том, что деконструктивное прочтение Хайдеггера зиждется на ложных основаниях, так как Деррида в своей интерпретации исходит из не совсем верной, скорее даже искаженной позиции, что в конечном счете и позволяет ему оспорить строгую хайдеггеровскую концептуализацию «бытия-к-смерти». В первой части статьи рассматривается заочный спор о смерти как (не)возможности между Хайдеггером и Левинасом (а также Вланшо), во второй части представлена экспозиция деконструктивного прочтения смерти Жаком Деррида, который видит в искомой проблематике лишь абсолютную апорию. Наконец, в третьей, заключительной части автор пытается продемонстрировать несостоятельность проведенной деконструктивной критики, направленной на концептуализацию «бытия-к-смерти» Мартина Хайдеггера.

Ключевые слова: Хайдеггер, Деррида, смерть, возможность, невозможность, неразрешимость.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-168-196.

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о человеческой конечности по праву можно считать одной из ключевых тем как классической, так и постклассической философии. Подспудно или явно тема смерти и умирания дает о себе знать в подавляющем большинстве философских дискурсов, будь то этическая, политическая, экзистенциальная, онтологическая или иная проблематика.

*Тимофеев Илья Анатольевич, магистр философии, Уральский федеральный университет (Екатеринбург), timof_01@mail.ru, ORCID: 0009-0005-5865-479X.

**© Тимофеев, И. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Именно поэтому размышление о конечности человеческого бытия для философии становится не случайной темой, а неотъемлемой задачей.

Сегодня при рассмотрении данного феномена, несомненно, именно фигура Мартина Хайдеггера возникает одной из первых. Именно ему в своей экзистенциальной аналитике удалось «включить» смерть совершенно феноменальным образом, рассматривая конечность не как эпифеномен, а как одно из ключевых понятий всей метафизики. Хайдеггер вопреки всей западноевропейской философской традиции, постулирующей самосознающего, самодостаточного, саморефлексирующего субъекта *cogito sum*, противопоставляет ей свое видение брошенного, фактического *Dasein*, который уже не *cogito sum*, а скорее *sum moribundus*, «причем „moribundus“ не тогда, когда я тяжело болен или ранен, но поскольку я существую» (Хайдеггер, Борисов, 1998: 333). Переворачивая традиционное понятие смерти, Хайдеггер рассматривает ее не как будущее действительное событие, а скорее как имманентное условие нашей возможности быть. Смерть, по его мысли, всегда уже присутствует в структуре нашего существования и открывается как предельная возможность — «возможность невозможности экзистенции». Однако подобная концептуализация, учитывая сложность интерпретации хайдеггеровской мысли, его знаменитого поворота (*Kehre*) во взглядах и в целом становления так называемого посткритического поворота (Керимов, 2023), приводит к различного рода оспариваниям и неверным интерпретациям его философской мысли, что и позволяет, например, одному из самых известных интерпретаторов Хайдеггера на Западе Х. Дрейфусу выделять целых восемь трактовок смерти у Хайдеггера (Dreyfus, 2005: XXXI), не говоря уже обо всех прочих мириадах толкований.

В рамках данной статьи была выбрана фигура Жака Деррида как наиболее показательный пример в оспаривании хайдеггеровской концептуализации смерти, так как он в искомой проблематике склонен видеть уже не «самую свою возможность присутствия», а лишь структурную неразрешимость. Для Деррида смерть воспринимается как пространство абсолютной тайны, в которой она, собственно, вообще перестает быть какой-либо проблемой, скорее является апорией.

Целью данного исследования и является попытка продемонстрировать несостоятельность проведенного критического анализа Деррида в контексте деконструкции «бытия-к-смерти». В статье оспаривается утверждение Деррида, который определяет хайдеггеровскую «возможность невозможности» смерти как «самую неуместную, самую недостоверную возможность». Общий аргумент статьи заключается в том,

что, несмотря на критику со стороны многих авторов, хайдеггеровская концептуализация смерти как «возможности невозможности» остается вполне непротиворечивой и самодостаточной. Деррида же, деконструируя хайдеггеровскую смерть, имеет дело с заранее неточной и искаженной позицией, ввиду чего он и «соскальзывает» от «возможности невозможности» смерти к простой «невозможности» смерти, подменяя тем самым возможность смерти — ее действительностью.

СМЕРТЬ КАК (НЕ)ВОЗМОЖНОСТЬ

Общеизвестно, что в современном философском дискурсе в осмыслении феномена смерти одной из важнейших (если не самой важной) реперных точек является концепция М. Хайдеггера «бытие-к-смерти» (*Sein zum Tode*). Хайдеггер, осмысливая данный экзистенциальный предикат, приходит к выводу, что смерть определяется как «самая своя возможность *Dasein*». Она есть его крайняя возможность, «*возможность невозможности экзистенции вообще*» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 262). В своей решимости заступая в *наиболее свою, безотносительную, необходимую*, предельную возможность, *Dasein* как раз и предвосхищает (*vorlaufen*) свою целостную экзистенциально-круговую структуру. Однако в подобной концептуализации смерти неизбежно встают различные вопросы, особенно если учитывать, что хайдеггеровский анализ смерти (целости) должен приуготовить вопрос о смысле бытия вообще.

Мы вправе спросить, что вообще означает такое предвосхищение? Как *Dasein*, для которого любого рода экстраполяция опыта смерти других «неспособна ни онтически ни онтологически дать то, что она якобы может дать» (там же: 239), а также «смерть, насколько она „есть“, по существу всегда моя» (там же: 240), вообще может соотноситься со своим собственным отсутствием? Ведь в действительности *Dasein*, который «уже всегда знает, что он в любой момент может умереть» (Хайдеггер, Борисов, 1998: 330), в сущности, своей смерти не может касаться вообще. *Dasein* не может присвоить свою собственную невозможность для себя самого, поскольку, как замечает сам Хайдеггер, «переход к уже-неприсутствию изымает присутствие как раз из возможности иметь опыт этого перехода и понять его как испытанный» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 237).

Следуя данным соображениям, Р. Винклер вопрошает: «Как *Dasein* может понять отношение к своему отсутствию от первого лица?» — и затем заключает:

Без сомнения, этого отсутствия нет до тех пор, пока существует Dasein. [...] Мое возможное отсутствие не мыслимо как модальность настоящего, как прошлое или будущее-настоящее. Это не то событие, которое я смогу вспомнить, когда умру. И это не то событие, которое станет для меня настоящим или которое я могу ожидать заранее. Я не могу быть готов к тому, чего никогда не было и что никогда не будет со мной. [...] Отсюда возникает вопрос, возможна ли смерть. — Возможна ли моя смерть? (Winkler, 2018: 8–9)

Действительно, могу ли я умереть? Лучше всего эту проблему выразил Морис Бланшо в своем эссе «Смерть как возможность». Он замечает:

То, что заставляет меня исчезнуть из мира, не может в этом мире ничем гарантироваться, а значит, в известном смысле негарантированно, ненадежно. Этим объясняется, что никто не связан со смертью отношением настоящей достоверности. Никто не уверен в своей смерти — то есть никто не ставит смерть под сомнение, но и помыслить эту достоверную смерть может лишь с сомнением, ибо помыслить смерть — значит ввести в свою мысль нечто в высшей степени сомнительное, разъедающе недостоверное (Бланшо, Зенкин, 2002: 92).

Тут и проявляется принципиальная амбивалентность смерти, которая, с одной стороны, непременно наступит, но с другой — весь опыт моей жизни только и говорит о том, что умирают другие, но никогда не «я»¹. Смерть в момент своего события лишает меня моей «яйности», (у)ничтожая всю мою возможность мочь. Тогда понятия зова совести, мужества и решимости просто девальвируются, я становлюсь радикально пассивен по отношению к абсолютно трансцендентной тайне события моей смерти. В таком случае тезис Хайдеггера о «возможности невозможности» скорее следует рассматривать как его инверсию, как «невозможность возможности» смерти. И, как мы увидим дальше, именно такую позицию отстаивает Э. Левинас, а вслед за ним и М. Бланшо.

Позиция последних заключается в том, что моя смерть становится мне принципиально недоступна, я заброшен в бесконечность своей конечности. Речь не идет о «болезни смерти» Кьеркегора как страхе пакибытия, речь вообще не о потусторонней вечности. В действительности речь идет о посюстороннем бессмертии, с которым я никак не могу покончить: даже решившись на самоубийство, я не только не умру, а наоборот,

¹Э. Левинас также подмечает: «...никогда не умираю я, всегда умираю*т*» (Левинас, Лапицкий, 2009: 22).

я парадоксальным образом лишаяю самого себя смерти в самой смерти². Делая выбор в пользу небытия, я лишаяюсь небытия, поскольку, как подмечает Бланшо, умереть означает

разрушить мир, лишиться человека, уничтожить бытие и, значит, лишиться и смерти, лишиться того, что делало ее смертью вообще и для меня. Пока я живу — я смертен, но стоит мне умереть, и, перестав быть человеком, я перестаю также быть смертным, перестаю быть способным умереть, и приближающаяся смерть приводит меня в ужас, потому что я вижу ее такой, какая она есть: уже не смерть, а невозможность умереть (Бланшо, Кротова, 1998: 48).

Необходимо подчеркнуть, что Левинас и Бланшо, конечно, не говорят, что люди бессмертны, однако, исходя из нашего повседневного или даже возможного интроспективно опыта, «мое-я-которое-умирает» (Ж. Батай) не умирает. Именно поэтому Левинас и переворачивает тезис Хайдеггера, говоря, что «смерть лишена пафоса предельной человеческой возможности, возможности невозможности, она представляет собой нескончаемую канитель вокруг того, что схвачено быть не может, перед чем „я“ теряет свою самость, невозможность возможности» (Левинас, Лапицкий, 2009: 17–18). Выходит, что мое «я» просто не в состоянии схватить свою смерть. Она, как говорил еще Гегель, является абсолютным господином по отношению ко мне. Я становлюсь радикально пассивен к запредельной тайне моей смерти.

Таким образом, возвращаясь к Хайдеггеру: у нас становится еще больше оснований сомневаться в таком предвосхищении. Его пассаж о том, что «смерть — способ быть, который присутствие берет на себя, едва оно есть» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 245), оказывается просто ложным, поскольку «смерть на себя никогда не берут, она приходит сама» (Левинас, Парибок, 1998: 73). Не означает ли это, что Хайдеггер, постулируя предвосхищение смерти в своей экзистенциальной аналитике, просто совершает ошибку? Не потому ли он после знаменитого поворота (*Kehre*) практически отказывается каким-либо образом вводить тему смерти в свой дискурс?³ Ведь в действительности *Dasein*, даже находясь

² «Совершая самоубийство, я хочу убить себя в определенный момент, привязываю смерть к „сейчас“ — да, вот сейчас, сейчас. Но тут-то яснее всего и проявляется иллюзорность, сумасбродность такого „хочу“, ибо смерть никогда не присутствует в настоящий момент» (Бланшо, Зенкин, 2002: 102); Левинас также добавляет, что «смерть никогда не теперь» (Левинас, Парибок, 1998: 71).

³ Ср.: «Хайдеггер [...] больше уже никогда не ставил в центр внимания проблематику смерти. В своем рабочем экземпляре „Бытия и времени“ он оставляет эти фрагменты без

в собственном модусе существования, со всей присущей ему подлинной решимостью и мужеством на деле лишен какого-либо предвосхищения своей смерти. Поскольку смерть, в сущности, невозможно ухватить, она скорее лишь «помечает собою конец всякой мужественности и героизма субъекта» (Левинас, Парибок, 1998: 71).

Таким образом, Хайдеггер, по выражению Ж. Бодрийяра, занимается лишь «террором подлинности через смерть»⁴ (Бодрийяр, Зенкин, 2000: 268). Определение смерти как «возможности невозможности» — это лишь «еще один вторичный процесс, благодаря которому сознание, совершив акробатический трюк диалектики, вновь овладевает своей „конечностью“ как судьбой»⁵ (там же). Но, если следовать Левинасу, как мы заметили, скорее конечность овладевает мной, (у)ничтожая всю мою сущностную конституцию, обезличивая меня до пассивного существования, которое он называет *il y a* (см. Сокулер, 2016: 59–72).

Тем самым *Dasein* в попытках завладеть своей будущей погибелью, в сущности, получает обратный эффект, и уже не *Dasein* завладевает наиболее своим будущим, а скорее «будущее [...] сваливается на нас и завладевает нами» (Левинас, Парибок, 1998: 76). В этой связи, ввиду «неприсваиваемости» события моей смерти, важно затронуть еще один пассаж Левинаса: «Если смерть [...] помечена как другое, как отчуждение моего существования, то моя ли это еще смерть? Открывая одиночеству исход, не раздавит ли она и его, и саму субъективность?»

каких-либо комментариев» (Гадамер, Лаврухин, 2007: 148); «В каком-то смысле, отвергая свой анализ бытия-к-смерти, Хайдеггер скажет Вальтеру Шульцу: „На самом деле к смерти нет никакого подступа“» (Гронден, Шурбелев, 2011: 203); «...после „Поворота“ (*Kehre*) [...] у „позднего Хайдеггера“ [...] смерть и ужас практически исчезают» (Хоружий, 2010: 437).

⁴Помимо бодрийяровского «смертного террора», многие философы также указывают на определенного рода возвеличивание Хайдеггером смерти, так, например, Г. Маркузе говорит, что «идея Хайдеггера напоминает боевой клич фашистских футуристов: „Да здравствует смерть“» (Marcuse, 2005: 172). Н. Бердяев также указывает на то, что Хайдеггер занимается «смерто-божничеством», поскольку «видит в смерти большую глубину, чем в жизни» (Бердяев, 2011: 566). Т. Адорно прямо указывает, что у Хайдеггера «смерть становится заместителем Бога, упоминать о котором Хайдеггер времен „Бытия и времени“ еще считал чересчур старомодным» (Адорно, Брисов, 2011: 155). Подтверждение этого мы можем найти и у С. С. Хоружего: «В экзистенциальной аналитике на месте Бога — Смерть как Уничтожающее Ничто» (Хоружий, 2010: 463).

⁵«Ультрасерьезной героической встречей со своей судьбой», вторя Бодрийяру, комментирует С. Жижек, также добавляя, что «неудивительно, что философ конечности *par excellence*, Хайдеггер, является также философом, у которого напрочь отсутствует чувство юмора» (Жижек, Смирнов, 2008: 118).

(там же: 77). Тогда, следуя такой непримиримой предрешенной инертности, ввиду отсутствия доступа к собственной смерти, именно смерть Другого и выступает для Левинаса единственным возможным локусом выставленности вообще какой-либо возможной смерти.

Тут и проявляется принципиальное расхождение с позицией Хайдеггера, которое В. П. Визгин называл «эгосмертоцентризмом»⁶. Согласно Левинасу, именно с перспективы децентрализованного рассмотрения смерти встает вопрос об ответственности перед Другим, о приоритете этики над онтологией, что и позволяет ему развернуть свою знаменитую критику хайдеггеровского *Miteinandersein*, противопоставляя ему свое *le face-à-face avec autrui*, что в конечном счете и приводит его к следующим словам: «Мое дело — отвечать за смерть других, и *это дело стоит прежде дела — быть*» (Левинас, Ямпольская, 2014: 37). Сейчас же, сделав небольшой абрис заочного спора между Хайдеггером, с одной стороны, и Левинасом с Бланшо — с другой, мы можем наконец перейти к осмыслению (не)возможности смерти в работах Ж. Деррида, который с оглядкой на Хайдеггера, Левинаса и Бланшо видит в проблематике смерти лишь абсолютную апорию.

СМЕРТЬ КАК АПОРИЯ

Деррида, непосредственно рассуждая о возможности/невозможности смерти, пытаясь деконструировать данную оппозицию, обращается к вымышленным виртуальным «треугольным дебатам» между Фрейдом, Левинасом и Хайдеггером. Не пытаясь примирить оппозицию возможного и невозможного, Деррида лишь констатирует абсолютно непроходимый апоретический опыт, в котором условия артикуляции возможности смерти неизбежно становятся условиями ее невозможности. Деконструируя смерть, он записывает эту апорию через запятую в то, что он называет апоретологией/апоретографией⁷.

Обращаясь к греческому слову «проблема» (πρόβλημα), Деррида указывает, что этимологически оно обозначает не только задачу или проект

⁶«То есть установку, согласно которой индивидуальная неповторимая смерть человека — абсолютный центр его *Dasein*» (Визгин, 2013: 407).

⁷Кроме апории смерти, Деррида также выделяет и другие апории: двойную привязку и все двойные полосы и колонны в *Glas*, произведение невозможного траура, невыполнимое противопоставление между инкорпорацией и интродекцией в *Fors*, в «Мемуарах посвященных Полло де Ману», а также в «Душе: интенциях другого», шаг (*pas*) и паралич в *Parages*, «недиалектизируемое противоречие», дату рождения, которая «происходит только путем стирания самой себя», в *Schibboleth*, и т. д. (см. Derrida, 1966: 36).

(то, что выдвигается вперед), но также и защиту, преграду, щит — то, за чем можно укрыться или что прикрывает нечто невыразимое. Проблема, таким образом, всегда сохраняет в себе возможность быть репрезентированной, артикулированной и в конечном счете разрешенной. В случае смерти, напротив, отсутствует сама возможность такой проекции: она не открывается ни как задача, ни как защита, не допускает вынесения вовне и тем самым исключает репрезентативный и преодолимый характер проблемы. Смерть — это не та выставленная задача, которую кто-либо в силах выполнить, это не то, что человек может поставить перед собой. Находясь перед этой неразрешимостью, как говорит Деррида, перед дверью, порогом, границей, линией или просто краем, мы становимся абсолютно обезоруженными. Попытка перейти эту границу лишь компрометирует само наличие этой границы. Открывая дверь, я парадоксальным образом ее закрываю. Переход к границе смерти, по Деррида, строится на логике двойной связи (*double bind*): это означает, что, с одной стороны, для опыта своей смерти свидетель нужен с *необходимостью*, с другой стороны, само наличие свидетельства своей смерти является *отсутствием* данного свидетельства, так как свидетель еще жив. Шаг (*pas*)⁸ за границу смерти уже презюмирует «нет» этого шага. Смерть — это лишь самостирающийся след, граница, проходя которую, мы стираем саму *емерть*.

Не потому, что, увы или к счастью, были даны решения, а потому, что человек больше не мог даже найти проблему, которая существовала бы сама по себе и которую он держал бы перед собой как презентабельный объект или проект, как защитный символ, как некую границу, которую еще предстоит пересечь или за которой можно было бы спрятаться самому (Derrida, 1966: 31).

Деконструкция заходит в тупик. Оппозиция смерть/жизнь, в отличие от других бинарных оппозиций, — скажем, мужчина/женщина или запад/восток, — является наиболее апоретичной. Если для Хайдеггера смерть мыслится как «возможность невозможности», то, как указывает Деррида, это предполагает, что сама невозможность уже каким-то образом вовлечена в структуру возможности. В таком понимании невозможность утрачивает свою радикальную инаковость: она оказывается включенной в дискурс возможного, подчиненной логике

⁸В метафоре шага Деррида обыгрывает то, что во французском языке *pas* одновременно означает «шаг» и «нет». Шаг к смерти (*pas*) одновременно является необходимым и невозможным, поскольку сам акт этого перехода парадоксальным образом аннулирует возможность его совершения, превращая движение к границе в жест ее непреодолимости.

присутствия и презентации. Тем самым смерть лишается своего апоретического характера — она перестает быть абсолютно непостижимой и выводится за пределы подлинного опыта апории. Однако если невозможность действительно является невозможностью как таковой (моего существования), то речь должна идти не о возможности невозможного, а о невозможном вообще. Поэтому Деррида и не пытается включить возможность смерти в свой дискурс, он не видит никакого референта смерти, человек не в силах даровать себе свою смерть, любое отношение к смерти, с точки зрения Деррида, — это всегда лишь «интерпретация и репрезентативный подход» (Derrida, Wills, 1995: 45). Констатация апории смерти, нашего эпистемологического предела, однако, не означает, что мы свернули куда-то не туда или абстрагировались от проблемы. Напротив, это означает, что мы подошли к последнему, структурно неразрешимому шагу.

Обозначая смерть как структурно неразрешимый апоретический феномен, Деррида отказывает не только экзистенциально-онтологическому присвоению смерти у Хайдеггера, но и вообще любому философскому подходу, стремящемуся (по)мыслить категорию конечности в рамках метафизической оппозиции жизни и смерти, где смерть так или иначе уже оказывается возможной. Так, например, диалектика конечного и бесконечного в «Науке логики» Гегеля, по замечанию Деррида, оказывается неспособной в должной мере осмыслить отношения этих понятий. Одна из главных проблем Гегеля, как и диалектического мышления в целом, заключается в том, что «оно всегда *считается* с нашим отказом» (Деррида, Лапицкий, 2000: 311). Смерть, однако не является просто отказом от чего-то, скорее — отказом как таковым, отказом от самой возможности артикуляции отказа. Поскольку Деррида в определенной степени склонен рассматривать смерть в духе Левинаса и Бланшо, то есть не просто как смерть жизни, но и как смерть смерти (так как само событие смерти уничтожает ее посюсторонний «опыт», а следовательно, и «убивает» саму смерть), как абсолютный секрет (*secretum*)⁹, то для него речь не просто не идет о метафизическом присвоении смерти, на деле ввиду абсолютной секретности смерти ей, в сущности, нельзя даже отказать, скорее смерть отказывает нам в своем показе. В этом смысле

⁹Деррида использует слово «секрет» (от лат. *secretum*, происходящего от *secernere* — «отделять», «выделять») для описания апоретического характера смерти, подчеркивая тем самым ее принципиальную непроницаемость: смерть оказывается *отделена* от субъективного опыта, изолирована как неразделяемый и недоступный феномен.

считаться с абсолютным отказом смерти означает в определенной степени редуцировать всю ее инаковость.

Поскольку конечность не может быть понята как проблема, подлежащая решению, она выступает как неустранимый структурный предел, как место (не)перехода, которое парадоксально открыто, но недостижимо. Смерть, тем самым, оказывается отрицанием, находящимся по ту сторону различия между оппозицией положительного и отрицательного. Вопреки этому, «работа» диалектики направлена на разрешение подобных апорий: «снимаемая» противоречия оппозиции в «третьем» синтетическом термине, приходя к абсолютному знанию, она тем самым (раз)решает искомую оппозицию. Так, говоря о конечности, Гегель, конечно, с одной стороны, признаёт ее радикальную потусторонность, но, с точки зрения Деррида, признаёт лишь для того, чтобы преодолеть, переписать разрушительную и трансцендентную функцию конечности как функцию более глубинного рефлекторного процесса, пересекающего любые усилия радикализовать аргумент в пользу конечности «как таковой». В то время как он, отстаивая структурную неразрешимость смерти, отмечает, что концептуализация конечности не сводится к бинарной логике Бытия и Ничто, она сопротивляется ей, дезорганизует ее. Таким образом, конечность не может рассматриваться в логике классической метафизики присутствия, заранее не отказав себе в своей «такости», не редуцируя свою инаковость. Поэтому, в отличие от диалектики Гегеля, опыт деконструкции, как в одном месте замечает сам Деррида, «никогда не образует третьего члена, никогда не допускает решения в форме спекулятивной диалектики» (Деррида, Бибихин, 2007: 51).

Несмотря на то что Деррида во многом следует за Левинасом в концептуализации конечности как абсолютно Другого, «иного чем бытие» феномена, он все же отвергает левинасовскую децентрализацию смерти, поскольку она оказывается не в состоянии осмыслить всю ее апоретичность. Е. Гурко резюмирует это следующим образом:

Удержание смерти в горизонте жизни недостаточно, точнее, нереализуемо, если речь идет о смерти другого (как явствует из философии Левинаса). Смерть должна быть помещена в контекст каждой отдельной человеческой жизни, она должна быть каким-то образом концептуализирована, как присутствующая в ней. Смерть составляет самый большой секрет человеческой жизни, секрет неподменяемой единственности каждого живущего и жившего, и все же Деррида видит определенные возможности говорить об этом секрете (Гурко, 1999: 96–97).

Т. Х. Керимов также справедливо отмечает, что критика Левинасом Хайдеггера для Деррида по большей части остается лишь «внешним жестом». Левинас, напоминая о дедуцировании своей смерти из Другого, а следовательно, и о неотчуждаемой ответственности перед Другим, при всей своей определенной правоте не затрагивает саму апоретичность смерти. «Ведь смерть — это как раз то, что незаменимо, незаместимо. Смерть всегда прежде всего чья-то собственная смерть, а возможно, и только чья-то собственная смерть. В этом и заключается вся банальность смерти» (Керимов, 2007: 49). И Деррида это очень четко подмечает: «Никто не может и не должен заменять (таким образом, свидетельствовать) свидетеля своей собственной смерти или свидетеля смерти других людей, того, кто присутствовал и выжил» (Derrida, 2005: 44), ведь «смерть — это то, о чем человек не может свидетельствовать за другого, и прежде всего потому, что он не может свидетельствовать о ней за себя» (ibid.: 45).

Однако именно из-за апоретичности смерти, из-за ее «невозможной одновременности», из-за логики «двойной связи», ввиду невозможности собственной смерти, смерть другого и становится принципиально единственной смертью, к которой мы вообще имеем отношение. Именно от другого я узнаю о своей смерти, именно другой «дарит» мне мою смерть. Надо сказать, что именно в такой коннотации дара смерти дар, в сущности, и манифестируется как таковой, поскольку, по Деррида,

как только дар [...] опознается как дар, получает смысл дара, он тут же перестает быть даром. Как только получатель дара узнает, что это дар, он благодарит дарителя и тем самым уничтожает дарение. Как только даритель осознает факт дарения, он сам благодарит себя и опять-таки уничтожает дарение, возвращая его в круг, круг экономического обмена¹⁰ (О даре, Рокитянский, 2011: 149).

Однако дар смерти нивелирует любой обмен потому, что даритель уже не осознает факт своего от(п)равленного дара, ведь он уже мертв, получатель уже не может поблагодарить дарителя.

Вследствие невозможного ожидания собственной смерти Деррида постулирует первичность смерти другого в приходе «изначального траура». «Смерть другого, эта смерть другого во „мне“, есть фундаментально единственная смерть, обозначаемая синтагмой „моя смерть“» (Derrida,

¹⁰В одной из своих статей Деррида прямо указывает на этот парадокс, говоря, что «дарение (*giving*) невозможно, оно может быть возможно только как невозможное» (Derrida, Walker, 2007: 449).

1966: 133). Поэтому в «Призраках Маркса» Деррида и утверждает, что невозможно научиться «жить одному», человек учится жить только через другого, через его смерть жизнь «обретает смысл и становится *верной* лишь при объяснении со смертью. [...] с моей собственной смертью, как со смертью другого» (Деррида, Скуратов, 2006: 9). В «Письме и различии» Деррида точнее утверждает эту максиму: «*Я умираю лишь посредством другого: через него, для него, в нем*» (Деррида, Лапицкий, 2000: 231; курсив мой. — И. Т.).

Возвращаясь к апории смерти, Деррида вопрошает:

Каково место этой уникальной апории в таком «ожидании смерти», где «ожидание» суть, возможность невозможного? Является ли место этой непроходимости самой невозможностью или возможностью невозможности? Возможно ли невозможное? Является ли апория невозможной сама по себе? (Derrida, 1966: 128).

Констатируя этот апоретический предел смерти, не пытаясь разрешить проблематику смерти как *de possibili et impossibili*, Деррида возражает самой хайдеггеровской формулировке, возможности моей невозможности. Хайдеггер, по мнению Деррида, «не смотрит смерти в лицо». Ему не удастся в полной мере неметафизически концептуализировать смерть в свою экзистенциальную аналитику. Подобно словам Ницше «Как могло бы нечто возникнуть из своей противоположности?»¹¹, Деррида не устраивает сама формулировка, он видит в ней *contradictio in adjecto*. Артикуляция невозможности по определению не может обнажаться как какая-либо возможность, не впадая в противоречие. Тождество невозможного расшатывает концептуализацию смерти в категориях возможностей моего *Dasein*. Вместе с тем, согласно Хайдеггеру, схватывание собственной возможности невозможности экзистенции должно обнажаться именно через *понимание* самой возможности невозможности. Поскольку «чем обнаженнее понята эта возможность, тем чище понимание вникает в нее как *возможность невозможности экзистенции вообще*» (Хайдеггер, Бибихин, 1997: 262). Возникает вопрос: как я могу понять то, что со мной никогда не случилось и не может случиться по определению? Ведь Хайдеггер абсолютно недвусмысленно говорит, что под невозможностью как таковой надо

¹¹ «Как могло бы нечто возникнуть из своей противоположности? Например, истина из заблуждения? Или воля к истине из воли к обману? Или бескорыстный поступок из своекорыстия? Или чистое, солнцеподобное созерцание мудреца из ненасытного желания? Такого рода возникновение невозможно» (Ницше, Полилов, 2002: 562–563).

подразумевать именно полную невозможность, невозможность как таковую, невозможность любой возможности. Как Хайдеггер мог включить такой невозможный момент в свой строгий феноменологический анализ? Можем спросить и о другом: может ли возможность быть возможностью невозможной возможности? Может ли последняя как-то в принципе соотноситься с невозможностью? Не является ли возможность невозможности априори невозможной? И вообще, «каково различие между самой возможностью явления возможности невозможности и самой невозможностью явления той же самой возможности?» (Derrida, 1966: 131). Деррида как раз и не может ввиду такой априорной запретности включать то, что включено быть не может, истину в не-истину, ввиду чего хайдеггеровское понимание присвоения смерти оказывается просто ложным.

Закрывая вопрос смерти, обозначая апорию смерти как конечный неразрешимый предел, Деррида говорит об «изначальном трауре», об оплакивании другого, о смерти другого во мне как единственной сингулярной возможности смерти. Однако сама смерть как таковая является для нас тайной, бесконечной апорией. Вследствие чего в одном из своих интервью Деррида и объявит:

Отношение к смерти является привилегированным аспектом переживания тайны, но я полагаю, что бессмертный испытал бы то же самое. *Даже для бессмертного эта тайна была бы скрыта, запечатана [...]* мы никогда не раскроем эту тайну, мы никогда не закончим, этому нет конца (Derrida & Ferraris, Donis, 2001: 58).

Однако сейчас мы можем пойти дальше и спросить, на чем, собственно, основывается такая апоретичность смерти? Прав ли Деррида? Релевантно ли его (безусловно, педантичное) прочтение Хайдеггера? Верно ли, что возможность невозможности невозможна?

ХАЙДЕГГЕР И ПРАВО НА СМЕРТЬ

Примечательно, что Деррида был не первым, кто обратил внимание на особое использование выражения «возможность невозможности». Так, например, Т. Адорно в «Жаргоне подлинности» пишет, что «Хайдеггера в примыкающих экскурсах на тему смерти неотвратимо влечет к тавтологическим оборотам» (Адорно, Брисов, 2011: 149). П. Эдвардс также подмечал внутреннюю противоречивость данного выражения. По его словам, Хайдеггер,

используя слово «возможность», фантастически вводит в заблуждение. Несомненно, говорить о смерти как о «возможности», когда имеется в виду только то, что смерть — это полное отсутствие переживаний и поведения, полное исчезновение сознания, невозможность каким-либо образом вести себя, — значит доводить неправильное использование языка до высшей степени. [...] Когда Хайдеггер говорит о «возможности невозможности любого способа существования», слово «возможность» совершенно излишне. [...] «Возможность» здесь ничего не добавляет, или, скорее, ничего, кроме путаницы (Edwards, 1975: 557–559).

В этом контексте можно утверждать, что, с одной стороны, Деррида вскрывает уже известные уязвимости хайдеггеровской концептуализации смерти. Однако, с другой стороны, его интерпретация приводит к радикальному выводу: формула «возможности невозможности» смерти для Деррида фактически ставит под сомнение всю экзистенциальную аналитику. Ведь если смерть не может явиться как таковая (а она не может этого сделать ввиду отсутствия «как таковости», ввиду опыта «двойной связи»), то тогда данное обстоятельство «можно обратить против всего аппарата „Бытия и времени“, против самой возможности экзистенциального анализа» (Derrida, 1966: 133–134). Вследствие этого стираются границы между собственным и несобственным модусом экзистенции, а также между смертью человека и околеванием животного.

Однако, как замечают некоторые исследователи, «аргумент Деррида против Хайдеггера в „Апориях“ следует, в сущности, воспринимать с некоторой осторожностью» (Winkler, 2018: 21). Поскольку, интерпретируя возможность невозможности Хайдеггера, Деррида совершает «интерпретативное насилие» (Raffoul, 2010: 291), так или иначе допуская «модальное заблуждение» (Thomson, 1999: 32). Подобная критика обусловлена тем, что деконструктивный анализ Деррида заметно искажает позицию самого Хайдеггера, рассматривая смерть уже не в модальности возможности невозможности, а скорее как невозможное вообще, или же возможность — как невозможность. Так, Томсон, Раффул и Винклер в своих интерпретациях «Апорий» неизменно сходятся в одном:

Хайдеггер никогда не говорил о возможности как о невозможном. Скорее он говорил о смерти как о возможности невозможности существования вообще. Как можно скатиться от возможности невозможного к возможности как невозможному? [...] если быть точным, то выражение «возможность невозможного» действительно означает, что невозможное возможно (и в этом и состоит вся попытка Хайдеггера в «Бытии и времени» схватить смерть как возможность, а не как действительность), но оно не означает обратного,

то есть что возможное невозможно! (Raffoul, 2010: 291; ср.: Winkler, 2018: 21; Thomson, 1999: 32)

Следуя данным замечаниям, действительно можно согласиться, что в своих «Апориях» Деррида, интерпретируя Хайдеггера, ключевое место в своей критике уделяет именно невозможности смерти, а не возможности невозможности. Невозможность действительно невозможна по определению, однако это совсем не говорит о том, что возможность невозможного невозможна. С другой стороны, мы можем критически подойти к этим замечаниям и спросить: имеет ли эта разница принципиальное значение? Хотя мы и соглашаемся с вышеупомянутыми авторами, что критика Деррида отдает приоритет именно невозможности смерти, это обстоятельство, однако, своей целью имеет постановку более глубокого вопроса, а именно ключевого вопроса «Апорий» — «Возможна ли моя смерть?» (Derrida, 1966: 48) — в контексте формулы «возможности невозможности» Деррида также интересует сама правомерность данного сопоставления, ведь если невозможность (смерть) является моим исчезновением, тогда к ней не могут применяться категории не только действительного, но и возможного. Поэтому Деррида и вопрошает: «В чем может заключаться возможность невозможного? Как мы можем это помыслить логично и осмысленно?» (ibid.: 121). И все же вот вопрос: понимает ли Деррида данную формулу в том же смысле, в каком ее постулирует Хайдеггер? Действительно ли моя смерть невозможна?

Для начала необходимо прояснить, в каком смысле Хайдеггер понимает возможность. В традиции западной метафизики начиная с Аристотеля возможность чаще всего понималась как нечто *подчиненное* действительности: потенциальное бытие имело смысл лишь постольку, поскольку направлялось к своей реализации. Действительность (*ἐνέργεια*) воспринималась как полнота бытия, тогда как возможность (*δύναμις*) — как неполнота, «еще не» завершенное. В этой логике бытие мыслилось в понятиях присутствия (*Anwesenheit*), как объективно наличествующее (*Vorhandenheit*), что в корне несовместимо с онтологическим способом бытия, присущим *Dasein*, которое Хайдеггер, напротив, определяет прежде всего как могущее-бытие (*Möglichsein*). Вопреки аристотелевской традиции, по выражению Хайдеггера, «выше действительности стоит возможность» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 38). *Möglichsein* — изначальный конститутивный элемент бытия *Dasein*, который не является просто наличной вещью. *Dasein* открыт миру, он осознаёт свое конечное

время, а следовательно, будучи всегда впереди-себя, он всегда уже считается со своим «еще не», своей возможностью больше не быть, со своей возможностью невозможности. Деррида, в свою очередь, справедливо отмечает, что «определенное мышление о возможном лежит в основе экзистенциального анализа смерти» (Derrida, 1966: 113). И заключает, что в понятии возможности (*die Möglichkeit*) у Хайдеггера сосуществуют два разных значения. Первое — возможность как нечто, что *может* случиться в любой момент, как нависающее будущее событие, которого следует ожидать. Второе — возможность как *способность*, то есть как то, что я могу сделать, на что я способен, что зависит от меня (ibid.). Однако амбивалентное понимание Жаком Деррида *die Möglichkeit* не охватывает всей радикальности хайдеггеровского подхода: возможность у Хайдеггера — это прежде всего экзистенциально-онтологическая возможность. В «Бытии и времени» Хайдеггер проводит различие между возможностью как модальной категорией и возможностью как экзистенциалом:

Могущее-бытие, каким всегда экзистенциально бывает присутствие, отличается равно от пустой, логической возможности, как от контингентности чего-то наличного, насколько с ним может «случиться» то и то. В качестве модальной категории наличности возможность значит *еще не* действительное и *никак не* необходимое. Она характеризует *лишь* возможное. Она онтологически ниже чем действительность и необходимость. Возможность как экзистенциал есть напротив исходнейшая последняя позитивная онтологическая определенность присутствия (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 143–144).

Пока *Dasein* существует, он всегда уже существует своими возможностями, совершая различные выборы, он всегда соотносит себя со своим будущим бытием, тем самым экзистенциально он всегда уже «больше», чем он есть эмпирически. На практике это проявляется в том, что *Dasein* всегда выбирает, решает, откладывает, стремится, боится, надеется — то есть живет не только в настоящем, но и в *горизонте* того, кем он может стать. «Может стать», однако, не означает «должен стать». Речь для Хайдеггера идет именно лишь об онтологической возможности, которая, в свою очередь, не является «еще не» актуализированной, напротив, возможность оставляет за собой статус чистой возможности. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер пишет:

Наши слова «возможно» и «возможность» под господством «логики» и «метафизики» мыслятся, правда, только в плане своего отличия от «действительности», то есть исходя из определенной — метафизической — интерпретации

бытия как *actus* и *potentia*, различие между которыми отождествляется с различием между *existentia* и *essentia*. Когда я говорю о «тихой силе Возможного», я имею в виду не *possibile* сконструированной голым представлением *possibilitas*, не *potentia* как *essentia* некоего *actus*, исходящего от *existentia*, но само Бытие, которое своим расположением делает возможными мысль и тем самым о-существование человека и, значит, его отношение к бытию (Хайдеггер, 1993: 194).

В контексте формулы возможности невозможности слово «возможность» не означает *ничего* для реализации или актуализации этой возможности, напротив, «возможность должна быть понята неослабленно как возможность, как возможность развернута и в обращенности к ней как возможность выдержана» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 261)¹².

Что же означает понять смерть как возможность невозможности? Ведь одна из главных претензий Деррида заключается в том, что если смерть не может явиться как таковая, то она и не может явиться и вообще мыслиться без противоречий в категориях возможности, равно как и действительности. Данное замечание оказывается ложным по той причине, что *Dasein* совсем не нуждается в опыте мышления и переживания невозможной смерти. Хайдеггер не делает невозможное возможным и не редуцирует трансцендентное к имманентному. Смерть действительно выходит за рамки нашего мышления, однако *возможность* смерти в том смысле, который ей придает Хайдеггер, не является противоречивой формулой. Возможность невозможности означает не то, что *Dasein* способен пережить или постичь невозможное, а то, что *Dasein* может быть *соотнесен* с невозможностью — как с предельной возможностью, завершающей все другие. Эта возможность — не модус действия или познания, а экзистенциальное соотнесение с пределом, знание о том, что мое бытие завершится, и это завершение невозможно преодолеть или

¹²Ср. с комментариями Б. Шумахера: «Использование слова „возможность“ не следует понимать с онтической точки зрения логики (как непротиворечивой) или метафизики (как бы в противовес необходимости или реальности, которая понимается как предшествующая возможности). Возможность, о которой идет речь, является онтологической. Этот вид не может быть актуализирован; она не реализуется, в отличие от онтической возможности. Онтологическая возможность формирует „наиболее изначальный и предельный позитивный способ, которым онтологически характеризуется *Dasein*“; она выражает тот факт, что *Dasein* ориентирован на осознание своей целостности, которой он достигает не в момент своей смерти, когда он уходит из жизни, а скорее в реляционном движении к крайней возможности смерти. Подлинная потенциальность Бытия *Dasein*, которая состоит в смерти, не должна быть превзойдена; другими словами, „*Dasein* существует как брошенное Бытие к своему концу“ (Schumacher, Miller, 2010: 77).

пережить. Следовательно, невозможность остается невозможностью, но ее возможность — это не онтологическая характеристика самой смерти, а характеристика отношения *Dasein* к своей конечности. Возможность невозможности — это возможность проектировать себя как конечное сущее. То есть осознавать и мыслить свою невозможность (свое отсутствие) безусловно невозможно, однако нет никакого противоречия в том, чтобы осознать свою *возможность* невозможности. Невозможность здесь остается невозможностью — непознаваемой, непереживаемой, предельно иной. Но она *возможна* постольку, поскольку *Dasein* существует как существо, всегда уже направленное и предвосхитившее эту возможность невозможного.

Деррида безусловно прав, говоря о том, что смерть не может явиться как таковая, однако для Хайдеггера не стоит вопрос о явлении и понимании невозможности смерти как потустороннего трансцендентного «что» смерти; речь скорее идет о понимании *возможности* невозможности смерти как ее посюстороннего имманентного «как» — о том, каким образом смерть структурирует бытие *Dasein*, оставаясь при этом не объектом знания, а пределом экзистенциального отношения. Это «как» не снимает невозможности, но задает форму бытийного соотношения с ней: быть к смерти означает не знать, *что* такое смерть, а существовать таким образом, что невозможность завершает и определяет саму возможность быть. Невозможность тем самым действительно не является интеллигибельным феноменом, ее нельзя понять и соответственно свидетельствовать о ней с достоверностью, это, как говорит Деррида, структурно неразрешимая апория, но Хайдеггеру и не нужно мыслить невозможное. Он говорит лишь о том, что *Dasein* соотношен с невозможностью — не как с объектом, а как с *горизонтом*, в свете которого становится возможным проектировать собственное бытие.

Парадокс заключается в том, что, хотя *Dasein* не может постичь смерть как таковую, он тем не менее с достоверностью знает, что, по крайней мере в пределах своего посюстороннего бытия, в любой момент его может не стать. В этом смысле для Хайдеггера невозможность не означает абсолютное небытие; смерть как возможность невозможности — это скорее небытие «для нас». Мы не можем осознать, что значит больше не быть по эту сторону, но поскольку мы с достоверностью знаем, что нас в любой момент может не стать, мы осознаем *возможность* этого небытия. Это, однако, не означает, что *Dasein* должен понять невозможное; это означает, что *Dasein* всегда уже понял

возможно-невозможное — не саму невозможность смерти, а лишь ее неактуализированную возможность.

Поэтому дело не в том, что *Dasein* не может помыслить невозможность своей смерти; дело в том, что *Dasein* уже всегда существует так, что к нему всегда уже принадлежит его «еще не» — его возможность невозможности. Это знание проявляется в тревоге, страхе, заботе о будущем, в предчувствии утраты, в погребальных ритуалах, в культуре памяти и т. д. Даже если смерть не может быть пережита или помыслена как эмпирическое событие (невозможность), она постоянно онтологически определяет наше существование, присутствуя как предельная возможность (невозможности), как горизонт тотальности нашего бытия, который невозможно устранить. Данная возможность не означает ничего в смысле актуализации. В «Бытии и времени» Хайдеггер специально выделяет курсивом пассаж: «Ближайшая близость бытия к смерти как возможности от действительной смерти так далека, как только возможно» (Хайдеггер, Биbihин, 1997: 262). Более того, переход к событию смерти как раз лишает *Dasein* понимания смерти как чистой возможности, поскольку событие смерти, напротив, лишает *Dasein* всех возможностей — лишает *Da-sein* его *Da*.

Таким образом, как мы пытались показать, чтобы понять свою смерть как возможность невозможности, совсем не нужно переживать или мыслить невозможное: возможность, по Хайдеггеру, всегда должна оставаться чистой экзистенциальной возможностью. Однако для Деррида, поскольку *Dasein* воплощает свои возможности экзистенциально, а смерть — это возможность невозможного, воплощение возможности невозможного, по-видимому, влечет за собой и воплощение самого невозможного. Так, Деррида пишет: «Если смерть, самая подходящая возможность *Dasein*, есть возможность его невозможности, то смерть становится самой неподходящей возможностью и самой неуместной, самой недостоверной» (Derrida, 1966: 134).

Как справедливо замечает Винклер: «Это правда, что смерть не может явиться как таковая. Однако ее нежелание являться или ее неявка могут проявляться в ужасе. Без сомнения, невозможное невозможно. Но из этого не следует, что возможность невозможного, в свою очередь, невозможна» (Winkler, 2018: 21). Надо заметить, что в «Апориях» Деррида действительно практически ничего не говорит об ужасе (*Angst*), однако именно через ужас *Dasein* располагается перед Ничто, перед возможностью невозможности экзистенции. В опыте неэмпирического ужаса (*Angst*) *Dasein*, сознавая свою заброшенность (*Geworfenheit*),

свою контингентность, факт того, что *Dasein* «не из собственной воли» вступил в бытие, тем самым осознаёт свою конечность, которая может наступить в любой момент. Важно, что *Dasein* не осознаёт свою смерть рефлексией: знание о смерти дается не мыслью, а прежде всего чувством, определенной настроенностью (*Stimmung*) уже начавшейся, не-из-себя-самой заброшенной экзистенции (Тимофеев, 2025: 90–92). Поскольку *Dasein* является абсолютно не самим из себя вступившим в бытие контингентным сущим, которого, по выражению Хайдеггера, «может и не быть», — он уже всегда знает о своей будущей смерти, «и знает даже тогда, когда ничего не хочет об этом знать» (Хайдеггер, Шурбелев, 2021: 151). Имманентная возможность смерти тем самым всегда уже «входит в состав» *Dasein*. С признанием этой возможности, отрешившись от анонимной повседневности других (*Man*), *Dasein* стоит перед тем, кто он есть на самом деле — перед своим собственным бытием-к-смерти.

О том, что Деррида некорректно интерпретирует экзистенциальную возможность, становится ясно из того, как он переводит немецкое выражение *steht sich... bevor* (стоит перед собой). Деррида намерено переводит эту фразу на французский как *s'at-tend lui-même*, а не как традиционное *rendez-vous, se précédé*. Данный перевод, с одной стороны, для Деррида необходим из-за его деконструктивных намерений, чтобы подчеркнуть апоретичную временность смерти и умирания, переосмысляя статичное «стояние» в регистр динамики. Однако подобное переосмысление приводит Деррида к некорректной интерпретации хайдеггеровской возможности, поскольку этим жестом он так или иначе смешивает экзистенциальное понимание смерти с ее онтической действительностью, переводя ее из области онтологического проектирования в модальность фактического события. На протяжении всей работы Деррида рассматривает хайдеггеровский анализ смерти через призму «ожидания смерти на границах истины», подмечая, что *s'at-tendre* может пониматься в различных смыслах: (1) я сам ожидаю себя перед лицом смерти, (2) я ожидаю смерть как абсолютную инаковость, которая приходит либо слишком рано, либо слишком поздно, (3) ожидание смерти как взаимное ожидание друг друга (Derrida, 1966: 136). Подобная концептуализация оказывается ложной по той причине, что смерть в принципе невозможно ожидать, ожидание как раз-таки смещает фокус от чистой возможности к ее реализации, поскольку «ожиданию не только случается быть отводом глаз от возможного к его возможному осуществлению, но оно по сути есть *ожидание такового*. В ожидании

тоже лежит отскок от возможного и вступление в действительное, ради которого ожидается ожидаемое» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 262). Этот момент становится особенно важным, так как Деррида не только некорректно трактует «возможность», но и интерпретирует саму «смерть» в несколько ином ключе. Так, Деррида, с одной стороны, признает, что феноменологический метод не может ничего сказать о потусторонней стороне смерти, но, с другой стороны, весь его анализ строится на невозможном апоретическом *пересечении* границы смерти и *ожидании* смерти на границах истины. В подобной концептуализации Деррида, кажется, забывает о том, что для Хайдеггера вопрос смерти — это не вопрос границ и уж тем более их пересечения или ожидания, вопрос смерти — это не вопрос события смерти в конце бытия (*zu-Ende-Sein*) а скорее имманентное посюстороннее отношение бытия к своему концу (*Sein zum Ende*) (ср.: там же: 245). Говоря о *Dasein* как о бытии-к-смерти, само «бытие» смерти остается подвешенным, в этом смысле для Хайдеггера смерть как радикально потустороннее также является структурной неразрешимостью, как и для Деррида.

В действительности Хайдеггер не говорит о смерти как таковой, о смерти «в себе» (что в определенной степени ему приписывает Деррида), его строгий феноменологический анализ касается именно бытия-к-смерти, то есть смерти «для нас», как не-обходимой, безотносительной, предельной возможности, о которой *Dasein* всегда уже знает. Опять-таки, говорить о невозможности смерти как о «смерти в себе» действительно невозможно, так как смерть выходит за рамки всех категорий мышления. Однако нет никакого противоречия в том, чтобы говорить о возможности невозможности как о смерти «для нас». Этим жестом Хайдеггер не пытается присвоить инаковость смерти дискурсу возможного; напротив, он показывает, что для *Dasein* «быть» в его наиболее первичной (*ursprüngliche*), онтологически-экзистенциальной перспективе — значит всегда быть к своей смерти. Экзистирова в горизонте своих возможностей, смерть как возможность невозможности для *Dasein* всегда уже — пусть и имплицитно — понята.

Будучи недоступной для эмпирического опыта, смерть не может быть предметом позитивного знания, мы не можем знать, что происходит после нее. Однако в горизонте фактического существования *Dasein* всегда уже соотнесен с возможностью своей смерти как с предельной возможностью невозможности. Предвосхищая (*vorlaufen*) эту возможность, *Dasein* структурирует собственное бытие, проектируя его с осознанием

конечности, которая может наступить в любой момент. Поскольку Хайдеггер не затрагивает потусторонность смерти, — он, например, никогда не утверждал, что *Dasein* в событии смерти переходит в абсолютное небытие. *Dasein*, очевидно, переходит в небытие, но это небытие «для нас», а не абсолютное небытие как таковое. Поскольку небытие как таковое трансцендирует посюстороннюю перспективу рассмотрения проблемы, то о нем, в сущности, и нечего сказать. Вопросы, касающиеся потустороннего аспекта смерти, — такие как небытие, бессмертие, перерождение, воскресение и другие, — по Хайдеггеру, «выходят за рамки философии, которая понимает себя самое» (Хайдеггер, Борисов, 1998: 331). Напротив,

феноменологическая экспликация смерти не предопределяет наше отношение к ней и ничего не утверждает о том, будет ли после смерти что-то еще, тем более о том, что это будет. [...] Такого рода посюсторонность интерпретации ни в коей мере не предполагает какого бы то ни было решения традиционных вопросов о бессмертии и воскресении (там же).

Несмотря на то что Хайдеггер проводит посюсторонний анализ смерти, говоря о том, что «смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни» (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 246), из этого, как мы считаем, отнюдь не следует, что он недооценивает смерть как невозможное вообще, как радикальную, неприсваиваемую инаковость. Напротив, говоря лишь о *возможности* невозможности, о смерти «для нас» — как о той неприсваиваемой неопределенности, с которой мы всегда уже как с *возможностью* каким-то образом считаемся, — он сохраняет за смертью (невозможностью) статус того, что принципиально ускользает от любой эмпирической фиксации. Он, подобно Деррида, считает это структурно неразрешимым феноменом, выходящим не только за пределы моей имманентности, но и, как он подмечает, за рамки философского дискурса вообще. Деррида же, как мы пытались показать, в своем деконструктивном прочтении искажает строгий феноменологический анализ смерти Хайдеггера, недооценив всю экзистенциально-онтологическую «тихую силу возможного»; Деррида так или иначе сводит возможность смерти к ее действительности, а также возможно-невозможную смерть к невозможной смерти.

Тем не менее, даже если интерпретация Хайдеггера, предложенная Деррида, местами оказывается спорной, его критика не теряет своей философской значимости. Деррида не столько пытается корректно пересказать хайдеггеровскую мысль, сколько вскрывает внутренние

напряжения в самой логике экзистенциальной аналитики. Его критика показывает, что попытка артикулировать смерть как возможность может непреднамеренно вернуть мышление к метафизическим основаниям, от которых Хайдеггер стремился отказаться. Более того, дерридианский анализ конечности не исчерпывается формулой «возможности невозможности» — он открывает и другие перспективы, в которых концепция бытия-к-смерти требует дополнительного философского прояснения. Можно ли, к примеру, говорить о подлинно «собственной» смерти, если она в принципе не может быть пережита? Где пролегает граница между смертью *Dasein* и «околеванием» животного? Почему именно возможность невозможности оказывается наиболее привилегированной возможностью? Эти и другие вопросы — о неметафизическом мышлении конечности, об опыте предельного, о соотносительности смерти и субъективности — остаются открытыми. И именно в этом заключается сила дерридианской критики: не в том, чтобы окончательно опровергнуть Хайдеггера, а в том, чтобы указать на неизбежную незавершенность всякого размышления о смерти.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как мы заметили, хотя Деррида и пытается деконструировать Хайдеггера именно с позиции возможной смерти, его прочтение все же впадает в действительное ее понимание. Однако смерть у Хайдеггера лишена каких-либо действительных воплощений. Конечно, смерть как повседневное событие — принципиально важный *онтический* опыт (и Хайдеггер об этом прямо говорит). Однако основополагающая *онтологическая* мысль Хайдеггера заключается в том, чтобы показать, что мы есть те сущие, бытие которых есть бытие-к-смерти. Мы есть те, кто всегда уже относится к «еще не» своей смерти как к неустранимому *горизонту* нашей конечной экзистенции, пределом которой и является «возможность невозможности» искомой экзистенции как имманентной, генуинной основы нашего фактического существования. Смерть в этом контексте — не внешнее событие, а лишь предельная возможность: она не наступает, но структурирует все существование *Dasein* изнутри. Невозможность смерти действительно нельзя осознать и мыслить без противоречия, так как невозможность трансцендирует все структуры бытия, однако нет никакого противоречия в осознании *возможности* невозможности, поскольку возможность «не быть» является одним из главных экзистенциальных условий проектирования жизни человека.

Подводя итог, можно заключить, что в выражении «возможность невозможного» нет прямого противоречия. «Возможность» невозможности не только возможна — на практике она представляет собой проекцию, с которой человек всегда уже соотносит свое бытие. В то время как «невозможность» описывает неактуализируемый конец существования *Dasein*, который может наступить в любой момент и к которому *Dasein* всегда уже направляет свой проект. На первый взгляд, утверждение о возможности, которую невозможно осуществить, может показаться парадоксальным. Однако парадоксальность этой конструкции у Хайдеггера не является логической ошибкой, а выражает фундаментальную характеристику *Dasein* — его способность осознавать собственную смертность и соотносить с ней свое бытие.

ЛИТЕРАТУРА

- Адорно Т. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии / пер. с нем. Е. В. Брисова. — М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2011.
- Бердяев Н. А. Дух и реальность. — М. : Астрель, 2011.
- Блانشо М. Литература и право на смерть // От Кафки к Кафке / пер. с фр. Д. Кротовой. — М. : Логос, 1998. — С. 9–56.
- Блانشо М. Смерть как возможность / пер. с фр. С. Н. Зенкина // Пространство литературы / пер. с фр. Б. В. Дубинина [и др.]. — М. : Логос, 2002. — С. 83–105.
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зенкина. — М. : Добросвет, 2000.
- Визгин В. П. Николай Бердяев и Габриэль Марсель : к феномену встречи // О смелости в метафизике / Г. Марсель ; пер. с фр. В. П. Визгина. — СПб. : Наука, 2013. — С. 396–409.
- Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера : исследования позднего творчества / под ред. А. В. Лаврухина ; пер. с нем. А. А. Михайлова. — Минск : ПроPILEI, 2007.
- Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера / пер. с фр. А. П. Шурбелева. — СПб. : Русский мир, 2011.
- Гурко Е. Тексты деконструкции. — Томск : Водолей, 1999.
- Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр., под ред. В. Лапицкого. — СПб. : Академический проект, 2000.
- Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / под ред. Д. Лапицкого ; пер. с фр. Б. Скуратова. — М. : Logos-altera, Ессе homo, 2006.
- Деррида Ж. Позииции / пер. с фр. В. В. Библихина. — М. : Академический проект, 2007.
- Жижек С. Устойство разрыва. Параллаксное видение / пер. с англ. А. Смирнова. — М. : Европа, 2008.

- Керимов Т. Х.* Неразрешимости. — М. : Академический проект, 2007.
- Керимов Т. Х.* Упорство критики и тупики посткритики // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* — 2023. — Т. 7, № 2. — С. 60–85.
- Левинас Э.* Время и другой : гуманизм другого человека / пер. с фр. А. В. Парибка. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Левинас Э.* О Морисе Бланшо / пер. с фр. В. Е. Лапицкого. — СПб. : Machina, 2009.
- Левинас Э.* Заметки о смысле / пер. с фр. А. В. Ямпольской // (Пост)феноменология : новая феноменология во Франции и за ее пределами / под ред. С. А. Шолоховой, А. В. Ямпольской. — М. : Академический проект, Гаудеамус, 2014. — С. 18–38.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / пер. с нем. Н. Полилова. — М., Харьков : Эксмо, Фолио, 2002.
- О даре : Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом / пер. с англ. В. Рокитянского // *Логос.* — 2011. — № 3. — С. 144–171.
- Сокюлер З. А.* Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. — М. : Университетская книга, 2016.
- Тимофеев И. А.* Танатологический аргумент : к вопросу об обосновании знания о конечности жизни // *Идеи и идеалы.* — 2025. — Т. 17, № 4. — С. 83–106.
- Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Время и бытие : статьи и выступления* / пер. с нем. В. В. Бибикина. — М. : Республика, 1993. — С. 192–220.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибикина. — М. : Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / пер. с нем. Е. В. Борисова. — Томск : Водолей, 1998.
- Хайдеггер М.* Понятие времени / пер. с англ. А. П. Шурбелева. — СПб. : Владимир Даль, 2021.
- Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Derrida J.* Apories : Mourir — s'attendre aux «limites de la vérité». — Paris : Galilée, 1966.
- Derrida J.* The Gift of Death / trans. from the French by D. Wills. — Chicago : University of Chicago Press, 1995.
- Derrida J.* Poétique et politique du témoignage. — Paris : L'Herne, 2005.
- Derrida J.* A Certain Impossible Possibility of Saying the Event / trans. from the French by G. Walker // *Critical Inquiry.* — 2007. — Vol. 33, no. 2. — P. 441–461.
- Derrida J., Ferraris M.* A Taste for the Secret / ed. by G. Donis, D. Webb ; trans. from the French, from the Italian by G. Donis. — London : Blackwell Publishers Inc, 2001.

- Dreyfus H. L.* Foreword // Time and Death : Heidegger's Analysis of Finitude / C. J. White ; ed. by M. Ralkowski. — Burlington : Ashgate Publishing Company, 2005. — P. ix–xxxvi.
- Edwards P.* Heidegger and Death as “Possibility” // Mind. — 1975. — Vol. 84, no. 336. — P. 548–566.
- Marcuse H.* Heideggerian Marxism / ed. by R. Wollin, J. Abromeit. — Lincoln, London : University of Nebraska Press, 2005.
- Raffoul F.* The Origins of Responsibility. — Bloomington (IN) : Indiana University Press, 2010.
- Schumacher B. N.* Death and Mortality in Contemporary Philosophy / trans. from the French by M. J. Miller. — New York : Cambridge University Press, 2010.
- Thomson I.* Can I Die? Derrida on Heidegger on Death // Philosophy Today. — 1999. — Vol. 43, no. 1. — P. 29–42.
- Winkler R.* Philosophy of Finitude : Heidegger, Levinas, and Nietzsche. — London : Bloomsbury Academic, 2018.

Timofeev, I. A. 2026. “Problema smerti kak (ne)vozmozhnosti [The Problem of Death as (Im)possibility]: ot Khaydeggera k Derrida [From Heidegger to Derrida]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 168–196.

ILYA TIMOFEEV
MA IN PHILOSOPHY

URAL FEDERAL UNIVERSITY (YEKATERINBURG, RUSSIA); ORCID: 0009-0005-5865-479X

THE PROBLEM OF DEATH AS (IM)POSSIBILITY FROM HEIDEGGER TO DERRIDA

Submitted: Dec. 01, 2024. Reviewed: Sept. 04, 2025. Accepted: Apr. 22, 2026.

Abstract: This article attempts to critically examine Heidegger's concept of “being-towards-death” in the context of Jacques Derrida's deconstructive reading. Emphasis is placed on Heidegger's definition of death as “the possibility of the impossibility of existence.” The article demonstrates that this formulation is often dismissed as a “tautology,” a “misuse of language,” a “confusion,” and simply an “error,” and death is perceived rather as the “impossibility of possibility.” Furthermore, the article examines Derrida's deconstructive reading, which, in critiquing Heidegger's interpretation of death, demonstrates that it cannot be understood as “*Dasein*'s very possibility,” but rather as the aporetic limit of any conceptualization of human finitude. The author seeks to demonstrate the irrelevance of these critical remarks. The article's overall argument is that the deconstructive reading of Heidegger rests on false foundations, as Derrida's interpretation proceeds from a position that is not entirely correct, but rather distorted, which ultimately allows him to challenge Heidegger's strict conceptualization of “being-towards-death.” The first part of the article examines the informal debate on death as (im)possibility between Heidegger and Levinas (as well as Blanchot). The second

part presents an exposition of Derrida's deconstructive reading of death, which sees in the problematic under consideration only an absolute aporia. Finally, in the third and concluding part, the author attempts to demonstrate the inconsistency of the deconstructive critique aimed at conceptualizing Heidegger's "being-towards-death."

Keywords: Heidegger, Derrida, Death, Possibility, Impossibility, Undecidability.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-168-196.

REFERENCES

- Adorno, T. 2011. *Zhargon podlinnosti. O nemetskoy ideologii [Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen ideologie]* [in Russian]. Trans. from the German by Ye. V. Brisov. Moskva [Moscow]: Kanon+ / ROOI "Reabilitatsiya".
- Baudrillard, J. 2000. *Simvolicheskiy obmen i smert' [L'échange symbolique et la mort]* [in Russian]. Trans. from the French by S. N. Zenkin. Moskva [Moscow]: Dobrosvet.
- Berdyyayev, N. A. 2011. *Dukh i real'nost' [Spirit and Reality]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Astrel'.
- Blanchot, M. 1998. *Literatura i pravo na smert' [La littérature et le droit à la mort]* [in Russian]. In *Ot Kafki k Kafke [De Kafka à Kafka]*, trans. from the French by D. Krotova, 9–56. Moskva [Moscow]: Logos.
- . 2002. *Smert' kak vozmozhnost' [La mort comme opportunité]* [in Russian]. In *Prostranstvo literatury [L'espace littéraire]*, trans. from the French by S. N. Zenkin, 83–105. Moskva [Moscow]: Logos.
- Derrida, J. 1966. *Apories: Mourir — s'attendre aux "limites de la vérité"* [in French]. Paris: Galilée.
- . 1995. *The Gift of Death [Donner la mort]*. Trans. from the French by D. Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2000. *Pis'mo i razlichie [L'écriture et la différence]* [in Russian]. Ed. and trans. from the French by V. Lapitskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Akademicheskii proyekt [Academic Project].
- . 2005. *Poétique et politique du témoignage* [in French]. Paris: L'Herne.
- . 2006. *Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyy internatsional [Spectres de Marx]* [in Russian]. Ed. by D. Lapitskiy. Trans. from the French by B. Skuratov. Moskva [Moscow]: Logos-altera / Yesse homo.
- . 2007a. "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event [Une certaine possibilité impossible de dire l'événement]." Trans. from the French by G. Walker. *Critical Inquiry* 33 (2): 441–461.
- . 2007b. *Pozitsii [Positions]* [in Russian]. Trans. from the French by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt [Academic Project].
- Derrida, J., and M. Ferraris. 2001. *A Taste for the Secret [Il gusto del segreto]*. Ed. by G. Donis and D. Webb. Trans. from the French and from the Italian by G. Donis. London: Blackwell Publishers Inc.
- Dreyfus, H. L. 2005. "Foreword." In *Time and Death : Heidegger's Analysis of Finitude*, by C. J. White, ed. by M. Ralkowski, ix–xxxvi. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Edwards, P. 1975. "Heidegger and Death as 'Possibility'." *Mind* 84 (336): 548–566.
- Gadamer, H.-G. 2007. *Puti Khaydeggera [Heideggers Wege]: issledovaniya pozdnego tvorchestva [Studien zum Spätwerk]* [in Russian]. Ed. by A. V. Lavrukhin. Trans. from the German by A. A. Mikhaylov. Minsk: Propilei.

- Grondin, J. 2011. *Povorot v myshlenii Martina Khaydeggera [Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger]* [in Russian]. Trans. from the French by A. P. Shurbelev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Russkiy mir".
- Curko, Ye. 1999. *Teksty dekonstruktsii [Texts of Deconstruction]* [in Russian]. Tomsk: Vodoley.
- Heidegger, M. 1993. "Pis'mo o gumanizme [Brief Über den Humanismus]" [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein] : stat'i i vystupleniya*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 192–220. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1997. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- . 1998. *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs]* [in Russian]. Trans. from the German by Ye. V. Borisov. Tomsk: Vodoley.
- . 2021. *Ponyatiye vremeni [Der Begriff der Zeit]* [in Russian]. Trans. from the English by A. P. Shurbelev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Kerimov, T. Kh. 2007. *Nerazreshimosti [The Undecidabilities]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt [Academic Project].
- . 2023. "Uporstvo kritiki i tupiki postkritiki [The Persistence of Critique and the Impasses of Postcritique]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 7 (2): 60–85.
- Khoruzhiy, S. S. 2010. *Fonar' Diogena. Kriticheskaya retrospektiva yevropeyskoy antropologii [The Lantern of Diogenes. Critical Retrospect of European Anthropology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Lévinas, E. 1998. *Vremya i drugoy [Le temps et l'autre]: gumanizm drugogo cheloveka [Humanisme de l'autre homme]* [in Russian]. Trans. from the French by A. V. Paribok. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola [The St. Petersburg School of Religion and Philosophy].
- . 2009. *O Morise Blansho [Sur Maurice Blanchot]* [in Russian]. Trans. from the French by V. Ye. Lapitskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Machina.
- . 2014. "Zametki o smysle [Notes sur le sens]" [in Russian]. In *(Post)fenomenologiya [(Post)phenomenology] : novaya fenomenologiya vo Frantsii i za yeye predelami [New Phenomenology in France and Beyond Its Borders]*, ed. by S. A. Sholokhova and A. V. Yampol'skaya, trans. from the French by A. V. Yampol'skaya, 18–38. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt / Gaudeamus.
- Marcuse, N. 2005. *Heideggerian Marxism*. Ed. by R. Wollin and J. Abromeit. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Nietzsche, F. 2002. *Po tu storonu dobra i zla [Jenseits von Gut und Böse]* [in Russian]. Trans. from the German by N. Polilov. Moskva [Moscow] and Khar'kov: Eksmo / Folio.
- "O dare [On the Gift]: Diskussiya mezhdu Zhakom Derrida i Zhan-Lyukom Marionom [A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion]." 2011 [in Russian], trans. from the English by V. Rokityanskiy. *Logos*, no. 3, 144–171.
- Raffoul, F. 2010. *The Origins of Responsibility*. Bloomington (IN): Indiana University Press.
- Schumacher, B. N. 2010. *Death and Mortality in Contemporary Philosophy [Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort]*. Trans. from the French by M. J. Miller. New York: Cambridge University Press.
- Sokuler, Z. A. 2016. *Sub'yektivnost', yazyk i Drugoy. Novyye puti i iskusheniya mysli, otkryvayemyye ucheniyem Emmanuela Levinasa [Subjectivity, Language and the Other. New Paths and Temptations of Thought Opened by the Teachings of Emmanuel Lévinas]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Universitet-skaya kniga.

- Thomson, I. 1999. "Can I Die? Derrida on Heidegger on Death." *Philosophy Today* 43 (1): 29–42.
- Timofeyev, I. A. 2025. "Tanatologicheskiy argument [Thanatological Argument]: k voprosu ob obosnovanii znaniya o konechnosti zhizni [On the Justification of Knowledge of Life's Finitude]" [in Russian]. *Idei i idealy [Ideas and Ideals]* 17 (4): 83–106.
- Vizgin, V. P. 2013. "Nikolay Berdyayev i Gabriel' Marsel' [Nikolai Berdyayev and Gabriel Marcel]: k fenomenu vstrechi [Towards the Phenomenon of Meeting]" [in Russian]. In *O smelosti v metafizike [On Courage in Metaphysics]*, by G. Marcel, trans. from the French by V. P. Vizgin, 396–409. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Winkler, R. 2018. *Philosophy of Finitude: Heidegger, Levinas, and Nietzsche*. London: Bloomsbury Academic.
- Žižek, S. 2008. *Ustroystvo razryva. Parallaksnoye videniye [The Parallax View]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Smirnov. Moskva [Moscow]: Yevropa [Europe].

НИКИТА ПЕРЕВЕРЗЕВ*

СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «МИФ» И «РЕЛИГИЯ» В РАННЕЙ ФИЛОСОФИИ В. С. СОЛОВЬЕВА**

Получено: 30.04.2025. Рецензировано: 27.08.2025. Принято: 24.04.2026.

Аннотация: В статье рассматривается соотношение в ранней философии Владимира Соловьева понятий «миф» и «религия» как ключевых координат его идеи религиозного процесса. Миф в его формирующейся системе предстает как истина, искаженная в процессе ее передачи и восприятия. Религия, напротив, сообщает истину, она охватывает все формы религиозных проявлений, включая и так называемую «настоящую религию», и ее дальнейшие искаженные формы. Открытие и искажение истины схватывают концепцию религиозного процесса у Соловьева: мифологический процесс является частью религиозного процесса, а мифология определяется как разновидность религиозного опыта, которая, хотя и отделена от первоначальной истины, продолжает сохранять с ней связь. В рамках избранной методологии подчеркивается роль философии мифа как средства концептуализации религиозного сознания: мифология предстает не просто как историческая ступень, но как способ опосредованного постижения Абсолюта через инаковость. В этом ключе Соловьев, усвоив идеи Шеллинга, развивает собственное понимание мифа, в котором момент деградации сопряжен с моментом диалектического становления. Миф тем самым оказывается частным случаем религии, встроенным в ее внутреннюю логику и необходимым для ее историко-философского развертывания после утраты непосредственного контакта с божественным.

Ключевые слова: Владимир Соловьев, понятийный аппарат, философия религии, миф, мифология, мифологический процесс, религия.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-197-218.

В истории русской философии Владимир Соловьев обычно рассматривается как мыслитель, создавший собственный религиозно-философский миф, центральным образом которого является София. Этот софийный миф оказал значительное влияние на развитие русской религиозной философии и литературы. Именно поэтому в историографии чаще всего исследуется миф самого Соловьева, его символика и влияние на последующих мыслителей. Однако значительно реже ставится вопрос о другом аспекте его философии — о том, что Соловьев имел

*Переверзев Никита Олегович, аспирант, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань), czareineu@gmail.com, ORCID: 0009-0002-6012-8244.

**© Переверзев, Н. О. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

в виду, используя понятие «миф». Между тем именно через категорию мифа он пытается осмыслить генезис религии.

Соотношение понятий «миф» и «религия» оказывается связанным с более широкой задачей Соловьева — артикуляцией религиозного опыта и построением философии религии. Именно он первым ввел эту проблематику в понятийный оборот, тогда как его предшественники и современники могли лишь интуитивно обращаться к этим терминам без четкого их соотнесения. В дальнейшем у соловьевцев, таких как Лосев, Флоренский, Булгаков, понятие мифа будет иметь особую связь с религией. Например, в философии культа Павла Флоренского миф сопоставляется с плющом, оплетающим религию: «как в лесу на прахе деревьев растут плющи, и на прахе плющей — деревья, так и в религии: на прахе святых — мифы, на прахе мифов — святые» (Флоренский, 2018: 425). Сергей Булгаков в «Свете невечернем» сопоставляет миф и религию, вводя концепцию откровения, исходящего из разных миров, и трактуя миф как форму трансцендентного откровения:

Мифу присуща вся та объективность или кафоличность, какая свойственна вообще «откровению»: в нем собственно и выражается содержание откровения, или, другими словами, откровение трансцендентного, высшего мира совершается непосредственно в мифе (Булгаков, 1999: 72).

В историографии неоднократно поднимался вопрос о возможной зависимости взглядов Соловьева от поздних построений Шеллинга, поскольку у него миф также рассматривается как объективная форма проявления религиозного сознания и важный момент его исторического развития. При этом следует уточнить, что в поздней философии Шеллинга мифология мыслится не как этап становления Абсолюта, а как необходимый и произвольный процесс в истории человеческого сознания, имеющий собственные внутренние стадии и разворачивающийся в доисторическом развитии человечества (Шеллинг, Пестов, 2000: 460). Так, последняя книга А. Ф. Лосева «Владимир Соловьев и его время», содержит критический обзор его сочинений; Лосев отмечает, что у Соловьева была собственная «философия мифологии и откровения», которая «с Шеллингом не имела ничего общего» (Лосев, 1990: 115–263). Похожей позиции придерживается С. М. Лукьянов, заявляя, что Соловьев усвоил Шеллинга частично и некритично, многое из положительной философии Шеллинга принял «подсознательно» как отправную точку для своего пути от рационализма к религиозной философии (Лукьянов, 1916: 176). Подобное влияние немецкой мистики и Шеллинга, отмечаемое

также Е. Н. Трубецким, крайне важно для понимания ранней философии Соловьева¹. Оно позволяет сделать вывод, что, противодействуя рационалистическим течениям западноевропейской мысли, Соловьев тем не менее продолжает определенные линии немецкой философии. Шеллинг становится для него примером синтеза откровения и знания, положительных и отрицательных начал (Трубецкой, 1913: 58).

В современных исследованиях вопрос о соотношении философии Соловьева и философии Шеллинга продолжает обсуждаться. А. П. Козырев в монографии «Соловьев и гностики» анализирует космогонический миф в философии Соловьева, прослеживая его генезис от мистической традиции через философию Шеллинга до его самостоятельной интерпретации. Исследователь показывает, что для Соловьева миф обладает не аллегорическим, а онтологическим статусом: «объективный и реальный процесс теогонии, происходящий в сознании людей и в самой действительности» (Козырев, 2007: 66). Однако основное внимание в работе уделяется не понятийному анализу мифа, а реконструкции собственного мифа Соловьева — прежде всего космогонического сюжета о Софии на различных этапах его творчества.

Близкую перспективу предлагает Н. А. Ваганова в своей статье «Представления о генезисе мифа в раннем творчестве Соловьева. Миф как теогония». Исследовательница отмечает, что у Владимира Соловьева можно выделить два ключевых подхода в отношении мифа: во-первых, он создает свой собственный миф, а во-вторых, анализирует процесс формирования мифов в языческих религиях. Она подчеркивает, что в этих двух случаях миф представлялся Соловьеву как теогония, что, по ее мнению, свидетельствует о тесной связи соловьевского «религиоведения» с религиозной метафизикой (Ваганова, 2016: 55–56). Полностью солидаризируясь с выводом данного исследования, мы считаем важным подчеркнуть мысль автора о том, что миф для Соловьева выступает не только предметом исследования, но и в определенном смысле его собственным жизненным проектом. Вместе с тем и Козырев, и Ваганова сосредоточивают внимание прежде всего на реконструкции созданного Соловьевым мифа, тогда как понятийная связь «мифа» и «религии» не становится предметом специального анализа.

¹Под ранней философией понимается период его интеллектуальной деятельности от подготовки магистерской диссертации до написания докторской диссертации. То, что к ранней философии можно отнести творчество Владимира Соловьева именно в 1870-е гг. (и его специфика), отмечено в работе Ю. Б. Тихеева «К вопросу об „античных“ влияниях в ранней философии В. С. Соловьева» (Тихеев, 2014: 133–141).

Отдельные аспекты рассматриваемой проблемы затрагиваются и в работах А. А. Чагинского, посвятившего понятию «миф» несколько исследований. Однако и в них отсутствует детальный анализ структуры понятийного аппарата Соловьева. Так, в одной из статей исследователь рассматривает проблему мифа в философии XIX в. в целом, уделяя Соловьеву сравнительно небольшое внимание (Чагинский, 2015: 51–59). При этом он не выстраивает понятийного ряда и не анализирует соотношение категорий «миф» и «религия», хотя именно их взаимосвязь формирует концептуальную основу рассматриваемых текстов. Отсутствие анализа контекстов употребления этих понятий затрудняет понимание того, каким образом обыденные языковые выражения трансформируются у Соловьева в элементы философской терминологии.

Интерес к понятийному аппарату философии Соловьева прослеживается и в недавних работах. В 2024 г. вышла статья О. М. Фахритдиновой и Д. М. Латышева, в которой рассматривается понятие «религиозного опыта» в философско-теологическом наследии Соловьева (Фахритдинова и Латышев, 2024: 109–117), что подтверждает актуальность понятийной реконструкции. Исследование ценно тем, что обращается к письмам философа и показывает влияние Шлейермахера на его представления о религиозном опыте. При этом понятие «миф» в статье не затрагивается, что оставляет открытым вопрос о его соотношении с понятием религии.

Таким образом, связь понятий «миф» и «религия» в философии Соловьева до сих пор не становилась предметом специального анализа. Настоящая работа нацелена на реконструкцию соотношения этих понятий в ранней философии Соловьева и на выявление их роли в формировании его концепции религиозного опыта. Поскольку сам Соловьев не дает эксплицитного определения мифа, исследование сосредоточено на анализе контекстов употребления этого понятия в его ранних работах. На основе выявления смысловых оттенков, которые «миф» и «религия» приобретают в различных контекстах, предпринимается попытка реконструировать их понятийную взаимосвязь внутри формирующейся системы философии религии Соловьева. Структура исследования соответствует этой задаче: сначала анализируется употребление понятий «миф», «мифология» и «мифологический процесс» в ранних текстах Соловьева, затем рассматриваются особенности его понимания религии, после чего предпринимается попытка реконструировать понятийную связь между мифом и религией в рамках его философии религиозного опыта.

Методологически исследование опирается на принципы философской реконструкции понятий, предполагающей анализ словоупотребления и контекстов функционирования ключевых категорий в тексте. В качестве дополнительного теоретического ориентира используются отдельные установки истории понятий (Козеллек, Басилова, 2006: 33–53), прежде всего установка на выявление смысловых границ понятия через его контекстуальные связи и способы употребления. Анализ сосредоточен на понятийной логике внутри философского корпуса раннего Соловьева и не предполагает реконструкции широкого историко-дискурсивного поля.

ПОНЯТИЕ «МИФ» В РАННЕЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Мы исходим из того, что понятия «миф» и «религия» в философии Соловьева — функциональные категории, через которые он конструирует концепцию инициации религиозного опыта. В мистическом трактате *La Sophia* Соловьев определяет возникновение мифологии через «вражду Димиурга и Духа хаоса в человеческом сознании», понимая мифологический процесс как отражение космической борьбы этих сил (Соловьев, 2000b: 61). В другом фрагменте он объясняет, что мифология дохристианских религий обусловлена взаимодействием трех начал: Сатаны, Димиурга и Софии, причем каждое из них по-разному влияет на религиозное сознание (там же: 137). В «Чтениях о Богочеловечестве», которые являются проектом его философии религии, он упоминает некую мифологическую религию — как обозначение первоначального этапа религиозного развития (Соловьев, 2011: 43).

По праву научные интенции Соловьева можно считать богословскими, поскольку до написания первого своего произведения он сообщал своему товарищу, что хотел «заменить магистра философии магистром богословия» (Межуев, 2000: 255). Летом 1873 г. у него появляется замысел работы, реализованный осенью в Сергиевом Посаде под названием «История религиозного сознания в древнем мире». Сейчас эта работа известна в качестве его первой статьи «Мифологический процесс в древнем язычестве»², и Соловьев, ссылаясь на реплику своего брата Всеволода, называл ее «маленькое начало моего начала» (Соловьев,

²Если не учитывать то, что статья Соловьева «Жизненный смысл христианства (Философский комментарий на учение о логосе ап. Иоанна Богослова)», возможно, была написана раньше.

1911: Т. 3, 102), подчеркивая тем самым ее особое значение для будущих размышлений³.

Тем не менее исследователи нередко обходят статью стороной. Так, К. М. Антонов в рамках своей реконструкции философии религии в русской мысли XIX в. называет эту статью подготовительной и не уделяет ей особого внимания (Антонов, 2020: 161). Однако в рамках предложенной им модели философии религии — понимаемой как область, в которой философские категории выступают формами выражения и рационализации религиозного опыта⁴, — значение этой статьи может быть оценено иначе. Если философия религии стремится выявить общие принципы религиозного отношения как такового, то уже в первой статье Соловьев закладывает понятийную схему, посредством которой религиозный опыт осмысливается через динамику мифа. В этом отношении в раннем тексте заложены ключевые интуиции, которые философ будет развивать в *La Sophia*, «Чтениях о Богочеловечестве» и других ранних работах, которые являлись проектом его обновленного, очищенного христианства.

Примечательно, что в своей первой работе Владимир Соловьев практически не использует понятие «миф» напрямую. Только в самом начале он отмечает, что «содержание мифа есть явление природы» (Соловьев, 2000а: 18), однако в дальнейшем употребляет этот термин лишь несколько раз, преимущественно в контексте отсылок к конкретным сюжетам, связанным с интерпретацией того, что считалось сакральным (например, миф о смерти Семелы или службе Аполлона).

Соловьев чаще всего использует в своей статье понятие «мифология» и производное от него «мифологическое», преимущественно применяя его в отношении системы мышления первобытных людей. Он отдельно подчеркивает, что «мифологические свидетельства по большей части заслуживают полного доверия» (там же: 26), имея в виду, что мифы не только отражают верования людей, но и фиксируют их понимание действительности, возможно, даже представляя подлинную правду об их внутреннем мире и мистическом опыте.

Соловьев также говорит о существовании «мифологического языка» (там же: 27), который, судя по контексту, универсален для мифологических систем разных народов: «как мужеский бог, он обуславливается,

³Уже сейчас, обращая внимание на выбор названия, можно отметить, что понятия «миф» и «религия» у него взаимозаменяемы.

⁴В отличие от конфессиональной теологии, философия религии в интерпретации Антонова не исходит из постулирования истины откровения, но анализирует структуру религиозного сознания как универсального феномена.

полагается, а на *мифологическом языке* рождается, первым женским божеством; поэтому Варуна называется в Ведах и сыном Адити [...] это греческий Кронос, Сатурн римлян, финикийский Молох» (Соловьев, 2000а: 19). Само это представление о мифе как особом языке или универсальной форме выражения религиозного сознания может быть соотнесено с концепцией *sermo mythicus*, разработанной Х. Г. Гейне, в которой миф рассматривается как первичная форма символической репрезентации (Robert, 2016: 178). Этот язык можно рассматривать как средство выражения глубинных религиозных смыслов, отражающих мистический опыт конкретного общества, являясь при этом не просто набором образов, а универсальной системой, через которую разные культуры передавали свои представления о сакральном.

Кроме того, Соловьев относит мифологию к определенному периоду в истории человечества, который, в свою очередь, делится на три стадии: ураническую, солярную и фаллическую. Эти стадии символизируют постепенное развитие мифологического сознания — от абстрактных небесных сил к более конкретным и осязаемым земным образам. Из этих трех стадий и складывается мифологический процесс, который Соловьев понимает не как прогресс, а как деградацию (Соловьев, 2000а: 24). Изначально человек обладал способностью к непосредственному общению с божественной сущностью. Однако в какой-то момент происходит отпадение от нее. Несмотря на падение, человек сохраняет нужду в Боге: в нем живет память о первичной полноте, унаследованная от предков. В ответ на это стремление Бог начинает являться человеку — но уже не напрямую, а через материальные формы. Так запускается мифологический процесс: Бог отвечает на потребность человека, но форма этого ответа обусловлена испорченностью человеческой природы. Воплощаясь в материи, Бог становится все более отдаленным от собственной Сущности.

Отсюда напрашивается важный вывод: каждое проявление Бога в истории одновременно является и актом любви, и актом необходимости — ибо, стремясь быть узанным, Бог вынужден себя умялять. Его явления — это следствие деградации, а не возвышения: чем дальше человек от истины, тем более искаженным становится образ Бога в мифе.

Проявляющийся Бог вынужден проявляться в материальной причине проявления, которая, принимая на себя его образующее действие, одновременно и искажает его. С такой онтологической головоломкой сталкивается каждый, кто вчитывается в логику Соловьева. Божественное, вынужденное проявляться в мире, сталкивается с необходимостью

взаимодействия с независимым материальным началом, которое Соловьев называет «всеобщей матерью». Таким образом, материя — это действительно «мать», что Соловьев пытается подтвердить и этимологически (*mater = materia*), и символически. Экспликация этой теогонии осуществлена в работе Вагановой (Ваганова, 2016: 55–72).

Апофеозом этой деградации является культ фаллического бога, который оборачивается оргиями, вакханалиями, пьянством и человеческими жертвоприношениями. Так у Соловьева изначальное всеблагое небесное становится символом грубой и разрушительной силы. Этим и кончается путь деградации в языческой религии: «Дионисом, богом жизни органической, в которой природа достигает последней степени конкретности и обособления, оканчивается мифологический процесс» (Соловьев, 2000а: 34). Анализ этого пути позволяет увидеть, как Соловьев при своих фактически прамотеистических взглядах обосновывает известные эмпирические проявления язычества. По причине деградации «первобытного верования» мифологический процесс приводит к культу «фаллического бога» из-за необходимости внешнего проявления Бога. Божество вынуждено проявляться из-за греха, корумпировавшего человеческую природу: даже при стремлении к Богу человек уже не способен к прямому общению с Ним. Ответом на это становится воплощение в материи, за которым следует «мифологический процесс» — постепенная деградация от исходного монотеизма к грубому политеизму. Однако завершением цикла вновь станет монотеизм. Этот процесс универсален: каждая культура проходит схожие стадии, пусть и в разное историческое время. Таким образом, Соловьев утверждает линейное, телеологическое восприятие истории религии. В трактате *La Sophia* завершающая стадия этого процесса связывается уже с еврейской религией, тогда как в статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» она выводилась за пределы естественного развития мифологических форм (Соловьев, 2000b: 144–145). Подобная интерпретация мифологического процесса не совпадает с шеллингианской. У Шеллинга мифология — это не деградация первоначальной религии, а особая форма осознания божественного, возникающая в результате «экстраординарного» состояния человеческого сознания. В этом состоянии человек ощущает присутствие высшего, но не способен адекватно его выразить, вследствие чего возникают мифологические образы. Само это состояние отличается от изначального, в котором человек, по Шеллингу, находился в непосредственном отношении к Богу (*natura sua*) (Шеллинг, Пестов, 2000: 246).

В то же время у Соловьева также присутствует идея исходного состояния. Все начинается с того, что он называет «первобытной религией» (Соловьев, 2000а: 22). Это не дикость в привычном историческом смысле, а период, когда человек пребывал в непосредственном контакте с божественным, но в его системе произошло событие, которое привело к деградации человека, его удалению от истины. С этого момента начинается мифология, и чем дальше человек от первобытного состояния, тем больше он отдаляется от веры первых людей, которые были ближе к знанию о едином Боге. Мифологические воззрения, таким образом, понастоящему понятны лишь первобытным людям, современный человек от них далек (там же: 30).

По Соловьеву, миф не создается человеком, а открывается ему свыше. Это не вымысел, а реальное бытие. Именно поэтому он утверждает, что те, кому миф был явлен, находятся ближе к истинному его пониманию, чем современные исследователи мифологии. Мифология в этом смысле представляет собой систематическое описание истины о божественном, которая раскрывается через конкретные мифы. При этом Соловьев подчеркивает, что мифологии разных народов содержат общие элементы. Несмотря на их разницу (там же: 27), каждая мифология воплощает в себе что-то общее, данное божественным для того, чтобы люди могли это понять.

Исходя из данного анализа и контекста употребления терминов, можно очертить смысловые границы понятий «миф» и «мифология» у Соловьева. В отличие от распространенных в научной среде XIX в. интерпретаций, склонных трактовать миф как форму вымысла или наивного мировосприятия (что, однако, не исчерпывает всего спектра подходов его времени), Соловьев понимает миф как реальную форму бытия, открытую человеку. Он также отвергает натуралистический подход, сводящий миф к обожествлению природных сил, что он отмечает в начале своей статьи (там же: 18). Проведенный анализ также показывает, что в рамках его формирующейся системы представление о мифологическом мировоззрении как о состоянии нерасчлененности природы и человека было бы неполным.

Миф, согласно Соловьеву, — это своеобразный компромисс между человеческой неспособностью созерцать божественное в его сущности и постоянным стремлением к восстановлению этого утраченного состояния. Это истина, переданная Богом через образы, доступные для восприятия человека. Причина его возникновения в том, что Бог хочет дать истину человеку, а человек хочет ее воспринять, но не может.

В такой форме мифологическое восприятие становится необходимой ступенью, соединяющей человека с высшей истиной через посредничество символов, хотя оно неизбежно обречено на деградацию по мере утраты непосредственной связи с божественным.

Мифология в узком смысле — это система мифов, представляющая собой постепенное отпадение от божественной истины. В широком смысле она представляет процесс эволюции человеческого сознания: от истинного восприятия божественного к его деградации и последующему стремлению вернуться к этой истине. Начиная с первоначального контакта с божественным, человек, дойдя до самых зверских форм, в итоге отказывается от этой истины. Стремясь преодолеть свое состояние, он обращается к разуму в поисках утраченной настоящей религии, что ведет к дальнейшему углублению его разрыва с божественным.

Мифологический процесс — это процесс деградации, при котором человечество, отдаляясь от божественной истины, создает системы верований, все более и более удаленные от первоначального понимания божественного. При этом Соловьев сам называет это развитием: «Этим мифологическим развитием далеко не исчерпывается вся религиозная жизнь язычества» (Соловьев, 2000а: 36). Однако, несмотря на это утверждение, он посвящает основную часть статьи доказательству того, как восприятие божественного у первобытного человека профанируется и деградирует. Такое понимание связано с тем, что мифологический процесс является интегральной частью общего религиозного развития. Мифологический процесс — это часть религиозного процесса в истории человечества. Таким образом, понятия «миф» и «религия» оказываются взаимосвязанными — к последнему мы и обратимся далее, а в конце, исходя из этого, выявим взаимосвязи и пересечения.

Рассмотрев особенности словоупотребления понятия «миф» у Соловьева, обратимся теперь к анализу понятия «религия».

ПОНЯТИЕ «РЕЛИГИЯ» В РАННЕЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Религия выступает для Соловьева как всеобщее понятие, охватывающее все существующие конкретные религии. Разнообразие религиозных традиций — по сути, проявление одного и того же божественного начала. Следуя за Максом Мюллером, он прямо заявляет, что «все боги суть лишь различные формы, проявления или атрибуты одного божества» (там же: 20). Однако на ранних этапах своего творчества Соловьев отличается от Мюллера. Генотеизм, по его мнению, не является отправной

точной религиозного процесса, а представляет собой лишь промежуточное звено между монотеизмом и политеизмом. Межуев отмечает, что на поздних этапах творчества Соловьев пересмотрел и несколько скорректировал свои взгляды в статье «Первобытное язычество, его живые и мертвые останки» (Межуев, 2000: 258). Примечательно, что в словаре Брокгауза и Ефрона, изданном в 1890-е гг., Соловьев определяет понятие «генотеизм» как «состояние религиозного сознания, когда единичные божества еще не имеют определенности и устойчивости и каждое может заменять всех»⁵.

В системе Соловьева знания о религии открываются человеку через историю. В самом начале своей статьи он пишет:

Важнейшая задача исторической науки заключается в объяснении той первобытной языческой жизни человечества, которая составляет материальную основу всего дальнейшего развития; а так как эта жизнь всецело определялась одним началом — религиозным верованием, — то понимание ее, понимание язычества, вполне обуславливается пониманием языческой религии (Соловьев, 2000а: 18).

Здесь Соловьев вводит понятие «языческая религия» для обозначения первобытных представлений о божественном, характеризуя ее как раннюю форму религиозного сознания, которая проявляется в многобожии, но в своей основе содержит веру в Единого Бога. Для Соловьева понимание жизни напрямую связано с религией, что он подчеркивает уже в первых строках своего «начала». Религия, по его мнению, определяет не только духовное, но и материальное основание всего развития, поскольку через нее раскрывается жизнь. Далее он связывает первобытную языческую жизнь человечества с ключевыми аспектами исторической науки, подчеркивая важность изучения мифов для понимания человеческого развития⁶.

⁵При этом в современных справочных словарях ошибочно определяют генотеизм, отсылая к Макс Мюллеру, как промежуточное положение между политеизмом и монотеизмом, явно имея в виду интерпретацию раннего Соловьева (Кузнецов, 2007: 102–103).

⁶Справедливо здесь отметить, что Соловьев был сторонником теории прамонотеизма. Согласно его взглядам, в древности существовала изначальная вера в одного Бога, от которой впоследствии произошло разнообразие религиозных систем, включая политеизм. Он считал, что политеизм представляет собой не первичную религиозную форму, а позднейшую деградацию первоначального монотеизма. Эта концепция лежит в основе его философии религии и объясняет его интерпретацию развития религиозного сознания человечества. Развивая эту модель сейчас, современные ее сторонники рассматривают разделение религий на монотеизм и политеизм как искусственное и неверное, поскольку

«Первобытный человек [...] по аналогии с своими собственными действиями видел и во внешней природе деятельность живых личных существ, которым, как имеющим над ним власть, он и поклонялся» (Соловьев, 2000а: 18). Но как человек может наделять природные явления личностными качествами, тем более сакральными? «Такое объяснение опять ничего не объясняет», — резюмирует Соловьев (там же). По его мысли, первобытные религиозные представления не были случайными, и попытки их объяснить опосредованно ложны. Теории, существующие на момент начала философствования Соловьева, его не удовлетворяли.

Через объяснение языческой религии он вводит понятие «первобытная вера», которое становится важной частью его понятийного аппарата философии религии. В этой концепции «Царь Небесный Варуна» символизирует безусловно единое, чисто духовное божество. «Первобытная вера» отражает идеальное прошлое, когда религия сохраняла свое первоначальное единство, и указывает на изначальный монотеизм до возникновения политеизма. Для Соловьева понятие «первобытная вера» обозначает исходную стадию религии до ее деградации в политеистические формы. Соловьев видел в этой утрате религиозной чистоты начало исторического процесса, и через обращение к «первобытной вере» можно проследить эволюцию религиозных представлений от единобожия к многобожию. Отвечая на вопрос о том, как человек стал отдаляться от «первобытной веры», Соловьев вводит понятие «грех»: «Между человеком и богом лежит непреходимая пропасть, которую Веды совершенно ясно обозначают именем греха» (там же: 23). Соловьев утверждает, что эта пропасть символизирует глубокое метафизическое разделение и потерю изначального единства с божественным. По какой-то причине Соловьев не называет это напрямую первородным грехом и вообще избегает этого понятия в данной работе, ведь и оно используется философом в самобытной интерпретации.

Исходной стадией религии является то, что Соловьев называет «настоящей религией» (там же: 24). Остановимся на этом понятии тоже. Хронологически в его системе это то, что существует до «первобытной религии», а если выразиться точнее — до хронологии вообще. Настоящая религия — это состояние непосредственного общения человека с Богом, для которого нет никакой необходимости в материальном оформлении.

оно игнорирует изначальное единство религиозного опыта. По мнению сторонников пра-монотеизма, традиционное деление не отражает глубинных исторических и культурных процессов, через которые прошли религии.

Это чистейшая и высшая форма религиозного опыта, в котором нет физических форм. Соловьев использует это понятие для того, чтобы обозначить идеал религиозного состояния человека, в котором божество доступно человеку как «свободный дух»; он — истинное выражение божественного, недоступное сейчас и вообще человеку в любое время, поскольку он коррумпирован грехом. «Свободный дух» доступен человеку только в «настоящей религии», вне пространства и времени.

Также понятие «религия» можно встретить рядом со словом «философия» (Соловьев, 2000а: 27), при этом, например, «философия языческая» отделяется от «философии религии». В философии языческой божественное рассматривается в ограниченной, дуалистической форме, тогда как религия, даже языческая, сохраняет связь с более глубокими духовными основами. Путь к истине предполагает объединение знаний под эгидой философии, объясняющей религиозное, — философии религии. Религиозное сознание, по Соловьеву, должно иметь следующую интенцию: разбирая все многообразие явлений мира, нужно привести их к общему единому знаменателю (единице). Все, что существует, имеет свое бытие благодаря Богу, и это единство бытия позволяет нам видеть разнообразие явлений как проявление одного источника. Иными словами, Соловьев не придерживается конфессионального подхода и не использует апологетические методы для доказательства превосходства какой-либо конфессии, а также не привязывает слово «религия» к какому-то эталонному ее проявлению: он стремится исследовать религию в ее сущности.

В своей интерпретации религиозных систем и мифологии Соловьев отталкивается от идей Шеллинга и Хомякова, заявляя об этом самостоятельно (там же: 18). При этом он не столько принимает их концепции, сколько перерабатывает, выстраивая на их основе собственную систему. А. Ф. Лосев даже отмечает, что «ничего специально хомяковского в этой статье заметить невозможно» (Лосев, 1990: 161), а также отрицает существенное влияние позднего Шеллинга на Соловьева, указывая, что его философия мифологии и откровения «прошла мимо» него. В то же время само обращение Соловьева к проблематике мифологии и его понимание ее как процесса, несводимого к произвольной деятельности человека, позволяет говорить о более сложном и опосредованном влиянии немецкой философии⁷.

⁷В примечаниях Б. В. Межуева к этому произведению в первом томе собрания сочинений 2000 г. показано, что Соловьев отталкивался во взглядах на религию древних от

Что касается Шеллинга, Соловьев действительно воспринял у него саму идею мифологического процесса, однако наполнил ее иным содержанием. У Шеллинга мифология не рассматривается как необходимый этап самораскрытия Абсолюта или результат его диалектического самопознания. Напротив, она связывается с особым состоянием человеческого сознания, в котором оно оказывается выведенным из своего первоначального отношения к Богу. Мифологический процесс у Шеллинга носит непроизвольный характер и представляет собой внутреннюю динамику сознания, возникающую вследствие этого отклонения. «Размножение» богов и их связь с природными силами объясняются не логической необходимостью самораскрытия Абсолюта, а тем, что человек, утратив непосредственное отношение к божественному, стремится выразить его в доступных ему образах. Соловьев, критикуя содержательную сторону шеллинговской теории мифологии, в то же время принимает ее формальный принцип — представление о мифе как необходимом моменте развития религиозного сознания. Однако он интерпретирует этот процесс иначе: связывает его с деградацией первоначального монотеизма и не распространяет его на библейское откровение. В отличие от Шеллинга, для Соловьева нравственное содержание единобожия не требует прохождения через мифологическую стадию.

В то время как Соловьев и Хомяков разделяют идею существования двух типов религий — свободного духа и органической жизненной необходимости, Соловьев переосмысляет значение этого различия. Для Хомякова эти религиозные системы противоположны, в то время как Соловьев видит религию свободного духа, то есть единобожие, как исключительно израильскую и лишь гипотетически распространенную среди других народов до начала многобожия. Здесь Соловьев подчеркивает первичность морального принципа, отвергая представление о том, что религиозный процесс должен обязательно проходить через множество божественных форм.

Соловьев вслед за Хомяковым пользуется понятием «религия свободного духа» (Хомяков, 1994: 200), под которой понимается та, что точно существовала у Израиля, и вполне возможно, что и у других народов, нам неизвестных. По его мнению, эта форма религии могла существовать только в условиях отсутствия политеизма, что предполагает ее возникновение до появления многобожия. В рамках его системы

Хомякова, Шеллинга, Мюллера. Не видим смысла воспроизводить здесь данный анализ, поэтому отсылаем к данной работе (Межуев, 2000).

политеизм является поздним конструктом и рассматривается как историческое событие, возникшее после монотеизма, что подчеркивает деградацию религиозного сознания и удаление человечества от изначальной божественной истины.

Соловьев, доказывая свои прамонотеистические идеи, прибегает здесь к весьма простой аргументации: если монотеизм лучше, чем многобожие, то в начале всего времени был именно он. Это объясняет испорченность мира, в котором человечество перешло от лучшего к худшему, а потом снова к лучшему: перешли от монотеизма к монотеизму через политеизм. Понятие «религия свободного духа» продолжает использоваться в современных исследованиях (Черткова, 2011: 3). Например, Черткова применяет выражение «религия свободного духа, по существу единобожие», без уточнения контекста, предполагая, что эта позиция является консенсусной в науке и сейчас⁸.

Соловьев рассматривает религию как феномен, выходящий за рамки социального или институционального понимания. В данном контексте выделяются такие понятия, как «настоящая религия», «первобытная религия», «языческая религия» и «философия религии». Употребляя понятие «религия» в сочетании с термином «язычество», а также неоднократно используя выражение «языческая религия», Соловьев придает ему особое значение. Для него религия представляет собой не просто систему верований, но динамический процесс развития человеческого сознания, стремящегося к божественному через язычество на начальных этапах. В данном контексте язычество не противопоставляется монотеизму, а рассматривается как один из этапов религиозного развития, символизирующий деградацию первоначальной истины. Таким образом, религия для Соловьева охватывает как политеистические, так и монотеистические системы, объединяя их в рамках единого религиозного процесса. Для Соловьева религия не ограничивается лишь формой общественного сознания, основанной на вере в Бога.

Религия — это онтологическое единство, через которое человек постигает первоначальную сущность мира. Такое понимание религии

⁸В другом месте автор пишет: «В первобытной религии божество было единым» (Черткова, 2011: 6). Здесь Черткова продолжает пользоваться терминологией Соловьева, рассматривая мифологический процесс через его парадигму. Она использует позицию Соловьева как данность, не подлежащую критической оценке, и применяет его понятия как очевидные, что ставит под сомнение необходимость критического анализа и осмысления их применимости в современных исследованиях.

подчеркивает ее естественное состояние в человеческой мысли, предшествующее разделению мира на абстрактные категории. В то же время на практике мы наблюдаем множество религий, которые различаются по степени приближенности к изначальной истине.

СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «МИФ» И «РЕЛИГИЯ» В РАННЕЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Анализ употребления понятий «миф» и «религия» в ранних работах Соловьева позволяет реконструировать их понятийное содержание. При этом следует учитывать, что в более поздний период творчества философа центр его интереса смещается от анализа происхождения религии к проблемам исторического осуществления христианского идеала и философии всеединства, вследствие чего проблема мифологического процесса уже не занимает центрального места (Трубецкой, 1913: 87–88). Поскольку сам философ не предлагает их эксплицитных определений, их смысл выявляется через контексты употребления и функции, выполняемые ими в описании религиозного опыта. В этом разделе кратко суммируются полученные результаты и на их основе рассматривается понятийная связь мифа и религии в формирующейся философии религии Соловьева.

Миф — это истина, переданная Богом через доступные образы, но искаженная из-за ограничений человеческого восприятия. Соловьеву чуждо определение мифа как метафоры, заблуждения или особого состояния обожествления природы. Миф у Соловьева — это компромисс между неспособностью человека постичь божественное в его сущности и его стремлением вернуться к утраченной истине. Он может проявляться в конкретных образах богов или героев, формируя таким образом особую систему взглядов на мир.

Мифология в узком смысле — это количественное соотношение мифов в конкретной культуре, а в широком — олицетворение процесса эволюции человеческого сознания, который начинается с истинного восприятия божественного и приводит к его деградации, а затем к стремлению вернуть утраченную истину.

Понятия «мифология» и «языческая религия» у Соловьева находятся в тесной взаимосвязи. Мифология представляет собой более широкую и универсальную систему, в рамках которой формируются различные языческие верования. Эти верования можно рассматривать как проявление мифологии, в то время как сама мифология служит основой для их возникновения и развития. Соловьев иногда использует эти термины

как взаимозаменяемые, что свидетельствует об их синонимичности в его формирующейся системе. Однако языческая религия в более широком смысле представляет собой конкретный период общего исторического процесса, называемого религией, который начинается с первобытности.

Религия — это естественное состояние человеческой мысли и жизни. Для Соловьева религия лежит в основе человечества как его начало и ни в коем случае не как позднее созданный отдельный социальный институт. Она являет собой истинное состояние человека. Это состояние Соловьев связывает с понятием «настоящей религии», которая предшествовала «греху» — событию, изменившему духовную природу человека. «Настоящая религия», как видовая форма религии, является наиболее полным и истинным выражением связи человека с Богом и может рассматриваться как предикат человеческого существования. Религия в широком смысле включает в себя все формы религиозных проявлений, включая настоящую и первобытную религию, а также их дальнейшие искаженные формы.

После греха начинается процесс деградации, ведущий к возникновению «первобытной религии», которая сохраняет еще некоторую близость к изначальной истине, но уже менее совершенна. В ней появляется миф, который может рассматриваться как частный случай религии, встраиваясь в религиозный процесс как его естественное продолжение и развитие после потери непосредственного контакта с божественным. Так возникают языческие религии: в них Бог проявляется вынужденно в материальных и безобразных формах, которые представляют собой уже искаженные формы истины. Заканчивается все это ужасными вакхическими мистериями и культурами, наподобие культа Молоха.

Примечательно, что Владимир Соловьев ищет корни истинной веры через своеобразную модель деградации и эволюции: изначально человечество пребывало в непосредственной близости к божественной истине, затем постепенно отпадало от нее, а позже вновь к ней возвращалось. То, что привычно понимать в христианском дискурсе под язычеством, — политеизм, магические ритуалы, природные культы — все это является частью религиозного процесса.

Подводя итог, можно утверждать, что категория мифа в ранней философии религии Соловьева представляет собой не просто элемент религиозного лексикона, а ключевую понятийную единицу, через которую осуществляется артикуляция религиозного опыта. Именно миф становится первой формой, в которой божественное оказывается выраженным в человеческой истории. Поэтому реконструкцию понятийной

системы Соловьева следует начинать именно с анализа мифа — как исходной точки, определяющей структуру последующих категориальных связей. При этом уже внутри раннего периода можно заметить определенную динамику. Наиболее развернуто концепция мифологического процесса представлена в статье «Мифологический процесс в древнем язычестве», тогда как в более поздних текстах раннего периода это не будет предметом его специального анализа. Соловьев вновь обращается к теме мифа в работе *La Sophia*, однако с небольшими нововведениями — прежде всего в связи с вопросом о месте религии древних евреев как значимого этапа в мифологическом процессе. В «Чтениях о Богочеловечестве» заметно усиливается влияние философии Шеллинга, что проявляется в более выраженной интерпретации мифологического процесса в рамках общей истории самораскрытия Абсолюта. Однако специально к разработке понятия мифа Соловьев в дальнейшем уже не возвращается, вследствие чего вопрос о степени и характере шеллингианского влияния на его интерпретацию мифа требует отдельного исследования.

Вместе с тем проведенное исследование открывает перспективу более широкой программы: прослеживания того, как понятия «миф» и «религия» развиваются у последователей Соловьева — Флоренского, Булгакова и Лосева⁹. Примечательно, что именно эти мыслители продолжают работать с понятием мифа и создают целые системы, тогда как в поздней философии религии Соловьева данная проблематика уже не занимает центрального места. Их интерпретации этих понятий, несомненно, соотносятся с соловьевской философией, однако вопрос о том, в какой мере они восходят именно к раннему этапу его творчества или же к более поздним формам его религиозно-философского мировоззрения, требует специального исследования. Для подобного сопоставления необходимо прежде реконструировать эволюцию самого понимания мифа в различные периоды философии Соловьева. Лишь после этого становится

⁹У представителей русской религиозной философии начала XX в. проблематика мифа получает самостоятельную философскую разработку. У Павла Флоренского миф включается в структуру его «сакральной науки» и мыслится в неразрывной связи с культом и символическими формами религиозного опыта. Сергей Булгаков трактует миф как особую форму выражения откровения и мифопоэтического осмысления религиозной реальности. У Алексея Лосева миф получает строго философскую разработку: он понимается как личностная форма откровения, соединяющая в себе онтологический и гносеологический аспекты и достигающая своего предельного выражения в христианской истории Богочеловека.

возможным более точно определить, какие именно линии его мысли получили дальнейшее развитие в русской религиозной философии начала XX в. В этом смысле настоящая работа может быть воспринята как один из шагов в направлении более широкой программы реконструкции связи понятий «миф» и «религия» в философии религии России.

ЛИТЕРАТУРА

- Антонов К. М.* «Как возможна религия?» : философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков. В 2 т. Т. 1. — М. : ПСТГУ, 2020.
- Булгаков С. Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. В 2 т. Т. 1. Первообраз и образ. — М., СПб. : Искусство, Инапресс, 1999.
- Ваганова Н. А.* Представления о генезисе мифа в раннем творчестве Соловьева. Миф как теология // Вестник ПСТГУ. Серия 1 : Богословие. Философия. Религиоведение. — 2016. — № 65. — С. 55–72.
- Козеллек Р.* Социальная история и история понятий / пер. с нем. Ю. И. Басиловой // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века. — СПб. : Европейский университет в Санкт-Петербурге, Алетейя, 2006. — С. 33–53.
- Козырев А. П.* Соловьев и гностики. — М. : Изд. Савин С. А., 2007.
- Кузнецов В. Г.* Словарь философских терминов / под ред. В. Г. Кузнецова. — М. : Инфра-М, 2007.
- Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике. — М. : Советский писатель, 1990.
- Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы : материалы к биографии. Кн. 1. — Петроград : Сенаторская типография, 1916.
- Межуев Б. В.* Примечания к труду «Мифологический процесс в древнем язычестве» // Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Т. 1 / В. С. Соловьев. — М. : Наука, 2000. — С. 255–264.
- Соловьев В. С.* Письма Владимира Соловьева : в 4 т. — СПб. : Типография товарищества «Общественная польза», 1911.
- Соловьев В. С.* Мифологический процесс в древнем язычестве // Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Т. 1. — М. : Наука, 2000а. — С. 17–38.
- Соловьев В. С.* София / пер. А. П. Козырева // Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Т. 2. — М. : Наука, 2000b. — С. 9–162.
- Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве // Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Т. 4. — М. : Наука, 2011. — С. 9–169.
- Тихеев Ю. Б.* К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В. С. Соловьева // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2014. — № 19. — С. 133–141.
- Трубецкой Е. Н.* Мирозозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. — М. : Издательство «Путь», 1913.

- Фахритдинова О. М., Латышев Д. М. Понятие «религиозный опыт» в философско-теологическом наследии В. С. Соловьева // Интеллект. Инновации. Инвестиции. — 2024. — № 2. — С. 109–117.
- Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии). — 2-е изд. — М. : Академический проект, 2018.
- Хомяков А. С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. — М. : Московский философский фонд, издательство «Медиум», 1994.
- Чагинский А. А. О понятии «миф» в русской философии XIX века // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. — 2015. — № 15. — С. 51–59.
- Черткова Н. Е. Мифологическое мышление в философской интерпретации В. С. Соловьева // Социально-гуманитарные знания. — 2011. — № 6. — С. 185–194.
- Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. В 2 т. Т. 1 / пер. с нем. А. Л. Пестова. — СПб. : Наука, 2000.
- Robert J. Göttinger Primitivismus : Christian Gottlob Heynes wilde Antike // Topographien der Antike in der literarischen Aufklärung / hrsg. von A. Hildebrandt. — Bern : Peter Lang, 2016. — S. 165–180.

Pereverzev, N. O. 2026. "Sootnosheniye ponyatiy 'mif' i 'religiya' v ranney filosofii V. S. Solov'yeva [The Relationship between the Concepts of 'Myth' and 'Religion' in the Early Philosophy of Vladimir Solovyov]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 197–218.

NIKITA PEREVERZEV

PHD STUDENT IN PHILOSOPHY

KAZAN (VOLGA REGION) FEDERAL UNIVERSITY (KAZAN, RUSSIA); ORCID: 0009-0002-6012-8244

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CONCEPTS OF "MYTH" AND "RELIGION" IN THE EARLY PHILOSOPHY OF VLADIMIR SOLOVYOV

Submitted: Apr. 30, 2025. Reviewed: Aug. 27, 2025. Accepted: Apr. 24, 2026.

Abstract: This article explores the relationship between the concepts of "myth" and "religion" in the early philosophy of Vladimir Solovyov, identifying them as key coordinates of his conception of the religious process. Based on a comprehensive methodological framework, the article establishes a connection between these categories within Solovyov's emerging philosophical system. In this context, myth appears as truth refracted through the processes of transmission and perception, whereas religion communicates truth directly. Religion encompasses all manifestations of religious experience, including both the so-called "true religion" and its subsequent distorted forms. The dynamics of unveiling and distortion of truth articulate the essence of the religious process in Solovyov's thought: the mythological process is a constitutive part of the religious process, and mythology is interpreted as a distinct form of

religious experience—one that, although removed from the original truth, continues to preserve a connection with it. Within the proposed methodological framework, the philosophy of myth plays a central role in conceptualizing religious consciousness: mythology is not merely a historical phenomenon but a necessary stage in the mediated cognition of the Absolute through its otherness. In this light, drawing on Schelling's ideas, Solovyov develops his own understanding of myth, reinterpreting it not only as a stage of degradation, but as a moment of dialectical formation of religious experience. Myth thus appears as a particular case of religion, embedded within its inner logic and necessary for its historical and philosophical unfolding after the loss of immediate contact with the Divine.

Keywords: Vladimir Solovyov, Conceptual Framework, Philosophy of Religion, Myth, Mythology, Mythological Process, Religion.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-197-218.

REFERENCES

- Antonov, K. M. 2020. [in Russian]. Vol. 1 of “*Kak vozmozhna religiya?*” [“How is Religion Possible?”]: *filosofiya religii i filosofskiyе problemy bogosloviya v russkoy religioznoy mysli XIX–XX vekov* [Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19th – 20th Centuries]. 2 vols. Moskva [Moscow]: PSTGU [St. Tikhon's University Publishing House].
- Bulgakov, S. N. 1999. *Pervoo obraz i obraz* [Archetype and Image] [in Russian]. Vol. 1 of *Svet nevecherniy: sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplations and Speculations]. 2 vols. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Iskusstvo / Inapress.
- Chaginskiy, A. A. 2015. “O ponyatii ‘mif’ v russkoy filosofii XIX veka [On the Concept of ‘Myth’ in Russian Philosophy of the 19th Century]” [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta. Seriya: Filosofskiyе nauki* [MCU Journal of Philosophical Science], no. 15, 51–59.
- Chertkova, N. Ye. 2011. “Mifologicheskoye myshleniye v filosofskoy interpretatsii V. S. Solov'yeva [Mythological Thinking in the Philosophical Interpretation of V. S. Solovyov]” [in Russian]. *Sotsial'no-gumanitarnyye znaniya* [Social and Humanitarian Knowledge], no. 6, 185–194.
- Fakhritdinova, O. M., and D. M. Latyshev. 2024. “Ponyatiye ‘religioznyy opyt’ v filosofsko-teologicheskom nasledii V. S. Solov'yeva [The Concept of ‘Religious Experience’ in the Philosophical-Theological Legacy of V. S. Solovyov]” [in Russian]. *Intellekt. Innovatsii. Investitsii* [Intellect. Innovations. Investments], no. 2, 109–117.
- Florenskiy, P. A. 2018. *Filosofiya kul'ta (Opyt pravoslavnoy antropoditsei)* [The Philosophy of Cult (An Essay in Orthodox Anthropodicy)] [in Russian]. 2nd ed. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt [Academic Project].
- Khomyakov, A. S. 1994. *Raboty po istoriosofii* [Works on Historiography] [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya* [Works]. 2 vols. Moskva [Moscow]: Moskovskiy filosofskiy fond / izdatel'stvo “Medium” [Moscow Philosophical Foundation and The Publishing House “Medium”].
- Koselleck, R. 2006. “Sotsial'naya istoriya i istoriya ponyatii [Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte]” [in Russian]. In *Istoricheskiye ponyatiya i politicheskiye idei v Rossii XVI–XX vekov* [Historical Concepts and Political Ideas in Russia: Sixteenth to Twentieth Centuries], trans. from the German by Yu. I. Basilova, 33–53. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Yevropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge / Aleteyya.
- Kozyrev, A. P. 2007. *Solov'yev i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd. Savin S. A.

- Kuznetsov, V. G. 2007. *Slovar' filosofskikh terminov [Dictionary of Philosophical Terms]* [in Russian]. Ed. by V. G. Kuznetsov. Moskva [Moscow]: Infra-M.
- Losev, A. F. 1990. *Strast' k dialektike [Passion for Dialectics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovet-skiy pisatel'.
- Luk'yanov, S. M. 1916. *O Vl. S. Solov'yeva v yego molodyye gody [On Vl. S. Solovyov in His Youth]: materialy k biografii [Materials for a Biography]* [in Russian]. Petrograd: Senatorskaya tipografiya [Senator's Printing House].
- Mezhuyev, B. V. 2000. "Primechaniya k trudu 'Mifologicheskii protsess v drevnem yazychestve' [Notes on the Work 'The Mythological Process in Ancient Paganism']" [in Russian]. In vol. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Complete Works and Letters]*, by V. S. Solov'yev, 255–264. 20 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Robert, J. 2016. "Göttinger Primitivismus: Christian Gottlob Heynes wilde Antike" [in German]. In *Topographien der Antike in der literarischen Aufklärung*, ed. by A. Hildebrandt, 165–180. Bern: Peter Lang.
- Schelling, F. W. J. 2000. [in Russian]. Vol. 1 of *Filosofiya otkroveniya [Philosophie der Offenbarung]*, trans. from the German by A. L. Pestov. 2 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Solov'yev, V. S. 1911. *Pis'ma Vladimira Solov'yeva [Letters of Vladimir Solovyov]* [in Russian]. 4 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya tovarishchestva "Obshchestvennaya pol'za" [Printing House of the Partnership "Public Good"].
- . 2000a. [in Russian]. Vol. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Complete Works and Letters]*. 20 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2000b. "Mifologicheskii protsess v drevnem yazychestve [The Mythological Process in Ancient Paganism]" [in Russian]. In vol. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Complete Works and Letters]*, 17–38. 20 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2000c. "Sofiya [La Sophia]" [in Russian]. In vol. 2 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Complete Works and Letters]*, trans. by A. P. Kozyrev, 9–162. 20 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- . 2011. "Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood]" [in Russian]. In vol. 4 of *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem [Complete Works and Letters]*, 9–169. 20 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Tikheyev, Yu. B. 2014. "K voprosu ob 'antichnykh' vliyaniyakh v ranney filosofii V. S. Solov'yeva [On the Question of 'Classical' Influences in the Early Philosophy of V. S. Solovyov]" [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya [Lomonosov Philosophy Journal]*, no. 19, 133–141.
- Trubetskoy, Ye. N. 1913. [in Russian]. Vol. 1 of *Mirosozertsaniye Vl. S. Solov'yeva [The Worldview of Vl. S. Solovyov]*. 2 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo "Put'" [The Publishing House "Way"].
- Vaganova, N. A. 2016. "Predstavleniya o genezise mifa v rannem tvorchestve Solov'yeva. Mif kak teogoniya [Representations of the Genesis of Myth in the Early Works of Solovyov. Myth as Theogony]" [in Russian]. *Vestnik PSTGU. Seriya 1 [Bulletin of the Saint Tikhon's Orthodox University. Series 1]: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye [Theology. Philosophy. Religious Studies]*, no. 65, 55–72.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ОНТОЛОГИЯ

STUDIES: EPISTEMOLOGY AND ONTOLOGY

МИХАИЛ ХОРТ*

ЭВИДЕНЦИАЛИСТСКИЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ ДОКСТАИЧЕСКОГО КОНТРОЛЯ И ЭПИСТЕМИЧЕСКОЙ НОРМАТИВНОСТИ**

Получено: 31.03.2025. Рецензировано: 20.08.2025. Принято: 12.04.2026.

Аннотация: В статье исследуется проблема докстического контроля в контексте эпистемической нормативности, с акцентом на противоречия между волюнтаризмом и инволюнтаризмом в отношении убеждений. Автор критикует деонтологическую модель, связывающую обязанности эпистемических агентов с прямым волевым контролем, и доказывает, что убеждения формируются пассивно под давлением свидетельств, а не произвольных решений. Однако нормативность сохраняется через переосмысление эпистемических обязательств как соответствия доказательствам (эвиденциализм Р. Фельдмана). Ключевым аргументом является различие убеждения и принятия. Предлагается ряд мысленных экспериментов, которые демонстрируют невозможность произвольного формирования убеждений, подчеркивая их зависимость от эмпирической и логической базы. Эвиденциализм Фельдмана переносит нормативность на уровень ролевых обязательств агентов, где оценка убеждений зависит от соответствия доступным свидетельствам, а не индивидуального выбора. Автор признает ограничения эвиденциализма (игнорирование долгосрочных обязательств, парадоксы искусственного ограничения данных), но утверждает, что эти проблемы компенсируются социально-эпистемологическими механизмами. Основной вывод статьи заключается в том, что эпистемическая нормативность в науке — свойство систем, а не индивидов. Она реализуется через методологические стандарты и коллективную рациональность, смещая фокус с должностования на условия производства знания.

Ключевые слова: докстический контроль, эпистемическая нормативность, волюнтаризм, инволюнтаризм, эвиденциализм, социальная эпистемология.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-221-246.

ВВЕДЕНИЕ

Формирование убеждений (докстических состояний) в рамках аналитической эпистемологии, особенно в ее деонтологической версии, восходящей к У. Клиффорду, традиционно рассматривается как процесс, подчиненный строгим нормативным требованиям. Эти требования

*Хорт Михаил Геннадьевич, к. филос. н., доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань), mikhort@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4284-6533.

**© Хорт, М. Г. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: Исследование выполнено за счет средств гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 23-78-01221 (<https://rscf.ru/project/23-78-01221>).

могут включать в себя обязанность субъекта соотносить свои убеждения с доступными свидетельствами, избегать противоречий, пересматривать свои позиции в свете новых данных. Ключевой вопрос, однако, заключается в том, в какой степени познающий субъект способен контролировать эти состояния, то есть сознательно выбирать и отвергать убеждения по своему желанию. Проблема доксистического волюнтаризма и инволюнтаризма затрагивает саму возможность приписывания эпистемической ответственности. Если, как утверждает У. Олстон (Alston, 1988), индивид не обладает прямым волевым доступом к своим убеждениям, то классические эпистемические императивы (например, в духе уже упомянутого У. Клиффорда — «всегда, везде и для каждого ошибочно иметь какое-либо убеждение без достаточных на то оснований» (Клиффорд, Горбатова и Фауль, 2019: 45)), вероятно, теряют нормативную силу. И напротив, если контроль над убеждениями возможен (волюнтаризм), то возникает фундаментальная угроза релятивизма и субъективизма.

В данной статье мы намерены проанализировать это противоречие в общем контексте теории познания. Наша цель — показать, что критика доксистического волюнтаризма не ведет к отмене нормативности, но требует ее переосмысления. Критикуя классическую деонтологическую модель, мы опираемся на инволюнтаристский аргумент Олстона и фундаментальное различие убеждения и принятия. В качестве конструктивного решения рассматривается эвиденциалистский подход Р. Фельдмана, который переносит источник нормативности с индивидуального волевого акта на соответствие доступным свидетельствам и исполнение агентом определенных познавательных ролей. В конечном счете мы приходим к выводу, что эпистемическая нормативность, сохраняя свою силу, оказывается свойством не столько индивида, сколько систем коллективной познавательной практики и коммуникации.

Фокус статьи ограничен традицией аналитической эпистемологии, сосредоточенной на концептуальном анализе. Признавая огромную ценность социально-эпистемологических, социологических и исторических исследований познания (от М. Полани и Т. Куна до Д. Блура и современных STS — Science and Technology Studies), мы сознательно оставляем их за рамками данного анализа.

ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ НОРМАТИВНОСТЬ И ИНВОЛОНТАРИСТСКИЙ АРГУМЕНТ

В общем смысле под эпистемической нормативностью мы будем понимать свойство когнитивных процессов и состояний быть регулируемыми правилами, которые предписывают, как следует форми-

ровать, пересматривать или отвергать докстатические установки. Эти правила, или эпистемические нормы, задают критерии обоснованности, рациональности и эпистемической ответственности. Например, норма «не следует допускать противоречивых убеждений» требует избегать противоречивых утверждений, а естественнонаучная норма «полагать только то, что верифицируемо в опыте» предписывает связывать убеждения с эмпирическим способом доказательства.

Ключевой вопрос заключается в том, как возникает эпистемическая нормативность и каков характер ее связи с пруденциальными и этическими нормами. В рамках деонтологического подхода¹ эпистемические нормы трактуются как обязанности, схожие с моральными: субъект имеет обязательство приобретать убеждения, соответствующие наилучшему доступному обоснованию, даже если это противоречит его желаниям, моральным или прагматическим целям. Например, астроном, игнорирующий новые данные о смещении спектра галактик, нарушает эпистемическую норму, подобно тому как человек, не выполняющий обещание, нарушает моральную. С точки зрения деонтологических подходов в этике, если субъект обладает некоторым обязательством совершить действие, то от него требуется совершить это действие (иначе говоря, наличие долга обеспечивает достаточную и необходимую причину для действия). Идентичным образом объясняются эпистемические нормы:

[R1] Эпистемическое обязательство (*Eo*) субъекта (*S*) иметь докстатическое отношение (*Da*) к некоторой пропозиции (*p*) является достаточным и необходимым условием того, чтобы *S* полагал *Da* относительно *p*.

Такое общее описание того, в чем состоит эпистемическая нормативность, еще не дает объяснения, какова ее природа. Как правило, природу

¹ Имеется также альтернативный подход к описанию эпистемической нормативности — консенквенциалистский, или телеологический. Его сторонники согласны, что эпистемическая нормативность связана с обоснованностью убеждений. Отличие в том, что указанную нормативность они стремятся объяснить без привлечения деонтических терминов, ограничиваясь оценками убеждений как «хороших» или «уместных» и «подходящих». По их мнению, когда убеждения оцениваются как обоснованные, то они просто маркируются как уместные относительно эпистемических целей вроде максимизации истины. Так, например, норма эмпирических наук «проверяй гипотезы через эксперименты» оправдана для консенквенциалистов тем, что такая практика повышает вероятность достижения доказуемых истин о природе. С нашей точки зрения, в вопросе докстатического контроля этот подход сталкивается с теми же проблемами, что и деонтологический, поэтому мы не рассматриваем их отдельно. В частности, применительно к этике убеждения У. Клиффорда есть основания интерпретировать эту теорию и как деонтологическую, и как телеологическую. Подробнее об этом см.: Фауль, 2019: 18–20.

эпистемической нормативности связывают с понятиями эпистемического обоснования и эпистемических целей. Когда мы констатируем, что убеждение обосновано, мы тем самым осуществляем его оценку: обоснованное убеждение лучше необоснованного, поскольку оно способствует достижению специфических познавательных целей (эпистемических благ), прежде всего — истины. Таким образом, по мнению деонтологов, если убеждение обосновано, то оно реализует эпистемическое обязательство. Это эквивалентное отношение:

[R2] *S* имеет обоснованное убеждение (*Jd*), значит *S* реализует *Eo*.

Иными словами, убеждение обосновано, потому что его обоснование связано с выполнением эпистемического долга (который проистекает из самоценного стремления к истине). Как пишет К. В. Карпов,

обоснованные убеждения предполагают деонтологию, причем имеющую двойную нормативность. С одной стороны, она касается познающего субъекта, — он должен рассматривать все имеющиеся свидетельства, касающиеся обоснования данного убеждения, и только при полноте рассмотрения свидетельств убеждение может считаться обоснованным. С другой стороны, к самому убеждению также выдвигаются некоторые требования, — обоснованным считается только такое убеждение, которое удовлетворяет определенным критериям (Карпов, 2023: 183).

Оппоненты деонтологической позиции, однако, отвергают возможность эпистемических обязательств. Их главным доводом является так называемый инволюнтаристский аргумент, ставящий под сомнение возможность добровольного контроля над убеждениями — необходимое условие для приписывания обязанностей. Структура этого аргумента может быть эксплицирована следующим образом.

(а) Если деонтологические оценки убеждений корректны, то субъекты обладают прямым волевым контролем над своими убеждениями.

(b) Но субъекты не обладают прямым волевым контролем над своими убеждениями.

Следовательно, (с) деонтологические оценки убеждений некорректны.

Посылка (а) опирается на кантовский принцип «долженствование предполагает возможность», согласно которому нормативное требование к субъекту применимо только при условии, что он в принципе способен его выполнить. В рамках эпистемологии это означает:

[R3] *S* имеет *Eo*, значит *S* имеет возможность произвольно обладать (отвергать) *Da*.

Посылка (b), однако, отрицает саму возможность такого контроля, подчеркивая пассивный характер формирования убеждений. Как отмечает У. Олстон, «в ситуации, когда я вижу дерево с листьями при дневном свете и с нормально функционирующим зрением, у меня отсутствует малейшая способность подавить убеждение о наличии листьев» (Alston, 1988: 270). Подобная произвольность свойственна не только перцептивным, но и интроспективным, а также априорным убеждениям: мы не выбираем докстатическую установку, что $2+2 = 4$, или убеждение, что кошки не являются насекомыми, — все они как бы навязываются нам через когнитивные механизмы, независимые от волевых усилий.

На данном этапе необходимо сделать отступление с целью объяснения разницы между двумя близкими, но различными эпистемическими феноменами — убеждением и принятием (*acceptance*), двумя установками, различающимися по своей функциональной роли и эпистемическому статусу. Согласно Дж. Коэну, принятие представляет собой «стратегию полагания, постулирования или допущения пропозиции p — то есть согласия с ней (на долгосрочной основе или для конкретной цели) как с посылкой в некоторых или всех контекстах доказательств, аргументаций, умозаключений и рассуждений» (Cohen, 1989: 368). В отличие от убеждения, принятие не требует внутреннего согласия с истинностью p или аффективной уверенности в ней. Оно является интенциональным актом или стратегией, направленной на организацию рациональной деятельности в рамках заданных параметров (например, научной теории или дискуссионной позиции).

Это различие значимо для различных форм познания (как обыденного, так и дисциплинарного), где прагматика исследования может требовать временного «принятия» гипотезы, еще не ставшего личным «убеждением». Ученый, к примеру, может принимать теоретические допущения как оперативные предпосылки исследования, не будучи убежденным в их онтологической истинности. Так, физик, работающий в рамках копенгагенской интерпретации квантовой механики, может инструментально принимать ее математический аппарат, не будучи убежденным в ее философских импликациях. А. Ю. Моисеева отмечает:

По-видимому, именно расхождения между [убеждением и принятием] могут послужить объяснением, например, для инструментализма относительно тех или иных теоретических понятий. Инструменталистский подход позволяет ученому говорить об объектах или явлениях, в существовании которых он сам не убежден, как о существующих. Однако менее интеллектуально честный,

так сказать, субъект обойдется в этом случае без всякого инструментализма, просто утверждая что-то, что противоречит его убеждениям, в силу требований теории (Моисеева, 2015: 96).

Обратный случай также возможен: субъект может быть убежден в истинности p , но намеренно не принимать p в конкретном контексте (например, в педагогической дискуссии, где требуется демонстрация навыков критического анализа, или в особых прагматических контекстах). А. М. Кардаш приводит такой пример последнего:

...[когда мы участвуем] в соревновательной игре, ход игры может привести нас к убежденности в том, что мы проиграем, хотя мы и не хотим быть убежденными в этом (считая, допустим, что подобная убежденность плохо сказывается на мотивации продолжать соревноваться во всю силу) (Кардаш, 2022: 87).

Таким образом, феноменологические и функциональные различия между этими установками могут быть проведены по критериям контекстуальной зависимости и контроля. Первое означает, что принятие всегда релевантно к практическим или эпистемическим целям. А второе означает, что убеждения, в отличие от принятия, не поддаются прямому волевому контролю. Попытка убедить себя в заведомо ложной пропозиции ради внешней выгоды (например, денежного вознаграждения) проваливается в силу когнитивной «непрозрачности» убеждений, тогда как принятие аналогичной пропозиции в гипотетическом рассуждении (например, ради *reductio ad absurdum*) осуществимо. Значит, принятие функционирует как инструментальная установка, регулирующая рациональное поведение в рамках локальных задач, тогда как убеждение отражает глобальную эпистемическую позицию агента.

Помимо различия феноменологии принятия и убеждения, критики эпистемической деонтологии также делают акцент на контрасте между произвольностью действий (например, поднятием руки) и непроизвольностью убеждения. Чтобы проиллюстрировать, как работает в этом аспекте инволюнтаристская интуиция, можно привести следующий мысленный эксперимент:

«Невозможная сделка». Представим, что Иван — субъект с нормально функционирующей когнитивной конституцией. Однажды перед ним предстает Сумасшедший Эпистемолог, который выдвигает категоричное условие: либо Иван убеждается, что $2 + 2 = 148$, либо он наносит ему и окружающим его людям непоправимый вред.

Проблема с такой сделкой заключается в том, что не ясно, какой тип усилий должен приложить Иван, чтобы образовать убеждение, которое ему стоит иметь, исходя из пруденциальных (личная угроза) и моральных (угроза в отношении других людей) резонансов. Проблема не в том, что у Ивана нет мотивации принять это убеждение, но, кажется, не в его воле произвольно пересмотреть, что он полагает в качестве собственного убеждения, а что — нет. Причем трудность не в том, что у Ивана нет определенной способности, а в том, что такой способности не может быть в принципе. При этом Иван, разумеется, может принимать, что $2 + 2 = 148$, но вряд ли это удовлетворит Сумасшедшего Эпистемолога, так как он знает об описанном ранее функциональном и феноменальном различии принятия и убеждения.

Отметим также, что Иван, принимая пропозицию, вероятно, также искреннее желает, чтобы $2 + 2$ было равно 148. Помимо желания, можно также говорить, что Иван имеет интенцию быть убежденным, что p . Может показаться, что это открывает пространство для реабилитации деонтологизма. Действительно, в исходном инволюнтаристском аргументе не конкретизируется, какой тип волевого контроля требуется над убеждениями, чтобы деонтологические оценки были корректны. В области морали и права, например, вполне допустимы оценки не только в отношении действий, но также в отношении намерений и желаний. И даже если действие по какой-то причине неконтролируемо, то намерение может быть оценено (представьте себе субъекта, который намеревался совершить убийство, но ему помешали внешние обстоятельства). Может показаться, что такой тип контроля вполне реализуем в отношении убеждений: хотя Иван не может волевым усилием образовать убеждение, что p , но он, по крайней мере, может контролировать интенциональное состояние относительно убежденности в p или желание быть убежденным в p . Деонтологи могут сказать, что инволюнтаристы должны конкретизировать свой аргумент. Тогда он может выглядеть так:

(a') Если деонтологические оценки убеждений корректны, то субъекты обладают добровольным контролем над своими убеждениями в том смысле, что они убеждены, что p , на основании намерения (желания) быть убежденным в p .

(b') Но субъекты не имеют добровольного контроля над своими убеждениями в том смысле, что они могут иметь убеждение, что p , в результате намерения (желания) быть убежденными, что p .

Следовательно, (c') деонтологические оценки убеждений некорректны.

В такой версии этот аргумент выглядит менее правдоподобным, поскольку вторая посылка не является столь очевидной, как посылка (b) в исходном аргументе. Достаточно привести пример, когда желание или намерение становится основанием для убеждения, чтобы опровергнуть модифицированную версию инволонтаристского аргумента. В качестве такого примера можно рассмотреть следующий мысленный эксперимент:

«Волонтаристская машина»². Представим, что Сумасшедший Эпистемолог изобрел машину, которая фиксирует наличие убеждения. Далее он предлагает Ивану поучаствовать в опыте, в рамках которого его подключат к этой машине и зададут условие: (a) если в течение трех минут Иван формирует убеждение «в конце этих трех минут я получу 1000 рублей», то он получит 1000 рублей. Но, (б) если он не формирует убеждение «в конце этих трех минут я получу 1000 рублей», то он не получит этих денег. Будем считать, что машина работает с абсолютной точностью, а Сумасшедший Эпистемолог всегда выполняет свои обязательства.

Волонтаристы могут сказать, что в сценариях по типу «Волонтаристской машины» будет реализовываться докстатический контроль. Напомним, в чем состоит стандартное представление об убеждении: если S убежден, что p , то S полагает p истинным³. То есть в повседневных сценариях убежденность в пропозиции определяется тем, что она считается нами истинной. А так как истинность пропозиции вне нашего контроля, то кажется, будто и убеждение — тоже. Но представленный выше сценарий сконструирован таким образом, что наличие убеждения становится условием истинности пропозиции. Параметры сделки в этом сценарии позволяют, скажут волонтаристы, буквально производить истинные пропозиции на основании наличия докстатической установки. При этом наличие данной установки определяется одним лишь желанием быть убежденным. Таким образом, Ивану достаточно желать иметь убеждение, что он получит 1000 рублей, чтобы убедиться, что он получит 1000 рублей, и в итоге действительно получить 1000 рублей. Отметим, что представленная машина позволяет производить что-то вроде самосбывающихся пророчеств.

²Общая идея этого мысленного эксперимента взята из работы Р. Пилса (Peels, 2015).

³Пример более точной формулировки: « S формирует убеждение, что p , только если S формирует пропозициональное отношение, что p такое, что процессы, составляющие формирование пропозиционального отношения, реагируют на то, что способствует формированию пропозиционального отношения, содержание которого является истинным» (Yamada, 2012: 58)

Хотя указанный эксперимент является занимательным, тем не менее мы не считаем, что он подрывает инволютаристский аргумент. Чтобы объяснить причины такого утверждения, необходимо сказать, что желание и интенция схожи с убеждением в своей возможности выполнять репрезентативную функцию, но отличаются по феноменологии⁴. Ключевое различие между ними эксплицируется через критерий направления соответствия (*direction of fit*), концептуализированный Э. Энском (Anscombe, 1957: 56) и систематизированный Дж. Сёрлом (Searle, 1985: 3). Согласно этой модели, убеждения характеризуются миро-к-ментальным направлением соответствия: их функция заключается в репрезентации действительности такой, как она есть, что предполагает корректировку установки при конфликте с внешними данными.

Напротив, желаниям присуще ментальное-к-миру направление соответствия: они репрезентируют действительность такой, какой она должна стать, мотивируя субъекта к трансформации мира в соответствии с содержанием пропозиции. Этот дуализм отражает фундаментальное разделение между когнитивными (теоретическими, тетическими) и конативными (практическими, телеологическими) установками. Первые ориентированы на эпистемическую адекватность (истинность/ложность *p*), вторые — на практическую реализацию (удовлетворение *p*). Убеждение, таким образом, предполагает фактическую ориентацию: субъект убежден, что *p*, только если полагает *p* актуально истинным в действительности. Как пишет Н. Шах,

R является резонансом для *X* иметь убеждение, что *p*, только если *R* способно склонить *X* к убеждению, что *p*, способом, характерным для функциониро-

⁴С нашей точки зрения, желания, в силу принципиального отличия в онтологии, ни в коей мере не могут быть основанием для убеждений. Но в некоторых подходах это различие игнорируется. К примеру, в естественной теологии существует проект фидеистского объяснения докстатического контроля, который предполагает, что желание может выступать в какой-то мере основанием для религиозных убеждений (в частности, *S* может быть убежден в существовании Бога на основании стремления или желания полагать Бога существующим). Подобную волюнтаристскую модель, на основе построений А. Плантинги, предлагает И. Г. Гаспаров. Он утверждает, что «чувство божественного» (*sensus divinitatis*) сначала представляет для *S* Бога как желанный объект, к которому он имеет намерение стремиться. А далее происходит признание «ментального содержания, выражающего существование и характер предмета желания, которое осуществляет разум под влиянием воли. Признание является актом разума, но в случае теистического убеждения — когда оно формируется естественным образом, но не посредством естественной теологии — разум совершает признание не путем умозаключения, то есть необходимым образом, а под воздействием воли, которая склоняется к этому содержанию, потому что оно представляется ей большим благом, чем его противоположность или воздержание от него» (Гаспаров, 2021: 30).

вания R в качестве предпосылки в доксистическом рассуждении [...] Привлекательность убеждения не говорит ни за, ни против истинности p , и вопрос об истинности p занимает единственное место в фокусе нашего внимания в доксистическом рассуждении. Когда мы задаем себе дискуссионный вопрос, стоит ли иметь убеждение, что p , этот вопрос уступает место вопросу о том, истинно ли p , и поэтому единственный способ ответить на первый вопрос — это ответить на второй (Shah, 2006: 487).

Из-за указанных различий в феноменологии мы склонны утверждать, что Иван в «Волонтаристской машине» может осуществить только принятие пропозиции, но убеждение все еще не под его контролем, так как отсутствует фактическая ориентация. Под последним мы подразумеваем неопределенность для Ивана истинностного значения пропозиции «я получу 1000 рублей» на момент начала эксперимента. Можно пойти дальше и сказать, что поскольку эта пропозиция относится к будущему, то мы должны приписать ей неопределенное значение в соответствии, например, с трехзначной логикой. А значит, перед нами не машина, производящая самосбывающиеся пророчества, а что-то вроде рандомайзера. Это становится особенно ясно, если инвертировать условия и попросить Ивана отказываться от формирования убеждения:

«Адская волонтаристская машина». Вновь представим, что Сумасшедший Эпистемолог разработал устройство, которое с абсолютной точностью фиксирует наличие определенного убеждения. Также мы знаем, что он всегда следует договоренностям. Теперь он предлагает Ивану поучаствовать в опыте на следующих условиях: как и в прошлый раз, испытуемый будет подключен к машине, фиксирующей наличие убеждения. Далее выдвигается условие: (а) если в течение трех минут Иван формирует убеждение, что «через три минуты мою голову отрубят автоматическая гильотина», то через три минуты его голову отрубят автоматическая гильотина. Но, (б) если в течение трех минут он не формирует убеждение, что «в конце этих трех минут мою голову отрубят автоматическая гильотина», то его голову не отрубят автоматическая гильотина. (1000 рублей поступает на счет Ивана просто за участие в эксперименте.)

Этот пример специально сформулирован нами так, что ставки в нем подняты максимально. Помимо прочего, это позволяет оппонировать волонтаристам с практической точки зрения: если они уверены в своей позиции, что могут контролировать убеждения, то нет никакой проблемы в том, чтобы гипотетически поучаствовать в таком опыте.

Другой параметр связан с тем, что здесь требуется не формировать, а наоборот, воздерживаться от формирования убеждения. Действи-

тельно, сторонники докстатического волонтаризма должны обращать внимание и на этот аспект. Контроль за убеждениями — это также способность посредством волевого акта не формировать определенное убеждение. Но на что должна быть направлена воля Ивана, чтобы не иметь убеждения, что ему отрубят голову? Может показаться, что он должен убеждать себя в том, что ложно, что ему отрубят голову. Или убеждать себя, что неверно, что ему отрубят голову. Он должен быть в конце концов убежден в том, что имеет убеждение, что не- p , где не- p — «неверно, что мне отрубят голову».

Но действительно ли быть «неубежденным» тождественно тому, чтобы быть убежденным в ложности некоторой пропозиции? Похоже, это не так. Мы можем представить субъекта, который заявляет, что не имеет убеждения, что «число звезд во вселенной четно». Но из этого мы не заключаем, что он считает, что ложно, что «число звезд во вселенной четно». Здравый смысл и обыденное словоупотребление подсказывают нам, что он скорее вообще не имеет никакого представления об истинностном значении пропозиции «число звезд во вселенной четно». Именно это подразумевают, когда говорят, что «я не имею убеждения на этот счет». Применительно к сценарию «Адская волонтаристская машина» это значит, что гильотина опять же срабатывает случайным для Ивана образом. А его попытки волевого контроля не имеют никакого значения для предопределения желательного исхода.

В конечном счете проблема здесь связана с тем, что желание интенционально направлено на контрфактическое состояние дел: субъект желает p , даже если признаёт p ложным в текущем мире или не имеет представления об истинностном значении p . Данное различие подчеркивает онтологическую асимметрию в структуре пропозициональных установок. Если убеждение p имплицитно утверждает уверенность в пропозиции в качестве элемента картины мира субъекта, то желание p конституирует проект ее преобразования. Из-за различия в направлении соответствия желание может служить основой для совершения действия, но не образования убеждения⁵. Это становится особенно ясным, если сравнить самый первый пример с еще двумя сценариями:

⁵При этом убеждение тоже может служить основанием для действия. В некоторых эпистемологических подходах может даже утверждаться, что «эпистемическая нормативность — это вид более общей перформативной нормативности (*performance normativity*)» (Кардаш, 2023: 110).

«Возможная исполнимая сделка». Ивану предлагается попрыгать на левой ноге — либо Сумасшедший Эпистемолог наносит ему и окружающим его людям непоправимый вред.

«Возможная неисполнимая сделка». Ивану предлагается подпрыгнуть на высоту в пять километров — либо Сумасшедший Эпистемолог наносит ему и окружающим его людям непоправимый вред.

Сценарий возможной неисполнимой сделки хотя и схож со сценарием невозможной сделки в том, что Иван не может актуально выполнить выдвинутое условие, но ограничения здесь являются лишь физическими. То есть конституция Ивана как обычного человека такова, что он не может подпрыгивать на подобную высоту, но мы можем вообразить, какой должна быть его конституция, чтобы это условие выполнялось. Таким образом, возможная неисполнимая сделка неисполнима именно физически, но возможна метафизически. В свою очередь, самый первый сценарий является невозможным именно метафизически. Если действие предполагает возможность альтернативного выбора, то убеждение детерминировано совокупностью доступных агенту свидетельств, представляющих p истинным. Даже в случаях косвенного влияния на убеждения (например, через целенаправленный сбор информации) конечная доксистическая установка не является прямым результатом волевого акта, но следствием когнитивной обработки данных. Но если убеждения не подчиняются прямому контролю, то деонтологическая модель эпистемической нормативности, требующая добровольности, оказывается неприменимой.

Как уже было сказано, наиболее известным сторонником инволонтаризма в современной эпистемологии является У. Олстон. Его критика эпистемического деонтологизма опирается на детальную классификацию форм контроля над убеждениями. Он утверждает, что деонтологическая модель требует нереалистичного уровня добровольного контроля над доксистическими установками. Это центральный тезис его работы «Деонтологические концепции эпистемического обоснования», где он отвергает возможность применения деонтических категорий (обязанность, вина, разрешение) к убеждениям, аргументируя это как раз отсутствием волевого управления ими. При этом Олстон признаёт нормативный характер эпистемического обоснования, однако настаивает, что его анализ должен избегать деонтологического словаря. Даже если косвенное влияние на убеждения все-таки окажется возможным, оно не соответствует требованиям классической деонтологической модели,

которая предполагает непосредственную связь между долженствованием и способностью. Для обоснования своей позиции Олстон выделяет четыре типа контроля над докстатическими установками (Alston, 1988).

- (1) Базовый добровольный контроль (*Basic Voluntary Control*). Способность совершать действия непосредственно через волевой акт (например, поднять руку). Применительно к убеждениям этот тип контроля иллюзорен: мы не можем по желанию поверить в пропозицию « $2 + 2 = 148$ » или отвергнуть перцептивную данность вроде «передо мной дерево с листьями».
- (2) Немедленный не-базовый контроль (*Non-Basic Immediate Voluntary Control*). Возможность достичь результата через последовательность базовых действий (например, открыть дверь, повернув ручку). Однако, считает Олстон, даже если агент способен влиять на условия формирования убеждений (например, собирать данные), сама докстатическая установка не становится продуктом прямого намерения.
- (3) Далеко идущий контроль (*Long Range Voluntary Control*). Способность воздействовать на события через пролонгированные усилия (например, контролировать вес через диету). В эпистемическом контексте это могло бы означать стратегическое формирование когнитивных привычек. Но, как подчеркивает Олстон, успешность таких усилий непредсказуема: ученый, разрабатывающий исследовательскую программу, не гарантирует формирования конкретного убеждения, поскольку итоговые выводы зависят от внешних свидетельств и логических ограничений.
- (4) Косвенное добровольное влияние (*Indirect Voluntary Influence*). Воздействие на убеждения через управление смежными процессами (например, выбор методологии, обучение критическому мышлению). Хотя этот тип контроля признается Олстоном, он считает его недостаточным для деонтологизма.

Критика Олстона ставит под сомнение применимость традиционной деонтологической модели к любым познавательным практикам, претендующим на нормативность. Например, обязательство агента, следящего рациональному методу, пересматривать свои гипотезы в свете противоречащих данных не может трактоваться как строгая «эпистемическая обязанность», если конечное убеждение детерминировано этими данными, а не волей. Это создает общую проблему: эпистемическая

нормативность, очевидно, существует в наших интеллектуальных практиках, но ее основания не могут быть сведены к индивидуальному долженствованию в его прямом деонтологическом смысле.

ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ НОРМАТИВНОСТЬ БЕЗ ДОКСАСТИЧЕСКОГО ВОЛОНТАРИЗМА

Р. Фельдман трансформирует инволюнтаристский аргумент через переосмысление природы эпистемических обязательств. В противовес Олстону, он утверждает, что *Ео* сохраняют легитимность даже при отсутствии прямого волевого контроля. Таким образом, его аргументация строится на отрицании посылки (а) стандартного инволюнтаристского аргумента — тезиса о том, что обязанности требуют способности их выполнить.

По мнению Фельдмана, существуют категории обязательств (академические, юридические, профессиональные), которые сохраняют силу вопреки невозможности их реализации. Например, студент со специфической травмой мозга, неспособный написать учебное эссе, все равно остается связанным академическими требованиями, а должник, потерявший доход, — юридическим обязательством выплаты кредита. Эти случаи, по Фельдману, аналогичны эпистемическим обязанностям: «Требования курса к студенту включают работу, которую он не в состоянии выполнить. [...] Его неспособность не отменяет существования обязательств» (Feldman, 1988: 241–242).

Эпистемические обязательства в такой трактовке оказываются подобны контрактным. Они возникают не из волевой способности агента, а из нормативной структуры контекста. В более поздних работах, таких как «Этика убеждений» (Feldman, 2000), Фельдман развивает свою позицию, переходя от «контрактной» модели к «ролевой». Теперь эпистемические обязанности, по его мнению, проистекают не из условных соглашений, а из исполнения агентом специфических ролей — будь то роль ученого, учителя или просто рационального гражданина демократического общества. Например, учитель обязан ясно объяснять материал, а родитель — заботиться о ребенке независимо от их способности выполнить эти требования в конкретный момент. Аналогично, эпистемический агент обязан формировать убеждения в соответствии с доступными свидетельствами, даже если его когнитивные ограничения делают это невозможным.

Ролевой подход позволяет сохранить связь долженствования с эвиденциализмом — представлением о том, что обоснование убеждений определяется соответствием доступным доказательствам. Эпистемическая

цель достижения истины налагает на агента обязанность следовать эвиденциалистским стандартам, даже если их реализация затруднена: обязанность иметь убеждения в соответствии с доказательствами существует независимо от того, способен ли субъект ее исполнить. Эвиденциализм становится для Фельдмана инструментом, связывающим нормативность с объективным соответствием свидетельствам, а не с субъективным волевым актом. Согласно его подходу, эвиденциализм определяется двумя тезисами.

- (1) *Тезис об обосновании*: доксистическая установка (вера, неверие, приостановка суждения) эпистемически обоснована тогда и только тогда, когда она соответствует совокупности доказательств, доступных субъекту.
- (2) *Тезис о знании*: обоснование, понимаемое в эвиденциалистских терминах, является необходимым условием знания.

Доказательства в этой концепции ограничиваются ментальными состояниями субъекта — восприятием, интроспекцией, памятью, а также априорными основаниями (например, логическими выводами). Таким образом, обоснование становится функцией внутренней когнитивной среды:

[R₄] Доксистическое отношение D к пропозиции p эпистемически обосновано для S в момент t , если и только если D соответствует доказательствам, которыми S обладает в t (Feldman & Conee, 1985: 340).

Фельдман настаивает, что такая оценка убеждений не требует добровольного контроля над ними. Даже если формирование убеждения детерминировано внешними по отношению к воле процессами (например, перцептивными данными), оно может быть нормативно оценено как обоснованное или нет. Для иллюстрации можно привести два случая.

- (1) *Перцептивное убеждение*: субъект, видящий включенный свет в своей комнате, спонтанно формирует убеждение, что «свет горит». Это убеждение обосновано, несмотря на отсутствие контроля над его формированием.
- (2) *Параноидальное убеждение*: субъект, страдающий паранойей, считает, что за ним следят, без каких-либо свидетельств. Убеждение не оправдано, даже если его источник — неконтролируемые психологические процессы.

Эти примеры призваны продемонстрировать, что нормативная оценка зависит не от агентности, а от соответствия доказательствам. Эпистемический субъект должен иметь доксистическое отношение, соот-

ветствующее его доказательствам. Быть обязанным иметь убеждение эквивалентно тому, чтобы быть обоснованным. Как можно увидеть, это соответствует деонтологическому принципу [R2], который формулировался выше.

С нашей точки зрения, этот подход особенно релевантен для анализа любых практик, где действуют явные методологические стандарты. Нормативное требование к агенту пересмотреть убеждение при появлении аномальных данных исходит не из его волевого выбора, а из правил рациональной процедуры (будь то научный метод, юридический анализ или философская дискуссия), которые, в свою очередь, отражают эвиденциалистский идеал.

Здесь может возникнуть вопрос: почему эвиденциализм является неким эпистемическим идеалом? Отвечая на него, стоит обратиться к вопросу об эпистемической ценности, связывая нормативность следования доказательствам с достижением целей познания. Здесь акцент смещается на позитивную программу: демонстрацию того, что следование доказательствам не только оправдано, но и необходимо для максимизации эпистемической ценности.

Как уже говорилось, эпистемические обязанности обретают смысл через связь с фундаментальной целью познания — приобретением истинных убеждений и избеганием ложных. Эта цель обладает эпистемической ценностью, которая не сводится к моральной или практической значимости. По Фельдману, следование доказательствам становится оптимальной стратегией для достижения этой ценности: «Мы должны следовать нашим доказательствам, потому что это лучший способ обладать ценными убеждениями» (Feldman, 2000: 683). Рациональность отождествляется с формированием убеждений, соответствующих доступным свидетельствам. Это отражается в следующем принципе:

[R5] *S* максимизирует эпистемическую ценность, значит *S* имеет поддерживаемую рациональными доказательствами *Da* в отношении *p*.

Данный принцип дополняет ранее сформулированный [R4], подчеркивая, что нормативность укоренена в рациональности: следование свидетельствам — наиболее эффективный путь к эпистемическому совершенству. При этом Фельдман акцентирует, что эвиденциализм фокусируется на эпизодической ценности — оценке каждого конкретного случая формирования убеждения. Например, ученый, интерпретирующий результаты эксперимента, обязан руководствоваться текущими данными, даже если это противоречит его предшествующим гипотезам.

В этом контексте нормативное требование действует «здесь и сейчас», независимо от долгосрочных когнитивных стратегий, таких как обучение или развитие методологической дисциплины. Однако долгосрочные практики (например, систематическое обучение) косвенно способствуют достижению эпистемических целей. Тем не менее они остаются за рамками эвиденциалистской модели, которая ограничивается анализом непосредственного соответствия убеждений и доказательств⁶.

Отметим, что такой подход вызывает вопросы. Если эвиденциализм игнорирует долгосрочные аспекты (например, роль образования в формировании навыков оценки свидетельств), не сужает ли это его объяснительный потенциал? Например, молодой исследователь, не обладающий достаточной экспертизой, может ошибочно интерпретировать данные, следуя своим текущим (но ограниченным) доказательствам. Эвиденциализм, сосредоточенный на эпизодической ценности, не дает инструментов для оценки подобных ошибок. Пытаясь разрешить это затруднение, Фельдман полагает, что его модель не претендует на универсальность. Она описывает идеализированный стандарт, к которому следует стремиться в каждом когнитивном акте, даже если внешние условия (нехватка знаний или когнитивные искажения) препятствуют его полной реализации. Эвиденциалистская нормативность проявляется в требовании когнитивной гибкости: при появлении новых существенных доказательств рациональный агент обязан пересмотреть свою позицию. Например, если новые неопровержимые данные противоречат ранее принятой модели (неважно, в бытовом суждении или в специализирован-

⁶Здесь необходимо сказать, что существует еще одна важная тема, которая не обсуждается нами в рамках данной статьи, но имеет значение для понимания эвиденциализма. Это вопрос о разнице объективного и субъективного обоснования, а также их ценности. Данная проблема схожа с вопросом о дихотомии субъективного и объективного долга в моральной философии. В отношении концепции Фельдмана можно выдвинуть обвинение в том, что эвиденциализм говорит нам лишь о субъективном (эпизодическом, индивидуальном) эпистемическом обязательстве, не говоря ничего об объективном. Но следуя за наилучшим из доступных мне доказательств, я вполне могу в действительности заблуждаться, а значит в объективном смысле иметь «плохие», то есть необоснованные убеждения. Критики могут сказать, что хорошая теория эпистемической нормативности должна говорить нам в том числе (и прежде всего) о том, какие у нас есть объективные эпистемические обязательства. Не углубляясь в подробности этих дебатов, отметим, что Фельдман не принимает аналогии между моральными и эпистемическими обязательствами, считая, что в последнем случае объективные обязательства идентичны субъективным. Это известно как «тезис об эквивалентности», с которым мы соглашаемся в рамках этой статьи. Автор благодарит А. Т. Юнусова за указание на важность данной проблемы.

ном исследовании), то эпистемический долг предписывает коррекцию убеждения, даже если это психологически трудно.

Как можно заключить, аргументация Фельдмана в целом отвечает на вызов, сформулированный Олстоном. Фельдман обходит проблему несоотнесенности инволюнтаризма и нормативности, переопределяя обязанности как требования соответствия доказательствам, а не как результат волевого акта. Таким образом, даже если ученый не контролирует свое убеждение в истинности теории, он может быть оценен через призму того, насколько это убеждение согласуется с доступными доказательствами.

Из подхода Фельдмана можно вывести своеобразную двухуровневую систему докстатического контроля:

- (1) индивидуальный уровень — убеждения формируются произвольно, но оцениваются через соответствие доказательствам;
- (2) коллективный уровень — научное сообщество корректирует убеждения через институциональные практики (рецензирование, эксперименты).

Такой подход кажется продуктивным для сохранения идеи эпистемической нормативности в науке при согласии с общим инволюнтаристским тезисом. Нормативные требования перемещаются с индивидуального агента на систему правил и стандартов, регулирующих производство знания.

При этом против эвиденциализма Р. Фельдмана можно выдвинуть ряд возражений. Среди них наиболее значимыми являются обвинения в том, что его модель сохраняет возможность игнорировать доказательства, отрицает диахронический аспект обязательств и пестует рациональность через депривацию доказательств.

Первое возражение касается случаев, когда субъект избегает сбора дополнительных свидетельств, сохраняя убеждения вопреки потенциально опровергающим данным. Это затруднение возникает из-за того, что в рамках эвиденциализма обязанность следовать доказательствам действует только в отношении текущих данных, даже если их объем ограничен или сознательно сужен.

Для иллюстрации этой проблемы можно представить исследователя в области климатологии, обнаружившего аномалию в данных о температуре океана и написавшего об этом широко цитируемую статью. Далее он игнорирует новые спутниковые измерения, противоречащие его модели. Согласно эвиденциализму, текущие убеждения такого климатолога обоснованы до момента знакомства с новыми данными. Однако, если

хотя бы заголовок нового исследования попадает в поле его внимания, статус доказательств меняется: даже без детального анализа авторитет источника требует пересмотра позиции. Отвечая на это возражение, Фельдман подчеркивает, что эвиденциализм определяет только, «во что верить сейчас», а не «как собирать данные». Нормативность здесь эпизодична: ученый обязан корректировать убеждения по мере поступления свидетельств, но не обязан предвосхищать их.

Второе возражение является, по существу, трансформацией первого. Многие философы полагают, что эпистемические обязательства требуют не только придерживаться актуально обоснованных убеждений, но также проявлять активность в поиске доказательств. То есть мы не только обязаны следовать за наилучшим из доступных доказательств, но также должны быть активными в новых исследованиях. Дж. Холл и Ч. Джонсон, например, настаивают, что эпистемический долг включает не только соответствие текущим данным, но и их систематический сбор (Hall & Johnson, 1988). Фельдман отвергает это, ограничивая сферу эвиденциализма оценкой имеющихся свидетельств.

Для иллюстрации этой проблемы можно привести следующий пример. В фармакологии исследователь, получивший предварительные положительные результаты для препарата, обязан провести дополнительные испытания для исключения плацебо-эффекта. Однако с позиции Фельдмана получается, что это требование относится к моральной или методологической сфере, а не к эпистемической. Обоснованность текущего убеждения в эффективности препарата зависит от доступных данных, даже если их недостаточно.

Отметим, что такой подход не ортодоксален для эпистемологии науки, где нормативность часто включает долгосрочные обязательства (например, принцип воспроизводимости). Фельдман признаёт, что эвиденциализм молчит о таких процессах, но настаивает, что они на самом деле регулируются иными — социальными или прагматическими — нормами.

Наконец, третье возражение указывает на парадокс: субъект, искусственно ограничивающий доступ к данным (например, стирая память), может считаться «рациональным» в рамках эвиденциализма, если его убеждения соответствуют скудным свидетельствам.

В качестве примера можно представить историка, сознательно игнорирующего архивные материалы, противоречащие его теории. Она формально остается обоснованной в рамках текущих данных. Однако это противоречит научной этике, требующей максимальной полноты

свидетельств. Фельдман соглашается, что такие случаи абсурдны с моральной или практической точки зрения, но сохраняет их эпистемическую легитимность. Рациональность, по его мнению, оценивается исключительно через соответствие доступным свидетельствам, даже если их источник проблематичен.

Если суммировать указанные возражения, то можно выявить два ключевых фактора напряжения между эвиденциализмом без докстического контроля и нормативностью в науке.

- (1) *Эпизодичность/диахрония*: эвиденциализм фокусируется на ментальных оценках, тогда как научная практика требует долгосрочных обязательств (например, фальсификационизм Поппера).
- (2) *Индивидуальное/коллективное*: нормативность в науке часто воплощается в институциональных механизмах (рецензирование, метаанализ), которые компенсируют ограничения индивидуального контроля.

Фельдман предлагает «минималистическую» модель, отделяющую эпистемическую оценку от морально-прагматических требований. Это позволяет сохранить нормативность в условиях докстической пассивности, но оставляет открытыми вопросы о роли социальных структур в производстве знания. Следовательно, возражения против эвиденциализма подчеркивают необходимость дополнения этой модели социально-эпистемологическими подходами. Если Фельдман прав в том, что то, «каких убеждений придерживаться», определяется текущими доказательствами, то «как искать истину» — задача институтов, балансирующих между индивидуальной рациональностью и коллективной ответственностью. Отказ от деонтологизма не означает отказа от нормативности как таковой — вместо «обязанностей» в стиле Клиффорда можно апеллировать к критериям интеллектуальной добродетели или к социально-эпистемологическим стандартам, где акцент смещается с индивидуального контроля на коллективные практики и институциональные нормы. Тогда, как отмечает С. Р. Муртазин, «ответственность ученого может пониматься не только как необходимость соблюдения определенного набора правил, в том числе направленных против ошибок и фальсификаций, но также понимания того, по каким именно причинам их соблюдение нужно для научного познания» (Муртазин, 2021: 59)⁷.

⁷Также важно отметить, что указанные альтернативные стратегии, такие как эпистемология добродетелей (Э. Загзебски, Л. Код) и релейабиллизм (Э. Голдман, А. Плантинга), также стремятся сместить фокус с прямого волевого контроля над отдельными убеждени-

Но относительно последнего стоит обратить внимание на то, что эта нормативность является эпистемической в весьма условном смысле, поскольку она связана не с резонами формирования убеждения, а с резонами принятия пропозиции или суждения. Некоторые сторонники докстатического волонтаризма считают, что мы должны интерпретировать докстатический контроль как контроль над процессом формирования убеждения, который в целом возможен. Оппонируя позиции эвиденциализма, они стремятся показать, что возможны случаи, когда доказательства не могут «навязывать» нам убеждение, а значит, его формирование зависит от акта волевого выбора. Как правило, в качестве подобных примеров приводятся случаи, когда свидетельства неоднозначны, то есть имеются достаточные эвиденциальные причины для убежденности в противоречащих пропозициях. Раскрыть это можно через следующий пример:

«Тест по математике». Представим студента, решающего сложную математическую задачу на экзамене. Ему даны варианты ответа в формате теста (он знает, что один из них точно верный). После исключения заведомо ложных вариантов он останавливается на двух правдоподобных — *A* и *B*. При этом студент не обладает достаточными основаниями для однозначного выбора окончательного ответа. Под давлением времени студент записывает ответ *A*, руководствуясь слабым перевесом в доказательствах — например, интуитивной «красотой решения».

Сторонники докстатического волонтаризма, как, например, К. Кассам (Cassam, 2010), интерпретируют этот акт студента как волевое суждение, порождающее убеждение. Однако кажется, что феноменология процесса противоречит такому выводу: студент не формирует устойчивую докстатическую установку, а скорее принимает гипотезу *A* как временное решение в рамках прагматических ограничений. Это принятие, в отличие от убеждения, не требует внутренней уверенности

ями. Эпистемология добродетелей переносит нормативные оценки на уровень устойчивых интеллектуальных черт характера агента, чье формирование, хотя и не мгновенное, допускает элемент косвенного культивирования. Релейабиллизм связывает обоснованность с происхождением убеждения из надежных когнитивных процессов, что также не требует от агента произвольного контроля в момент формирования убеждения. Тем не менее в вопросе докстатического контроля у эвиденциалистской модели есть одно существенное преимущество. В отличие от добродетелей, которые оценивают агента в долгосрочной перспективе, или надежности процесса, которая может быть только ретроспективной, эвиденциализм Фельдмана предлагает синхронный и интересубъективно проверяемый стандарт, соответствующий локальным требованиям конкретных познавательных практик.

и может быть пересмотрено при появлении новых данных — например, после проверки решения с учителем вне экзаменационного контекста. Данный пример демонстрирует, что даже в условиях эпистемической неопределенности «выбор» ответа не эквивалентен формированию убеждения. Это согласуется с более общим тезисом о том, что убеждения следуют за свидетельствами, а не волей.

Таким образом, эпистемическая нормативность реализуется через динамическую систему «разделения когнитивного труда». Индивидуальный эпистемический агент, будучи инволюнтаристом в отношении своих непосредственных убеждений, действует в рамках институциональных ролей, которые предписывают определенные процедуры (например, для научного познания ими могут быть методология эксперимента, проверка расчетов, представление данных) и коммуникативные действия (публикация, ответ на критику, участие в рецензировании). Эти процедуры и действия, в отличие от убеждений, являются объектами прямого или косвенного волевого контроля. Системная нормативность действует, во-первых, через фильтрацию: сообщество отсеивает утверждения, не прошедшие процедурную проверку, независимо от личных убеждений их авторов. Во-вторых — через принудительное перераспределение эпистемических ресурсов: критика и запрос на дополнительные свидетельства изменяют доказательственную базу, доступную индивиду, что, в силу инволюнтаристского механизма, ведет к пересмотру убеждений. Таким образом, коллективная рациональность не отменяет инволюнтаризм на индивидуальном уровне, а использует его как механизм, направляя его через управление контекстом (доказательствами и социальными стимулами), в котором формируются убеждения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный анализ проблемы доксистического контроля демонстрирует, что классический деонтологический подход, связывающий эпистемические обязанности с прямым волевым контролем, оказывается несостоятельным перед лицом инволюнтаристской критики. Как было показано в серии мысленных экспериментов, убеждения формируются пассивно, под принудительным давлением свидетельств и логических связей, а не через произвольные акты суждения. Попытки спасти волюнтаризм через апелляцию к контролю над желаниями или интенциями наталкиваются на фундаментальное различие в «направлении соответствия» между когнитивными и конативными установками. Однако опровержение волюнтаризма и деонтологической модели в ее строгом

виде не отменяет саму возможность эпистемической нормативности, но требует ее переосмысления. Ключевым шагом на этом пути является последовательное различение убеждения как произвольного когнитивного состояния и принятия как целенаправленной стратегии, регулируемой прагматическими и социальными контекстами.

В качестве конструктивной альтернативы мы рассмотрели эвиденциалистскую модель Р. Фельдмана, которая переопределяет эпистемические обязательства. Согласно этому подходу, нормативное требование состоит не в том, чтобы «произвольно выбирать правильные убеждения», а в том, чтобы иметь убеждения, соответствующие совокупности доступных агенту доказательств. Нормативность здесь укоренена не в свободе воли, а в объективном соответствии между ментальным состоянием и свидетельствами, а также в исполнении агентом определенной познавательной роли. Эта «ролевая» модель позволяет сохранить оценочные категории вроде обоснованности и иррациональности даже при полном признании инволюнтаристской природы самих убеждений.

Признание ограничений чистого эвиденциализма (его эпизодичность, парадоксы искусственного неведения) закономерно приводит к заключительному выводу. Эпистемическая нормативность в конечном счете оказывается свойством не изолированного индивида, а систем коллективной познавательной деятельности. Индивидуальный когнитивный агент, будучи пассивным в формировании убеждений, включен в сеть социальных практик — критической дискуссии, методологических стандартов, процедур верификации и институциональных фильтров (таких как рецензирование). Именно эти социально-эпистемологические механизмы берут на себя функцию, непосильную для индивидуальной воли: они систематически корректируют, фильтруют и шлифуют убеждения, сводя к минимуму субъективные искажения и максимизируя их соответствие реальности в долгосрочной перспективе. Итоговые тезисы статьи можно сформулировать следующим образом: проблема докстатического контроля разрешается не через реабилитацию индивидуального волевого контроля, а через (1) признание эпистемической нормативности как имманентного свойства социально организованных систем производства знания и (2) уточнение, что непосредственным объектом этой нормативности в познавательной практике выступает контролируемое принятие утверждений, которое через институциональные механизмы управляет формированием и коррекцией личных убеждений.

ЛИТЕРАТУРА

- Гаспаров И. Г.* Преамбула «преамбулы веры» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — 2021. — Т. 10, № 2. — С. 12–32.
- Кардаш А. М.* Является ли традиционной концепция знания как истинного и обоснованного мнения? // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. — 2022. — Т. 7, № 2. — С. 84–94.
- Кардаш А. М.* Эпистемология сначала-знания и релейабиллизм добродетелей Кристофа Келпа // Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность. — 2023. — Т. 8, № 1. — С. 110–117.
- Карпов К. В.* Проблема начала знания. Размышления о волонтаристской модели обоснования теистического убеждения // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. — 2023. — Т. 20, № 4. — С. 174–187.
- Клиффорд У.* Этика убеждения / пер. с англ. Ю. В. Горбатовой, Б. В. Фауля // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2019. — Т. 3, № 3. — С. 37–53.
- Моисеева А. Ю.* Феноменальный и эпистемологический аспекты убеждения // Философия науки. — 2015. — Т. 65, № 2. — С. 89–98.
- Муртазин С. Р.* Проблема доверия и ответственности в научном познании (на примере статьи Дж. Хардвиг) // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. — 2021. — № 42. — С. 56–61.
- Фауль Б. В.* Этика убеждения У. К. Клиффорда // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2019. — Т. 3, № 3. — С. 15–36.
- Alston W. P.* The Deontological Conception of Epistemic Justification // *Philosophical Perspectives*. — 1988. — Vol. 2. — P. 257–299.
- Anscombe G. E. M.* *Intention*. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1957.
- Cassam Q.* Judging, Believing and Thinking // *Philosophical Issues*. — 2010. — Vol. 20, no. 1. — P. 80–95.
- Cohen L. J.* Belief and Acceptance // *Mind*. — 1989. — Vol. 98, no. 391. — P. 367–389.
- Feldman R.* Epistemic Obligations // *Philosophical Perspectives*. — 1988. — Vol. 2. — P. 235–256.
- Feldman R.* The Ethics of Belief // *Philosophy and Phenomenological Research*. — 2000. — Vol. 3. — P. 667–695.
- Feldman R., Conee E.* Evidentialism // *On Knowing and the Known : Introductory Readings in Epistemology* / ed. by K. G. Lucey. — New York : Prometheus Books, 1985. — P. 340–357.
- Hall C., Johnson R.* The Epistemic Duty to Seek More Evidence // *American Philosophical Quarterly*. — 1988. — Vol. 35. — P. 129–140.
- Peels R.* Believing at Will is Possible // *Australasian Journal of Philosophy*. — 2015. — Vol. 93, no. 3. — P. 1–18.
- Searle J.* *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. — New York : Cambridge University Press, 1985.

Shah N. A New Argument for Evidentialism // *Philosophical Quarterly*. — 2006. — Vol. 56, no. 225. — P. 481–498.

Yamada M. Taking Aim at the Truth // *Philosophical Studies*. — 2012. — Vol. 157, no. 1. — P. 47–59.

Khort, M. G. 2026. “Evidentialist-skiy podkhod k probleme doksasticheskogo kontrolya i epistemicheskoy normativnosti [The Evidentialist Approach to the Problem of Doxastic Control and Epistemic Normativity]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 221–246.

MIKHAIL KHORT
PHD IN PHILOSOPHY
ASSOCIATE PROFESSOR

KAZAN FEDERAL UNIVERSITY (KAZAN, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-4284-6533

THE EVIDENTIALIST APPROACH TO THE PROBLEM OF DOXASTIC CONTROL AND EPISTEMIC NORMATIVITY

Submitted: Mar. 31, 2025. Reviewed: Aug. 20, 2025. Accepted: Apr. 12, 2026.

Abstract: The article examines the problem of doxastic control in the context of epistemic normativity, focusing on the contradiction between voluntarism and involuntarism regarding beliefs. The author critiques the deontological model, which ties the obligations of epistemic agents to direct volitional control, and argues that beliefs are formed passively under the pressure of evidence rather than arbitrary decisions. However, normativity is preserved by reinterpreting epistemic obligations as alignment with evidence (R. Feldman’s evidentialism). A key argument is the distinction between belief and acceptance. A series of thought experiments is presented to demonstrate the impossibility of voluntary belief formation, emphasizing its dependence on empirical and logical foundations. Feldman’s evidentialism shifts normativity to the level of agents’ role-based obligations, where the evaluation of beliefs depends on their alignment with available evidence rather than individual choice. The author acknowledges the limitations of evidentialism (e.g., neglecting long-term obligations, paradoxes of artificially restricted data) but argues that these issues are mitigated by socio-epistemological mechanisms. The main conclusion of the article is that epistemic normativity in science is a property of systems, not individuals. It is realized through methodological standards and collective rationality, shifting the focus from ought to the conditions of knowledge production.

Keywords: Doxastic Control, Epistemic Normativity, Voluntarism, Involuntarism, Evidentialism, Social Epistemology.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-221-246.

REFERENCES

Alston, W. P. 1988. “The Deontological Conception of Epistemic Justification.” *Philosophical Perspectives* 2:257–299.

Anscombe, G. E. M. 1957. *Intention*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Cassam, Q. 2010. “Judging, Believing and Thinking.” *Philosophical Issues* 20 (1): 80–95.

- Clifford, W. 2019. "Этика убеждения [The Ethics of Belief]" [in Russian], trans. from the English by Yu. V. Gorbatoва and B. V. Faul'. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 3 (3): 37–53.
- Cohen, L. J. 1989. "Belief and Acceptance." *Mind* 98 (391): 367–389.
- Faul', B. V. 2019. "Этика убеждения У. К. Клиффорда [The Ethics of Belief of W. K. Clifford]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 3 (3): 15–36.
- Feldman, R. 1988. "Epistemic Obligations." *Philosophical Perspectives* 2:235–256.
- . 2000. "The Ethics of Belief." *Philosophy and Phenomenological Research* 3:667–695.
- Feldman, R., and E. Conee. 1985. "Evidentialism." In *On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology*, ed. by K. G. Lucey, 340–357. New York: Prometheus Books.
- Gasparov, I. G. 2021. "Preambula 'preambuly very' [The Preamble of 'the Faith Preamble']" [in Russian]. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii [Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy]* 10 (2): 12–32.
- Hall, C., and R. Johnson. 1988. "The Epistemic Duty to Seek More Evidence." *American Philosophical Quarterly* 35:129–140.
- Kardash, A. M. 2022. "Yavlyayet-sya li traditsionnoy kontseptsiya znaniya kak istinnogo i obosnovannogo mneniya? [Is the Concept of Knowledge as True and Justified Belief Traditional?]" [in Russian]. *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya: Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost' [Omsk Scientific Bulletin. Series: Society. History. Modernity]* 7 (2): 84–94.
- . 2023. "Epistemologiya snachala-znaniya i relay-abilizm dobrodeteley Kristofa Kelpa [Christoph Kelp's Epistemology of Knowledge-First and Virtue Reliabilism]" [in Russian]. *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya: Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost' [Omsk Scientific Bulletin. Series: Society. History. Modernity]* 8 (1): 110–117.
- Karpov, K. V. 2023. "Problema nachala znaniya. Razmyshleniya o volyuntarist-skoy modeli obosnovaniya teisticheskogo ubezhdeniya [The Problem of the Beginning of Knowledge. Reflections on the Voluntaristic Model of Justification of Theistic Belief]" [in Russian]. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii [Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy]* 20 (4): 174–187.
- Moiseyeva, A. Yu. 2015. "Fenomenal'nyy i epistemologicheskiy aspekty ubezhdeniya [Phenomenal and Epistemological Aspects of Belief]" [in Russian]. *Filosofiya nauki [Philosophy of Science]* 65 (2): 89–98.
- Murtazin, S. R. 2021. "Problema doveriya i otvet-stvennosti v nauchnom poznanii (na primere stat'i Dzh. Khardviga) [The Problem of Trust and Responsibility in Scientific Cognition (on the Example of J. Hardwig's Article)]" [in Russian]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya [Bulletin of Voronezh State University. Series: Philosophy]*, no. 42, 56–61.
- Peels, R. 2015. "Believing at Will is Possible." *Australasian Journal of Philosophy* 93 (3): 1–18.
- Searle, J. 1985. *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. New York: Cambridge University Press.
- Shah, N. 2006. "A New Argument for Evidentialism." *Philosophical Quarterly* 56 (225): 481–498.
- Yamada, M. 2012. "Taking Aim at the Truth." *Philosophical Studies* 157 (1): 47–59.

Данил Мельников*

ФЕНОМЕНАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ: ЯВЛЕННАЯ ДАННОСТЬ ИЛИ ИЛЛЮЗИЯ, ПОРОЖДЕННАЯ ПРИРОДОЙ?***

Получено: 21.08.2025. Рецензировано: 20.02.2026. Принято: 12.04.2026.

Аннотация: В статье рассматривается проблема несовместимости феноменального сознания с натуралистической онтологией. В первой части текста обсуждаются классические затруднения современной философии сознания и анализируется противоречивость компатибилистской позиции, признающей возможным согласовать реализм в отношении феноменального сознания с натурализмом. На основе натуралистической интерпретации аргумента Д. Юма о невозможности чудес и других доводов натуралистов демонстрируется методологическая неустойчивость выводов, которые можно сделать из анализа феноменальных интуиций. Во второй части рассматривается дискуссия вокруг метапроблемы сознания и, в частности, иллюзионистский подход, согласно которому феноменальное сознание объявляется результатом интроспективной иллюзии. Излагаются ключевые доводы иллюзионистов, ядром которых является тезис об интроспективном искажении, а также контраргументы реалистов. Показано, что главная уязвимость иллюзионизма кроется в радикализме эпистемических критериев, выдвигаемых иллюзионистами в отношении феноменального сознания. Тем не менее и эта критика иллюзионизма не может быть признана достигающей своей цели. В третьей части статьи демонстрируется, что иллюзионизм и реализм исходят из разных онтологических моделей — натуралистической и феноменалистической. Формулируется метатеоретический вопрос о том, какой должна быть теория сознания. В заключительной части статьи предлагается вариант переосмысления ранее анализируемой проблемы через разведение феноменалистической и натуралистической онтологий.

Ключевые слова: сознание, философия сознания, квалиа, иллюзионизм, натурализм, феноменалистическая онтология, философский зомби.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-247-279.

1.1. КОПАТИБИЛИСТСКАЯ ПОЗИЦИЯ В ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ

Одним из результатов философских дискуссий второй половины XX в. является вывод о том, что сознание¹ представляет особое затруднение

*Мельников Данил Романович, студент магистратуры, Южный федеральный университет (Ростов-на-Дону), dame@sfedu.ru, ORCID: 0009-0003-8546-9042.

**© Мельников, Д. Р. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Термин «сознание» многозначен. В широком смысле он может обозначать способность к доступу и использованию информации в когнитивных и поведенческих процессах

для науки и потому рассматривается как аномальный феномен. Это связано прежде всего с тем, что научная методология преимущественно ориентирована на интерсубъективно проверяемое знание, тогда как сознание в своей непосредственной данности характеризуется приватностью и доступностью из перспективы первого лица. В результате между объективно фиксируемыми фактами, на которые опираются научные теории, и субъективными состояниями, составляющими содержание опыта, возникает эпистемический «разрыв» (Levine, 1983). Данный вызов продолжает формировать и стимулировать дискуссии о природе сознания, порождая противостояние разных подходов к решению проблемы, а также ставя под сомнение возможность позиции, которую можно назвать компатибилистской.

Компатибилизм в философии сознания вслед за Д. Перебумом (Перебум, 2015) определим как позицию, согласующую два тезиса:

- (1) феноменальные свойства таковы, какими они являются нам интроспективно;
- (2) все фундаментальные свойства этого мира таковы, какими их описывает современная физика.

В такой формулировке компатибилизм представляет собой теоретически привлекательную, но труднодостижимую позицию. Если допустить, что принцип каузальной замкнутости физического (утверждающий, что у каждого события есть достаточная физическая причина) и иные широко распространенные натуралистические положения достоверны, то феноменальные свойства должны быть фундированы физическими свойствами. В таком случае полная совокупность истинных утверждений о микромире должна однозначно определять набор истин о феноменальных состояниях. Однако если принять, что феноменальное сознание действительно обладает свойствами, обнаруживаемыми интроспективно, возникает проблема: субъективные переживания представляются качественно отличными от объективных физических процессов. Например, переживание боли или цветового восприятия кажутся нередуцируемыми к нейронной активности. Таким образом, налицо глубинное противоречие: тезис (2) вступает в конфликт с явленной данностью сознательного опыта. Противоречивость концептуальных оснований

(например, бодрствование, внимание или рациональный контроль). Однако в настоящем тексте он используется в более узком смысле — под «сознанием» понимается феноменальное сознание, то есть субъективные переживания, характеризующиеся тем, *каково это* — испытывать боль, видеть красный цвет или ощущать запах розы. Далее термин «сознание» и синонимичные ему выражения употребляются исключительно в этом смысле.

проблемы вынуждает обратиться к тезисам компатибилизма более внимательно и независимо друг от друга, то есть посмотреть на проблему с позиции инкомпатибилизма.

Тезис (1) кажется самоочевидным² и, более того, обосновывается центральными теоретическими конструктами современной философии сознания («разрыв в объяснении», «трудная проблема» сознания³). При этом в связи с утверждением об истинности тезиса (2) могут возникнуть вопросы, например такой: почему отказ от некоторых положений современной науки является проблематичным, если анализ феноменальных свойств вынуждает признать уникальность сознания среди других феноменов естественного мира? Ведь, в конце концов, для науки ситуация, когда ряд концептуальных допущений пересматриваются, является обыденной.

В общих чертах ответ на этот вопрос может быть дан с помощью вольной натуралистической интерпретации аргумента Д. Юма о невозможности чудес. Как доказывал Юм, чудесным можно считать лишь такое явление, которому противостоит единообразный опыт, и потому любые сведения о существовании чудес эпистемически ненадежны (Юм, Церетели, 1996: 98). Этот принцип допускает методологическое переосмысление применительно к проблеме сознания, ведь, как можно полагать, идеи Юма лежат в основании базовых принципов научного познания. Структурируя представления о мире, исследователи обобщают наиболее устойчивые эмпирические данные в виде теорий, позволяющих зафиксировать повсеместно выявляемые закономерности для предсказания будущего опыта. Так что концепции⁴, настаивающие на

²К подробному прояснению статуса этого тезиса (в том числе к его «очевидности») мы обратимся позднее.

³«Трудная проблема» сознания, сформулированная Д. Чалмерсом, заключается в вопросе о том, почему и как физические процессы в мозге сопровождаются субъективным опытом (Chalmers, 1995). Даже после объяснения всех объективных функциональных аспектов сознания остается открытым вопрос, почему эти процессы обладают субъективной стороной: тем, *каково это — быть* в соответствующем состоянии. В отличие от нее, «легкие проблемы» сознания считаются разрешимыми стандартными методами современной науки.

⁴Стоит обратить внимание на то, что в данном случае речь идет именно о концепциях, а не о свидетельствах опыта, как в случае с оригинальным аргументом Юма. Вряд ли кто станет подвергать сомнению, что если сознание существует, то оно является естественным феноменом и, конечно, не является чудом в том смысле, в каком этот термин употребляет Юм. В рассматриваемом контексте признание «чуждости» сознания равносильно признанию непригодности научных положений, принимаемых многими исследователями за базовые, а не за нарушения законов природы.

исключительности отдельных феноменов в отрыве от общей научной картины, вызывают сомнения в их содержательности, поскольку в границах, задаваемых теоретическим каркасом современной науки, они приобретают методологический статус, сходный с тем, что Юм приписывает свидетельствам о чудесах. Тогда если сознание — это единственная глобальная аномалия, плохо согласующаяся с постулатами современной научной картины мира, то с большей вероятностью «чуждость» рассматриваемого феномена указывает не на его уникальность и не на проблемы теоретического каркаса науки, а на отсутствие концептуальных и/или эмпирических данных, необходимых для построения когерентной теории, позволяющей исключить аномальность, объяснив мнимость ее оснований⁵.

Если принять во внимание этот аргумент, становится понятно, что «разрыв в объяснении» сам по себе не является доказательством принципиальной невозможности редуктивного объяснения сознания, а может лишь указывать на текущее состояние развития научного знания. В свою очередь, это позволяет подвергнуть сомнению обоснованность «панических» выводов, которые могут следовать из «разрыва в объяснении». Вместе с тем кажется неоспоримым, что сознание — это естественный феномен, которому должно быть найдено место в натуралистической онтологии. Тогда проблемы, связанные с натурализацией сознания, могут указывать либо на то, что натуралистическая установка в некоторых аспектах неточна, ведет к ложным следствиям или попросту не применима к проблеме сознания (но в любом случае не универсальна), либо на то, что «разрыв в объяснении» — эпистемический огрех, который может быть и будет устранен в пределах натуралистической онтологии по мере развития научного знания.

Возвращаясь к компатибилистской позиции, рисуем ситуацию, в которой мы оказались. С одной стороны, феноменальные интуиции и, как кажется многим исследователям, провал попыток редуктивного объяснения подталкивают нас к признанию аномальности сознания. С другой — натуралистическая установка, сформировавшаяся в результате прогресса в естествознании и в самих философских дискуссиях, ведет к противоположному выводу, отрицающему достоверную возможность

⁵При этом, безусловно, даже лучшие научные теории могут быть пересмотрены. Суть аргумента в другом: если научные положения теоретически пригодны для объяснения известных современной науке явлений, за единичным исключением, то универсальность этих положений — весомый довод, чтобы усомниться в содержательности исключения.

аномальностей. В таком положении легко прийти к пессимистическим выводам. Такое напряжение делает правдоподобным пессимистический вывод, выраженный в тезисе Д. Чалмерса о том, что в проблеме сознания «все решения плохи» (Чалмерс, Васильев, 2013: 207). Закономерно, что ведущие философы сознания констатируют существование кризиса в их области исследования (Васильев, 2023). Сложившееся положение дел может быть объяснено антиномичностью положений, образующих компатибилистскую позицию. В свою очередь, антиномичность, понимаемая как непримиримое столкновение двух обоснованных тезисов, вынуждает многих исследователей рассматривать проблему в виде инкомпатибилистской дилеммы: необходимо либо найти способ редукции/элиминации «проблемных» сущностей (пренебрегая феноменальными интуициями, но сохраняя натуралистическую онтологию), либо признать аномальность сознания как проистекающую из природы феномена и поэтому требующую особого (по меркам современной науки) объяснения.

Как можно выйти из этого концептуального тупика? В самом общем виде можно выделить три стратегии. Первая объединяет подходы, принимающие исходную постановку проблемы и отвечающие на нее в собственных терминах. В рамках этой линии возможны различные варианты. С одной стороны, это скептические позиции: в умеренной версии они указывают на неизбежную частичность любого объяснения и допускают, что по мере накопления знания проблема может получить дальнейшее прояснение (Prinz, 2017; Stoljar, 2006), тогда как в радикальной форме — мистерианстве К. Макгинна — утверждается тезис о когнитивной замкнутости, предполагающий принципиальную недоступность решения проблемы (Павлов, 2023; McGinn, 1989). С другой стороны, сюда относятся и позитивные стратегии, направленные на устранение «разрыва в объяснении» либо за счет пересмотра онтологических допущений (например, панпсихизм), либо посредством уточнения натуралистических моделей сознания, апеллирующих к его функциональным характеристикам (как это допускается, например, в различных версиях теорий высшего порядка). Несмотря на различие этих подходов, их объединяет стремление сохранить исходную рамку проблемы; однако именно в этом заключается их ограничение: скептические версии лишь фиксируют пределы объяснения, довольствуясь негативным ответом, тогда как конструктивные варианты в конечном счете воспроизводят те же трудности, поскольку не устраняют

антиномичность, лежащую в основании проблемы, а лишь предлагают различные способы ее воспроизведения⁶.

Вторая стратегия предполагает переоценку самого статуса проблемы: «трудная проблема» и «разрыв в объяснении» рассматриваются как псевдопроблемы или, по меньшей мере, как не обладающие тем уровнем теоретической загадочности, который им приписывается (Секацкая, 2015). Однако даже если согласиться с тем, что ключевые теоретические конструкты философии сознания не влекут за собой разрушительных метафизических волнений и их значимость преувеличена, при этом все равно остаются открытыми вопросы, связанные с глубинными представлениями о сознании как об уникальном феномене, радикально отличном от других феноменов естественного мира. Тогда выявленная ранее антиномичность тезисов компатибилистской позиции указывает на содержательность скрывающихся за ней положений и поэтому не может остаться без внимания, вынуждая обратиться к ее истокам.

И третий вариант поиска ответов напрямую связан с этими истоками и сосредоточен на анализе метапроблемы сознания — вопроса о том, почему проблема сознания для нас возникает и представляется «трудной» (Chalmers, 2018). Эта стратегия направлена на исследование естественных убеждений, благодаря которым мы интуитивно делаем заключение о существовании «разрыва». Анализ этих интуиций начинается с предельного вопроса о том, насколько сознание и приписываемые ему свойства реальны. Именно по третьему пути мы будем продвигаться в дальнейшем.

1.2. РЕАЛИЗМ И ИЛЛЮЗИОНИЗМ КАК ДВЕ РЕАКЦИИ НА МЕТАПРОБЛЕМУ СОЗНАНИЯ

В основе метапроблемы сознания лежит феноменальный отчет — суждения о ментальных состояниях, фиксирующие содержание и качественные характеристики опыта и формирующие интуиции, лежащие в основе «трудной проблемы» сознания. Например, размышления о несоответствии мысленного образа зеленой коровы нейрофизиологическим процессам и интересубъективно доступным объектам с большой вероятностью порождают суждения: «Я не понимаю, как приватный образ

⁶Так, различные версии панпсихизма, стремясь сохранить реальность феноменальных свойств, расширяют натуралистическую онтологию, приписывая им фундаментальный статус, однако тем самым сталкиваются с хорошо известной проблемой комбинации — объяснения того, каким образом элементарные (микро-)феноменальные свойства образуют единое, связанное сознательное переживание.

зеленой коровы связан с физическими процессами» или «Сознание невозможно представить физическим». Эти убеждения, выступающие в роли проблемных интуиций, формируют восприятие проблемы как «трудной».

В современной литературе сформировались две позиции в отношении метапроблемы сознания — реализм и иллюзионизм. Реализм интерпретирует проблемные интуиции как свидетельство онтологической аномальности сознания, требующее решения «трудной проблемы». Идя против интуиций, иллюзионизм отвергает их достоверность (Горбачев, 2025; Dennett, 2016; Frankish, 2016). Согласно сторонникам этой позиции, объяснять природу загадочности феноменальности — сродни поиску объяснения «магии» иллюзиониста: убеждения о качественности, невыразимости и уникальности, приписываемые сознанию, — когнитивная ошибка, которая подобна трюку фокусника⁷. Для иллюзиониста возникает лишь *проблема иллюзии*, главным образом сводящаяся к вопросу: почему возникает столь устойчивая иллюзия феноменального сознания?

Итак, иллюзионисты считают ошибочным опираться на интуиции о реальности феноменального опыта до исчерпания возможностей его объяснения ресурсами, доступными современной науке. Однако, если ограничиться лишь этой общей установкой, позиция иллюзионистов рискует показаться бессодержательной, так как ее базовый методологический призыв внешне мало отличается от установки на натурализацию сознания как таковой. Тем не менее далеко не все сторонники натурализма готовы согласиться с иллюзионистами. Зададимся следующим вопросом: почему сознание представляется для современной науки аномальным? В качестве реакции на поставленный вопрос может быть дано как минимум три ответа. Во-первых, можно указать на уникальность сознания в сравнении с другими феноменами и заключить, что аномальность — следствие узкого понимания того, что принадлежит к домену естественных феноменов. Тогда проблема сознания может быть решена благодаря существенному пересмотру имеющихся базовых

⁷В литературе представлено несколько версий иллюзионизма, поэтому уточним, что этот вывод относится к его сильной версии. В данной работе допускается, что слабый иллюзионизм — позиция, признающая существование феноменального сознания, но допускающая иллюзорность ряда приписываемых ему свойств, — сталкивается с теми же проблемами, что и реалистские стратегии (Chalmers, 2018: 49–52; Frankish, 2016). Поэтому далее он рассматриваться не будет. При этом иллюзионисты отрицают лишь существование феноменального сознания, не оспаривая наличие субъективного опыта и сознания доступа.

представлений о реальности и отведению ментальным свойствам особого статуса наряду с физическими свойствами. Во-вторых, можно показать иллюзорность самой аномальности, признавая реальность феномена: хотя нам кажется, что сознание — аномалия, тем не менее это не так и сознание может быть объяснено в физических терминах. В-третьих, можно отстаивать позицию, согласно которой причина аномальности заключается в иллюзорности самого феномена. Если следовать классификации иллюзиониста К. Франкиша, то первая опция — это радикальный реализм, вторая — консервативный реализм, а третья — иллюзионизм. Таким образом, несмотря на то что иллюзионисты используют преимущества натуралистической установки и свойственные этой установке требования объективности, простоты и экономности в объяснении, иллюзионизм — оригинальная позиция с самостоятельными аргументами.

Свою критику иллюзионисты направляют прежде всего против тезиса о прямом эпистемическом доступе и непогрешимости знания о сознании. Иллюзионисты считают, что у нас нет интерсубъективных способов проверки истинности интроспективного отчета, а значит, мы не можем сделать вывод, что интроспективное познание безошибочно. А если так, то феноменальное сознание и приписываемый ему аномальный статус могут быть производными от несовершенства познавательных способностей — плодом интроспективного искажения. Общую аргументацию иллюзионистов (ОАИ) можно представить так (в абдуктивном варианте).

- (1) Убеждения о феноменальном сознании основаны на интроспективных отчетах.
- (2) Интроспекция — репрезентационно опосредованный и потому допускающий возможность ошибки эпистемический источник, не имеющий независимых критериев верификации.
- (3) Если (2) верно, то интроспективные отчеты не являются эпистемически привилегированным основанием для постулирования феноменальных свойств в реалистском смысле.
- (4) Постулирование феноменальных свойств создает объяснительную аномалию в рамках натуралистической онтологии.
- (5) Гипотеза, согласно которой феноменальные свойства иллюзорны (а интроспективные отчеты объясняются когнитивными механизмами, порождающими иллюзию), устраняет эту аномалию и является более экономной, нежели реализм в отношении феноменальных свойств.

Таким образом,

- (6) для последовательного натуралиста иллюзионизм представляет собой наилучшее объяснение⁸.

1.3. КРИТИКА ИЛЛЮЗИОНИСТСКОГО ПОДХОДА К МЕТАПРОБЛЕМЕ СОЗНАНИЯ

Д. Чалмерс, ведущий представитель реализма, контратакует иллюзионизм, адаптируя аргумент Дж. Э. Мура: подобно тому как Мур доказывал существование внешнего мира через апелляцию к здравому смыслу, Чалмерс обосновывает реальность сознания отсылкой к непосредственной данности феноменального опыта. Муровский аргумент Чалмерса имеет следующий вид (Chalmers, 2018: 52).

- (1) Люди иногда чувствуют боль.
- (2) Если иллюзионизм верен, никто не чувствует боли.
- (3) Иллюзионизм ложен.

Примечательно, что Чалмерс отвергает оригинальный аргумент Мура, считая, что в нем предвосхищаются основания (Chalmers, 2022: 79–80). При этом муровский аргумент, по мнению того же Чалмерса, достигает своих целей, поскольку посылка (1) является истинной *с очевидностью*, а «чувствует боль» из посылки (2) указывает на сознательный опыт,

⁸Можно предложить и другую реконструкцию ОАИ — формально более строгую (в дедуктивно прозрачной форме), но не фиксирующую ее абдуктивный характер, тем самым усиливая вывод.

- (1) Все непосредственные источники убеждений о феноменальном сознании являются интроспективными.
- (2) Интроспективные отчеты репрезентационно опосредованы.
- (3) Любой репрезентационно опосредованный источник допускает возможность ошибки.
- (4) Интроспективные отчеты не имеют независимых критериев верификации. Следовательно,
 - (5) интроспективные отчеты допускают возможность ошибки и не имеют независимых критериев верификации (*из 2, 3, 4*).
 - (6) Если все непосредственные источники убеждений о существовании некоторой сущности допускают возможность ошибки и не имеют независимых критериев верификации, то у нас нет привилегированного знания об этой сущности. Отсюда следует, что
 - (7) у нас нет привилегированного знания о феноменальном сознании (*из 1, 5, 6*).
 - (8) Если о сущности нет привилегированного знания, убеждение в существовании этой сущности может быть объяснено без обращения к ней, а постулирование этой сущности порождает аномалию, то сущность иллюзорна.
 - (9) Убеждение в существовании феноменального сознания может быть объяснено без обращения к нему, а постулирование феноменального сознания порождает аномалию. Следовательно,
 - (10) феноменальное сознание иллюзорно (*из 7, 8, 9*).

существование которого отрицают иллюзионисты. Если же следовать за иллюзионистской аргументацией, то довод Чалмерса *основан* на мифе, который предполагает, что «наш доступ к сознанию вообще ничем не опосредован. Сознательный опыт находится в центре нашего эпистемического универсума; мы имеем *прямой* доступ к нему» (Чалмерс, Васильев, 2013: 250). Тогда для признания муровского аргумента истинным требуется принятие спорной теории интроспекции, предполагающей прямой эпистемический доступ к сознанию. Однако иллюзионизм *основывается* на критике этого доступа. Таким образом, мы вернулись к тому, с чего начали — к стихийному выбору между интуициями: для реалиста существование сознания очевидно, для иллюзиониста — нет⁹.

Рассмотрение других возможностей критики иллюзионистской позиции начнем с некоторых предварительных комментариев. Критиковать иллюзионизм можно одним из двух способов: либо (а) привести доказательство того, что феноменальное сознание существует, либо (б) показать ложность и/или бессвязность аргументов иллюзионизма. Мы уже выяснили, что муровский аргумент — стратегия (а) — не достигает своих целей. Как отмечает А. В. Кузнецов, муровский аргумент является скорее демонстративным, поскольку феноменальное сознание — то, существование чего доказывается, — в данном случае предъясняется в качестве базового факта (Кузнецов, 2024: 33). Но демонстративный характер аргумента не влечет *ipso facto* ложности его выводов. Хотя рассматриваемый довод квалиа-реалистов не является действенным и решающим в современных дискуссиях, он может оказаться истинным, поскольку иллюзионистами лишь предлагается иная модель объяснения наблюдаемой аномалии. Тогда прояснить ситуацию поможет до сих пор отсутствующий элемент в собираемом пазле: критический анализ иллюзионистских аргументов самих по себе, что соответствует способу критики (б).

⁹ Анализ Е. В. Логинова выявляет дополнительные слабости муровского аргумента через сопоставление его с оригинальным аргументом Мура (Логинов, 2024). Как считает Логинов, последний опирается на «тезис независимости» — положение о том, что пространственные объекты существуют независимо от воспринимающего субъекта, — являющийся элементом здравого смысла и потому исходной философской установкой. Напротив, муровский аргумент предполагает «тезис качественности», согласно которому боль сопровождается характерным переживанием. Поскольку данный тезис не относится к установкам здравого смысла и требует философской концептуализации, его статус спорен. Следовательно, оригинальный аргумент Мура оказывается убедительнее его аналога.

Самый очевидный для реалиста способ критики ОАИ — отрицание посылки (2)¹⁰ через указание на то, что знание о феноменальном состоянии является непосредственным, а потому не допускает ошибок. Но при всей своей очевидности такой ход является полемически бесплодным. Как уже утверждалось при анализе муровского аргумента, делая такой ход, мы не опровергаем иллюзионизм, а лишь постулируем истинность альтернативной позиции. В качестве реакции на такую критику иллюзионисту достаточно продолжать настаивать на своем. Итак, самая очевидная критика — отнюдь не самая успешная. По-видимому, для реалиста самый действенный ход из оставшихся — не отрицать посылку (2), а указать на скептические следствия, к которым может вести ее применение в той форме, в какой это делают иллюзионисты. Такая линия критики позволяет показать (при успешности), что эпистемические стандарты, применяемые иллюзионистами к феноменальному сознанию, являются чрезмерно требовательными (Кузнецов, 2024; Brown, 2022; Горбачев, 2025: 195–211).

Рассмотрим возможный вариант такой стратегии критики на примере применения к восприятию и перцептивному реализму эпистемических критериев, выдвигаемых иллюзионистами в отношении феноменального сознания. Убеждения об объектах формируются на основе перцептивного опыта; при этом восприятие, как и интроспекция, является репрезентационно опосредованным и потому фаллибилистским источником. Оно не обладает критериями верификации, полностью независимыми от самой перцептивной практики: способы проверки перцептивных отчетов в конечном счете также опираются на восприятие. Более того, такие критерии, как интерсубъективная согласованность и прагматическая успешность, не являются эпистемически независимыми, поскольку устанавливаются на основании совокупности индивидуальных перцептивных отчетов и потому не устраняют принципиальной ограниченности самого источника. Наконец, для перцептивного опыта, как и для интроспекции, допускаются альтернативные объяснения, не апеллирующие к реальности соответствующих объектов. Таким образом, восприятие и интроспекция находятся в сходных эпистемических статусах: оба источника знания являются репрезентационно опосредованными, фаллибилистскими, лишенными полностью независимых критериев верификации и допускающими конкурирующие объяснительные модели.

¹⁰Как в абдуктивной, так и в дедуктивной версии изложения.

Поскольку рассмотренные критерии применимы как к интроспекции, так и к перцептивному опыту, сами по себе они не позволяют провести принципиальное различие между данными источниками знания. Поэтому, если наличие таких характеристик не считается достаточным основанием для вывода о систематической иллюзорности перцептивных репрезентаций, те же критерии сами по себе не являются достаточным основанием и для вывода о систематической иллюзорности интроспективных репрезентаций. Даже если допустить, что интроспекция менее надежна, чем восприятие, из этого не следует, что ее предмет не существует, ведь возможность ошибки не тождественна отсутствию референта. Значит, из общих эпистемических критериев, применяемых к интроспекции, не следует дисквалификация феноменального сознания, а переход от тезиса о ненадежности интроспекции к заключению об иллюзорности феноменального сознания требует дополнительного обоснования, выходящего за пределы указанных критериев.

Попытка избежать данной трудности может состоять в обосновании асимметрии между рассматриваемыми случаями: внешний мир признается существующим, поскольку перцептивный опыт, в отличие от феноменального, не является аномальным, то есть перцептивный реализм не симметричен посылке (4) ОАИ. Однако такой ответ предполагает уточнение самого понятия аномальности и критериев его применения. В рамках иллюзионистской аргументации аномальность, по-видимому, связывается с наличием «разрыва в объяснении» и несоответствием феноменальных свойств натуралистической онтологии. Тем не менее из факта существования объяснительной трудности не следует однозначно, что соответствующий феномен должен быть признан иллюзорным.

Объяснительное напряжение допускает по крайней мере две интерпретации: либо оно указывает на онтологическую избыточность постулируемых сущностей, либо свидетельствует о текущей ограниченности имеющихся теоретических ресурсов. Иллюзионизм предполагает первое толкование, однако не демонстрирует, почему второе должно быть отвергнуто. При отсутствии таких оснований «разрыв в объяснении» не может служить достаточным критерием аномальности в том смысле, который позволял бы переходить к признанию иллюзорности соответствующих феноменов, что в рамках натуралистической онтологии равносильно их элиминации.

Более того, если признать феноменальное сознание иллюзией на основании его аномальности, возникает очевидная, но, возможно, недооцененная по своей силе сложность: необходимо объяснить происхождение

и устойчивость самой иллюзии. В случае если такая иллюзия не имеет аналогов среди других когнитивных и перцептивных искажений — а именно такое заключение позволило бы иллюзионистам настаивать на невозможности распространения своих выводов за пределы феноменального сознания, поскольку в таком случае оно являлось бы действительной аномалией, — она приобретает статус уникального феномена, требующего особого объяснения. Тем самым проблема не устраняется, а трансформируется в иную, не менее, а возможно и более «трудную»: вместо объяснения феноменального сознания требуется объяснение уникальной иллюзии, систематически воспроизводящей убеждение в его существовании. Это, в свою очередь, ставит под сомнение тезис об объяснительной экономности иллюзионизма.

Таким образом, эпистемические критерии, лежащие в основе иллюзионистской аргументации, оказываются либо недостаточными для обоснования выводов об иллюзорности феноменального сознания, либо, при их последовательном применении, могут вести к чрезмерно радикальным следствиям, затрагивающим и другие области познания. В обоих случаях переход от возможности неточности интроспекции к иллюзорности феноменального сознания оказывается необоснованным без привлечения дополнительных предпосылок.

2.1. ЯВЛЕННЫЙ И НАУЧНЫЙ ОБРАЗЫ МИРА: О СООТНОШЕНИИ ФЕНОМЕНАЛИСТИЧЕСКОЙ И НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИЙ

Однако можно ли из изложенной критики с необходимостью вывести ложность иллюзионизма? Стремясь ответить на этот вопрос, зададимся более глубинным вопросом: почему дискуссия между иллюзионизмом и реализмом вообще возникает? На первый взгляд, ее можно было бы объяснить расхождениями в оценке отдельных аргументов или эмпирических данных. Однако, как показывает предшествующий анализ, даже при детальном рассмотрении этих аргументов стороны не приходят к согласию, а критика, направленная против оппонента, не приводит к окончательному разрешению спора.

Это обстоятельство указывает на то, что источник разногласия лежит глубже, чем различие в частных посылках или выводах. За рассматриваемой дискуссией скрывается метатеоретическая проблематика с разными взглядами на природу исследования и объяснения как такового. Если мы соглашаемся с позицией, согласно которой задача познания заключается в прояснении онтологических установок — универсальных

базовых убеждений, формирующихся дорефлексивно на основе структуры непосредственного опыта, — то закономерно, что исследователь, соглашающийся с таким взглядом на природу объяснения, будет принимать убеждение в реальности сознания за данность, которой должно быть найдено место в создаваемой теории. Если же мы допускаем, что суть познания заключается в постижении мира в его безлично-объективном виде, то субъективный компонент реальности может быть элиминирован из объяснения. И иллюзионизм предлагает изящную модель такой элиминации, которая, если довериться иллюзионисту, и не элиминация вовсе.

Иными словами, предположение, согласно которому реализм и иллюзионизм в своих базовых положениях исходят из разных метатеоретических стратегий, выглядит правдоподобным. Тогда для того, чтобы ответить на представленные ранее возражения реалиста, иллюзионисту достаточно в квайновской манере показать, что реалист в своей критике опирается на картезианскую фундаменталистскую эпистемологию, признающую знанием лишь то, что не может быть подвергнуто сомнению (либо дедуцировано из интуитивно постигаемых убеждений или непосредственно данных состояний). Иллюзионист же исходит из натуралистических оснований, согласно которым гарантом нашего знания являются лучшие научные теории, ведущие к признанию аномальности сознания: вследствие указанной аномальности оно должно быть рассмотрено как иллюзия, порожденная природой.

Анализируемые разногласия могут быть выражены через различие У. Селларсом явленного и научного образов мира (Sellars, 1991). Первый представляет реальность такой, какой она дана в опыте субъекта; второй — как систему объектов и процессов, описываемых в рамках научной картины мира. Именно на пересечении этих перспектив возникает проблема сознания как феномена, очевидного в рамках явленного образа, но приводящего к проблеме иллюзии в рамках научного. Таким образом, от метапроблемы сознания мы перешли к метатеоретическому вопросу об онтологических и эпистемологических основаниях теории сознания: *какой должна быть теория сознания?*

Возможны два варианта ответа на этот вопрос. Первый вариант является натуралистическим¹¹, один из вариантов развития которого

¹¹Следует подчеркнуть, что термин «натурализм» многозначен. В дальнейшем мы будем использовать термины «натурализм» и «натуралистическая онтология» в более узких значениях, которые будут уточнены ниже. Забегая вперед, отметим, что в контексте

приводит к критериям теории сознания, предлагаемым иллюзионистами. Второй вариант является феноменалистическим и основан на защите реализма здравого смысла и корректности базовых убеждений субъекта. Расхождение между этими стратегиями связано с различным пониманием границ рефлексивного исследования. Если сторонник феноменалистической ориентации полагает, что вещи могут быть постигнуты лишь как «концептуальны[е] предметны[е] коррелят[ы] наших подлинно универсальных онтологических установок» (Васильев, 2014: 23), то есть с учетом универсальных убеждений, укорененных в структуре опыта эпистемически ограниченного субъекта, то для сторонника натуралистической онтологии успех и объяснительная продуктивность науки, опирающейся на интерсубъективные и методологически автономные критерии, служат основанием считать, что при конфликте между онтологическими установками и требованиями теоретической интеграции приоритет должен отдаваться последним.

Итак, кажется правдоподобным, что критика иллюзионизма, как и защита реализма, упираются в порочный круг: каждая сторона апеллирует к своим базовым исследовательским установкам, которые другая сторона не разделяет. Это указывает на то, что конфликт лежит глубже — на уровне онтологических обязательств и задающих эти обязательства эпистемологических принципов. К их экспликации мы и приступаем.

2.2. НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

Многие современные философы полагают, что именно в границах натуралистической онтологии проблема сознания приобретает статус «трудной»¹². Цель данного параграфа — показать, *почему* это так, эксплицируя базовые принципы натуралистической онтологии, которые делают иллюзионизм не только возможным, но и одним из закономерных ответов на вызов проблемы сознания¹³.

противопоставления онтологий нас интересует понимание натурализма, соответствующее «сильному натурализму».

¹²См., напр.: Kim, 2003: 96.

¹³Следует отметить, что в дальнейшем принимается тезис, согласно которому иллюзионизм является наиболее последовательным натуралистическим подходом к проблеме сознания. Конечно, помимо иллюзионизма, в рамках натуралистической онтологии возможны и иные стратегии ответа на проблему. Однако целью настоящего анализа не является их сравнительная оценка. Важно лишь то, что при сохранении сильных натуралистических принципов — а именно один из вариантов их экспликации будет изложен далее — возникает устойчивое теоретическое давление, в рамках которого иллюзионизм оказывается не произвольной, а осмысленной реакцией на проблему.

Предварительный вариант ответа можно извлечь из анализа вариации аргумента Юма, изложенного в первой части текста. В методологическом плане этот аргумент, в духе приоритета устойчивого опыта над единичными аномалиями, позволяет сформулировать следующие тезисы: (1) «разрыв в объяснении» может быть интерпретирован как проблема, свидетельствующая о частичности имеющегося знания, но в строгом смысле не угрожающая базовым положениям современной научной картины мира; (2) подходы, радикально расходящиеся с устойчиво подтвержденными положениями современной науки, обладают пониженным эпистемическим приоритетом и требуют более сильного обоснования в сравнении с теориями, согласующимися с имеющимся корпусом теоретических и эмпирических данных. Однако эти выводы требуют осторожности хотя бы по той причине, что рассматриваемый аргумент является индуктивным, а значит, получаемые из него следствия не являются необходимыми. Тогда для их уточнения необходимо прояснить основания, делающие эти тезисы осмысленными и обоснованными.

Обратимся к предпосылкам аргумента. Прежде всего, аргумент исходит из натуралистической установки: описание пространственно-временной реальности, предлагаемое современной наукой, основано на устойчивых и воспроизводимых опытных данных, а также теоретических обобщениях с высокой предсказательной силой. Поскольку успешное предсказание будущего опыта указывает как минимум на инструментальную силу, а как максимум — на истинность теоретических положений, можно заключить, что научная методология, ориентированная на получение воспроизводимых и интересубъективно верифицируемых данных, является эпистемически надежным способом познания реальности. В свою очередь, научные теории образуют интегрированную объяснительную практику, в рамках которой большинство наблюдаемых явлений получает систематическое объяснение через ограниченный набор свойств и закономерностей. При этом явления, играющие объяснительную роль, обладают примечательной особенностью — они являются каузально действенными и тем самым, по крайней мере косвенно, допускают эмпирическую фиксацию. Поясним это на примерах. Допустим, у нас есть две модели объяснения грома: первая, согласно которой гром возникает вследствие мощного электрического разряда, и вторая, добавляющая к первому уточнение о причине электрического разряда — гнев Зевса. Сегодня кажется очевидным, что второе объяснение следует признать неудовлетворительным. Но почему? И ответ может состоять в том, что постулирование сущности

«Зевс» в виде структурного элемента объяснения не вносит дополнительного каузального вклада по сравнению с физическим объяснением и потому является методологически избыточным. Соответственно, нам становится доступен рабочий критерий существования: отсутствие каузальной роли у рассматриваемого явления дает веские основания для его исключения из онтологии (или пересмотра его статуса). При этом сама по себе каузальная действенность в большинстве случаев не дана нам в непосредственном наблюдении как некий атрибут явления; она всегда устанавливается и обосновывается в границах определенной теоретической схемы. Иными словами, сущность признается каузально действенной лишь постольку, поскольку она фигурирует в качестве незаменимого элемента в рамках успешной научной теории, обладающей предсказательной и объяснительной силой. Следовательно, мы должны уточнить этот критерий: признание существования явления оправдано ровно в той мере, в какой это явление необходимо для объяснения феноменов в рамках современной науки, где его каузальный вклад получает эмпирическое и теоретическое обоснование.

Итак, именно наука является той путеводной нитью, позволяющей зафиксировать, что существует, а что — нет. Принятие этой установки позволяет отсеять те подходы, которые постулируют существование сверхъестественных сущностей — таких, чье действие не может быть вписано в каузальную структуру мира. В свою очередь, естественным следует считать то, что потенциально может быть зафиксировано в качестве каузально действенного; все, что не является естественным, оказывается за пределами натуралистической онтологии¹⁴. Вместе с тем наиболее успешные современные научные теории предполагают физическое объяснение или базируются на нем, что дает основания для более сильного утверждения, согласно которому естественные сущности в конечном счете являются физическими. А учитывая, что эти сущности

¹⁴Поскольку главной задачей этого раздела является экспликация принципов натуралистической онтологии — причем в том варианте, который ведет к иллюзионизму, — то мы не будем подробно останавливаться на различных способах классификации натурализма. Тем не менее упомянуть об этом стоит, так как термин очень туманен. Понимание натуралистической онтологии, изложенное до настоящей сноски, можно назвать «слабым натурализмом» или «натурализмом по умолчанию». Как можно заметить, слабый натурализм характеризуется прежде всего следующими тезисами:

- реальность исчерпывается естественными сущностями;
- единственным эпистемически надежным способом познания реальности является научный метод.

вплетены в каузальную структуру реальности, принимается следующее допущение: в идеализированном завершении науки физическая картина мира окажется каузально замкнутой¹⁵ — то есть для каждого физического события существует достаточная физическая причина¹⁶. В таком случае постулирование нефизических каузально релевантных сущностей либо избыточно, либо теоретически неустойчиво, поскольку вступает в конфликт с успешной объяснительной практикой. А гипотезы, радикально расходящиеся с этим корпусом знаний, имеют низкую эпистемическую правдоподобность, поскольку для их принятия требуется достаточно сильное свидетельство, чтобы перевесить совокупность оснований, поддерживающих современную научную картину мира¹⁷.

¹⁵Это допущение, обычно называемое принципом каузальной замкнутости физического, получает косвенную поддержку из практики научного объяснения: успешные объяснительные модели систематически апеллируют к физическим причинам и не требуют обращения к нефизическим каузальным сущностям. Иными словами, данный тезис опирается на индуктивное обобщение опыта научного познания.

¹⁶Данную версию натуралистической онтологии уместно обозначить как «сильный натурализм» или, в более традиционном варианте, «физикализм». Физикализм, помимо тезисов слабого натурализма, в своем базовом виде характеризуется следующими положениями:

- естественные сущности либо являются физическими, либо необходимо зависимы от физического;
- физический мир каузально замкнут, то есть у каждого физического события есть достаточная физическая причина.

Зависимость явлений от физического, отраженная в первом тезисе, может быть задана с помощью супервентности или фундирования (*grounding*). Супервентность фиксирует модальную зависимость (невозможность различия высокоуровневых свойств без соответствующего отличия в физических свойствах (Чалмерс, Васильев, 2013: 54–62)), тогда как фундирование выражает более сильное отношение метафизического основания (*in situ* чезо) и потому в большей степени соответствует требованию объяснительной достаточности (Fine, 2022). В дальнейшем нас будет интересовать именно сильный натурализм.

¹⁷Привлечение байесовского анализа делает эти рассуждения формально более прозрачными. Пусть H — гипотеза о том, что феноменальное сознание является нефизической сущностью, а E — интроспективное свидетельство (например, феноменальный отчет). Априорная вероятность $P(H)$ — то есть вероятность H при условии фонового научного знания, но до учета E — оказывается низкой, поскольку H плохо согласуется с имеющимся знанием. Согласно теореме Байеса, апостериорная вероятность $P(H|E)$ определяется произведением априорной вероятности $P(H)$ на правдоподобие $P(E|H)$, деленным на $P(E)$; поэтому при низком $P(H)$ для того, чтобы $P(H|E)$ приняла достаточно высокое значение, свидетельство E должно обладать высоким отношением правдоподобия $P(E|H)/P(E|\neg H)$. Иными словами, высокая апостериорная вероятность при низкой априорной возможна лишь в том случае, если свидетельство E существенно более вероятно при H , чем при ее отрицании.

В отношении сознания применение этих принципов оказывается проблематичным и не дает однозначного результата. Соответственно, дискуссия порождается спорным эпистемическим статусом сознания: реалисты считают, что явленность феноменального опыта оказывается свидетельством, достаточным для признания его уникальности, а физикалисты — нет. Отрицательный ответ физикалистов, кроме уже упомянутых доводов, может быть подкреплён рассуждениями самих реалистов. Если философский зомби — физически и функционально идентичный двойник — возможен, то редуктивному объяснению поддаются не только когнитивные процессы, поведение агента, но и феноменальные убеждения. В таком случае убеждение в существовании сознания может быть *разоблачено*¹⁸, поскольку существует альтернативное объяснение, апеллирующее к стратегии вывода к лучшему объяснению, согласно которому феноменальные свойства интерпретируются как плод интроспективного искажения. Иными словами, иллюзионисты не только считают, что физикалистское объяснение более вероятно, чем известные альтернативы, — а потому рационально не отвергать физикализм до появления достаточно сильных свидетельств, ему противоречащих, — но и предлагают модель объяснения, в которой, по задумке, даже постановка проблемы согласуется с натуралистической онтологией.

Таким образом, экспликация принципов сильного натурализма показывает, что в его рамках проблема сознания приобретает «трудный» статус не случайно, а как следствие наложенных онтологических и методологических ограничений; иллюзионизм же возникает как стратегия минимизации онтологических обязательств.

¹⁸ Аргумент разоблачения можно изложить следующим образом.

(1) Если убеждение в существовании P может быть объяснено без обращения к P , то постулирование P не является необходимым для объяснения данного убеждения и включение P в онтологию необоснованно.

(2) Убеждение в существовании P может быть объяснено без обращения к P .

(3) Следовательно, постулирование P не является необходимым для объяснения данного убеждения, и включение P в онтологию необоснованно.

Разумеется, в такой общей формулировке аргумент сталкивается с очевидными возражениями: без дополнительных оговорок он угрожал бы разоблачением практически любой сущности. Его корректное применение требует, чтобы P не обладало независимыми свидетельствами в свою пользу, а его априорная вероятность, — оцениваемая относительно фонового знания, — была достаточно низкой. Именно эта ситуация, с точки зрения многих физикалистов, имеет место в случае аномального сознания. При отсутствии независимых свидетельств, способных компенсировать низкую правдоподобность, аргумент от разоблачения сохраняет свою силу.

2.3. ФЕНОМЕНАЛИСТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

В предыдущем разделе было показано, что в рамках сильного натурализма реалист не располагает достаточными основаниями для приписывания сознанию особого онтологического статуса. Однако это утверждение не является нейтральным: оно опирается на специфические эпистемические критерии, внутренние для натуралистической концептуальной схемы. В таком случае способ концептуализации реальности, предполагаемый натуралистами, не является единственно возможным. Альтернативную стратегию задает феноменалистическая онтология, исходящая из иных критериев существования и познания. Цель настоящего раздела — выяснить, почему многие философы считают саму явленность феноменального опыта достаточным свидетельством для признания его уникальности. В свою очередь, это приблизит нас к пониманию того, что делает реализм осмысленной позицией.

Показательным примером естественности рассматриваемой концептуальной схемы являются рассуждения Р. Декарта, в которых он демонстрирует, что отличительная черта состояний сознания — их явленность субъекту: даже если акт сомнения ведет к признанию ложности конкретных переживаний, феноменальная кажимость ощущений остается достоверной¹⁹. Взяв на вооружение это открытие Декарта, мы можем прийти к распространенному среди реалистов выводу: если для ментальных состояний существенно то, как они представлены в опыте с перспективы первого лица, то принципы натурализма, исходящие из установки на объективное описание и интересубъективные критерии верификации знания, оказываются недостаточными для полного объяснения внутренних состояний. Более того, поскольку явленность феноменальных переживаний обеспечивает их несомненность, то убеждение в существовании субъективного опыта может быть расценено как наиболее эпистемически надежное из всех имеющихся и тем самым препятствующее принятию радикальных скептических гипотез — в частности, абсолютного нигилизма, согласно которому ничего не существует²⁰ (Brown, 2022).

¹⁹Выражаясь словами Декарта, «достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваю» (Декарт, 1989–1994: 25).

²⁰К. Браун считает, что отказ от реализма в отношении феноменального сознания влечет за собой неприемлемый эпистемологический вывод — абсолютный нигилизм. Он предлагает следующий аргумент.

(1) Если иллюзионизм является возможным истинным, то наша эпистемическая ситуация совместима с возможной истинностью абсолютного нигилизма.

Итак, особенность феноменальных состояний позволяет выявить способ концептуализации реальности, который исходит из признания наличия особого эпистемического элемента — базовых убеждений. Их роль в объяснении знания и опыта станет яснее, если мы уточним само это понятие: базовыми можно считать убеждения, которые не поддаются сомнению и лежат в основе иных (второпорядковых) убеждений, делая систему убеждения, а также действия агента, осмысленными и обоснованными²¹. Например, базовым можно считать убеждение в том, что агент видит тот или иной объект. Пропозиция «Я вижу красную розу» не нуждается в опосредованном обосновании²² и не может быть осмысленно подвергнута сомнению, но ее принятие делает осмысленным и обоснованным, например, уход за садом (причем обосновывается как убеждение в необходимости ухода, так и полив цветов, то есть совершаемое действие). Конечно, как и любое убеждение, оно может оказаться ложным. Предположим, что я пишу этот текст в мире патнэмовских мозгов в бочке. Я могу допустить теоретическую возможность ложности моих убеждений и рассуждать о правдоподобности симуляции — и может даже так оказаться, что все, представляющееся мне очевидно истинным, является проделкой Злого Гения. Однако все же несомненно, что я вижу

(2) Наша эпистемическая ситуация несовместима с возможной истинностью абсолютного нигилизма.

(3) Следовательно, иллюзионизм не является возможно истинным.

О том, почему мы можем принять посылку (1), речь шла в предыдущем разделе, поэтому наибольший интерес вызывает посылка (2). Браун исходит из того, что существуют такие эпистемологические позиции, допущение которых подрывает саму возможность знания. Абсолютный нигилизм является именно такой позицией: если он эпистемически возможен, то мы не можем обоснованно утверждать, что существует хоть что-либо, включая наши собственные убеждения. Поэтому хороший эпистемолог может обоснованно сомневаться далеко не во всем, и этот предел сомнения пролегает гораздо раньше, чем мы доходим до абсолютного нигилизма. Если же мы переходим черту, то допускаем возможность истинности позиции, которая, с точки зрения Брауна, является абсурдной. Сомневаясь в существовании феноменального сознания, иллюционисты переходят такую черту, за которой уже невозможно заблокировать сценарий, где не существует вообще ничего. Поскольку эпистемическая возможность иллюзионизма влечет за собой эпистемическую возможность абсолютного нигилизма, а последняя ложна, мы можем обоснованно исключить иллюзионизм как эпистемически возможную позицию.

²¹Такой фундаменталистский концепт отстаивают многие как классические, так и современные философы. В таком случае даже экспликация понятия базового убеждения и того, зачем оно используется, позволит лучше понять, почему квалиа-реализм может казаться очевидно истинным или позицией по умолчанию.

²²Как считает Чалмерс, такие убеждения имеют *prima facie* обоснование, а связь между переживанием и подобным убеждением — не каузальная, а конститутивная (Chalmers, 2003).

этот текст. Таким образом, несомненность базовых убеждений позволяет им выступать в виде эпистемической основы, не делая при этом их априори истинными. Несмотря на возможность их ложности, базовым убеждениям мы склонны доверять, поскольку зачастую они успешно выполняют свою фундаментальную роль: на их основе выстраивается система убеждений, которая представляется когерентной.

Однако является ли убеждение в реальности феноменального переживания базовым? Ответ можно дать положительный — и аргумент Декарта служит тому подтверждением. Причем базовые убеждения о феноменальных состояниях отличаются особой эпистемической достоверностью: они не только несомненны, но еще и представляются перманентно истинными — в их случае различие между кажимостью и реальностью теряет смысл. Для восприятия внешнего объекта вопрос «*каково это — видеть красное?*» отличен от вопроса «действительно ли там красное?». Но для феноменального состояния «мне больно» эти вопросы совпадают: быть в состоянии боли — значит иметь переживание боли; здесь явление и его сущность неразделимы (Kierke, 1980: 146–149). Стремясь объяснить эту особенность, отличающую имманентные переживания от восприятия внешних объектов, многие философы постулируют наличие привилегированного эпистемического доступа субъекта к феноменальным состояниям, который делает возможным формирование базовых убеждений, обосновывающихся непосредственно.

При пояснении статуса базовых убеждений возникает еще один вопрос: как соотносятся базовые убеждения со здравым смыслом? Можем ли мы их отождествить? В данном случае ответ должен быть отрицательным. Хрестоматийным примером здравого смысла является пропозиция «Внешний мир существует». Но это убеждение, во-первых, может быть подвергнуто сомнению, а во-вторых, его можно обосновать, как, к примеру, это делал Мур — сославшись на пропозицию «Вот одна рука, вот — другая», за которой имплицитно содержится базовое убеждение «Я вижу руку». Тогда здравый смысл можно понимать как совокупность производных убеждений второго порядка, которые разделяются большинством людей ввиду их кажущейся очевидности, возникающей из устойчивой и непосредственной связи с базовыми убеждениями²³.

²³В отличие от базовых убеждений, убеждения здравого смысла допускают сомнение и дальнейшее обоснование, однако не сводятся к любым широко распространенным мнениям. Как выяснится далее, к ним относятся лишь те убеждения, которые сохраняют устойчивую связь с базовыми убеждениями, воспроизводятся в опыте и задают дорефлексивные ожидания относительно его структуры; теоретические обобщения и ис-

Однако почему обоснование, апеллирующее к базовым убеждениям, кажется очевидным? Ведь из убеждения о том, что передо мной находится некоторый объект, не следует с необходимостью вывод о существовании внешнего мира. Тем не менее подобные убеждения воспринимаются как устойчивые и надежные, несмотря на то что мыслимы (то есть концептуально и логически непротиворечивы) альтернативы, при которых соответствующие ожидания не оправдываются. Сторонник феноменалистической онтологии может объяснить это тем, что повторяемость базовых убеждений приводит к формированию дорефлексивных ожиданий относительно структуры будущего опыта (Васильев, 2014). Фиксируя устойчивые элементы опыта, субъект не только способен их воспроизводить, но и проецирует их на последующие ситуации. Так, исходя из регулярного подтверждения присутствия объекта в том месте, где он был оставлен, формируется ожидание его сохранения и в дальнейшем опыте. Таким образом, благодаря базовым убеждениям и их регулярному подтверждению в опыте формируются убеждения здравого смысла. В рамках феноменалистической онтологии именно такие убеждения выполняют роль онтологических установок, задающих основные ожидания относительно структуры реальности. В этом смысле онтологические установки не конституируют объекты опыта, а проясняют, как объекты должны вести себя в опыте.

Именно в таком ключе можно интерпретировать и муровский аргумент: его демонстративный характер опирается на апелляцию к тем устойчивым ожиданиям, которые формируются на основе базовых убеждений. Это позволяет вернуться к ранее сделанному замечанию о том, что, несмотря на свою полемическую ограниченность, данный аргумент не может быть просто отвергнут как ложный. Действительно, если предположение о том, что иллюзионизм и реализм непосредственно не противоречат друг другу, верно, то не удивительно, почему муровский аргумент так убедителен для реалистов, а возражения иллюзионистов против муровского аргумента сводятся прежде всего к апелляции к альтернативной модели объяснения. И пройденный нами путь позволяет понять, почему муровский аргумент является убедительным в пределах феноменалистической онтологии. Обратимся к версии муровского аргумента, которую предлагает Д. Столджар (Stoljar, 2021).

(1) Мне больно.

торически преходящие представления, не обладающие такой опорой, к здравому смыслу не относятся.

(2) Если мне больно, то иллюзионизм ложен.

(3) Иллюзионизм ложен.

Первая посылка — это пример базового убеждения о феноменальных состояниях, которое, в отличие от базовых убеждений о внешнем мире, представляется перманентно истинным. Именно ее статус, как мы выяснили, делает позицию реалиста осмысленной. Однако статус второй посылки спорен даже в пределах феноменалистической онтологии. Естественное возражение против второй посылки будет заключаться в том, что иллюзионист не отрицает наличие некоторого переживания: он не согласен лишь со статусом, которым квалиа-реалисты его наделяют. Действительно, если иллюзионист отрицает наличие того, что люди ощущают боль, то его позиция попросту абсурдна, поэтому аргумент нуждается в некотором уточнении. Рассмотрим следующий вариант аргумента.

(1) Я отличаю ноющую боль от пульсирующей.

(2) Если иллюзионизм верен, то я не могу отличить ноющую боль от пульсирующей.

(3) Иллюзионизм ложен.

Для начала проясним статус первой посылки: является ли ее содержание базовым убеждением? Ответ менее очевиден, чем в случае варианта Столджара, но все же он положительный, ведь у меня, например, может быть ноющая мигрень и пульсирующая боль в пальце после пореза. Этот вариант посылки удачен также тем, что он выражает иллюзионистскую интуицию: мы неизбежно концептуализируем переживаемые ментальные состояния. Но, несмотря на концептуализацию, я способен отличить одно состояние от другого благодаря сущностным свойствам переживаний, ведь эти различия зачастую фиксируются интроспективно без знания функциональных и физиологических особенностей устройства организма. В этом и заключается особенность данного варианта аргумента — в нем акцент делается на качественном многообразии опыта, которое иллюзионист должен отрицать.

Однако аргумент от этого не перестает быть демонстративным: он по-прежнему опирается на предпосылки, которых иллюзионист не примет²⁴. Что же в таком случае он дает, если изначальная цель — опровержение

²⁴В частности, иллюзионист, вероятно, не согласится с посылкой (2), отметив, что мы можем различать состояния боли — и действительно различаем их, — однако само это различие не требует постулирования особых феноменальных качеств: оно исчерпывающе объясняется различиями в каузальных, функциональных и нейрофизиологических характеристиках соответствующих состояний.

иллюзионизма — не достигается? Его демонстративная ценность в ином: он наглядно показывает, что феноменальное сознание выступает онтологическим обязательством феноменалистической онтологии. Иными словами, приняв даже некоторые установки этой концептуальной схемы, мы с неизбежностью оказываемся квалиа-реалистами.

Таким образом, в границах феноменалистической онтологии вопрос о существовании сознания не является открытым — он предрешен самой установкой на приоритет явленного опыта и эпистемическим статусом убеждений о феноменальном опыте. Это не опровергает иллюзионизм, но становится понятно, почему для многих философов явленность переживаний служит достаточным свидетельством их уникальности. В таком случае реализм оказывается не теоретически проблемной позицией, а естественным следствием прояснения ментальной географии.

3.1. МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ КАК СПОСОБ МЫСЛИТЬ ПРОБЛЕМУ СОЗНАНИЯ

Проведенный анализ показывает, что противостояние реализма и иллюзионизма не может быть разрешено на уровне отдельных аргументов или уточнения эмпирических данных. Причина этого состоит в более глубоком расхождении — в различии эпистемических и онтологических оснований, задающих несовпадающие критерии того, что нуждается в объяснении и что вообще может считаться релевантным объяснением. Соответствующие подходы не просто предлагают различные ответы на один и тот же вопрос, но исходят из конкурирующих метатеоретических установок: критерии, признаваемые достаточными в рамках одной концептуальной схемы, систематически отвергаются в рамках другой. В результате любая попытка опровергнуть иллюзионизм средствами феноменалистической онтологии (например, через апелляцию к непосредственной данности опыта), — равно как и попытка доказать иллюзорность феноменальности в рамках сильного натурализма, — оказывается методологически круговой: аргументация в каждом случае опирается на те самые принципы, которые и составляют предмет спора. Тем самым конфликт оказывается не столько онтологическим, сколько метатеоретическим.

Вместе с тем признание различия критериев объяснения не требует считать соответствующие онтологические модели строго взаимоисключающими. Так, принцип каузальной замкнутости физического может приниматься не только сильным натуралистом, но и сторонником феноменалистической онтологии (Васильев, 2014); расхождения касаются

прежде всего того, что именно считать успешным объяснением и, соответственно, какие сущности должны быть включены в онтологию. В этом смысле различие между рассматриваемыми подходами может указывать не столько на необходимость окончательного выбора между альтернативными онтологиями, сколько на ограниченность каждой из них как частичной схемы концептуализации реальности. Тогда «трудность» проблемы сознания оказывается обусловлена не только пределами натуралистического объяснения, но и устойчивостью феноменальных убеждений, являющихся неотъемлемым элементом феноменалистической онтологии.

Эти выводы закономерно приводят к следующему вопросу: являются ли рассматриваемые онтологии когерентными²⁵ и может ли быть предложена такая онтологическая модель, которая лишена недостатков как реалистской, так иллюзионистской стратегии, при этом согласующая натурализм с феноменальными убеждениями? Именно от решения поставленного метатеоретического вопроса зависит содержание ответа на проблему «сознание-тело», что делает внутренние дискуссии между реалистами и иллюзионистами вторичными по сравнению с дискуссией о натуралистических и феноменалистических критериях предполагаемой теории сознания. Ответ на поставленный вопрос предполагает рассмотрение двух возможностей. Первая возможность состоит в том, что одна из онтологий обладает эпистемическим приоритетом и может

²⁵Анализ, проведенный ранее, нельзя назвать исчерпывающим — принципы феноменалистической онтологии (как, впрочем, и натуралистической) нуждаются в дальнейшей экспликации. Поэтому становится очевидной одна из главных задач излагаемого способа мыслить проблему — прояснение онтологических моделей и их возможностей. Одно из возможных возражений состоит в том, что феноменалистическая онтология не может рассматриваться как соперничающая с натуралистической, поскольку натурализм обладает эпистемическим приоритетом в силу успеха науки, тогда как статус феноменалистической онтологии как объяснительной практики остается спорным. В этом случае возникает вопрос о критериях ее легитимности. Как показывает анализ дискуссии между иллюзионистами и реалистами, апелляция к эмпирическим данным не позволяет разрешить спор о природе сознания, поскольку одни и те же данные допускают конкурирующие интерпретации. Соответственно, уместно предположить, что условием признания онтологии становится ее когерентность: если концептуальная схема внутренне непротиворечива и способна систематически описывать соответствующий класс феноменов, этого достаточно для ее эпистемической оправданности. Есть основания считать, что и феноменалистическая, и натуралистическая онтология когерентны, а потому легитимны, что принимается в дальнейшем. В свою очередь, поскольку отсутствуют исчерпывающие основания для предпочтения одной из них, стратегия элиминации конкурирующей онтологической модели оказывается преждевременной.

служить основанием для редукции другой. Однако, как было показано выше, такая стратегия не является нейтральной по отношению к дискуссии. Редукция одной концептуальной схемы к другой не решает проблему, а лишь переопределяет ее условия, исключая те характеристики ментального, которые не могут быть выражены в терминах принимаемой онтологии. В противном случае не возникал бы «разрыв в объяснении» и, как следствие, сама проблема сознания не казалась бы такой загадочной. Вторая возможность заключается в построении синоптической онтологии, способной объединить элементы феноменистической и натуралистической перспектив. Тем не менее при отсутствии независимых оснований для такого синтеза данная стратегия остается лишь программным требованием, а сама возможность ее реализации не прояснена. В условиях, когда ни редукция, ни синтез не представляются обоснованными, лучший из оставшихся вариантов — метатеоретический дуализм, допускающий сосуществование феноменистической и натуралистической онтологий как соперничающих концептуальных схем²⁶. При таком взгляде на проблему антиномичность компатибилистской позиции снимается благодаря возможности отнесения образующих эту позицию тезисов к разным онтологическим моделям.

Безусловно, такой ход нельзя назвать решением в строгом смысле этого слова. Функция метатеоретического дуализма заключается в том, чтобы удержать в поле внимания антиномичность, коренящуюся не в содержании самих подходов, а в различии онтологических и эпистемологических оснований, из которых они вырастают. Сам факт рассматриваемой дискуссии указывает на нерасчлененность предпосылок, имплицитно принимающихся исследователями сознания. Тогда задача философского анализа — прояснение тех концептуальных схем, в границах которых эти позиции становятся осмысленными²⁷. Появ-

²⁶Метатеоретический дуализм, таким образом, следует из того, что:

(1) реализм и иллюзионизм опираются на конкурирующие и несводимые друг к другу метатеоретические критерии;

(2) эти критерии не располагают полностью нейтральным обоснованием вне соответствующей концептуальной схемы;

(3) редукция одной схемы к другой не является нейтральной и ведет к изменению предмета объяснения, исключая феномены, не удовлетворяющие ее критериям;

(4) построение синоптической онтологии, объединяющей обе перспективы, в настоящее время не имеет оснований.

²⁷Из этого следуют и нормативные ограничения: натуралистически ориентированное исследование может опираться на методологический иллюзионизм; в свою очередь, реалистическая позиция требует учета возможностей феноменистической онтологии и ее

ление способов редукции одной модели к другой или синоптической онтологии (если это возможно) могло бы устранить необходимость в таком дуализме. До тех пор метатеоретический дуализм остается не столько решением, сколько *способом мыслить проблему* и учитывать частичность знания с предельной ясностью. При этом, конечно, существует вероятность того, что обсуждаемая антиномичность — следствие эпистемических границ, преодолеть которые познающий агент принципиально не сможет. В таком случае (и только таком) метатеоретический дуализм стоит признать не только способом мыслить проблему сознания, но и окончательным решением. Тогда стремление понять субъективный феномен объективно следует расценить как догматическое, а все, что останется исследователям, — искать частичные ответы на двух доступных для концептуализации «слоях» описания: стороннику феноменалистической онтологии — прояснять противоречия коренных убеждений и выстраивать картину реальности, в которую мы должны верить, а натуралисту — исследовать скоррелированные с этими убеждениями закономерности. В общем, метатеоретический дуализм может оказаться как лестницей, позволяющей подняться до исчерпывающей теории сознания, так и конечным способом рассуждать о сознании.

3.2. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленные рассуждения не столько предлагают окончательное решение проблемы сознания, сколько указывают на необходимость прояснения границ осмысленного исследования в этой области. Мы располагаем значительным знанием о сознании, однако его пределы остаются неясными, и претензия на их полное преодоление рискует обернуться догматизмом, особенно в контексте умозрительного анализа.

пределов, задаваемых структурой опыта. Следует, однако, напомнить, что в данном случае имплицитно принимается тезис, согласно которому иллюзионизм является наиболее последовательным натуралистическим подходом к проблеме сознания. Вопрос о том, так ли это, требует отдельного рассмотрения и может быть решен в рамках анализа самой натуралистической онтологии. Если же окажется, что иллюзионизм не является таким подходом, то это само по себе не является основанием для допущения альтернативной онтологической модели (и тем самым метатеоретического плюрализма), поскольку в пределах натуралистической онтологии критерии объяснения должны быть едиными для всех теоретических подходов; аналогичным образом, в пределах феноменалистической онтологии должен быть предложен набор критериев, не допускающий их произвольной вариации. В этом смысле и различия в определениях феноменального сознания отражают принимаемые онтологические рамки и тем самым обусловлены критериями, задаваемыми в пределах соответствующей онтологии.

В этой связи обращение к метатеоретическому уровню оказывается не просто полезным, но необходимым: именно здесь проясняются критерии и границы теории сознания, а также условия осмысленности самой концептуальной схемы, в рамках которой она формулируется. Признание феноменилистической и натуралистической онтологий как содержательных и когерентных позволяет избежать преждевременной элиминации одной из них и сохранить пространство для теоретической работы. Возможно, дальнейшее развитие философии сознания связано не столько с окончательным решением проблемы, сколько с уточнением тех оснований, на которых она формулируется и обсуждается.

ЛИТЕРАТУРА

- Васильев В. В.* Сознание и вещи : очерк феноменилистической онтологии. — М. : Книжный дом «Либроком», 2014.
- Васильев В. В.* Есть ли кризис в аналитической философии сознания? // Сознание, тело, интеллект и язык в эпоху когнитивных технологий : тезисы докладов (МВIL-2023) / под ред. В. А. Лекторского. — Пятигорск : Издательство ПГУ, 2023. — С. 10–12.
- Горбачев М. Д.* Иллюзионистская теория сознания : границы и перспективы развития : дис. ... канд. филос. наук : 5.7.1 / Горбачев М. Д. — НИУ ВШЭ, 2025.
- Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / пер. с лат. С. Я. Шейман-Топштейн ; примеч. В. В. Соколова // Сочинения. В 2 т. / под ред. В. В. Соколова ; сост. В. В. Соколова. — М. : Мысль, 1989–1994. — С. 3–72.
- Кузнецов А. В.* Элиминация феноменального сознания и его возможность // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2024. — Т. 48, № 2. — С. 27–45.
- Логинов Е. В.* Опровергает ли муровский аргумент иллюзионизм? // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2024. — Т. 48, № 2. — С. 46–69.
- Павлов А. С.* «Новое мистерианство» Колина Макгинна : почему мы не можем решить проблему «сознание-тело»? — М. : Ленанд, 2023.
- Перебум Д.* Жизнь после свободы воли // Финиковый компот. — 2015. — № 9. — С. 57–60.
- Секанская М. А.* Почему разрыв в объяснении не является решающим аргументом против натурализма в философии сознания // Эпистемология и философия науки. — 2015. — Т. 44, № 2. — С. 125–135.
- Чалмерс Д.* Сознательный ум : в поисках фундаментальной теории / пер. с англ. В. В. Васильева. — М. : Книжный дом «Либроком», 2013.

- Юм Д.* Исследование о человеческом познании / пер. с англ. С. И. Церетели // Сочинения. В 2 т. Т. 2. — 2-е изд. — М. : Мысль, 1996. — С. 3–314.
- Brown C. D.* Why Illusionism about Consciousness is Unbelievable // *Ratio*. — 2022. — Vol. 35, no. 1. — P. 16–24.
- Chalmers D. J.* Facing Up to the Problem of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. — 1995. — Vol. 2, no. 3. — P. 200–219.
- Chalmers D. J.* The Content and Epistemology of Phenomenal Belief // *Consciousness : New Philosophical Perspectives* / ed. by Q. Smith, A. Jokic. — Oxford : Oxford University Press, 2003. — P. 220–272.
- Chalmers D. J.* The Meta-Problem of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. — 2018. — Vol. 25, no. 9/10. — P. 6–61.
- Chalmers D. J.* Reality+ : Virtual Worlds and the Problems of Philosophy. — New York : W. W. Norton & Company, 2022.
- Dennett D. C.* Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. — 2016. — Vol. 23, no. 11/12. — P. 65–72.
- Fine K.* Guide to Ground // *Metaphysical Grounding : Understanding the Structure of Reality* / ed. by F. Correia, B. Schnieder. — Cambridge : Cambridge University Press, 2022. — P. 37–80.
- Frankish K.* Illusionism as a Theory of Consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. — 2016. — Vol. 23, no. 11/12. — P. 11–39.
- Kim J.* The American Origins of Philosophical Naturalism // *Journal of Philosophical Research*. — 2003. — Vol. 28. — P. 83–98.
- Kripke S.* Naming and Necessity. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1980.
- Levine J.* Materialism and Qualia : The Explanatory Gap // *Pacific Philosophical Quarterly*. — 1983. — Vol. 64, no. 4. — P. 354–361.
- McGinn C.* Can We Solve Mind-Body Problem? // *Mind*. — 1989. — Vol. 98, no. 391. — P. 349–366.
- Prinz J.* Against Illusionism // *Illusionism as a Theory of Consciousness* / ed. by K. Frankish. — Luton : Andrews (UK), 2017. — P. 232–245.
- Sellars W. S.* Philosophy and the Scientific Image of Man // *Science, Perception, and Reality*. — Atascadero : Ridgeview Publishing Company, 1991. — P. 1–40.
- Stoljar D.* Ignorance and Imagination : The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness. — New York : Oxford University Press, 2006.
- Stoljar D.* Realism vs Equilibrism about Philosophy // *Syzetesis*. — 2021. — Vol. VIII. — P. 67–88.

Melnikov, D. R. 2026. "Fenomenal'noye soznaniye: yavlennaya dannost' ili illyuziya, porozhdennaya prirodoy? [Phenomenal Consciousness: A Manifest Givenness or an Illusion Engendered by Nature?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 247–279.

DANIL MELNIKOV

MA STUDENT IN PHILOSOPHY

SOUTHERN FEDERAL UNIVERSITY (ROSTOV-ON-DON, RUSSIA); ORCID: 0009-0003-8546-9042

PHENOMENAL CONSCIOUSNESS: A MANIFEST GIVENNESS OR AN ILLUSION ENGENDERED BY NATURE?

Submitted: Aug. 21, 2025. Reviewed: Feb. 20, 2026. Accepted: Apr. 12, 2026.

Abstract: In this paper I discuss the problem of the incompatibility of phenomenal consciousness with a naturalistic ontology. In the first part, I examine the classic challenges of contemporary philosophy of mind and analyze the internal contradictions of the compatibilist position, which holds that realism about phenomenal consciousness can be reconciled with naturalism. Drawing on a naturalistic interpretation of David Hume's argument on the impossibility of miracles and other naturalist considerations, I demonstrate the methodological instability of any conclusions derived from an analysis of phenomenal intuitions. In the second part, I survey the debate surrounding the meta-problem of consciousness, with particular attention to the illusionist approach that interprets phenomenal consciousness as the product of an introspective illusion. I present the key arguments of illusionists—centered on the thesis of introspective distortion—and the counterarguments of realists, showing that the primary vulnerability of illusionism lies in the radical epistemic standards its proponents impose on phenomenality. Nevertheless, this critique of illusionism also falls short of its intended goal. In the third part, I show that illusionism and realism presuppose different ontological models—naturalistic and phenomenalistic—and formulate the meta-theoretical question of what a theory of consciousness should be. In conclusion, I propose resolving the previously analyzed problem by disentangling phenomenalistic and naturalistic ontologies.

Keywords: Consciousness, Philosophy of Mind, Qualia, Illusionism, Naturalism, Phenomenalistic Ontology, Philosophical Zombie.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-247-279.

REFERENCES

- Brown, C. D. 2022. "Why Illusionism about Consciousness is Unbelievable." *Ratio* 35 (1): 16–24.
- Chalmers, D. 2013. *Soznayushchiy um [The Conscious Mind]: v poiskakh fundamental'noy teorii [In Search of a Fundamental Theory]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Vasil'yev. Moskva [Moscow]: Knizhnyy dom "Librokom".
- Chalmers, D. J. 1995. "Facing Up to the Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 2 (3): 200–219.
- . 2003. "The Content and Epistemology of Phenomenal Belief." In *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, ed. by Q. Smith and A. Jokic, 220–272. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018. "The Meta-Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 25 (9–10): 6–61.

- . 2022. *Reality+ : Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Dennett, D. C. 2016. "Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 23 (11/12): 65–72.
- Descartes, R. *Razmyshleniya o pervoy filosofii, v koikh dokazyvayet-sya sushchestvovaniye Boga i razlichiyе mezhdu chelovecheskoy dushoy i telom* [*Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*] [in Russian]. In *Sochineniya* [Works], ed. and annot. by V. V. Sokolov, comp. V. V. Sokolov, trans. from the Latin by C. Ya. Sheyman-Topshteyn, 3–72. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Fine, K. 2022. "Guide to Ground." In *Metaphysical Grounding : Understanding the Structure of Reality*, ed. by F. Correia and B. Schnieder, 37–80. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankish, K. 2016. "Illusionism as a Theory of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies* 23 (11/12): 11–39.
- Gorbachev, M. D. 2025. "Illyuzionist-skaya teoriya soznaniya [The Illusionist Theory of Consciousness]: granitsy i perspektivy razvitiya [Boundaries and Prospects of Development]" [in Russian]. PhD diss., Higher School of Economics.
- Hume, D. "Issledovaniye o chelovecheskom poznanii [An Enquiry Concerning Human Understanding]" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya* [Collected Works], 2nd ed., trans. from the English by S. I. Tsereteli, 3–314. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Kim, J. 2003. "The American Origins of Philosophical Naturalism." *Journal of Philosophical Research* 28:83–98.
- Kripke, S. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Kuznetsov, A. V. 2024. "Eliminatsiya fenomenal'nogo soznaniya i yego vozmozhnost' [The Elimination of Phenomenal Consciousness and Its Possibility]" [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Lomonosov Philosophy Journal] 48 (2): 27–45.
- Levine, J. 1983. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap." *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (4): 354–361.
- Loginov, Ye. V. 2024. "Oprovergayet li murovskiy argument illyuzionizm? [Does Moorean Argument Refute Illusionism?]" [in Russian]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Lomonosov Philosophy Journal] 48 (2): 46–69.
- McGinn, C. 1989. "Can We Solve Mind-Body Problem?" *Mind* 98 (391): 349–366.
- Pavlov, A. S. 2023. "Novoye misterianstvo" Kolina Makginna [Colin McGinn's "the New Mysticism"] : pochemu my ne mozhem reshit' problemu "soznaniye-telo"? [Why Can't We Solve the Mind-Body Problem?] [In Russian]. Moskva [Moscow]: Lenand.
- Perebum, D. 2015. "Zhizn' posle svobody voli [Life after Free Will]" [in Russian]. *Finikovyy kompote* [Date Palm Compote], no. 9, 57–60.
- Prinz, J. 2017. "Against Illusionism." In *Illusionism as a Theory of Consciousness*, ed. by K. Frankish, 232–245. Luton: Andrews (UK).
- Sekatskaya, M. A. 2015. "Pochemu razryv v ob'yasnenii ne yavlyayet-sya reshayushchim argumentom protiv naturalizma v filosofii soznaniya [Why the Explanatory Gap is not a Decisive Argument against Naturalism in Philosophy of Mind]" [in Russian]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science] 44 (2): 125–135.
- Sellars, W. S. 1991. "Philosophy and the Scientific Image of Man." In *Science, Perception, and Reality*, 1–40. Atascadero: Ridgeview Publishing Company.
- Stoljar, D. 2006. *Ignorance and Imagination: The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness*. New York: Oxford University Press.

- . 2021. “Realism vs Equilibrism about Philosophy.” *Syzetesis* VIII:67–88.
- Vasil'yev, V. V. 2014. *Soznaniye i veshchi [Consciousness and Things]: ocherk fenomenalisticheskoy ontologii [An Essay on Phenomenological Ontology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Knizhnyy dom “Librokom”.
- . 2023. “Yest’ li krizis v analiticheskoy filosofii soznaniya? [Is There a Crisis in the Analytical Philosophy of Mind?]” [in Russian]. In *Soznaniye, telo, intellekt i yazyk v epokhu kognitivnykh tekhnologiy [Mind, Body, Intelligence and Language in the Process of Cognitive Technologies] : tezisy dokladov (MBIL-2023) [Theses of Reports (MBIL-2023)]*, ed. by V. A. Lektorskiy, 10–12. Pyatigorsk: Izdatel'stvo PGU [PSU Publishing House].

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

PHILOSOPHICAL ESSAYS

Герман Мелихов*

МИРОПРОЕКТ И ЭФФЕКТЫ ПРИСУТСТВИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ ПРАКТИКЕ**

Л. Бинсвангер, Х. У. Гумбрехт и В. В. Бибихин

Аннотация: В данном эссе с опорой на концептуальные разработки Л. Бинсвангера предлагается дескрипция «миропроекта» как экзистенциальной априорной структуры, формирующей горизонт возможного для субъекта. Автор утверждает, что фундаментом миропрокта является «положение» — совокупность устойчивых моделей поведения, ролей и убеждений, определяющих восприятие мира. Особое внимание уделяется феномену «сепарации» — внезапному расширению горизонта возможного для индивида за счет включения в него «избытка», не предусмотренного исходной структурой миропрокта. Философствование рассматривается как процесс, способный инициировать такую сепарацию, приводящую к возникновению пограничного состояния, при котором привычный миропроjekt утрачивает свою необходимость, открывая пространство для иного взгляда и нового субъекта философствования («присутствие»). Опираясь на ряд философских идей Х. У. Гумбрехта (эффекты присутствия) и В. В. Бибихина (оптимальное положение, амехания), автор выделяет несколько эффектов присутствия: чувство участливости; оптимальное положение (баланс между комфортом и эффективностью, связанный с дружбой и единством противоположностей); подъем (моральное возвышение и доверие к сердцу); феномен мысли-факта (неожиданная, конкретная мысль, вторгающаяся и трансформирующая восприятие); а также примат философа над философским учением, подчеркивающий значимость непосредственного опыта и переживания в философствовании. В заключение делается вывод о том, что философствование следует осмысливать не столько как процесс продуцирования теорий, сколько как практику, способную трансформировать субъективное положение человека и расширить границы его мира, что становится возможным в пограничной ситуации встречи с иным («избытком»).

Ключевые слова: положение, миропроjekt, сепарация, присутствие, эффекты присутствия, Бинсвангер, Гумбрехт, Бибихин.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-283-303.

Повседневное существование индивида детерминировано его «положением» — совокупностью моделей поведения, социальных, профессио-

*Мелихов Герман Владимирович, д. филос. н., профессор, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань), german.melikhov@kpfu.ru, ORCID: 0000-0003-4471-4841.

**© Мелихов, Г. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Эссе представляет собой доработанный доклад, прочитанный 27 июня 2025 г. на VI Бибихинских чтениях (27–28.06.2025, Москва, НИУ ВШЭ).

нальных и личных ролей, а также «поддерживающих» их убеждений, формирующих устойчивые паттерны поведения и мышления. Эти паттерны, в свою очередь, воплощаются в телесности и определяют воспринимаемый горизонт возможного. В эссе предпринимается попытка концептуализировать эту структуру через термин «миропроект», восходящий к экзистенциальному анализу Людвиг Бинсвангера. Миропроект понимается как трансцендентальная схема, предвосхищающая и ограничивающая способы взаимодействия субъекта с миром. Поскольку индивид «включен» в миропроект, посредством него он «воспринимает», от его имени «говорит», концептуализация миропрокта принимает форму дескрипции — описания занимаемых «положений» и особенностей их реализации в жизни, в частности столкновений индивида с тем, что он воспринимает как иное и невозможное для себя. Центральным предметом обсуждения выступает феномен «сепарации» — критического момента, когда миропроект подвергается воздействию «извне», что иногда приводит к его расширению и трансформации. Это событие интерпретируется как «присутствие» (в терминологии Х. У. Гумбрехта), особый способ бытия, созерцательно-доверительный, бдительно-смиранный, дружески-открытый, но с акцентом на его экзистенциально-преобразующем потенциале. Цель эссе — выделить и описать ряд устойчивых эффектов, порождаемых сепарацией, которые указывают на смену субъекта философствования и отсылают к пониманию философии как философской практики.

Сначала будет введено представление о миропроекте, затем предлагается обсудить ряд «эффектов присутствия», косвенно свидетельствующих о случившейся сепарации.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ АПРИОРИ: ПОЛОЖЕНИЕ И МИРОПРОЕКТ

У всех есть «положение». Плохо или хорошо, мы играем свои роли. Успешного преподавателя, прекрасного ученого, заметного студента. У кого-то есть еще и репутация мастера своего дела. Про него уважительно говорят: «В этой ситуации он не мог поступить иначе — положение обязывает». Мастера отличают принципы, характеризующие его отношение к делу. И не только к нему. Кант в «Антропологии» назвал бы эти устои «характером», который создается в образе мыслей (Кант, Левина, 1994а: 327–328). У нас есть *убеждения*, они определяют то, что происходит, а также не происходит. Что-то мы не увидим, пройдем мимо, что-то будем делать хорошо, что-то мы никогда не сделаем. Наше «положение» задает разные, но структурно схожие ситуации. Далее —

наше тело. Изю дня в день выполняемая работа, ежедневно разыгрываемые роли бременем ложатся на тело, оставляя на нем несводимые следы. Оглядимся вокруг. Тело помнит множество «положений». Посмотрим на руки автомобильного мастера и на свои собственные. Руки, позы, выражение и цвет лица, формы тела — все это рассказывает о том, как мы живем и что делаем. Наконец, есть еще «ситуация». «На твоём месте, — резонно замечает кто-то, — я бы ничего не предпринимал. Такова ситуация». Текущая ситуация гнетет или радует, побуждая принимать решения. Итак, наше «положение» указывает на вовлеченность в отношения: производственные, дружеские, партнерские, академические, финансовые, — самые разные, где мы находим себя и действуем, в разных ситуациях более или менее *одинаковым образом*, полагаясь на присвоенные и освоенные устои. Одним словом, Я есть мой *способ существования*. Тот тип взаимодействий, который определяет все, что смогу и захочу сделать, что увижу, что услышу, а что пропущу мимо ушей. Вместо хайдеггеровского бытия-в-мире можно предложить использовать термин «миропроект» (Бинсвангер, Римский (ред.), 2017: 8), позволяющий сместить внимание с анализа универсальной структуры бытия к способу существования конкретного человека. Философствующий врач Людвиг Бинсвангер решал клинические задачи. Он имел дело с конкретными людьми, в жизни которых устойчиво воспроизводились одни и те же «положения», «паттерны поведения», источники затруднений. Кто-то ищет порядка во всем, кто-то настойчиво его избегает. Для кого-то жизнь представляется непрерывной и ровно текущей рекой — тогда неудача сшибает с ног и надолго выводит из строя. Будучи проекцией универсальной структуры заботы о себе (Бинсвангер был хайдеггерианцем), «паттерны поведения» индивидуальны, то есть, во-первых, вычерчивают траекторию личной истории человека. Понять человека означает понять его мир. Якоб Нидлман, исследователь творчества Бинсвангера, назвал индивидуальную проекцию универсальных форм в жизнь конкретного человека «экзистенциальным априори» (Нидлман, Сурпина, 1999: 31–36). Во-вторых, «паттерны поведения» указывают не только на наше настоящее, но и на будущее: в нем я уже оказался, даже не желая того. Словом, для Бинсвангера миропроект — *трансценденталия*, очерчивающая горизонт возможного для индивида. Мы смотрим на мир как бы глазами нашего миропроекта, того способа существования, которому принадлежим. Мы еще ничего не сделали, но «дело», заложенное в наш способ существования, уже проявилось как возможность, ею мы непременно воспользуемся. Чисто теоретически,

выбор есть. В реальности экзистенциальное априори миропроекта и есть наша «судьба», определенное «положение в мире», которое и *проживает* нашу жизнь. Любителям детективов известен набивший оскомину, но исправно работающий прием: там, где появляется детектив, обязательно случается преступление.

Там, где появляемся мы, непременно тоже что-то случается. Чаще всего одно и то же. Все повторяется. Меняется только конфигурация элементов. Надо сказать, не так уж это и плохо, главное, чтобы эффект был и было удовлетворение от содеянного. Есть программа, у нее есть исходный код. Поставленные цели достигаются, возникшие проблемы решаются. Входить в режим разработчика и вносить исправления нет нужды, все работает как надо.

Таким образом, понятие «миропроект» обозначает индивидуальный способ «бытия-в-мире», который, будучи проекцией универсальной структуры заботы, уникален для каждого человека. Эту априорную индивидуально-структурную проекцию можно определить как дорефлективную рамку, определяющую, что может быть воспринято, понято и осуществлено данным индивидом. В этом смысле миропроект функционирует как «судьба». Задавая повторяющиеся паттерны существования, он уже сейчас, в настоящем, «забрасывает» нас в будущее, предвосхищая его в «проектах», которых нам не избежать.

РАСШИРЕНИЕ ГОРИЗОНТА: СЕПАРАЦИЯ И ПРИСУТСТВИЕ

Если мы предопределены в своих действиях и переживаниях структурой миропроекта, самое интересное — невозможное. То, что не прописано в исходном коде. Заглянуть «за» миропроект, когда он «работает», невероятно трудно, практически невозможно. Часто нет и желания — увидеть хотя бы краешек исходного кода. Но случается немислимое — открывается часть исходного кода, происходит незапланированная смена положения. «Наш мир» по какой-то неведомой причине как бы расширяется, включая в себя то, что ранее исключалось. Находится место для избыточного, незапрограммированного, не необходимого. И даже для того, что не прописано в исходном коде. Трудно в это поверить, жизнь чаще подтверждает обратное. Но для философии это не новость. Лев Шестов искал в философии не учение, а философа, устремленного к невозможному. Невозможное для философа возможно для Бога. Ему и нужно оставаться верным. В лекциях о Пармениде Хайдеггер утверждал, что бытие открывается внезапно, в прыжке (Хайдеггер, Шурбелев, 2009: 323), когда философа что-то подхватывает и бросает

в без-основное. И нет никаких перемычек, мостов и цепочек размышлений, смыкающих сущее и бытие. Бытие событийно. Время — наше спасение. Все, что имеем, — не навсегда. Куда бы мы ни шли, как бы мы не стремились отвертеться, бытие уже нашло нас. Стóбит не столько вернуться, сколько развернуться к бытию. С Хайдеггером соглашался и Владимир Бибихин. «Другое начало» не просто возможно, оно уже состоялось, надо дать ему шанс явить себя, вглядываясь в настоящее.

Я имею дело не с миллионами километров и веками, а только вот с этим минутным своего настроения, только с данностью минутного откровения, или сна, или внушения [...]. Кому-то покажется мало иметь дело только со своим минутным настроением, он захочет иметь более крупный план. Я этого не захочу, не потому что свое минутное ценю так высоко, а потому что у меня ничего другого по-настоящему просто нет в моем имуществе и мне не с руки брать чужое. [...] Я вижу надежность в том, что для другого начала забота об охвате, о развертывании не обязательная, как и забота о тиражах. Не важно, кто или что сильнее и громче. Не обязательно иметь влияние. Как размноживание уводит от сути дела, так и всякое распространение, включая преподавание, воспитание. И конечно между прочим обучение другому началу необязательно. Оно тоже его закрывает, уводя от единственности настоящего (Бибихин, 2003: 346).

Философствование что-то *делает* с нами. Разворачивает, не дает от-даться забвению, открывает невозможному — *другому* для собственного исходного кода. Сложность здесь состоит в том, что сделать это как принято у нас — с сознанием дела и по собственному соизволению (цели, инструменты достижения, способы обработки предметности), — не получится. Дело делается, но не мной. Вместе со мной. Вовлекая меня, но не мной. Как будто происходит *сепарация* — помимо меня появился еще *один*, и я приобрел дополнительную пару глаз, избыточных для моего миропроекта, ими видишь иное, для чего пока нет подходящего инструмента, может, и не будет вовсе. Вероятно, когда-то что-то произошло, все поменялось местами. С тех пор миропроект мы считаем *своим*, тогда как *свое* — избыток. То, где мы есть даже тогда, когда расстались со всем и со всеми. Бог, бытие, сознание, мир избыточны для любого миропроекта. Философствовать можно о чем угодно, но так, чтобы оказаться на границе моего и не моего, чтобы проявился превышающий интенцию избыток, результат невольной вовлеченности во что-то, что всегда обращено к нам и уже с нами, но находится в тени миропроекта. Если философствование что-то производит, то именно это положение

философа, пограничное, когда случается *сепарация*. Философ отделяется от своего миропроекта. Философское учение — не цель. Философ — не дизайнер будущего, не создатель привлекательных и полезных для общества идей. Он хочет остаться с тем, что сепарирует его. Тогда идеи — не единственное, что случается с философом. На эти другие эффекты философствования и хотелось бы обратить внимание.

Теперь можно сказать: «присутствием» называется такое «пограничное положение», при котором наш миропроект за счет внезапного вторжения в него избытка становится для нас не необходимым. Случается сепарация. Он не исчезает, высвобождается место для иного. Как будто происходит замена одного субъекта философствования на другого. Добавляется пара лишних глаз. И теперь не важно, кто философствует, ты или Он. Хотя, конечно, лучше, чтобы Он.

Трудно сказать, какие могут возникнуть здесь мысли у читателя, но в виду имеется Кант. Пусть он будет примером. Одно замечание попутно. *Присутствие* — такое положение, когда философствующий взаимодействует с тем, что реально наличествует, воздействует на нас, — не заметить не получится, хотя дотянуться рукой невозможно. Но это ничего не меняет. Мы *встретились* с чем-то новым для себя. Пусть не новым, тем же самым, но предстающим в ином свете. Это все еще мы, хотя находимся уже *не там*. Здесь все для нас вновь и так же реально.

Все мы время от времени оказываемся в пограничном положении, правда, не всем удастся найти себя в нем. Кант смог это сделать. Отдельные мысли и замечания на этот счет можно найти в разных его работах. О том, что произошедшее он называл революцией во взглядах, мы знаем из его «Антропологии». О содержании этой революции можно судить по его «Заметкам в книге „Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного“». В миропроекте Канта до какого-то момента не было другого человека. Он мнил себя исследователем, это занятие возвышает и делает честь. «Я, — сокрушается Кант, — презирал чернь, ничего не знающую» (Кант, Фохт, 1994b: 372). Мы также знаем: Руссо исправил Канта, благодаря ему он учился уважать людей. Случилась сепарация, открылась *реальность* другого человека. Оказывается, он так же реален, как я сам. Кажется, Левинас поспешил отменить онтологию. Этическое отношение возможно, когда мы имеем дело с *реально* сущим для нас человеком. Сепарация и есть утверждение *реальности* иного бытия. Все происходит буднично и тихо. Никто никого не беспокоит. Значение это имеет только для тебя, ставшего как бы немного больше и сложнее. Никаких вспышек света, погружений в глубину,

ярких переживаний, о которых можно не стесняясь рассказать другим. Кант оказался в пограничном положении: есть он и другой человек, появлялись два дополнительных глаза. В это же время родился философ Кант, который будет размышлять об аффицирующей нас «вещи самой по себе», всегда большей помысленного; о категорическом императиве, выдвигающем требование считаться с другим так же, как мы считаемся с самими собой; о способности суждения, в которой, как бы поверх моих интересов и желаний, свободно проявляется то, что значимо не только для меня.

Итак, «нормальное» функционирование миропроекта характеризуется замкнутостью и самодостаточностью. Однако возможны ситуации, когда его границы нарушаются под воздействием внешнего, «избыточного» элемента, не вписывающегося в существующую схему. Это событие, обозначаемое как «сепарация», влечет за собой «расширение» мира, в который включается ранее невозможное. Такое состояние определяется как «присутствие» — способ бытия в пограничной ситуации, когда миропроект лишается свойства необходимости (для нас), уступая место иному. Указанный способ бытия не является результатом волевого усилия; скорее это то, что случается с субъектом, вовлекая его в процесс, которым он не управляет.

Далее будут обсуждаться «эффекты присутствия», косвенно маркирующие событие сепарации.

«ДРУГИЕ ГЛАЗА»: ЭФФЕКТЫ ПРИСУТСТВИЯ

«Эффектами присутствия» (термин принадлежит Хансу Ульриху Гумбрехту, будем вкладывать в него свой смысл¹) можно назвать «следы», оставляемые сепарацией в сознании, поведении и телесности ин-

¹Предметом анализа Гумбрехта в книге «Производство присутствия» (*Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*) был опыт, несводимый к процедурам интерпретации, хотя и оказывающий воздействие на человека. «Эффектами присутствия» обладают культурные объекты, которые воздействуют на человека через телесные реакции и ощущения (как бы поверх механизмов интерпретации), вызывая особые переживания — стойкое ощущение реального «присутствия», почти материальной плотности нахождения «здесь и сейчас». Эти переживания с трудом поддаются рефлексии, их нельзя полностью перевести в «мысль». Пример: Ф. Якоби в момент первого знакомства с «Критикой чистого разума» Канта охватывало необыкновенно сильное волнение, так что он вынужден был надолго прерывать чтение, — настолько то, о чем говорилось в книге, захватывало его. Данное понимание «эффектов присутствия» в целом разделяется мною, хотя используется в другом контексте — в качестве маркеров события сепарации, что несколько суживает область применимости термина.

дивида. Изменяются убеждения. Появляются новые роли или старые проигрываются по-иному. Иначе теперь относятся к происходящему. Даже телесные реакции изменяются. Кто-то, возможно, открывает в себе философа — его собственное бытие становится предметом интенсивных размышлений. Эффекты присутствия как эффекты смены положения высветляют определенный способ существования, они указывают на философа как человека и на человека как философа, здесь все оказывается единым. Выделим несколько таких эффектов, они показались для меня значимыми в настоящий момент. Разумеется, ими дело не исчерпывается.

Начать вновь хочется с Канта. *Первый эффект присутствия — чувство участливости.* В 60-м параграфе «Критики способности суждения» Кант обсуждает предметность гуманитарных наук и заявляет: задача этих наук — формирование культуры обращения с разными душевными силами (Кант, Лосский, 1994с: 198). Культура обращения с душевными силами предполагает движение от себя, своих душевных сил к книге. Мы, представители академической культуры, обычно располагаем себя на иной траектории — от книги к книге. Кант, раскрывая значение термина «гуманность», утверждает, что для него оно означает чувство участливости и искренность в общении.

Гуманность означает, с одной стороны, общее *чувство участливости*, с другой — способность быть глубоко искренним в своем *сообщении* другим о себе: эти свойства в их соединении составляют подобающую человечеству общительность, чем они отличаются от замкнутости животных (там же).

Придумать такое невозможно. «Чувство участливости» для Канта не концепция, не способ интерпретации и не объяснительный принцип, все это вторично относительно того, что с ним произошло. Кант говорит о том, что есть в его опыте. Чувство участливости — свидетельство произошедшей смены субъекта философствования. Скорее всего, здесь стоит говорить не об эмпатии, она ситуативна. Есть люди с большей эмпатией, с меньшей. У Канта, видимо, речь идет о чувстве, рожденном в понимании, пришедшем из сдвига положения. Степень этого чувства может быть большей или меньшей, но оно не определяется ситуацией; оно само определяет ситуацию, ибо исходит из фундаментального допущения, которое выдумать нельзя — другой человек есть. Я могу прожить жизнь в миропроекте, в котором никого, кроме меня, нет. В «Смерти Ивана Ильича» Льва Толстого речь идет о таком миропроекте, который взламывается в пограничном положении перед лицом

неизбежной смерти. Приходит понимание и вместе с ним участливость (Лев Толстой устами Ивана Ильича говорит о жалости) к близким людям, которой герой ранее не знал. Это открытие коренным образом изменило Ивана Ильича, перед смертью он успел понять и сделать действительно нужное. Возможно, самое нужное в его жизни. Не по отношению ко всему человечеству, — к тем, кто находился рядом, до них как раз можно дотянуться рукой, только сил уже не хватило. Но это уже было не важно.

Эффект присутствия второй — оптимальное положение. В записях Биbihина за июль-август 1974 г. (Биbihин, 2022) мы найдем то, что можно назвать «оптимальным положением». Для того чтобы что-то хорошо сделать, необходимо занять правильное положение, которое представляет баланс удобства и эффективности. Для того чтобы увидеть или понять, также требуется оптимальное положение. Для Ивана Ильича смерть оказалась таким положением. Метод тоже представляет собой обеспечение оптимального положения для познающего в отношении познаваемого предмета. Владимир Биbihин обсуждает оптимальное положение в терминах религиозной антропологии. Оптимальное положение — пограничное. Между небом и землей. Божественная истина неколебима, блистательна и как таковая недосыгаема. Но она ничто, если не открывает себя человеку, также обращенному не на себя. Все стоящее мы получаем сверху. «Без низа, — констатирует Биbihин, — не постигается верх, и наоборот, чем выше высота, тем прочнее основа низа» (там же: 241). Для нас монах — тот, кто добровольно отлучен от мира. Мирянин — тот, кто столь же вольно остается в миру. Для Биbihина миропроекты монаха и мирянина возможны только потому, что они со-существуют в неслиянном единстве. Монах обращен к небу, но он не ищет святости самой по себе, ему необходимо обожение своей природы (он ее не отрицает), достижение полноты, стяжание благодати. Но и безблагодатное положение ему хорошо знакомо. Мирянин, напротив, содержание своей жизни обращает к абсолюту. «Легко видеть, — заключает Биbihин, — что в смысле последней цели оба равны. Монах наверху, но его вершина низ, мирянин внизу, но его вершина — верх» (там же). Оптимальное положение — срединное, обращенность сразу на небо и на землю. Монах видит в себе мирянина, мирянин — монаха. Не редукция к части — существу как таковому или бытию, но *парность*. Так говорил об отношении сущего и бытия у Хайдеггера Франсуа Федье в замечательной книге о «голосе друга». Парность не про двух, находящихся рядом, друг против друга, а про *одного*, природа которого —

неслиянное единство двух (Федье, Седакова, 2010: 46–47). Что и есть дружба. Оптимальное положение для монаха и мирянина, для сущего и бытия, явления и идеи, для всего — дружба. Все остается тем, чем является, но также и единым с другим, непохожим. Такая дружба связана даром. Николай Ардаатовский, один из главных персонажей романа Александра Пятигорского «Философия одного переулка», был одарен этой дружбой, предшествующей реальной встрече. Как будто с самого рождения у него на два глаза было больше. Он

обладал удивительной чертой — между ним и жизнью никогда ничего не стояло, и когда он ее воспринимал, то воспринимал абсолютно буквально... То есть если жизнь была сложной, он воспринимал ее сложно, если она была простой, он воспринимал ее просто, если непонятна, он ее не понимал... Я уверен, что эта черта не может быть не чем иным, как философией и религией вместе, даже если обладатель этой черты об этом не знает. Ибо если между тобой и жизнью не стоит ничего, там есть Бог или Сознание (Пятигорский, 1992: 9).

Исчезновение границ, парадоксально оставляющее все самим собой, и есть Дружба, другое имя бытия. Нике² повезло, для Пятигорского он был персонификацией бытийной силы сознания. Повезло, наверное, еще кому-то из монахов или мирян. Нам же, обычным людям, требуется пройти большой путь, чтобы найти оптимальное положение. Не очень-то удастся не понимать, когда понимать нечего. И понимать то, что действительно заслуживает понимания.

Эффект присутствия третий — подъем. Здесь обратимся к примерам. Они намеренно не книжные и не кинематографические. Кафедра, на которой довелось работать мне, находится на 16-м этаже высотного здания, расположенного к тому же на некотором возвышении. Если вы подниметесь на самый верх, вашему взору откроется извилистое русло реки. С одной стороны, по правую руку от вас, оно будет чуть шире, здесь река берет город приступом, с другой, по левую руку, — уже, там река, овладев городом, рассекает его надвое. Та, что руслом пошире, зовется Волгой. Та, что поуже, носит имя Казанки. Так распорядилась история. Одна река, два имени. Когда мы находимся внизу, нас встречает Волга или Казанка, никогда не обе вместе. С высоты птичьего полета различия не исчезают, тушуются, оказываясь частью чего-то большего. Мы увидели целое? Нет, пока только *одну* реку. Пожалуй,

²Так в романе Пятигорского именуют Николая Ардаатовского в его детские годы.

этого достаточно для того, чтобы сдружить Волгу и Казанку. Подняться чуть выше. Сепарация от миропроекта возможна на подъеме, хотя это не обязательно. В работе 1917 г. «О сущности философии» Макс Шелер говорил о «моральном воспарении» (Шелер, Малинкин, 2020: 97–106) как условия философского познания. Пограничность нашего положения обеспечивает *сердце*. В нем всё содержится, из него всё и выводится. Наше расположение в сердце — оптимальное положение. Потому лучше оказаться в нем ранее остального, этой цели и служит философствование. У всех есть сердце, не все в нем должным образом располагаются. Важнейшая функция сердца — обеспечение отрыва от частного, отдельного, на себя замкнутого. Подъем над собой. Приподнимают чувство участливости и дружба. Называя их «ценностями», философ указывает на «целое» (только здесь оно появляется): ценность есть отношение, включенное в *любое* отношение. Бибахин тоже имеет в виду сердце³. Нужно *довериться* тому, что есть. Оно есть подъем хотя бы потому, что ни на чем не основано. Мы доверяем в каких-то самых важных для нас вопросах не потому, что для этого есть основания, только потому, что любим или дружим, или не зная почему. В «Чтениях по философии» Бибахин пишет: «дело философии *оставить все как есть*, оставить вещи, в том числе и вещь человеческого существа, самим себе, „автомату“» (Бибахин, 2009: 75–76). Отключение механизмов, работающих в нас и за нас, обеспечивающих производство желаний, планов, снов и мыслей, нашего миропроекта, не обеспечивается мной. Я сам ни за что не сделаю этого. Амехания — всё то, что делаю не я, остающийся неподвижным, решившийся на невероятно трудную работу позволения вершиться чему-то без моего вмешательства. Амехания — способ тематизации вторжения избытка в наш миропроект. Предполагаю, бибахинская амехания, отрывающая нас от самих себя, основана на ценности доверия, если говорить о ней в терминах философии Шелера, и на смирении, если перевести ее на язык религиозной аскетики. Амехания вместо лифта. Возможно, Шелер бы сказал, что амехания —

³Концепции сердца, наподобие шелеровской, у Бибахина нет, но имеет в виду он схожее. Вот, например, запись Бибахина от 1 января 1978 г., в которой он пишет о том, с чем Шелер, скорее всего, согласился бы: «На чем единственно могла бы стоять личность — это на откровении, благодати, опыте истины, опыте „всеобщей тайны“ [...] — не „стоять на“ этом, а быть *тем же*, что это, — как бы загустевшим и определившимся светом. В загустении невидимого и берется на себя ответственность, и возникает самоотчетность, не в активном смысле слова, как бы он сам себя оправдывает, а в пассивном, как бы его оправдывают, и в буквальном, то есть как очищение от вины» (Бибахин, 2022: 371–372).

проявление работы открытого «центра всех актов», сердца. Доверие и смирение — верные спутники участливости и дружбы.

Эффект присутствия четвертый — феномен или мысль-факт. Еще один пример. Здание, в котором расположена наша кафедра, спроектировано и построено в семидесятые годы XX в., и в часы пик, в перерывах между занятиями, не справляется с большим наплывом студентов — подняться наверх и спуститься вниз на лифте сложно. Представим такую картину. Битком набитый лифт спускается вниз, где-то на пятом этаже двери открываются, и еще пара студентов настойчиво пробует найти для себя место в переполненном лифте. Кому-то это даже удается. Вопрос — *зачем?* Рядом, в десяти шагах, расположена лестница. Не проще ли спуститься по ней, это сэкономит время и не создаст дополнительные трудности для тех, кто уже находится в лифте? Хорошая компания, привычка, лень, плюс обязательно еще что-то, но чаще всего вот это — «Мне и в голову не пришло». Замечательно, что для нас есть такое оправдание. Мы понимаем: мысль подобна гостю. Открываем дверь и на пороге встречаем долгожданного друга. Все остается прежним, и все меняется. Скопление людей, лифты, разговоры — все остается на месте. Ты смотришь на это иначе, как будто сошла застилающая видение пелена. Ничего не приходит и не уходит, все остается тем, что есть — *Одним.* Появился Друг, с которым мы встречаемся до того, как найдем друзей по жизни. Оказывается, есть не только ты, твои привычки и заботы, твои друзья, но и те, кто находится в лифте, незнакомые и знакомые, и ты почему-то оказался «на их месте». Потому и пошел прочь от лифта. Произошла смена субъекта, нашлось оптимальное положение. Не для тебя, для проявления иного. Трудно сказать, как это происходит. Но вот мысль, неожиданно пришедшая в голову, побудившая остановиться и изменить направление движения, — в нее, пожалуй, стоит всмотреться. Она особая. Напористая, вторгается без спроса и находит себе место «между» мной и тем, чем я занят, игнорируя привычное «положение». С ней встречаешься как с другом или сторонись как непрошенного гостя, но поделаться ничего не можешь. Лучшее в ней — она не выдумана мной, имеет характер «непреложного факта». Приходится с ней считаться. Что-то действительно произошло или происходит, на что и указывает мысль-факт. У мысли этой есть еще одна особенность — она максимально конкретна, говорит от имени оказавшегося на границе своего миропроекта, с чем встречаешься здесь и сейчас. Без разницы — значительное это, нечто «большое», влиятельное или незначительное, «малое», самое обыденное. У порога нас

уже ждут. Именно о такого рода мыслях, кажется, и говорил Вальтер Беньямин: «Порядок жизни в данный момент куда больше подвержен власти фактов, а не убеждений. И причем таких фактов, которые почти никогда и нигде еще не становились основанием для убеждений» (Беньямин, Болдырев и Снежинская, 2021: 12). Мысль-факт, пожалуй, — то, что мы заслуживаем. Она дар, даже если встречаем ее неохотно, как непрошеного гостя. В ней явлено то, что нужно хотя бы потому, что она гость для нашего миропроекта. Ей тесно в рефлексии, ее не вызвать редукцией — усилением перераспределения внимания с объектов внешнего мира на их смыслы. Не помогает. Сначала мы сталкиваемся с мыслью, радушно встречаем гостей, соображая, что со всем этим делать, чем угощать, где расположить. Мы уступаем мысли место как тому, что уже случилось, не считаясь со своими нуждами. Амехания и есть контрредукция, не сознательное ограничение себя определенным регионом смысла, но «расширение», оставление себя с тем, что происходит, принятие имеющегося, освобождение пространства для того, что не делается мною. Редукция необходима, я обязательно буду расспрашивать гостей, что там у них, как дела, но прежде я открываю дверь, отхожу в сторону и пропускаю нежданного гостя. Амехания — не бездействие, допущение воздействия на себя мысли-факта. Допущение сепарации от своих нужд. Жизненное пространство, по словам Бибикина, «не должно быть загромождено человеческими поделками; оно должно быть просто вольным пространством для дыхания, недоумения, изумления, восторга, терпения, ожидания, раздумья — воздухом души» (Бибикин, 2022: 242). Сепарация осуществляется как амехания. Освобождение пространства для дыхания. Этим воздухом души и наполнены мысли-факты, приходящие к нам как гости. И это, конечно, беда. Масштабировать амеханистичную сепарацию вряд ли возможно. Но и притеснять никого нет надобности, достаточно и того, что *есть*. Внимание к тому, что *есть* (в частности, и к этому: вот одна мысль, вот чувство, а это волевой импульс и т. д., то есть к собственной жизни в моих привычных отношениях и реакциях, — все это требует работы расшифровки в готовности встречи нежданного гостя), — единственное, с чем *может* иметь дело философствующий как со своим «предметом» (но не с мыслью-фактом и сопровождающей их сепарацией). Задача здесь стоит не менее сложная, чем объяснения действия «механизмов» и попытки прописать «переходы» из одного состояния в другое, — пробовать остаться открытым мысли-факту.

Эффект присутствия пятый — на первом плане философ, не философское учение. Немецко-американский философствующий филолог Ханс Ульрих Гумбрехт известен у нас как автор книги «Производство присутствия: чего не может передать значение». Максимально кратко и в контексте обсуждаемой проблематики изложу общее направление его мысли. Итальянский философ Джанни Ваттимо жалуется со страниц книги Гумбрехта: мир превратился «в такое место, где нет больше фактов, а только одни интерпретации» (Гумбрехт, Зенкин, 2024: 63). Гостей никто не ждет. Все стремятся масштабировать свой миропроjekt. С ним соглашается Жан-Люк Нанси: «В какой-то момент начинаешь уже злиться... на это множество речей и текстов, единственной заботой которых является создать еще немного смысла, заново переделать или усовершенствовать какие-нибудь тонкие конструкции значения» (там же: 65). Примерно в одно время с книгой Гумбрехта, годом позже, в 2005 г., там же в Америке вышло небольшое эссе Гарри Франкфурта «К вопросу о брехне» (Франкфурт, Ослон, 2008). Франкфурт, как бы продолжая мысль Ваттимо и Нанси, говорит: наше время не только отмечено избытием речей и смыслов, где каждый норовит внести свой вклад. Это прекрасное время для брехуна. Брехун — мастер создания иллюзий, его не интересует вклад. Интерпретация (опознание и присвоение смыслов) — его основной инструмент. Он всюду и нигде. Быстр, словоохотлив и успешен. Он протискивается в лифт, нередко зная о существовании лестницы рядом. Он решает свои задачи — верный слуга своего миропроекта, в котором нет места истине и другому. «Культуре значений», где избылиуют интерпретации, где брехун чувствует себя как рыба в воде, Гумбрехт противопоставляет «культуру присутствия». Культура модерна ориентирована на восприятие мира через систему абстрактных сущностей, которые формируют достаточно общую, универсальную картину мира. В ней опыту отдельного человека отведено незавидное место «прихотливого», «случайного», ему не стоит доверять. Почти в духе ранней шелеровской феноменологии Гумбрехт провозглашает ценность личного участия, непосредственного контакта. Вещь имеет большее значение, чем знак. До «присутствующего» всегда можно дотронуться рукой, «оно может оказывать непосредственное воздействие на тело» (Гумбрехт, Зенкин, 2024: 10). Мы снова учимся доверять своему восприятию, видеть вещи такими, какие они есть. «Конструктивистскому головокружению» Гумбрехт противопоставляет созерцательное отношение совершенно в духе Библихина. Оптимальное положение формирует созерцателя. Неспешный процесс возникновения

и исчезновения форм, как бы протекающий через нас, погружает в то «спокойствие, когда отдаешься движению вещей, и, может быть, вы перестанете задаваться вопросом, что именно значат эти вещи, ибо они, кажется, просто присутствуют и полны значения. Может быть, вы даже заметите, как, начав неспешно следить за возникновением вещей, вы сами становитесь их частью» (Гумбрехт, Зенкин, 2024: 150). Не буду излагать другие идеи Гумбрехта, хотя они, на мой взгляд, заслуживают внимания. Кстати, свою позицию он видел как пограничную — колебание между значением и присутствием. Для Гумбрехта здесь особо ценен эстетический опыт.

В заключение я бы хотел сказать о другом. Позиция Гумбрехта интересна тем, что это позиция академически вышколенного ученого, пришедшего к ней в ходе своих научных изысканий, она возвращает в те времена, когда философ для философствования значил так же много, как и создаваемое им учение. Философствование не ограничивалось созданием концепций. Философ держал себя открытым для Друга. Того, который требует оставаться одним и тем же при любых обстоятельствах, но всегда в стремлении выйти за пределы своего миропроекта. Полагаю, это было важно и для Бибихина. Собственному учению доверия нет, только Другу. С ним у нас есть шанс заглянуть в свой миропроект и даже за его пределы. Но это уж как кому повезет.

В заключение необходимо сказать следующее. Теоретическая конструкция, концепция привычно выставляется ключевым элементом философствования. Она — итог, плодотворное завершение многолетней кропотливой работы. Философская концепция — объективированный факт, ее выносят на обсуждение, разбирают, критикуют, пробуют применять в своем опыте мысли. Однако «результат» философствования иногда не столь очевиден для многих, хотя также является «фактом», с которым приходится иметь дело прежде всего *самому* философствующему. Ядро философствования может составлять экзистенциальная трансформация, инициируемая событием сепарации от собственного миропроекта. Французский историк философии, специалист по античной философии Пьер Адо утверждает:

...история «философии» не совпадает с историей философий, если подразумевать под «философиями» теоретические дискурсы и философские системы. Помимо истории этих дискурсов и систем, возможно исследование философского отношения к действительности и соответствующего образа жизни (Адо, Гайдамака, 1999: 16).

Философствование рождается из «первичного экзистенциального предпочтения» (Адо, Гайдамака, 1999: 18), но также позволяет всматриваться в него (как в свой миропроjekt), осмыслять и корректировать — или побуждать жить далее в соответствии с ним. И для самого философствующего, и для тех, кто оказался вовлечен в философский диалог, выступает в качестве слушателя, читателя, собеседника, философствование открывает «возможность внутреннего преобразования» (там же: 21). Еще раньше, в 1950-е гг. Эрнст Юнгер, мыслитель другого интеллектуального склада, говорил о том же самом: философствование сродни (само)терапии (Михайловский, 2026: 81). В эссе «Через линию» он обсуждает превозможание нигилизма, которым охвачено европейское человечество. Невольно им захвачен каждый человек. Потому и должно пытаться найти выход, «пересечь линию». Юнгера интересует момент преобразования, когда открывается иная перспектива, прежде (изнутри наличного миропроекта) казавшаяся невозможной. «Момент пересечения линии чреват новым поворотом бытия, и в нем начнет просвечивать то, что есть на самом деле» (Юнгер, Михайловский, 2026: 47). Происходит сепарация, собственный миропроjekt становится видимым, открывается доступ к экзистенциальным предпочтениям, значимым на данный момент. Момент пересечения линии, сепарация, маркируемые указанными (а также иными) «эффектами присутствия», выступают предметом «философской практики». Таким образом, философская практика — один из способов радикализации философствования вплоть до выставления себя в положение, когда становятся возможны сепарация, момент пересечения линии, границы наличного и иного.

Философскую практику в указанном смысле следует отличать от философского консультирования как *институционализированной* философской практики. Проект философского консультирования — оказание психологической и иной помощи, осуществляемой средствами философствования⁴, — основан на предположении: философствование может

⁴Философское консультирование (*philosophical counseling / philosophical practice*) — направление практической философии, призванное помогать людям в осмыслении их жизненных трудностей, мировоззренческих проблем и экзистенциальных вопросов средствами философской рефлексии. Основано немецким философом Гердом Ахенбахом, который открыл первую философскую практику в 1981 г. и основал Международное общество философской практики (IGPP). Консультант работает с человеком не как с больным, чьи проблемы выявляются средствами психопатологии, но как с мыслящим собеседником, который, как и все люди, сталкивается с непродуманностью убеждений, противоречиями в системе ценностей, сложностями самоосмысления оснований. Соответственно, основная

выполнять *ту же* функцию, что и (психо)терапия. Где-то рядом с психотерапевтами могут находиться философы-терапевты. У них несколько другие задачи и методы, но и они *воспроизводимы* и *применимы* для терапии (потому и возможна институционализация). Ахенбах, соглашаясь с Б. Расселом, пишет: «Философия — это возможность [...] жить с неопределенностью [...] которой на самом деле нет, которая не более чем обман, идущий также от инертности сердца» (Ахенбах, Борисов, 2016: 105). Нам предлагают принять неопределенность. Не существует пригодного на все случаи «правильного метода» — «рецептурное мышление» на уровне индивидуальной консультации исключено. Необходимо ориентироваться на уникальную ситуацию коммуникативного взаимодействия, в которой что-то может произойти *впервые*. Или не произойти. Но на институциональном уровне введение правил осуществления философского консультирования, проведение границ и установление различий необходимо. «Рецептурное мышление», таким образом, не исключается полностью, оно лишь ограничивается. Фигура самого консультанта, выступающего от имени сообщества философов-консультантов, ограниченного правилами институционализированной формы, все же остается заметной: не дай бог нарушишь границы, окажешься в запретной зоне, освоенной другой институцией. Амехания не оставляет и такой возможности. Институциональные формы не отрицаются, они подчиняются другому принципу. Будем исходить из допущения: философствование *может* помочь, но нет алгоритма, позволяющего найти оптимальное положение для пересечения линии, сепарации или возможности встретить Друга. Философствование как философская практика опирается на амеханию, оставление своего места (в том числе места, заданного успешно практикуемым способом)⁵. Сепарация, открывающая возможность что-то увидеть, может случиться, а может — нет. И цена тому — «оставление себя» вместе со всеми своими представлениями, не в том смысле, что все это основательно забывается, но лишь оказывается в фокусе внимания: как будто после «пересечения линии» появляется другая «точка отчета», обнаруживается дополнительная пара глаз, позволяющая увидеть то, что не замечал ранее. Иногда видение равнозначно

целевая аудитория философского консультирования — люди с развитым самосознанием, склонные к рефлексии собственных образа мысли и образа жизни.

⁵Бибихин следовал здесь за Хайдеггером, убежденным в том, что пересечение линии определяется не волей субъекта, но укоренено в бытии как событию, неподвластном человеку (Михайловский, 2026: 94).

помощи, о которой и думать забыл. Терапевтические эффекты философствования, если таковые случаются, имеют форму дара, как и само философствование, и не вытекают из необходимости что-то *сделать* с человеком, находящимся рядом (раз уж он пришел на консультирование). Но значение *может* иметь философский разговор, обладающий собственной ценностью. Значение разговора состоит в поддержании рефлексивного отношения к происходящему, стремлении открыть окно и держать его распахнутым, обеспечивая приток свежего воздуха. Но даже эта цель в какой-то момент должна быть оставлена как не имеющая ситуативного значения.

ЛИТЕРАТУРА

- Адо П.* Что такое античная философия? / пер. с фр. В. П. Гайдамаки. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999.
- Ахенбах Г. Б.* Основное правило философской практики / пер. с нем. С. В. Борисова // Социум и власть. — 2016. — Т. 62, № 6. — С. 99–106.
- Беньямин В.* Улица с односторонним движением // Улица с односторонним движением. Берлинское детство на рубеже веков / пер. с нем. И. Болдырева, Г. Снежинской. — М. : Ad Marginem, 2021. — С. 11–90.
- Бибихин В. В.* Другое начало // Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — С. 332–347. — (Слово о сущем ; 47).
- Бибихин В. В.* Чтение философии. — СПб. : Наука, 2009. — (Слово о сущем ; 83).
- Бибихин В. В.* Отдельные записи 1965–1989 годов. — СПб. : Владимир Даль, 2022.
- Бинсвангер Л.* Экзистенциально-аналитическая школа мысли : пер. с нем. // Экзистенциальный анализ / Л. Бинсвангер, Р. Кун ; под ред. С. Римского. — М. : Институт общегуманитарных исследований, 2017. — С. 3–29.
- Гумбрехт Х. У.* Производство присутствия : чего не может передать значение / пер. с англ. С. Зенкина. — 2-е изд. — М. : Новое литературное обозрение, 2024.
- Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / пер. с нем. М. Левиной // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994а. — С. 137–376.
- Кант И.* Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» / пер. с нем. Б. А. Фохта // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 2 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994б. — С. 353–392.
- Кант И.* Критика способности суждения / пер. с нем. Н. О. Лосского // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 5 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994с. — С. 5–385.
- Михайловский А.* Боль, ничто и проблески надежды : «Через линию» Эрнста Юнгера спустя 75 лет // Через линию / Э. Юнгер ; пер. с нем. А. Михайловского. — М. : Ad Marginem, 2026. — С. 69–108.

- Нидлман Д.* Критическое введение в экзистенциальный анализ Людвиг Бинсвангера // Бытие-в-мире. Избранные статьи / Л. Бинсвангер ; пер. с англ. Е. Суршиной. — М., СПб. : КСП+, Ювента, 1999. — С. 17–132.
- Пятигорский А. М.* Философия одного переуллка. — М. : Прогресс, 1992.
- Федье Ф.* Голос друга / пер. с фр. О. А. Седаковой. — СПб. : Издательство Ивана Лимбаха, 2010.
- Франкфурт Г.* К вопросу о брехне / под ред. Г. Павловского, И. Чечель ; пер. с англ. М. Ослона. — М. : Европа, 2008.
- Хайдеггер М.* Парменид / пер. с нем. А. П. Шурбелева. — СПб. : Владимир Даль, 2009.
- Шелер М.* О сущности философии и моральном условии философского познания // О сущности философии. Работы разных лет / пер. с нем. А. Н. Малинкина. — СПб., М. : Центр гуманитарных инициатив, 2020. — С. 75–117.
- Юнгер Э.* Через линию / пер. с нем. А. Михайловского. — М. : Ad Marginem, 2026.

Melikhov, G. V. 2026. "Miroproyekt i efekty prisut-stviya v filosofskoy praktike [The World-Project and the Effects of Presence in Philosophical Practice]: L. Binswanger, Kh. U. Gumbrecht i V. V. Bibikhin [L. Binswanger, H. U. Gumbrecht and V. V. Bibikhin]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 283–303.

GERMAN MELIKHOV
DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY
PROFESSOR

KAZAN FEDERAL UNIVERSITY (KAZAN, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-4471-4841

THE WORLD-PROJECT AND THE EFFECTS OF PRESENCE IN PHILOSOPHICAL PRACTICE

L. BINSWANGER, H. U. GUMBRECHT AND V. V. BIBIKHIN

Abstract: This essay develops the concepts of L. Binswanger and analyses the concept of "world-project" as an individual existential a priori structure that shapes the horizon of possibilities for the subject. The author posits that the basis of a world-project is a "position," a unity of enduring patterns of behavior, roles, and beliefs that shape the perception of the world. The author introduces the term of "separation" which refers to the sudden expansion of possibilities available to an individual. This phenomenon is explained through an "excess" that was not previously foreseen within the original structure of the world-project. The act of philosophizing is conceived as a process that initiates such a separation, leading to the emergence of "presence," a borderline state in which the conventional world-project loses its necessity, thereby creating space for a different perspective and a new subject of philosophizing. The essay is founded upon a series of philosophical concepts proposed by H. U. Gumbrecht (effects of presence) and V. V. Bibikhin (optimal position, amekhanian); five effects of presence are distinguished: a sense of participation; optimal position (a balance between comfort and

efficiency, associated with friendship and the unity of opposites); elevation (moral elevation and trust in the heart); the phenomenon of a thought-fact (an unexpected, specific thought that intrudes and transforms perception); and the primacy of the philosophizing individual over philosophical teaching, emphasizing the importance of direct experience and the experience of philosophizing. The author argues that philosophizing should be conceptualized not as a process of producing theories, but rather as a practice capable of transforming a person's subjective position and expanding the boundaries of one's own world. This transformation becomes possible in the borderline situation of encountering the Other.

Keywords: Position, World-Project, Separation, Presence, Effects of Presence, Binswanger, Gumbrecht, Bibikhin.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-283-303.

REFERENCES

- Achenbach, G. B. 2016. "Osnovnoye pravilo filosofskoy praktiki [Die Grundregel Philosophischer Praxis]" [in Russian], trans. from the German by S. V. Borisov. *Sotsium i vlast' [Society and Power]* 62 (6): 99–106.
- Benjamin, W. 2021. *Ulitsa s odnostoronnim dvizheniyem [Einbahnstraße]* [in Russian]. In *Ulitsa s odnostoronnim dvizheniyem. Berlinskoye det-stvo na rubezhe vekov [Einbahnstraße. Berliner Kindheit um neunzehnhundert]*, trans. from the German by I. Boldyrev and G. Snezhinskaya, 11–90. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Bibikhin, V. V. 2003. "Drugoye nachalo [Another Beginning]" [in Russian]. In *Drugoye nachalo [Another Beginning]*, 332–347. Slovo o sushchem 47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2022. *Otdel'nyye zapisi 1965–1989 godov [Notes 1965–1989]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2009. *Chteniyе filosofii [Reading of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 83. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Binswanger, L. 2017. "Ekzistentsial'no-analiticheskaya shkola mysli [Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie]" [in Russian]. In *Ekzistentsial'nyy analiz [Existential Analysis]*, by L. Binswanger and R. Kuhn, ed. by S. Rimskiy, 3–29. Moskva [Moscow]: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy [Institute of General Humanitarian Studies Publishing].
- Fédier, F. 2010. *Golos druga [Voix de l'ami]* [in Russian]. Trans. from the French by O. A. Sedakova. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel'stvo Ivana Limbakh [Ivan Limbach Publishing House].
- Frankfurt, G. 2008. *K voprosu o brekhne [On Bullshit]* [in Russian]. Ed. by G. Pavlovskiy and I. Chechel'. Trans. from the English by M. Oslon. Moskva [Moscow]: Yevropa.
- Gumbrecht, H. U. 2024. *Proizvodstvo prisut-stviya [Production of Presence]: chego ne mozhet peredat' znacheniyе [What Meaning Cannot Convey]* [in Russian]. 2nd ed. Trans. from the English by S. Zenkin. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Hadot, P. 1999. *Chto takoye antichnaya filosofiya? [Qu'est-ce que la philosophie antique?]* [in Russian]. Trans. from the French by V. P. Gaydamaka. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
- Heidegger, M. 2009. *Parmenid [Parmenides]* [in Russian]. Trans. from the German by A. P. Shurbelev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Jünger, E. 2026. *Cherez liniyu [Über die Linie]* [in Russian]. Trans. from the German by A. Mikhaylovskiy. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.

- Kant, I. 1994a. *Antropologiya s pragmaticheskoy tochki zreniya [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht]* [in Russian]. In vol. 7 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by M. Levina, 137–376. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994b. *Kritika sposobnosti suzhdeniya [Kritik der Urteilskraft]* [in Russian]. In vol. 5 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. O. Losskiy, 5–385. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994c. “Zametki v knige ‘Nablyudeniya nad chuvstvom prekrasnogo i vozvyshennogo’ [Bemerkungen in den ‘Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen’]” [in Russian]. In vol. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by B. A. Fokht, 353–392. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Mikhaylovskiy, A. 2026. “Bol’, nichego i probleski nadezhdy [Pain, Nothingness, and Glimmers of Hope]: ‘Cherez liniyu’ Ernsta Yungera spustya 75 let [Ernst Jünger’s ‘Über die Linie’ 75 Years Later]” [in Russian]. In *Cherez liniyu [Über die Linie]*, by E. Jünger, trans. from the German by A. Mikhaylovskiy, 69–108. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Needleman, J. 1999. “Kriticheskoye vvedeniye v ekzistentsial’nyy analiz Lyudviga Binsvanger [Critical Introduction to Ludwig Binswanger’s Existential Psychoanalysis]” [in Russian]. In *Bytiye-v-mire. Izbrannyye stat’i [Being-in-the-World. Selected Articles]*, by L. Binswanger, trans. from the English by Ye. Surpina, 17–132. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: KSP+ / Yuventa.
- Pyatigorskiy, A. M. 1992. *Filosofiya odnogo pereulka [The Philosophy of One Alley]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress.
- Scheler, M. 2020. “O sushchnosti filosofii i moral’nom uslovii filosofskogo poznaniya [Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens]” [in Russian]. In *O sushchnosti filosofii. Raboty raznykh let [On the Essence of Philosophy. Works of Different Years]*, trans. from the German by A. N. Malinkin, 75–117. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg] and Moskva [Moscow]: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

Договор в Блуа (1509) между Кастилией и Священной Римской империей в актах кортесов Кастилии и Леона 1510 г.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-307-329.

Договор в Блуа 1509 г. между королем Фернандо Арагонским и императором Священной Римской империи Максимилианом I, а также его ратификация на кастильских кортесах в Мадриде в 1510 г. представляют интерес по целому ряду причин. Во-первых, это соглашение стало финальной точкой политического кризиса, захватившего Кастилию после смерти Изабеллы I. Во-вторых, оно является одним из этапов генезиса Габсбургской гегемонии в Европе в XVI в. В-третьих, соглашение в Блуа имеет значение для хода Итальянских войн. В-четвертых, представляет интерес сама процедура ратификации подобного соглашения кортесами Кастилии и Леона.

Когда в 1504 г. умерла Изабелла I, возник конфликт между ее мужем, Фернандо, и сыном императора Максимилиана I, Филиппом I Габсбургом. Филипп был женат на дочери Католических королей, наследнице престола Хуане I. По завещанию Изабеллы, регентом при дочери должен был стать Фернандо (*Testamento de la reina Isabel la Católica*, 2026: 12). Но Филипп хотел править самостоятельно. Его поддерживала часть кастильской знати, настроенная против мужа Изабеллы. Фернандо решил не вступать в открытое противостояние, и Филипп на короткое время стал правителем Кастилии. После его смерти в 1506 г. регентом стал Фернандо. Однако у Филиппа и Хуаны был малолетний сын — Карлос (будущий император Карл V). Карлос по отцу приходился внуком Максимилиану I, имевшему свои виды на Кастилию и видевшему угрозу наследственным правам своего внука в браке Фернандо с племянницей французского короля Жерменой де Фуа. Фернандо же хотел сохранить свое положение в Кастилии в соответствии с завещанием покойной супруги, а также считал необходимым создать союз со Священной Римской империей в целях противостояния османам и продвижения своих собственных интересов в Италии, для чего, как он ясно видел, нужно было достичь договоренности с Габсбургами.

В 1507 г. начались попытки организовать такое соглашение. В это время повсюду гремели Итальянские войны. Католический король воспользовался трудностями, возникшими у императора в Италии, и предложил свою помощь в конфликте с венецианцами. В 1509 г. в Блуа между Фернандо и Максимилианом было достигнуто соглашение, в котором оговаривались условия наместничества и наследования Кастильского королевства, а также военная и финансовая помощь, которую Фернандо должен был оказать императору на севере Италии (Carretero Zamora, 1988: 228–233; Fernández Rodríguez & Martínez Peñas, 2014: 231–233).

Согласно условиям договора, Фернандо признавался наместником Кастилии от имени Хуаны I. Но в случае если она умрет или если у Фернандо и Жермены де Фуа родятся сыновья, тогда по достижении Карлосом 25 лет Католический король переставал быть регентом. Карлос же признавался наследником престола, но имел право именоваться королем только после смерти своей матери. Император требовал, чтобы все Кастильское королевство утвердило эти договоренности, поэтому соглашение стало главной причиной созыва кортесов 1510 г. (Carretero Zamora, 1991: 30–31).

Кортесам этого периода в историографии традиционно уделялось значительно меньше внимания, чем более ранним этапам их истории. А кортесы 1510 г. на протяжении долгого времени упоминались лишь кратких упоминаний в работах историков, хотя уже в XIX в. на это сетовал М. Кольмейро (Colmeiro, 1884: 80). Материалы этих кортесов не были включены в известный сборник Королевской академии истории, но их фрагмент был опубликован в 14-м томе *Colección de documentos inéditos para la Historia de España* (Colección de documentos inéditos..., 1849: 333–346). Полноценно же они были изданы и введены в научный оборот только в конце XX в. испанским историком Х. Карретеро (Carretero Zamora, 1991: 30–45). Он же стал первым и единственным исследователем, подвергнувшим эти документы подробному анализу. Его работа в основном была сосредоточена на атрибуции документов, содержании договора в Блуа, обстоятельствах предшествовавших ему переговоров, а также содержании петиций прокураторов (представителей городов) (Carretero Zamora, 1988: 216–233).

Помимо политической значимости самого договора, представляют интерес процедурные моменты его ратификации. Они очень важны для понимания роли сословно-представительных учреждений в формировании испанской монархии в период ее становления в первой половине

XVI в. Здесь в первую очередь стоит отметить состав кортесов 1510 г. Если сравнить их с другими собраниями этого периода, то можно выделить несколько особенностей. Начиная с XV в. представители высшей знати все реже посещали сословные собрания. Кортесы часто проводились совсем без их участия (Carretero Zamora, 1988: 393–413). На кортесах же 1510 г. наблюдается относительно высокая представленность этой социальной группы, причем не только среди сторонников Фернандо, но и сторонников Филиппа I, которым по договору была дарована амнистия и возвращены их привилегии, если таковые ранее были отобраны.

К тому же Максимилиан I для большей надежности соглашения требовал, чтобы на кортесах присутствовали те, кто занимал посты военной и административно-территориальной значимости. Это привело к тому, что на собрании присутствовали люди, обычно в них не участвовавшие, — аделантадо. Помимо знати и прокураторов, клятву также приносит примас (глава церковной организации) Испании. Еще одной особенностью состава этих кортесов было присутствие на них папского нунция, представителей императора, а также людей из свиты Фернандо, выступавших свидетелями.

По договору, кортесы должны принести повторную присягу Карлосу как наследнику престола, несмотря на то что они уже присягали ему в 1506 г. (Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla, 1861–1903: Vol. IV, 219–222), и Фернандо как наместнику, а также поклясться соблюдать условия соглашения в присутствии послов императора в течение трех месяцев после их прибытия. При этом от кортесов требуется поклясться соблюдать только часть условий договора, которые касаются непосредственно вопросов управления Кастилией и престолонаследия. После зачитывания соответствующих фрагментов договора участники собрания кладут свои правые руки на миссал, клянутся Богу, целуют, стоя на коленях, руку Фернандо, одновременно как самому Фернандо и ему же как представителю Карлоса в его отсутствие. Кроме этого, «для большего основания и надежности» они приносят оммаж. Возможно, требование принесения оммажа связано с тем, что ратифицируемый договор затрагивает вопросы престолонаследия, поскольку мы встречаем такие же требования принесения оммажа «для большей надежности», когда кортесы присягают монархам и их наследникам (*ibid.*). Однако в документах кортесов этого периода есть примеры, когда оммаж приносили и в других случаях. Например, прокураторы подкрепляли оммажем свою клятву соблюдать выданные им городом инструкции (*ibid.*: Vol. IV,

304). Таким образом, материалы этих кортесов дают нам достаточно подробное описание того, как ратифицировались подобные соглашения.

Отдельно стоит отметить, что перед клятвой Фернандо меняет одно из условий договора в Блуа, понижая возраст, которого должен достигнуть Карлос, с 25 до 20 лет, мотивируя это соответствием законам Кастилии. При этом, как известно, когда Карлос стал королем в 1516 г., ему было всего 16 лет, и никакой регент при нем не полагался. Можно вспомнить и другие примеры: король Энрике III был объявлен совершеннолетним в 13 лет, а его сын Хуан II — в четырнадцать.

Откуда же тогда берется число двадцать у Фернандо? Если мы обратимся к завещанию Изабеллы, то обнаружим, что там указано ровно то, что утверждает Фернандо на кортесах: Католический король должен быть регентом при Хуане I, пока Карлос не достигнет как минимум 20 лет. Этот возраст в завещании указан как «легитимный» для управления королевствами (*Testamento de la reina Isabel la Católica*, 2026: 12). Таким образом, Фернандо утверждает положения завещания.

Однако обозначение 20 лет как возраста совершеннолетия для монарха не было изобретением Изабеллы. Эта идея в Кастилии берет свое начало как минимум с «Семи Партид» Альфонсо X Мудрого, то есть со второй половины XIII в. Во «Второй Партиде» присутствует закон, посвященный тому, как выбирать опекунов для малолетнего короля, если его отец такового не оставил. В нем указывается, что опекунство должно продолжаться до тех пор, пока монарху не исполнится 20 лет. Однако существуют расхождения в рукописях: в некоторых экземплярах «Партид» вместо 20 лет написано 16 (*Las Siete Partidas...*, 2021: Vol. II, 133–134). По мнению американского исследователя Дж. Р. Крэддока, истоком этого расхождения служит последний период правления Альфонсо X, когда после смерти старшего сына и наследника короля, Фернандо де ла Серда, в 1275 г. возник спор о том, будут ли наследовать престол сыновья Фернандо или его младший брат Санчо (будущий король Санчо IV). На момент смерти брата инфанту Санчо только недавно исполнилось 17 лет. Согласно Крэддоку, возраст совершеннолетия в «Партидах» был понижен именно из-за сложившейся ситуации, чтобы легитимизировать наследование престола Санчо и избежать опекунства (Craddock, 1981: 411).

Это разночтение в «Партидах» не избежало внимания со стороны кортесов. В 1391 г. на кортесах в Мадриде этот вопрос был поднят в связи с малолетством короля Энрике III. Опекуны монарха обещали кортесам оберегать мальчика и управлять королевством до тех пор, пока

король не достигнет шестнадцатилетнего возраста, после чего будут созваны кортесы, чтобы решить вопрос о расхождении в «Партидах» и о том, продлится ли опекуновство до 20 лет или нет (*Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, 1861–1903: Vol. II, 494). Как уже упоминалось выше, этому не суждено было случиться: уже через два года тринадцатилетний Энрике III был признан достаточно взрослым, чтобы управлять королевством.

Примеры Энрике III, Хуана II и самого Карлоса I показывают, что закон «Партид», по крайней мере в части, касающейся возраста, никогда реально не применялся. При этом Дж. Р. Крэддок делает осторожное предположение, что объявление короля Фернандо IV совершеннолетним в 16 лет могло быть связано с этим положением «Партид» (*Craddock*, 1981: 411). Как правило, традиционным возрастом совершеннолетия считались 14 лет; именно этот возраст в «Шестой Партиде» указан как возраст совершеннолетия для мужчин (*Las Siete Partidas...*, 2021: Vol. III, 505). Любопытно, что 20 лет без ссылки на «Партиды» всплывают в петиции на кортесах 1419 г. в Мадриде: прокураторы просят объявленного совершеннолетним четырнадцатилетнего короля Хуана II не даровать владения кому бы то ни было, пока ему не исполнится 20 лет, так как в виду его «нежного» возраста он не может должным образом учесть все необходимое (*Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, 1861–1903: Vol. III, 20).

Возможно, что обращение королевы Изабеллы I к этой идее связано с желанием укрепить и как можно дольше продлить главенствующее положение ее супруга в Кастилии. Доказательством того, что источником для завещания королевы стал свод Альфонсо X, может служить также тот факт, что в издании «Партид», выполненном при Католических королях королевским юристом Алонсо Диасом де Монтальво, помещена версия этого свода, в которой совершеннолетие монарха указано именно в 20 лет (*Díaz de Montalvo*, 1542: CVIII–CIX). Таким образом, вероятно, это же положение в итоге переключалось в акты кортесов 1510 г., однако впоследствии практической реализации не имело.

Максим Лихачев

АКТЫ СОГЛАШЕНИЙ КОРТЕСОВ В МАДРИДЕ*

In Dei nomine amén¹. Да будет известно всем, кто увидит настоящий документ, что в благородном городе Мадрид шестого дня месяца октября тысяча пятьсот десятого года от Рождества Господа нашего Иисуса Христа после большой дневной мессы, в главной капелле церкви монастыря Святого Иеронима, которая называется «Новой Калиткой» и располагается за пределами стен указанного города, присутствовал высочайший, могущественнейший католический король и сеньор дон Фернандо², король Арагона, Обеих Сицилий, Иерусалима и прочая, управитель и законный наместник от имени высочайшей и могущественнейшей сеньоры королевы доньи Хуаны³, нашей сеньоры и его дочери, этих королевств и сеньорий Кастилия, Леон, Гранада и прочая. Также там находились высокопреосвященнейший сеньор дон брат Франсиско Хименес⁴, кардинал Испании, архиепископ Толедо и примас Испаний, великолепные Меркурино ди Гаттинара⁵, президент парламента Бургундии, Жоан Шад де Абрес⁶ и Клаудио де Силли⁷ из Совета, послы священнейшего сеньора Максимилиана⁸, римского императора, и высо-

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Лихачев Максим Денисович, студент магистратуры, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва); maksim.liha4ev@yandex.ru (ORCID: 0009-0004-2120-2231). Оригинал: *Carretero Zamora J. M. Algunas consideraciones sobre las Actas de las Cortes en el reinado de los Reyes Católicos. Actas de las Cortes de Madrid de 1510 // Cuadernos de Historia Moderna. — 1991. — № 12. — P. 13–45 (P. 35–41: «Cortes de Madrid»).*

¹«Во имя Божие, аминь» (*лат.*).

²Фернандо V (II) (1452–1516) — король Кастилии (1475–1504) и Арагона (1479–1516), регент Кастилии (1506–1516).

³Хуана I (1479–1555) — королева Кастилии (1504–1555) и Арагона (1516–1555).

⁴Франсиско (Гонсало) Хименес де Сиснерос (1436–1517) — архиепископ Толедо, кардинал Испании, духовник Изабеллы. После смерти Изабеллы поддерживал Фернандо, благодаря чему был назначен на пост великого инквизитора Кастилии. После смерти Фернандо в 1516 г. Сиснерос стал регентом королевства (García Oro, 2025).

⁵Меркурино Арборио ди Гаттинара (1465–1530) — юрист, канцлер Карлоса I. Состоял на службе у Маргариты Австрийской, дочери Максимилиана I. Гаттинара сыграл важную роль в создании договора в Блуа 1509 г. (Rivero Rodríguez, 2025).

⁶Идентифицировать не удалось.

⁷Идентифицировать не удалось.

⁸Максимилиан I (1459–1519) — император Священной Римской империи (1508–1519).

чайшего и великолепнейшего сеньора принца дона Карлоса⁹, принца Кастилии, эрцгерцога Австрии, герцога Бургундии и прочая, первенца и наследника королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры.

Кроме того, там находились великолепнейшие сеньоры: инфант дон Хуан де Гранада¹⁰, дон Энрике де Гусман¹¹, герцог Медина-Сидония, дон Бернардино Фернандес де Веласко¹², коннетабль Кастилии и герцог Фриас, дон Фадрике де Толедо¹³, герцог Альба, маркиз Кория и граф Сальватьерра, маркиз дон Диего Лопес де Аро, герцог Эскалона¹⁴, дон Гонсало Фернандес де Кордова¹⁵, герцог Сесса и Терранова и Великий Капитан Его Высочества, дон Хуан Тельес Хирон¹⁶, граф Уруэнья,

⁹Карлос I (V) (1500–1558) — король Кастилии и Арагона (1516–1556), император Священной Римской империи (1520–1556).

¹⁰Хуан (Наср) де Гранада (последняя треть XV – 2-я пол. XVI в.) — сын эмира Гранады. После завоевания города христианами крестился и поступил на службу к Католическим королям (Rama Patiño & Vázquez Lijó, 2025).

¹¹Энрике де Гусман (1496–1513) — четвертый герцог де Медина-Сидония (Pérez Gomez, 2017: 477).

¹²Бернардино Фернандес де Веласко (?–1512) — третий граф де Аро, первый герцог де Фриас. Участвовал в завоевании Гранады. Пользовался большим доверием Католических королей и занимал множество административных постов (Franco Silva, 2025).

¹³Фадрике Альварес де Толедо (?–1531) — второй герцог Альба. Во время Войны за кастильское наследство поддерживал Изабеллу. Участник завоевания Гранады и Итальянских войн. После смерти Изабеллы поддержал Фернандо и уехал вместе с ним. После смерти Филиппа I вернулся в Кастилию (Suárez Fernández, 2025).

¹⁴В тексте, вероятно, присутствует ошибка, вызванная схожестью имен: герцогом де Эскалона в это время был Диего Лопес Пачеко и Портокарреро, а не Диего Лопес де Аро.

Диего Лопес Пачеко и Портокарреро (1456–1528) — второй маркиз де Вильена, второй герцог де Эскалона, второй граф де Ксикена, сеньор де Бельмонте. Опекун Хуаны Бельтранехи, воевавший на ее стороне в Войне за кастильское наследство, в результате чего лишился целого ряда своих владений. Позже признал Католических королей и был прощен. Участвовал в Гранадской войне. После смерти Изабеллы поддержал Филиппа I. Противился возвращению Фернандо (Moraes Muñiz, 2025a).

Диего Лопес де Аро (1438/1449–1525) — выходец из семьи высшей знати. Участвовал в Гранадской войне. В 1484 г. был назначен генерал-капитаном Галисии. Он также служил послом в Риме, где добился от папы признания кастильских прав на Индию (Moraes Muñiz, 2026).

¹⁵Гонсало Фернандес де Кордова (1453–1515) — знаменитый полководец, «Великий Капитан». Участвовал в Гранадской и Итальянских войнах, руководил осадой Кефалонии в 1500 г. (Ruiz-Domènec, 2025).

¹⁶Хуан Тельес Хирон (1456–1528) — второй граф де Уруэнья. Во время Войны за кастильское наследство сначала поддерживал Хуану Бельтранеху, но потом перешел на сторону Изабеллы. Участник завоевания Гранады и подавления Мудехарского восстания 1501 г. После смерти Филиппа I выступил против Фернандо, за что лишился части владений и должности главного нотариуса Кастилии (Moraes Muñiz, 2025c).

дон Педро де Кордова¹⁷, маркиз Приего, дон Бернардо де Рохас¹⁸, маркиз Дения, дон Педро де Толедо¹⁹, маркиз Вильяфранка, дон Хуан де Сильва²⁰, президент Совета, граф Сифуэнтес и главный знаменосец Кастилии, дон Бернардино Суарес де Мендоса²¹, граф Корунья, дон Антонио Манрике²², граф Тревиньо, дон Диего де Карденас²³, адельантадо королевства Гранада, Антонио де Фонсека²⁴, чьи города Тева и Алаэхос, главный счетовод Кастилии, дон Гарсиласо де ла Вега²⁵, командор Леона, Эрнандо де Вега²⁶, председатель Совета орденов и президент кортесов, которые сейчас заседают в указанном городе Мадрид,

¹⁷Педро Фернандес де Кордова (?–1515) — первый маркиз де Приего, главный алькальд и альгвасил Кордовы. Участник Гранадской войны и подавления Мудехарского восстания 1501 г. После смерти Изабеллы поддержал Филиппа I, за что в 1508 г. был арестован и пробыл в заключении до 1510 г., когда ему было даровано прощение (Molina Recio, 2025).

¹⁸Бернардо де Сандоваль и Рохас (1480–1536) — второй маркиз де Дения, первый граф де Лерма. Участник Итальянских войн. С 1504 г. — главный камергер короля. После смерти Изабеллы поддержал Фернандо и уехал с ним. С 1512 г. — член Королевского совета (Agam, 2025).

¹⁹Педро Альварес де Толедо (1480–1553) — второй маркиз де Вильяфранка, сын второго герцога Альбы. Участвовал в Итальянских войнах, в завоевании Наварры и в войнах против османов (Hernando Sánchez, 2025).

²⁰Хуан де Сильва и Кастаньеда (1452–1512) — третий граф де Сифуэнтес, главный знаменосец Кастилии. Во время Войны за кастильское наследство поддержал Изабеллу. Участвовал в Гранадской войне и в организации экспедиции Колумба. После смерти Изабеллы поддержал Фернандо, за что Филипп I конфисковал часть его владений (Morales Muñiz, 2025b).

²¹Бернардино Суарес де Мендоса (?–1534) — второй граф де Корунья, второй виконт де Ториха (Soler Salcedo, 2020: 513).

²²Антонио Манрике де Лара (1466–1535) — второй герцог де Нахера, третий граф де Тревиньо. Участвовал в завоеваниях Гранады и Наварры (Floristán Imízcoz, 2025).

²³Диего де Карденас и Энрикес (?–1542) — первый герцог де Македа, участник Гранадской войны, первый главный адельантадо королевства Гранада, главный командор и член Совета Тринадцати ордена Сантьяго (Martínez Hernandez, 2025).

²⁴Антонио де Фонсека (?–1532) — сеньор Коки и Алаэхоса. Участвовал в Гранадской войне и завоевании Наварры. При Католических королях — посол, королевский советник и главный счетовод Кастилии. Филипп I лишил его ряда имений и должности. Но после возвращения Фернандо все было восстановлено (Fernández Conti, 2025).

²⁵Гарсиласо де ла Вега (?–1512) — сеньор Багреса и Куэрвы. С 1504 г. — командор Леона, с 1506 г. — камердинер инфанта дона Фернандо и член Королевского совета (Barrientos Grandon, 2025).

²⁶Эрнандо де Вега (?–1526) — сеньор Грахалья. Участвовал в Войне за кастильское наследство на стороне Изабеллы, а также в Гранадской войне. При Филиппе I — губернатор Галисии. После смерти Филиппа — президент Совета ордена Сантьяго. С 1509 г. — член Королевского и Тайного советов (Ezquerro Revilla, 2025).

дон Гутьерре де Падила²⁷, главный командор ордена Калатрава, Хуан Веласкес²⁸, главный счетовод Кастилии, дон Гарсия де Вильярроэль²⁹, аделантадо Касорлы, дон Алонсо де Луго³⁰, аделантадо Канарских островов, и многие другие прелаты, гранды, рыцари и магнаты.

Помимо них, на кортесах присутствовали следующие прокураторы городов и местечек этих королевств Кастилия, Леон, Гранада и прочая: Диего де Вальдивьесо и Хуан де Картахена от города Бургос, Франсиско Вака и Родриго де Вильямисар от города Леон, граф Тендила³¹ и Диего Перес де Сантистебан от города Гранада, дон Педро де Сильва от города Толедо, лицензиат Фернандо Руис Кабеса де Вака и Гутьерре Тельо, дон Луис Мендес де Сотомайор и дон Хуан Мануэль де Оландо от города Кордова, Луис Пачеко де Аронис и Антонио Саври от города Мурсия, Гомес Куэльо и Мартин де Кесада от города Хаэн, Диего Лопес де Саманьего и Франсиско де Авенданьо от города Сеговия, Диего де Бракамонте и Педро дель Песо от города Авила, Хуан де Солис и дон Бернальдино дель Кастильо от города Саламанка, Алонсо Ордоньес де Вильякиран и Луис Кальдерон от города Самора, Диего де Ульоа Сармьенто и Хуан Родригес де Фонсека от города Торо, командор Кристобаль де Сантистеван и Хорхе де Эррера от города Вальядолид, дон Луис Пачеко и Родриго Манрике от города Куэнка, Хуан де Моралес и Педро де Миранда от города Сория, дон Алонсо де Арельяно и Иньиго Лопес де Ороско от города Гвадалахара, лицензиат Франсиско де Варгас³² и Антонио де Лусон от города Мадрид.

²⁷Гутьерре де Падила (?–1515) — главный командор ордена Калатрава, участник Гранадской войны (Rodríguez-Picavea Marilla, 2025).

²⁸Хуан Веласкес де Куэльяр (?–1517) — главный счетовод по очереди у трех наследников престола: Хуана, Мигеля и Хуаны. С 1507 г. — главный счетовод Кастилии (Castrillo Llamas, 2025).

²⁹Гарсия де Вильярроэль (2-я пол. XV в. — 1-я пол. XVI в.) — аделантадо Касорлы с 1506 по 1521 г. (Poschmann, 1919: 247).

³⁰Алонсо Фернандес де Луго (?–1525) — завоеватель Канарских островов. С 1502 г. — аделантадо (Aznar Vallejo, 2025).

³¹Иньиго Лопес де Мендоса и Киньонес (1442–1515) — первый маркиз де Мондехар, второй граф де Тендила. Участник Гранадской войны, капитан-генерал Гранады, алькальд Альгамбры (Jiménez Estrella, 2025).

³²Франсиско де Варгас (1466–1524) — главный казначей и советник Карлоса I. С 1505 г. — летрадо Главной бухгалтерии и член Королевского совета. При Филиппе I снят с занимаемых постов, но после его смерти был восстановлен во всех должностях и введен в Совет орденов. С 1507 г. — главный казначей (Carlos Morales, 2025).

А я, Мигель Перес де Альмасан³³, секретарь означенной королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, громко и внятно прочитал на латинском и романском языках *de verbo ad verbum*³⁴ договор, заключенный между означенным священнейшим императором, как от его имени, так и от имени указанного выше высочайшего и превосходнейшего сеньора принца дона Карлоса, и высочайшим и могущественнейшим сеньором королем доном Фернандо, королем Арагона, Обоих Сицилий, Иерусалима и прочая, как от его имени, так и от имени означенной королевы нашей сеньоры, его дочери, содержание которого за отсутствием необходимости здесь не приводится, за исключением двух пунктов, касающихся того, о чем эти королевства должны были поклясться, содержание коих следующее:

«Также установлено и согласовано, что ни означенный священнейший император, ни сиятельный принц дон Карлос, принц Кастилии, ни сами, ни через других лиц не будут идти вразрез и препятствовать ни прямо, ни косвенно, ни публично, ни тайно, ни де-юре, ни де-факто, ни каким-либо другим способом наместничеству и управлению означенного католического короля в этих королевствах и сеньориях Кастилия, Леон, Гранада и прочая; и более того, они будут рады и довольны, как сейчас они рады и довольны, что означенный католический король все время, пока жива светлейшая сеньора донья Хуана, королева Кастилии, его дочь, будет преемником и станет управлять указанными королевствами и сеньориями Кастилия, Леон, Гранада и прочая, как он это делает сейчас; но в случае если означенная светлейшая королева Кастилии уйдет из жизни, и в случае если у означенного католического короля будут сыновья от светлейшей королевы его жены³⁵, в этих двух случаях и в каком-либо одном из них наместничество и управление означенного католического короля в указанных королевствах Кастилия, Леон, Гранада и прочая продлится до тех пор, пока означенный сиятельный принц Кастилии не достигнет возраста двадцати пяти лет, для чего

³³Мигель Перес де Альмасан (?–1514) — королевский секретарь, сеньор Маэзлы, член Совета Арагона. Частью его деятельности была попытка привести инфанта дона Карлоса в Испанию, чему препятствовал Максимилиан I. Важнейшим результатом работы Альмасана стал договор в Блуа 1509 г., им отредактированный (Mogales Muñoz, 2025d).

³⁴«Слово за словом» (*лат.*).

³⁵Имеется в виду Жермена де Фуа (1488–1536) — племянница французского короля Людовика XII, вторая жена Фернандо и королева Арагона (1505–1516). Единственный ребенок от брака с Фернандо, Хуан, родился в 1509 г. и скончался спустя несколько часов (Salazar y Acha, 2025).

означенный католический король торжественно поклянется в присутствии послов означенного священнейшего императора в традиционной для права форме, что сделает и исполнит все, что относится к тем вещам, которые он предложил как хороший, истинный и законный опекун и управитель.

Также установлено и согласовано, что по достижении указанным сиятельнейшим принцем доном Карлосом совершеннолетия означенный священнейший император подтвердит указанному принцу все вышесказанное. И в соответствии с этим означенный католический король для безопасности наследования указанным доном Карлосом, принцем Кастилии, в упомянутых королевствах, понудит принести присягу подданных этих королевств на Генеральных кортесах, а также алькальдов крепостей и капитанов гвардии, что они ныне признают и будут признавать указанного сиятельнейшего дона Карлоса, принца Кастилии, принцем, первенцем, наследником и законным преемником упомянутых королевств Кастилия, Леон, Гранада и прочая, и после смерти светлейшей королевы Кастилии, его матери, — королем и сеньором владетелем упомянутых королевств, а означенного католического короля — управителем и наместником упомянутых королевств Кастилия, Леон, Гранада и прочая, таким образом: все время, пока жива указанная светлейшая сеньора королева Кастилии, означенный католический король, ее отец, управляет упомянутыми королевствами и сеньориями, а в случае смерти указанной светлейшей королевы Кастилии, и в случае если у означенного католического короля будут сыновья от светлейшей королевы его жены, в этих двух случаях и в каком-либо одном из них наместничество и управление означенного католического короля продлится до тех пор, пока означенный сиятельнейший принц Кастилии не достигнет возраста двадцати пяти лет, как указано в настоящем пункте; и означенный католический король понудит принести другие клятвы, которые, согласно законам и обычаям упомянутых королевств, в таких случаях принято приносить; и обо всем вышесказанном будут даны документы, скрепленные печатями надлежащим образом, а вышеупомянутые клятвы будут принесены в течение трех месяцев после прибытия послов священнейшего императора в королевство Кастилия в их присутствии».

Затем упомянутый секретарь по повелению Его Католического Величества громко и внятно заявил следующее:

«Его Высочество говорит, что вы уже видели, что в этом договоре, который был вам прочитан, есть пункт, в котором говорится, что

в случае если королева донья Хуана, наша сеньора, уйдет из жизни, пока будет жив Его Католическое Величество, да хранит ее Бог, Его Высочество должен будет держать, управлять и наместничать в этих означенных королевствах и сеньориях Кастилия, Леон, Гранада и прочая, от имени высочайшего и превосходнейшего принца и сеньора дона Карлоса, эрцгерцога Австрии, герцога Бургундии и прочая, так же как он управляет и наместничает в них сейчас от имени упомянутой королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, до тех пор, пока означенному сеньору принцу не будет двадцать пять лет.

Сейчас же Его Высочеству угодно, чтобы вы, высокопреосвященнейший сеньор кардинал Испании, сеньоры прелаты и гранды, и вы, благородные прокураторы и рыцари, не приносили клятву указанному его управлению в означенном случае смерти означенной королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, да хранит ее Бог, при жизни Его Католического Величества, но, в соответствии с законами этих королевств, чтобы оно в таком случае длилось до тех пор, пока означенному высочайшему и превосходнейшему принцу и сеньору дону Карлосу не исполнится двадцать лет. И для большей надежности этого Его Католическое Величество повелевает, чтобы этот акт был включен в акты этих кортесов, прежде чем будет принесена присяга и оммаж, который в таком случае необходимо совершать».

А затем я, означенный секретарь, спросил означенного высочайшего и могущественнейшего сеньора короля дона Фернандо, так ли он говорил, и Его Высочество ответил, что он так говорил и ему это было угодно, и лиценциат Луис Сапата³⁶, летрадо кортесов, от имени указанных королевств и прокураторов кортесов, там находившихся, заявил, что он требует и просит меня, упомянутого секретаря, чтобы это было засвидетельствовано, и я, упомянутый секретарь, сказал тем, кто там присутствовал, что они были тому свидетелями.

Закончив означенное, упомянутый лиценциат Луис Сапата из Совета королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, и летрадо кортесов этих королевств, выступил по просьбе указанных прелатов, грандов, рыцарей

³⁶Луис де Сапата (?–1523) — лиценциат. С 1498 г. — член Королевского совета. Был одним из наиболее доверенных лиц Фернандо, за что получил прозвище «крошечный король». При Филиппе I покинул Королевский совет, но после его смерти снова вошел в него (Pacheco Landero, 2025).

и прокураторов кортесов в присутствии меня, секретаря, нотариев кортесов и свидетелей, нижеперечисленных, и громко и внятно прочитал во всеуслышание грамоту на бумаге, содержание которой следующее:

Высочайший и могущественнейший католический король и сеньор: прелаты, гранды, рыцари и прокураторы кортесов этих королевств были созваны повелением и грамотами высочайшей и могущественнейшей королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры и Вашей дочери, подписанными Вашим Высочеством как законным управителем и наместником этих королевств, для того чтобы в соответствии с тем, что они должны и обязаны сделать по закону и древнему обычаю этих королевств, они присягнули высочайшему и превосходнейшему сеньору принцу дону Карлосу, эрцгерцогу Австрии, герцогу Бургундии, сыну означенной королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, ныне как принцу, первенцу, наследнику и преемнику этих королевств и сеньорий Кастилия, Леон и Гранада, а по истечении долгих дней означенной королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, — как их королю и сеньору. И хотя указанному принцу дону Карлосу уже была принесена присяга на кортесах, прошедших в городе Вальядолид в году пятьсот шестом³⁷, но поскольку ныне в присутствии и согласии, выраженных, как вы видели, высочайшим и могущественнейшим сеньором Максимилианом, римским императором, как от своего имени, так и от имени означенного высочайшего и превосходнейшего сеньора принца дона Карлоса, и Вашим Католическим Величеством, как от Вашего имени, так и от имени высочайшей и могущественнейшей королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры и Вашей дочери, было установлено, что для большей надежности наследования указанным сеньором принцем доном Карлосом надлежит принести ему присягу еще раз в этих кортесах в соответствии с законами, прецедентами и обычаями этих королевств и сеньорий. Кроме этого, чтобы они принесли присягу, одобрили и, если необходимо, подтвердили наместничество и управление, которое принадлежит в этих королевствах Вашему Высочеству, поклялись, согласились и предоставили все вышеперечисленное через кортесы от имени этих королевств.

Вы, сеньоры, те, кто здесь присутствует, будете свидетелями тому, как, находясь на этих кортесах, высочайший и могущественнейший католический король и сеньор, король дон Фернандо, король Арагона, Обоих

³⁷На кортесах в Вальядолиде в 1506 г. прокураторами была принесена присяга Хуане I и Филиппу I как монархам и Карлосу как наследнику (Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla, 1861–1903: Vol. IV, 219–222).

Сицилий, Иерусалима и прочая, законный наместник и управитель этих королевств и сеньорий от имени высочайшей и могущественнейшей королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, высокопреосвященнейший сеньор дон брат Франсиско Хименес, кардинал Испании, архиепископ Толедо, примас Испаний, великолепные Меркурино ди Гаттинара, Жоан Шад де Абрес и Клаудио де Силли из Совета, послы священнейшего сеньора императора и означенного высочайшего и превосходнейшего сеньора принца дона Карлоса, а также прелаты, гранды, рыцари и прокурадоры кортесов от городов и местечек этих королевств Кастилия, Леон и Гранада, от имени этих указанных королевств и сеньорий все вместе единодушно и каждый сам и от имени лиц, их уполномочивших, и в силу полномочий, ими представленных секретарю и нотариам кортесов, ниже перечисленным, признавая вышеупомянутое обязательным, полезным, целесообразным и уместным для этих королевств ради большей надежности их наследования, клянутся высочайшему и превосходнейшему сеньору принцу дону Карлосу, первенцу и наследнику означенной королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, что признавали, признают и будут отныне и впредь признавать его принцем, первенцем, наследником и законным преемником этих королевств Кастилия, Леон, Гранада и прочая, и по истечении и конце дней означенной королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, да хранит ее Бог, — королем и сеньором владельцем этих королевств и сеньорий, а высочайшего и могущественнейшего католического короля и сеньора дона Фердинанда, короля Арагона, Обоих Сицилий и Иерусалима, — законным управителем и наместником этих королевств и сеньорий от имени означенной королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, да хранит ее Бог, все время своей жизни, а в случае если Господь распорядится о смерти упомянутой королевы доньи Хуаны, нашей сеньоры, да хранит ее Бог, он будет управлять этими означенными королевствами и сеньориями от имени упомянутого высочайшего и превосходнейшего принца дона Карлоса, который тогда будет королем, как сейчас он управляет ими от имени обозначенной королевы доньи Хуаны, до тех пор, пока указанному сеньору принцу дону не будет полных двадцати лет, что соответствует законам королевства; а в случае если у Его Католического Величества родятся законные сыновья в законном браке, пусть исполняется указанное в обозначенном договоре.

Вы, высокопреосвященнейший сеньор, великолепнейшие и преподобные сеньоры и благородные прокурадоры, клянетесь Богу в ваших душах и в душах лиц, вас уполномочивших, словами Святых Евангелий, кои содержатся в этом миссале, на который каждый из вас физически

покладает свою правую руку, что вы и лица, вас уполномочившие, и те, кто будут после вас, признаете, храните и честно исполняете все вышесказанное и каждую его часть, и что ни пойдете, ни посмотрите против указанного ни в какое-либо время, ни в какой-либо форме, и в знак покорности и верности, которые вы должны выразить для надежности исполнения вышесказанного, целуете руку высочайшего и могущественнейшего католического короля и сеньора дона Фернандо, короля Арагона, Обеих Сицилий и Иерусалима, здесь находящегося, как из-за того, что Его Католического Величества касается соблюдение его наместничества, время и форма которого заявлена выше, так и как представителю означенного сеньора принца дона Карлоса, связанного с ним лица, так как в силу его отсутствия невозможно в настоящем целовать его самого.

Кроме этого, вы обещаете и клянетесь, как было сказано, и желаете, чтобы если вы все так сделаете и исполните, то всемогущий Бог поможет в этом мире вашей плоти, а в другом, где вам придется пробыть дольше, — душе; а если сделаете противное, то Господь жестоко и строго спросит с вас за это, как с тех, кто опорочил Его святое имя, и помимо этого вы станете клятвопреступниками, негодяями и лжецами, и совершите акт предательства и недостойного поведения, и понесете другие наказания, которым подвергаются те, кто идет против верности своему сеньору и сеньору природному принцу, и те, кто не подчиняется законным управителям и наместникам своих природных королевств и сеньорий, и те, кто не исполняет и не хранит того, что обещали, о чем договаривались и клялись, нарушая благо, мир и спокойствие своих королевств.

Каждый из вас пусть скажет: «да, клянусь». И для подтверждения этой клятвы скажите: «аминь».

Кроме этого, для большего основания и надежности всего вышеуказанного и каждой из его частей каждый из вас, сеньоры, означенные прелаты, гранды, рыцари и прокурадоры, принесет оммаж как рыцарь идальго в руках инфанта дона Хуана, который от вас его примет единожды, и дважды, и трижды, единожды, и дважды, и трижды, единожды, и дважды, и трижды, единожды, и дважды, и трижды, в соответствии с фуэро и обычаем Испании, что будет признавать, хранить и исполнять все вышеуказанное и каждую из его частей, и что не пойдет ни прямо, ни косвенно, ни в какое-либо время, ни каким-либо способом против вышеуказанного под страхом наказания за измену и недостойное поведение и других наказаний, которым подвергаются те, кто нарушает

оммаж. Означенный высочайший и могущественнейший католический король и сеньор дон Фернандо, король Арагона, Обеих Сицилий и Иерусалима, законный наместник и управитель этих королевств, просит секретаря и нотариев кортесов засвидетельствовать это, а присутствующих просит быть свидетелями. Также указанных секретаря и нотариев кортесов просят это засвидетельствовать, а присутствующих — быть свидетелями, означенные послы, присутствующие от лица высочайшего и могущественнейшего сеньора Максимилиана, римского императора, и высочайшего и превосходнейшего принца дона Карлоса.

Указанная грамота была прочитана означенным лиценциатом Луисом Сапатою в указанной форме и включена выше, после чего означенные и вышеперечисленные прелаты, гранды, рыцари и прокурадоры, собравшиеся на кортесах, единодушно заявили, что им было угодно все, что содержалось в указанной грамоте, и что они ее хвалят и принимают сами и от имени обозначенных королевств; а затем, исполняя указанное в ней по своей собственной доброй воле, все вышеназванные прелаты, гранды, рыцари и прокурадоры кортесов подходили один за другим для возложения своей правой руки на крест и Святые Евангелия, которые были перед ними, проговаривая, что так они клялись и клянутся, как указано во включенной выше грамоте. Для подтверждения этого каждый из них произнес: «да, клянусь и аминь».

Затем все указанные прелаты, гранды, рыцари и прокурадоры кортесов в знак покорности и чтобы исполнить написанное в означенной грамоте, стоя на полу на коленях, один за другим поцеловали руку означенного высочайшего и могущественнейшего католического короля и сеньора дона Фернандо, короля Арагона, Обеих Сицилий, Иерусалима и прочая, как из-за того, что Его Высочества касалось соблюдение его управления и наместничества, время и форма которых заявлена выше, так и как представителю означенного сеньора принца дона Карлоса, связанного с ним лица. А для лучшего исполнения всего указанного в упомянутой грамоте каждый из означенных и вышеперечисленных прелатов, грандов, рыцарей и прокурадоров сказал, что он приносит оммаж единожды, и дважды, и трижды, единожды, и дважды, и трижды, единожды, и дважды, и трижды, как рыцарь идальго, согласно фуэро и обычаю Испании, в руках обозначенного сеньора дона Хуана, инфанта Гранады, который от них его принял, и что он будет признавать, хранить, исполнять и делать все вышеуказанное так, как это написано, и они принесли обещания и клятвы, согласно наказаниям, заявленным в грамоте выше.

Его Католическое Величество просит засвидетельствовать все касающееся Его Высочества, а упомянутые Меркурино ди Гаттинара, Жоан Шад и Клаудио де Силли, послы от имени означенного священнейшего императора и высочайшего и превосходнейшего принца дона Карлоса, и упомянутый Луис Сапата, как летрадо указанных кортесов от имени этих обозначенных королевств, сказали, что просят это засвидетельствовать. Свидетели, присутствовавшие при всем вышеописанном: дон Джованни Руффо³⁸, епископ Бертиноро, нунций нашего святейшего папы, герцог дон Фердинанд³⁹, сын короля дона Федерико Неаполитанского⁴⁰, дон Альфонсо де Арагон⁴¹, герцог Сегорбе, сын инфанта дона Энрике де Арагона⁴², дон Хуан Энгера⁴³, епископ Вика, и мессир Хуан Кабреро⁴⁴, камергер Его Высочества; а я, Мигель Перес де Альмасан, секретарь королевы нашей сеньоры и королевский нотариус при ее дворе и во всех ее королевствах и сеньориях, присутствовал вместе с нотариусами кортесов, указанными ниже; и по просьбе Его Католического Величества, означенных послов и означенного летрадо кортесов от имени прелатов, грандов, рыцарей и прокурадоров кортесов этих королевств, здесь присутствовавших, их понудили написать, и я написал то, что передо мной и упомянутыми нотариусами кортесов произошло. В силу этого я поставил здесь свой знак как на истинном свидетельстве. Мигель Перес де Альмасан.

³⁸Джованни Руффо де Теодоли (?–1527) — епископ Бертиноро с 1505 по 1511 г. С 1511 г. — архиепископ Козенцы (Eubel, 1913: 139, 183, 200, 268).

³⁹Фердинанд Арагонский (1488–1550) — герцог Калабрийский. Во время Второй итальянской войны был пленен и доставлен в Испанию. Входил в свиту Фернандо. Но в 1512 г. король, узнав о том, что герцог ведет переговоры с французами с целью вернуть неаполитанский трон, приказал его арестовать. Пробыл в заключении десять лет (López-Ríos Moreno, 2025).

⁴⁰Федерико II (1452–1504) — последний король Неаполя (1496–1501) из арагонской династии (Claramunt Rodríguez, 2025).

⁴¹Альфонсо де Арагон (1489–1563) — второй герцог де Сегорбе, племянник Фернандо (Belchí Navarro, 2025).

⁴²Энрике де Арагон и Пиментель (1445–1522) — первый герцог де Сегорбе. Был прозван «инфантом Фортуна» из-за превратностей своей судьбы. В Войне за кастильское наследство сначала поддерживал Хуану Бельтранеху, но потом перешел на сторону Изабеллы. Участвовал в Гранадской и Итальянских войнах, в подавлении Мудехарских восстаний в Валенсии (Hinojosa Montalvo, 2025).

⁴³Хуан де Энгера (?–1513) — доминиканец, посол, духовник Фернандо. С 1505 г. — епископ Вика, с 1507 г. — великий инквизитор Арагонской Короны, с 1510 г. епископ Лериды, с 1512 г. — Тортосы (Mendoza García & Sánchez Rivilla, 2025).

⁴⁴Хуан Кабреро Лопес (1440–1514) — командор ордена Сантьяго, главный камергер Фернандо, член Тайного совета (Moris Dolader, 2025).

А мы, Бартоломе Руис де Кастаньеда и Диа Санчес Дельгадильо, нотариус кортесов королевы нашей сеньоры и этих королевств Кастилия, Леон и Гранада, присутствовали вместе с указанным Мигелем Пересом де Альмасаном, секретарем Ее Величества, и с обозначенными свидетелями вышеописанных деяний; и по просьбе Его Католического Величества, означенных послов и означенного летрадо кортесов от имени упомянутых прелатов, грандов, рыцарей и прокураторов кортесов этих королевств, здесь присутствовавших, мы поставили наши знаки как на истинном свидетельстве. Бартоломе Руис, Диа Санчес.

ЛИТЕРАТУРА

- Aram B. Bernardo de Sandoval y Rojas* / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/15295/bernardo-de-sandoval-y-rojas> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Aznar Vallejo E. Alonso Fernández de Lugo* / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/13370/alonso-fernandez-de-lugo> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Barrientos Grandon J. Garcilaso de la Vega* / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/79000/garcilaso-de-la-vega> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Belchí Navarro M. P. Alfonso de Aragón de Sicilia y de Portugal* / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/20184/alfonso-de-aragon-de-sicilia-y-de-portugal> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Carlos Morales C. J. Francisco de Vargas* / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/25228/francisco-de-vargas> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Carretero Zamora J. M. Cortes, monarquía, ciudades : las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1476–1515)*. — Madrid : Siglo XXI, 1988.
- Carretero Zamora J. M. Algunas consideraciones sobre las Actas de las Cortes en el reinado de los Reyes Católicos. Actas de las Cortes de Madrid de 1510 // Cuadernos de Historia Moderna*. — 1991. — N° 12. — P. 13–45.
- Castrillo Llamas M. C. Juan Velázquez de Cuéllar* / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/25677/juan-velazquez-de-cuellar> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Claramunt Rodríguez S. Fadrique II de Nápoles* / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/13033/fadrique-ii-de-napoles> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Colección de documentos inéditos para la Historia de España. Vol. XIV. — Madrid : Imprenta de la Viuda de Calero, 1849.
- Colmeiro M. Examen de los cuadernos de cortes. Parte 2*. — Madrid : Sucesores de Rivadeneyra, 1884.
- Craddock J. R. La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio // Anuario de Historia del Derecho Español*. — 1981. — N° 51. — P. 365–418.

- Díaz de Montalvo A.* Las Siete Partidas del sabio Rey don Alfonso Nono. — Alcalá de Henares : Casa de Joan Brocar, 1542.
- Eubel C.* Hierarchia catholica medii et recentioris aevi. Vol. 3. — Münster : Monasterii Sumptibus et typis librariae Regensbergianae, 1913.
- Ezquerria Revilla I. J.* Hernando de Vega / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/16959/hernando-de-vega> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Fernández Conti S.* Antonio de Fonseca / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/16739/antonio-de-fonseca> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Fernández Rodríguez M. y Martínez Peñas L.* La guerra y el nacimiento del Estado Moderno. Consecuencias jurídicas e institucionales de los conflictos bélicos en el reinado de los Reyes Católicos. — Valladolid : Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, 2014.
- Floristán Imízcoz A.* Antonio Manrique de Lara / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/38852/antonio-manrique-de-lara> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Franco Silva A.* Bernardino Fernández de Velasco / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/16615/bernardino-fernandez-de-velasco> (visitado 15 de oct. de 2025).
- García Oro J.* Francisco (Gonzalo) Jiménez de Cisneros / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/12171/francisco-gonzalo-jimenez-de-cisneros> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Hernando Sánchez C. J.* Pedro Álvarez de Toledo / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/8742/pedro-alvarez-de-toledo> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Hinojosa Montalvo J.* Enrique de Aragón y de Sicilia / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/25135/enrique-de-aragon-y-de-sicilia> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Jiménez Estrella A.* Íñigo López de Mendoza y Quiñones / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/33511/inigo-lopez-de-mendoza-y-quinones> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Las Siete Partidas. Edición de 1807 de la Imprenta Real : en 3 vols. — Madrid : Agencia Estatal Boletín del Estado, 2021.
- López-Ríos Moreno S.* Fernando de Aragón / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/11001/fernando-de-aragon> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Martínez Hernandez S.* Diego de Cárdenas y Enríquez / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/16524/diego-de-cardenas-y-enriquez> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Mendoza García I. y Sánchez Rivilla T.* / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/22862/juan-de-enguera> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Morales Muñoz D. C.* Diego López de Haro / DBE RAH. — URL: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/26569-diego-lopez-de-haro> (visitado 29 de mayo de 2026).

- Morales Muñiz D. C.* Diego López Pacheco y Portocarrero / DBE RAH. — a. — URL: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/14871-diego-lopez-pacheco-y-portocarrero> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Morales Muñiz D. C.* Juan de Silva y Castañeda / DBE RAH. — b. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/54802/juan-de-silva-y-castaneda> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Morales Muñiz D. C.* Juan Téllez Girón / DBE RAH. — c. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/14101/juan-tellez-giron> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Morales Muñiz D. C.* Miguel Pérez de Almazán / DBE RAH. — d. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/37964/miguel-perez-de-almazan> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Moris Dolader M. A.* Juan Cabrero López / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/14158/juan-cabrero-lopez> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Pacheco Landero D.* Luis de Zapata / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/20021/luis-de-zapata> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Pérez Gomez M.* Representación artística y poder de los duques de Medina Sidonia en el palacio de Sanlúcar de Barrameda. Tesis doctoral. — Sevilla : Universidad de Sevilla, 2017.
- Poschmann A.* El Cardenal Guillermo de Croy y el Arzobispado de Toledo // Boletín de la Real Academia de la Historia. — 1919. — N^o 75. — P. 201–282.
- Rama Patiño L. y Vázquez Lijó J. M.* Juan de Granada / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/42089/juan-de-granada> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Rivero Rodríguez M.* Mercurino Arborio Gattinara / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/10612/mercurino-arborio-gattinara> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Rodríguez-Picavea Marilla E.* Gutierre de Padilla / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/71053/gutierre-de-padilla> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Ruiz-Domènec J. E.* Gonzalo Fernández de Córdoba / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/11225/gonzalo-fernandez-de-cordoba> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Salazar y Acha J.* Germana de Foix / DBE RAH. — URL: <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/19028-germana-de-foix> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Soler Salcedo J. M.* Nobleza Española. Grandezas Inmemoriales. — Madrid : Visión Libros, 2020.
- Suárez Fernández L.* Fadrique Álvarez de Toledo / DBE RAH. — URL: <https://dbe.rah.es/biografias/6975/fadrique-alvarez-de-toledo> (visitado 15 de oct. de 2025).
- Testamento de la reina Isabel la Católica / PARES. — URL: <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/2216515> (visitado 10 de abr. de 2026).

“Akty soglasheniy kortesov v Madride [The Acts of the Cortes Accords in Madrid].” 2026 [in Russian], trans. from the Spanish and annot., with an introd., by M. D. Likhachev. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 307–329.

THE ACTS OF THE CORTES ACCORDS IN MADRID

Translation of: Carretero Zamora, J. M. 1991. “Algunas consideraciones sobre las Actas de las Cortes en el reinado de los Reyes Católicos. Actas de las Cortes de Madrid de 1510” [in Spanish]. *Cuadernos de Historia Moderna*, no. 12, 13–45 (p. 35–41: “Cortes de Madrid”).

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-307-329.

REFERENCES

- Aram, B. “Bernardo de Sandoval y Rojas” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/15295/bernardo-de-sandoval-y-rojas>.
- Aznar Vallejo, E. “Alonso Fernández de Lugo” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/13370/alonso-fernandez-de-lugo>.
- Barrientos Grandon, J. “Garcilaso de la Vega” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/79000/garcilaso-de-la-vega>.
- Belchí Navarro, M. P. “Alfonso de Aragón de Sicilia y de Portugal” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/20184/alfonso-de-aragon-de-sicilia-y-de-portugal>.
- Carlos Morales, C. J. “Francisco de Vargas” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/25228/francisco-de-vargas>.
- Carretero Zamora, J. M. 1988. *Cortes, monarquía, ciudades: las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1476–1515)* [in Spanish]. Madrid: Siglo XXI.
- . 1991. “Algunas consideraciones sobre las Actas de las Cortes en el reinado de los Reyes Católicos. Actas de las Cortes de Madrid de 1510” [in Spanish]. *Cuadernos de Historia Moderna*, no. 12, 13–45.
- Castrillo Llamas, M. C. “Juan Velázquez de Cuéllar” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/25677/juan-velazquez-de-cuellar>.
- Claramunt Rodríguez, S. “Fadrigue II de Nápoles” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/13033/fadrigue-ii-de-napoles>.
- Colección de documentos inéditos para la Historia de España* [in Spanish]. 1849. Vol. XIV. Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero.
- Colmeiro, M. 1884. *Examen de los cuadernos de cortes* [in Spanish]. Bk. 2. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- Craddock, J. R. 1981. “La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio” [in Spanish]. *Anuario de Historia del Derecho Español*, no. 51, 365–418.
- Díaz de Montalvo, A. 1542. *Las Siete Partidas del sabio Rey don Alfonso Nono* [in Spanish]. Alcalá de Henares: Casa de Joan Brocar.
- Eubel, C. 1913. *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi* [in Latin]. Vol. 3. Münster: Monasterii Sumptibus et typis librariae Regensbergianae.
- Ezquerria Revilla, I. J. “Hernando de Vega” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/16959/hernando-de-vega>.
- Fernández Conti, S. “Antonio de Fonseca” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/16739/antonio-de-fonseca>.

- Fernández Rodríguez, M., and L. Martínez Peñas. 2014. *La guerra y el nacimiento del Estado Moderno. Consecuencias jurídicas e institucionales de los conflictos bélicos en el reinado de los Reyes Católicos* [in Spanish]. Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia.
- Floristán Imízcoz, A. "Antonio Manrique de Lara" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/38852/antonio-manrique-de-lara>.
- Franco Silva, A. "Bernardino Fernández de Velasco" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/16615/bernardino-fernandez-de-velasco>.
- García Oro, J. "Francisco (Gonzalo) Jiménez de Cisneros" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/12171/francisco-gonzalo-jimenez-de-cisneros>.
- Hernando Sánchez, C. J. "Pedro Álvarez de Toledo" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/8742/pedro-alvarez-de-toledo>.
- Hinojosa Montalvo, J. "Enrique de Aragón y de Sicilia" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/25135/enrique-de-aragon-y-de-sicilia>.
- Jiménez Estrella, A. "Íñigo López de Mendoza y Quiñones" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/33511/inigo-lopez-de-mendoza-y-quinones>.
- Las Siete Partidas. Edición de 1807 de la Imprenta Real* [in Spanish]. 2021. 3 vols. Madrid: Agencia Estatal Boletín del Estado.
- López-Ríos Moreno, S. "Fernando de Aragón" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/11001/fernando-de-aragon>.
- Martínez Hernández, S. "Diego de Cárdenas y Enríquez" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/16524/diego-de-cardenas-y-enriquez>.
- Mendoza García, I., and T. Sánchez Rivilla. " " [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/22862/juan-de-enguera>.
- Morales Muñiz, D. C. "Diego López de Haro" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed May 29, 2026. <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/26569-diego-lopez-de-haro>.
- . "Diego López Pacheco y Portocarrero" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/14871-diego-lopez-pacheco-y-portocarrero>.
- . "Juan de Silva y Castañeda" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/54802/juan-de-silva-y-castaneda>.
- . "Juan Téllez Girón" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/14101/juan-tellez-giron>.
- . "Miguel Pérez de Almazán" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/37964/miguel-perez-de-almazan>.
- Moris Dolader, M. A. "Juan Cabrero López" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/14158/juan-cabrero-lopez>.
- Pacheco Landero, D. "Luis de Zapata" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/20021/luis-de-zapata>.
- Pérez Gomez, M. 2017. *Representación artística y poder de los duques de Medina Sidonia en el palacio de Sanlúcar de Barrameda. Tesis doctoral* [in Spanish]. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Poschmann, A. 1919. "El Cardenal Guillermo de Croy y el Arzobispado de Toledo" [in Spanish]. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, no. 75, 201–282.
- Rama Patiño, L., and J. M. Vázquez Lijó. "Juan de Granada" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/42089/juan-de-granada>.
- Rivero Rodríguez, M. "Mercurino Arborio Gattinara" [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/10612/mercurino-arborio-gattinara>.

- Rodríguez-Picavea Marilla, E. “Gutierre de Padilla” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/71053/gutierre-de-padilla>.
- Ruiz-Domènec, J. E. “Gonzalo Fernández de Córdoba” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/11225/gonzalo-fernandez-de-cordoba>.
- Salazar y Acha, J. “Germana de Foix” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/19028-germana-de-foix>.
- Soler Salcedo, J. M. 2020. *Nobleza Española. Grandezas Inmemoriales* [in Spanish]. Madrid: Visión Libros.
- Suárez Fernández, L. “Fadrique Álvarez de Toledo” [in Spanish]. DBE RAH. Accessed Oct. 15, 2025. <https://dbe.rah.es/biografias/6975/fadrique-alvarez-de-toledo>.
- “Testamento de la reina Isabel la Católica” [in Spanish]. PARES. Accessed Apr. 10, 2026. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/2216515>.

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА. РЕЦЕНЗИИ

BOOK REVIEWS

ЕВГЕНИЙ БЛИНОВ*

С ЧЕГО НАЧИНАЕТСЯ РОДИНА И ГДЕ ЗАКАНЧИВАЕТСЯ ЕВРОПА? **

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ЮКА ХУЭЯ О ПЛАНЕТАРНОСТИ И БЕЗДОМНОСТИ

Хуэй Ю. Пост-Европа / под ред. В. МАТВЕНКО ; пер. с англ. Д. ШАЛАГИНОВА. — М., Владивосток : AD MARGINEM, HIDE BOOKS, 2025.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-333-344.

Герой знаменитого рассказа Исаака Бабеля «Гюи де Мопассан» был счастливее всех остальных персонажей, потому что «у него была родина — Испания» (Бабель, 2005: 225). Учитель русской словесности по фамилии Казанцев в холодном Петрограде военного 1916 года бескорыстно любил Испанию, где никогда не был. Он не просто переводил модные рассказы с языка Сервантеса на язык Пушкина: «любовь к этой стране заполняла все его существо». Это помогало ему не только выживать, но и опекать «вышибленных из правильной жизни людей», как нелегально оказавшийся в столице рассказчик. Один из самых тонких рассказов Бабеля посвящен приключениям литературного редактора, который при помощи «поворота» рычага возвращал правильным и безжизненным фразам дилетантского перевода с одного неродного языка на другой «длинное дыхание страсти» мопассановской прозы. Но в не меньшей степени этот рассказ о том, сколь неуловимым и обманчивым может быть понятие Родины и родного языка.

Автора «Пост-Европы», известного гонконгского философа и полиглота Юка Хуэя на первый взгляд сложно назвать тем, кто испытывает проблемы с адаптацией в новой среде. Однако его книга начинается с несколько неожиданного признания: эта небольшая, но явно крайне важная для автора работа посвящена вопросу о том, «что означает *Heimat*, родина, для иммигранта вроде меня, которому вечно приходится адаптироваться к новой среде и учить новые языки?» (Хуэй,

*Блинов Евгений Николаевич, к. филос. н., PhD, профессор, Тюменский государственный университет (Тюмень), e.n.blinov@utmn.ru, ORCID: 0000-0002-3129-2435.

**© Блинов, Е. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Шалагинов, 2025: 11). Эта работа состоит из нескольких эссе, написанных на основе прочитанных автором докладов в разных точках планеты. Казалось бы, вполне привычная практика для востребованного и постоянно «гастролирующего» глобального мыслителя: объединить тексты нескольких выступлений по тематическому принципу и выпустить их в качестве книги, которая будет стремительно переведена на ряд иностранных языков (в данном случае, когда оригинал опубликован в 2024 г. на английском, — недостаточно глобальных языков). Однако автор уточняет, что в «Пост-Европе» он смог сформулировать определенные идеи, которые «не мог как следует артикулировать все эти годы», поэтому книгу стоит рассматривать как «своего рода автобиографию», но не в литературном, а в строго философском смысле, когда «я» автора «растворяется в разных фигурах в разные моменты» (Хуэй, Шалагинов, 2025: 11). Именно поэтому подобное признание столь неожиданно и в некотором смысле обескураживающе звучит из уст одного из известнейших «глобальных» мыслителей современности: Юка Хуэя принято называть «гонконгским философом», при этом он одновременно является профессором голландского Университета Эразма в Роттердаме. Подобно знаменитому гуманисту эпохи Ренессанса, Хуэй много путешествовал по континентальной Европе, а свою диссертацию защитил в Британии под руководством известного французского философа техники Бернара Стиглера. Помимо этого, в книге неоднократно упоминается, что автор «Пост-Европы» — частый гость в Японии; там его путь пересекался и с автором этих строк.

«Пост-Европа», как отмечает Юк Хуэй в предисловии, развивает темы, намеченные в его наиболее известной и часто цитируемой работе «Вопрос о технике в Китае» (Хуэй, Шалагинов, 2023). На этот раз магистральной линией становится еще одно понятие Хайдеггера: «бездомность», или *Heimatlosigkeit*. У немецкого слова *Heimat* достаточно сложная историческая семантика, его общепринятый перевод на русский также весьма спорен: *Heimatlosigkeit* означает потерю Родины, точнее, некое состояние, в котором пребывает лишенный ее индивид или группа. Буквально — «безродность» или нечто вроде бесприютности, в которой пребывает глобализированное или «планетаризированное» человечество. В данном контексте под *Heim* подразумевается именно «отчий дом», таким образом, *Heimatlosigkeit* (термин в тексте не переводится) означает отрыв от корней, а не отсутствие дома как такового.

Особенно с учетом того, что планетаризация часто подразумевает бытовой комфорт, который может отсутствовать в «отчем доме» и в избытке присутствовать в другой точке планеты.

Хайдеггеровский термин принято ассоциировать с тем, что его критики называют «реакционным романтизмом», но у романтизма было и другое направление. Для Новалиса, напоминает автор «Пост-Европы», философия была «тягой повсюду быть дома» (Хуэй, Шалагинов, 2025: 17). В этом случае «Родина» становится чем-то воображаемым, утопическим или даже потусторонним, перестает быть конкретным местом, данным нам в телесных ощущениях. Первый шаг к будущей планетаризации сделан. Там, где условно «реакционный» романтизм провозглашал неразрывность духовной и телесной Родины, романтизм революционный увидит их острый конфликт. Но не стоит забывать, что мы читаем книгу хотя и «глобального», но все же азиатского мыслителя, постоянно напоминающего читателям о том, что в «пост-европейской» перспективе многие дихотомии западного мышления, вроде дуализма телесного и духовного, попросту не работают. Для иллюстрации этого тезиса он рассказывает нечто вроде притчи об одном из японских студентов Хайдеггера.

Кейдзи Ниситани (1900–1990) провел во Фрайбурге два года, с 1937 по 1939 г. После окончания войны он стал одним из видных представителей второго поколения Киотской школы, проект которой часто описывают как синтез японского буддизма с классической и новейшей западной философией. Ее изучение требовало от японских философов длительных путешествий за границу, которые чаще всего становились для них глубоким культурным шоком. В приведенной истории описывается эпизод, когда Ниситани впервые за долгое время пребывания в Германии ест японский рис¹ во время трапезы, приготовленной другой японской студенткой из привезенных с Родины продуктов. Это ощущение он описывает как «абсолютный вкус», который не только, подобно прустовской мадленке, пробуждает тоску по дому, но и указывает на «неразрывную связь между землей и человеком». Эта связь, подчеркивает Ниситани, означает что «питание этим рисом наделило своеобразием „кровь“ моих предков, и эта кровь течет по моему телу» (там же: 23). Сложно найти более яркую иллюстрацию пресловутого

¹ *Сирогохан* (яп.) — букв. «белый рис».

принципа *Blut-und-Boden*, который едва ли понимался настолько буквально даже самыми реакционными немецкими романтиками. Развивая эту мысль, Хуэй предлагает мысленный эксперимент:

Представьте себе, если бы Хайдеггер преподавал в Японии: смог бы он забыть о *Schwäbische Küche*, питаясь сашими и суши? Скорее всего, нет. В случае Ниситани *Heimweh* заявила о себе, когда вкусовые рецепторы стимулировал *сирогохан*, а не *Kornbrot*, но ощущение также вышло за пределы вкусовых рецепторов и затронуло все тело. *Heimat* — не то, что человек узнает о своей нации на уроке истории, а скорее нечто, вписанное в тело как одна из его самых интимных и необъяснимых частей (Хуэй, Шалагинов, 2025: 22).

Здесь возникает развилка, которая потенциально указывает на еще один смысл понятия «Родина». Хуэй говорит не об «абсолютном вкусе», а о привычной Хайдеггеру швабской кухне, которая означает связь не с Германией вообще, а именно с его малой Родиной. Можно задаться вопросом, была ли для Хайдеггера «родной» кухня балтийских немцев? И не означает ли «абсолютный вкус» Ниситани некий опыт самоиндоктринации, в который постфактум включались вкусовые ощущения? Япония знаменита разнообразием своей региональной кухни, и не должен ли в его случае японский белый рис сочетаться с региональными специалитетами из его родной префектуры Исикава? Какой-нибудь критик-марксист возразил бы, что для большей части населения Японии белый рис, как белый хлеб для русских крестьян, не был повседневной пищей на протяжении многих поколений. А гастрономический историк непременно бы заметил, что понятие обобщенной японской, французской или итальянской кухни возникло сравнительно поздно, вместе с многотиражными поваренными книгами, масс-медиа, индустриализацией сельского хозяйства и супермаркетами. В таком случае создание национального государства уже в значительной степени было отрывом от корней, который предшествовал планетаризации или же проходил одновременно с ней. Что мог бы означать «абсолютный вкус» Родины для бразильского японца или американского итальянца в пятом поколении?

Но Хуэй умышленно не идет по этому пути: понятие «малой Родины» не появляется на страницах «Пост-Европы», как и ожидаемый ход самоидентификации с Гонконгом вместо «материкового» Китая и продвижения «малых нарративов» вместо «большого нарратива» китайской цивилизации. Точнее, Гонконг можно рассматривать как идеальное место для анализа *Heimatlosigkeit*, ведь на протяжении целого столетия это было место, где китайская культура подвергалось воздействию

британской в ее колониальном изводе. Но здесь важен именно вопрос о том, что может означать Родина для временного иммигранта и академического номада, помимо усвоенных на уроке истории абстрактных понятий, и каким образом она оказывается вписана в базовый телесный опыт. Хуэй напоминает, что Ниситани, наряду с другими мыслителями Киотской школы, участвовал в известной дискуссии о «преодолении модерна». Дискуссия проводилась японским литературным журналом «Бунгакукай» в самый разгар Второй мировой войны в июле 1942 г. и была, с одной стороны, обсуждением хайдеггеровской проблемы преодоления европейского нигилизма, а с другой — прояснением типичного для азиатской мысли первой половины XX в. вопроса о том, как совместить технологические достижения Запада со своей цивилизационной спецификой. В каком-то смысле вся книга — это попытка понять, как связана внутриевропейская борьба с нигилизмом и рефлексия китайских и японских интеллектуалов о возможности ассимиляции европейской «техники» без утраты своей культурной идентичности. Именно ответ на последний вопрос, как представляется, интересует автора больше всего, хотя в заголовок книги вынесена «Пост-Европа», а не трансформация азиатских обществ.

Хуэй использует предложенный чешским учеником Гуссерля и Хайдеггера Яном Паточкой (Паточка, Прилуцкий, 2011) термин «Пост-Европа» в несколько ином контексте: для него это синоним кризиса текущего глобалистского проекта, который изначально опирался на европейскую идею «имманентной телеологии» и на представление о том, что Европа способна начать новую эпоху в истории с «всечеловеческой точкой зрения» в формулировке Гуссерля. Хотя Старая Европа после Второй мировой войны и перестает быть политическим и технологическим центром мира, она в каком-то смысле передает эстафету технокцивилизации и проекта политического равенства США и СССР, которые, несмотря на свое противостояние, распространяют их по планете. При этом Паточка полагал, что термин «Пост-Европа» может относиться как к США, так и к новому состоянию Старой Европы или же новой ситуации в мире после европейского Просвещения. Хуэй подчеркивает — Паточка игнорировал факт того, что «на протяжении веков Европа определяла себя в противовес Азии» (Хуэй, Шалагинов, 2025: 11). Поэтому его рассуждения о «Пост-Европе» являются одновременно анти- и европоцентристскими: констатируя утрату Европой статуса «центра мира», он одновременно утверждает, что сам принцип историчности, сделавший возможным технический прогресс и развитие

капитализма, является европейским. Именно по этой причине с телеологической точки зрения «нет другой истории, кроме Европейской» (Хуэй, Шалагинов, 2025: 67). Но эта техноцивилизация все больше сводится «к объективности и расчетливости», разрушая собственные основания, так как «логос» постепенно подчиняется технике. Автор «Пост-Европы» обозначает два возможных пути преодоления кризиса: с одной стороны, та или иная форма «возврата» к доиндустриальным основаниям, как предлагали Хайдеггер или Паточка с его «заботой о душе», в которой он видел возможность отхода от капиталистической логики, когда необходимость «быть» подменяется требованием «иметь», связывая ее не с досократиками, а с традицией, восходящей к Платону. С другой стороны, можно попытаться «принять технику всерьез» и сделать ее частью своего «технологоса», на чем настаивал учитель Хуэя Бернар Стиглер. Автор «Пост-Европы» определенно на стороне Стиглера, полагавшего, что пост-европейская философия в первую очередь нуждается в новой философии техники. При этом Хуэй критически относится к известным высказываниям Стиглера о том, что любая техника является «греческой по своему происхождению».

Посвященная европейским дискуссиям о технике первая глава может показаться не особенно оригинальной, но смысл книги раскрывается во второй главе, которая знакомит читателя с дискуссиями о технике в перспективе рассуждений о том, «что такое Азия». Причем, в отличие от «Вопроса о технике в Китае», Хуэй в большей степени интересуется Японией, которая, как принято считать, стала первой азиатской страной, успешно освоившей европейские технологии, проложив путь всем остальным. При этом именно философы Киотской школы, при всем их национализме и вере в собственную исключительность, рассуждали не только об исторической миссии Японской империи, но и о том, чем является Азия. Сам вопрос, как указывает Хуэй, является либо чисто европейским, либо возникшим с подачи европейской мысли. Вопрос о том, что такое Европа, сводится к ее «сущности» или некоему обобщенному «духовному облику», в терминологии Гуссерля. В этом смысле, замечает автор «Пост-Европы», вопрос об Азии вообще не может быть поставлен. Во-первых, потому, что различные традиции восточной философии проясняли не вопрос о бытии, а скорее вопрос о «ничто», как сформулировал основатель Киотской школы Китаро Нисида (1870–1945). Во-вторых, не представляется возможным говорить о едином «духовном облике» Азии, с учетом ее религиозной, лингвистической и культурной гетерогенности. Не говоря уже о разнообразии антропологическом

и генетическом: невозможно говорить о единой «азиатской расе», если, конечно, не подразумевать под этим исключительно Юго-Восточную Азию (Хуэй ловит себя на том, что в разговоре с польским таксистом при слове «Азия» он в первую очередь думает именно о «Восточной Азии, и то лишь краем»).

Именно поэтому все попытки говорить об Азии «обобщенно» обречены на провал. Столкновение с европейской экспансией привело именно к формированию «национализма» в различных странах, а не единого или «паназиатского» духа. Хотя подобные попытки и предпринимались «строителями» Японской империи в межвоенный период, акцент неизменно делался на ее ведущей роли как единственной азиатской державы, способной бросить вызов европейскому колониализму. Японский проект создания «Великой восточноазиатской сферы процветания», отмечает Хуэй, был скорее попыткой подражать Европе. Намного важнее вопрос о том, «остается ли такая „европеизация“ (а впоследствии американизация) желанным будущим для Азии» (Хуэй, Шалагинов, 2025: 97). Или же, если сформулировать его в терминах европейской исторической телеологии, является ли она закономерной и неизбежной?

Как известно, японский собеседник Хайдеггера из «Диалога о языке» считал технизацию и индустриализацию всех частей света неизбежной. Однако это еще не ответ на вопрос, как именно будет происходить этот процесс и означает ли подобная «технизация и индустриализация» полную трансформацию азиатских обществ по европейскому или американскому образцу. Не говоря уже о том, что в послевоенной Европе и постколониальной Азии в условиях «холодной войны» существовали конкурирующие модели индустриализации и модернизации, условно — американская и советская. Но возможное различие этих моделей не интересует автора «Пост-Европы»: создается впечатление, что он, вслед за Хайдеггером, не считает их существенными. Возможно, это следствие азиатской перспективы, в которой отличия капиталистической и социалистической модернизации менее принципиальны, чем их внешний, то есть «европейский» характер.

Хуэй отмечает, что настоящим вызовом для восточноазиатских интеллектуалов было требование совместить европейскую «технику» с восточной «духовностью». Лозунги этих ранних модернизационных проектов звучали очень похоже: «китайская основа — западное применение», «японский дух — западные знания», «восточный дух — западные технологии». Их ошибка состояла в том, что они рассматривали западную

«технику» как нечто инструментальное и совместимое если не с до-дерным обществом, то с гибридным национализмом. Эта ошибка, как подчеркивает автор «Пост-Европы», парадоксальным образом связана с некритическим принятием дуализма модерна:

Все эти идеи объединяла уверенность в том, что восточное мышление способно подчинить западную науку и технику, поскольку они рассматривались лишь как инструменты. Сегодня тем из нас, кто знаком с критикой дуализма и модерна, известно, что такая ситуация принятия желаемого за действительное — не более чем разновидность картезианского дуализма, и эта позиция обречена на провал, поскольку представляет собой продукт раннего модерна (Хуэй, Шалагинов, 2025: 113).

Недооценивая значение «техники» и считая ее чисто инструментальным понятием, азиатские идеологи раз за разом попадают в ловушку дуалистической модернизации. С их точки зрения, возможно ограничить влияние техники на социальную жизнь, однако еще Тойнби указывал на ошибочность и определенную наивность убеждения в том, что можно «овладеть чужой технологией», «связываешь себя лишь до определенной степени» (там же: 112). Этот слегка простодушный модернизационный оптимизм, считает Хуэй, был присущ японским и китайским проектам реформ, хотя, разумеется, их авторы никогда не были настолько наивными, чтобы не видеть необходимость частичных изменений. И здесь снова встает вопрос о том, *что именно* необходимо изменить, то есть чем требуется пожертвовать ради сохранения главного. Этой необходимой жертвой может оказаться телесная форма, которая связана с питанием. Так, известный китайский интеллектуал начала XX в. полагал, что при переходе на белковую диету и миграции на север станет возможным буквально превратить китайцев в европейцев и осуществить проект «великого объединения» человечества на основе европеоидной расы. Японские проекты были более прагматичны: правительство предпринимало практические усилия для изменения традиционной рыбной диеты, но целью при этом было не полное превращение японцев в европейцев, а возрастание их физической выносливости, необходимой для длительных морских походов или управления самолетом. Причем эти проекты не исчезли вместе с милитаризмом, а в том или ином виде присутствуют в современной биополитике Японии и Китая, только вместо идеальных летчиков и моряков они скорее готовят идеальных офисных служащих...

После столетия модернизационных усилий передовые азиатские страны не просто продвинулись, а во многих отношениях обогнали Ста-

рую Европу в области технологий. Чтобы убедиться в этом, достаточно посетить мегаполисы Юго-Восточной Азии, считает автор «Пост-Европы». Европа должна вступить на путь деевропеизации, точнее, осознать, что она уже не является и скорее всего никогда снова не станет центром мира. Что в таком случае предлагается азиатским странам, под которыми автор подразумевает главным образом Юго-Восточную Азию? Для них, считает Хуэй, как и для европейцев, «сожжены мосты» и возврат к домодерному обществу невозможен, а любые формы национализма являются лишь камуфляжем процесса планетаризации, пусть даже расклад сил в мировой экономике изменился в их пользу. При этом он полагает, что азиатская мысль может внести свой вклад в «реконфигурацию технического мира» и найти новый способ «индивидуации» мышления. Этот ключевой термин Жильбера Симондона, развитый Стиглером, предполагает не полное слияние всех интеллектуальных и культурных традиций в одну (пусть даже она маскируется под глобалистский мультикультурализм), но и не наивный модернизационный дуализм, считавший западные технологии инструментом, который можно легко приспособить для выполнения задач, намеченных восточной духовностью.

В каком-то смысле японская и китайская мысль, поставив задачу «преодоления модерна», попала в еще одну ловушку. Если восточная мысль занималась «ничто» в противовес «бытию», как полагал Нисида, то для нее является невыполнимой задача осмысления универсализма, даже если она пыталась сформулировать отличную от Запада логику, которая могла бы стать «истинно универсальной». Здесь уместно вспомнить другого важного представителя Киотской школы Тецууро Вацудзи (1889–1960), на которого в своих работах часто ссылается автор «Пост-Европы». Вацудзи в своем трактате «Фүдо»² устанавливал зависимость формирования религии, политической системы и философской мысли от климатических условий. Мягкий средиземноморский климат, в котором формировалась греческая мысль, способствовал укреплению идеи о том, что природа предсказуема и щедра к человеку; от нее можно «эмансипироваться» и посвятить себя соревновательным практикам между «равными» (пусть даже это равенство основано на эксплуатации «звероподобных рабов» со стороны «подобных богам граждан»). Убийственный климат пустыни, напротив, привел к тому, что природа

² «Ветер и почва» (*яп.*), в англ. пер. — *A Climate. A Philosophical Study* («Климат. Философское исследование»; Watsuji, Bownens, 1961).

ассоциировалась со смертью, а единственным источником жизни был человек, что привело к созданию Бога по своему образу и подобию: Бог евреев и арабов — это жестокий автократический вождь, объединяющий сражающееся за выживание племя и не допускающий вызовов своей власти. Муссонный климат Юго-Восточной Азии предполагает резкую смену погодных условий: природа может быть как смертельной, так и щедрой к человеку, поэтому природа и ее обожествленные корреляты не могут восприниматься как принцип жизни или быть сведены к единству.

Рассуждения Вацудзи, даже если не принимать всерьез его схематизм, показывают, насколько сложно японцу понять европейский универсализм как в форме греческой рациональности, так и в форме сакрального насилия монотеизма, где в смертельной схватке должен выжить только один. Видимо, в этой перспективе сложно понять и двойственность понятия Родины, лежащего в основе авраамических культур: племя Моисея, с тоской вспоминая терпкий вкус египетского лука и чеснока, упорно шло в Землю обетованную через пустыню. Воспоминания о «вкусе Родины», которой для евреев на протяжении многих поколений был Египет, были лишь слабостью, которую должно преодолеть. Идея Исхода как сакрального и одновременно физического путешествия к подлинной и обещанной Богом Родине столь же чужда восточной мысли, как и принцип монотеизма. Можно предположить, что именно по этой причине ей чужда и авраамическая идея сакральной географии с ее беспрерывной глобальной экспансией. И в этом, в свою очередь, могла заключаться ошибка Японии и Китая, когда они полагали, что «европейцы» согласятся на разумный раздел сфер влияния.

Подлинной Родиной для Хайдеггера, замечает Хуэй, в конечном счете оказывается не Германия и тем более не Швабия, а Греция. Точно так же, как настоящей Родиной «пост-европейцев» может оказаться Европа, а не отдельные национальные культуры. Вслед за Ницше «плохие» немцы и французы могут оказаться «хорошими европейцами», но только если они примут идею о том, что Европа перестала быть центром мира. В последней главе автор «Пост-Европы» предлагает некий компромисс между хайдеггеровским праязыком как «домом бытия» и «абсолютным вкусом» Родины в смысле Ниситани. В качестве посредника между логосом и базовым телесным опытом выступает «язык», который рассматривается одновременно в значении системы организации речи (*language*) и органа осязания (*tongue*):

Поразительно, что язык определяет и *Heimat*, и *Heimatlosigkeit*, причем совершенно неабстрактным образом. Язык — место встречи противоречивых импульсов: тоски по *Heimat* и желания быть вне дома. С одной стороны, язык вместе с его вкусовыми рецепторами определяет принадлежность тела к родине — сколь бы хороши ни были японские рестораны в Германии, им никогда не удастся полностью удовлетворить вкусовые рецепторы японца. С другой стороны, язык, благодаря гибкости своих мышц, позволяет преодолеть границы, установленные вкусовыми рецепторами, и выйти за пределы родного языка (Хуэй, Шалагинов, 2025: 154).

Эти два, как выражается Хуэй, «импульса» позволяют следовать двум разнонаправленным стремлениям: «возвращению домой» и желанию оказаться за его пределами. В этом смысле язык действительно оказывается «магическим», по щучьему велению переноса нас из одной точки планеты в другую. Именно в этом автор видит возможность «заново определить локальность и своеобразие», которые помогут противостоять как *homo economicus*, «сводящему свободу к произволу», так и *homo deus*, «который хочет возвысить человеческого индивида над всеми видами нелюдей, подняв его до статуса протезированного Бога, и покинуть Землю, чтобы оказаться „среди звезд“» (там же). Ни у обреченного на вечные скитания *homo economicus*, ни у стремящегося «к звездам» *homo deus* нет Родины. После их схождения со сцены мировой истории Родину — в том или ином смысле — предстоит открыть заново.

ЛИТЕРАТУРА

- Бабель И. Собрание сочинений. Т. 1. — М. : Время, 2005.
- Паточка Я. Европа и пост-Европа. Постевропейская эпоха и ее духовные проблемы / пер. с нем. П. Прилуцкого. — Минск : Логвинов, 2011.
- Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике / под ред. Е. Кучинова ; пер. с англ. Д. Шалагинова. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2023.
- Хуэй Ю. Пост-Европа / под ред. В. Матвеевко ; пер. с англ. Д. Шалагинова. — М., Владивосток : Ad Marginem, Hide Books, 2025.
- Watsuji T. A Climate : A Philosophical Study / trans. from the Japanese by G. Bowens. — Tokyo : Printing Bureau, Japanese Government, 1961.

Blinov, E. N. 2026. "S chego nachinayet-sya Rodina i gde zakanchivayet-sya Yevropa? [Where Does the Motherland Begin and Where Does Europe End?]; retsenziya na knigu Yuka Khueya o planetarnosti i bezdomnosti [A Review of Yuk Hui's Book on Planetarity and Homelessness]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 333–344.

EVGENY BLINOV

PHD IN PHILOSOPHY

PROFESSOR

TYUMEN STATE UNIVERSITY (TYUMEN, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-3129-2435

WHERE DOES THE MOTHERLAND BEGIN AND WHERE DOES EUROPE END?

A REVIEW OF YUK HUI'S BOOK ON PLANETARITY AND HOMELESSNESS

HUI, Y. 2025. *POST-YEVROPA [POST-EUROPE]* [IN RUSSIAN]. ED. BY V. MATVEYENKO.
TRANS. FROM THE ENGLISH BY D. SHALAGINOV. MOSKVA [MOSCOW] AND VLADIVOSTOK:
AD MARGINEM / HIDE BOOKS

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-333-344.

REFERENCES

- Babel', I. 2005. *Sobraniye sochineniy [Collected Works]* [in Russian]. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Vremya.
- Hui, Y. 2023. *Vopros o tekhnike v Kitaye. Esse o kosmotekhnikе [The Question Concerning Technology in China. An Essay on Cosmotekhnics]* [in Russian]. Ed. by Ye. Kuchinov. Trans. from the English by D. Shalaginov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.
- . 2025. *Post-Yevropa [Post-Europe]* [in Russian]. Ed. by V. Matveyenko. Trans. from the English by D. Shalaginov. Moskva [Moscow] and Vladivostok: Ad Marginem / Hide Books.
- Patočka, J. 2011. *Yevropa i post-Yevropa. Postevropeyskaya epokha i yeye dukhovnyye problemy [Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme]* [in Russian]. Trans. from the German by P. Prilutskiy. Minsk: Logvinov.
- Watsuji, T. 1961. *A Climate [Fudo]: A Philosophical Study*. Trans. from the Japanese by G. Bowens. Tokyo: Printing Bureau, Japanese Government.

Аршин К. В. Национализм как мировой феномен : рецензия на книгу Эрика Шторма о привычности национализма // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 345–356.

Константин Аршин*

НАЦИОНАЛИЗМ КАК МИРОВОЙ ФЕНОМЕН**

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ЭРИКА ШТОРМА
О ПРИВЫЧНОСТИ НАЦИОНАЛИЗМА

STORM M. NATIONALISM : A WORLD HISTORY. — PRINCETON : PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 2024.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-345-356.

Национализм как социальное явление давно приобрел глобальный статус. Его проявления фиксируются в каждом из регионов мира и затрагивают различные сферы общественной жизни: политику, культуру, философию, образование, межгрупповые контакты и процессы формирования коллективной идентичности. Национализм фиксируется в том, как дети отдают честь национальному флагу на утренних линейках, как футболисты поют гимн своей страны перед матчем, как политики защищают государственные интересы на международной арене, а историки, философы и социологи исследуют изменения в общественных отношениях.

Удивительно, но эти проявления национализма современным человеком не рассматриваются в качестве таковых. Национализм превратился в нечто знакомое, настолько привычное, что без него мы не можем себе представить окружающий нас социальный мир. Американский социолог Майкл Биллинг назвал этот процесс «банализацией» национализма (Billing, 1995); под этим он понимал проникновение национализма во все общественные институты с их последующей трансформацией в сторону повседневного, зачастую незаметного воспроизводства идентичности.

В таком контексте нация предстает не только как объект официальной идеологии или политической мобилизации, но и как привычная рамка восприятия социальной реальности, закрепляемая через язык,

*Аршин Константин Валерьевич, к. филос. н., доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва), kosta-10@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-3172-5763.

**© Аршин, К. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

символы, образовательные практики, медиа и ритуалы рутинной жизни. Биллинг подчеркивал, что национализм в современных обществах не обязательно проявляется в радикальных или демонстративных формах; напротив, он часто действует через «флажки» обыденности — устойчивые знаки и речевые конструкции, которые напоминают индивидам об их принадлежности к нации.

Таким образом, национализм для современных сообществ превратился из «оружия», которое использовалось для утверждения сообщества на мировой арене в борьбе с такими же сообществами, в нечто мягкое и знакомое, что можно сравнить с «подушкой», к которой обращаются уже не столько ради мобилизации, сколько ради ощущения устойчивости, преемственности и символического уюта.

Но как национализм приобрел этот статус? На данный вопрос пытается ответить Эрик Шторм в своей книге «Национализм: мировая история» (Storm, 2024). На создание книги его подвигло отсутствие посвященных феномену национализма работ, которые бы удовлетворяли его с фактологической и методологической точек зрения. Так, он пишет, что одной из основных причин появления книги стала неудовлетворенность текущей ситуацией в исследованиях национализма, а именно отсутствие значимых работ, в которых бы был реализован подход к национализму как глобальному феномену. Единственной такой работой был труд израильского социолога Азара Гата (Gat, 2013). Однако его работа, по мнению Шторма, не свободна от недостатков. Во-первых,

как политолог, Гат мало понимает глубокие исторические изменения, произошедшие за тысячи лет, которые он исследует в своей книге. Кроме того, как эксперт по военному делу, он фокусируется в основном на проявлениях национализма в исключительных, насильственных обстоятельствах (Storm, 2024: 12).

Что касается появившихся в 1980–1990-х гг. работ, посвященных национализму, то, с точки зрения Шторма, они страдают от следующих недостатков:

- (1) в качестве отправной точки они в основном берут этнотипичные нации;
- (2) чрезмерно фокусируются на деятельности националистических активистов;
- (3) в основном интерпретируют национализм как феномен, который транслировался Западом на «остальной мир»;
- (4) они рассматривают смену империй национальными государствами как в значительной степени неизбежный исторический процесс;

(5) как правило, страдают от различных форм методологического национализма (Storm, 2024: 18).

Следует отметить, что Шторм несколько лукавит. В одном только 2024 году появились книги, в которых тема национализма освещается из перспективы, которая вызывает интерес Шторма (Everyday Nationalism..., 2024; Nationalism and Ethnosymbolism..., 2024; The Routledge Handbook of Nationalism..., 2024). Тем не менее, с точки зрения Шторма, и эти книги страдают от недостатков, изложенных выше.

Стремясь преодолеть слабые места исследований, Шторм предлагает новый взгляд на происхождение и развитие национализма, рассматривая его как глобальный исторический процесс, оказавший структурное воздействие на общество в целом. В качестве методологической основы Шторм предлагает параллельное исследование распространения националистических идей, преимущественно основанных на этническом принципе, и утверждения модели национального государства, опирающейся на демос. Тем самым он предлагает показать, каким образом люди становились восприимчивыми к националистическому посланию и как они выстраивали отношения с национальным государством. Указанную цель предлагается достичь через анализ четырех тем: (1) создание новых национальных государств, (2) значение и достижения феномена гражданства, (3) влияние национализма на культурную сферу и (4) национализация физического окружения человека (Storm, 2024: 21).

Указанные четыре темы исследуются в восьми главах, покрывающих исторический период с 1775 г. (года рождения Соединенных Штатов Америки) до настоящего времени.

Первая глава «Ранние концепции нации» посвящена изучению того, как до появления современного национализма складывались идеи о нации, народе и коллективной принадлежности. Шторм констатирует, что представления о «нации» существовали до Нового времени, но отличались от современного понимания национальной идентичности. В то время как современное понимание национальной идентичности связывает национальную общность преимущественно с государством, в предыдущие исторические эпохи люди мыслили общность совместно не только с государством, но и с происхождением, языком, религией, территорией, обычаями и культурной памятью.

В данном случае Шторм выступает классическим модернистом, относя появление национальных государств и гражданства к концу XVIII в. — вслед за Энтони Смитом, Эрнстом Геллнером и Эриком Хобсбаумом. Но,

в отличие от Геллнера, которого укоряли за излишнюю абстрактность концепции, и Хобсбаума с его волонтаристской теорией нации, Шторм обращает внимание на наличие, начиная с позднего Средневековья, у европейцев четкого представления о существовании разных народов, чья идентичность могла связываться как с культурными, так и с политическими общностями. Причем первые, формирующиеся на основе религиозных и социальных различий, играли более значимую роль.

Однако в наиболее урбанизированных и экономически развитых регионах Западной Европы постепенно складывалась более «национальная» культура, ориентированная на коммерческий рынок и потребителей из среднего класса. Но вплоть до XVIII в., делает вывод Шторм, не существовало понятийного аппарата, позволяющего четко описать происходящие трансформации. Появление терминов «культура» и «цивилизация» больше говорило о единстве европейцев, чем об их различиях, а нации и их политические структуры в тот период еще не воспринимались как тесно взаимосвязанные явления.

Только в XVIII в. возникло представление о нации как сообществе, воплощающемся в определенных политических структурах. Эту трансформацию Шторм связывает с периодом революций — Американской и Французской, а также борьбой латиноамериканских государств за независимость от Испанской империи.

Тому, как это происходила эта трансформация, посвящена вторая глава — «Рождение национального государства, 1775–1815». Шторм акцентирует, что национальное государство, сформировавшееся в период революций, заметно отличалось от современного представления о нем. Для нас термин «национальное государство» сопряжен с привычными, четко фиксированными границами, а также культурным и языковым единством населения. В то время границы национальных государств оставались подвижными, а территории нередко расширялись без учета культурных и языковых различий. Кроме того, национальное государство периода своего рождения отнюдь не было эгалитарным, как не было эгалитарным и предоставляемое им гражданство.

Люди, которые считались лишенными цивилизации, то есть не обладающими полностью независимым, рациональным умом, — такие как женщины, дети, люди с умственными отклонениями, рабы, люди африканского происхождения и большинство коренных американцев, — были исключены из политического участия, а иногда даже из пассивного гражданства (Storm, 2024: 88).

В то же время иностранцы зачастую могли сравнительно легко получить гражданство национальных государств. Причина этого, согласно Шторму, кроется в том, что новые нации еще не имели четко выраженного культурного содержания. Их культурная жизнь сохраняла космополитический характер, а главным ориентиром по-прежнему служила классическая античность. Но с возникновением новых национальных культурных учреждений были предприняты первые попытки определить национальное наследие и сформировать культурный канон. Однако художественные вкусы в риторике, литературе, живописи, моде и архитектуре по-прежнему находились под влиянием неоклассицизма — универсального художественного направления того времени.

Ситуация изменилась с появлением нового направления в культуре — романтизма. Период расцвета романтизма и новации, которые внес романтизм в практику национальных государств, рассматриваются в третьей главе «Романтический национализм, 1815–1848». Важнейшей новацией стало проникновение национализма в культурную жизнь европейских наций. История, язык и фольклор стали основными предметами изучения и все чаще рассматривались через призму национального подхода. Художники, писатели и композиторы начали активно включать национальные мотивы в живопись, баллады, романы и песни, которые получали широкое распространение.

Результатом стал распад относительно целостной западной культуры XVIII в. на отдельные национальные культуры, определяемые прежде всего языком и обладавшие собственными характерными чертами. Появилось представление о национальном наследии, которое находило воплощение в национальных памятниках, музеях и театрах. Носителями национального сознания стали слои образованной городской буржуазии, которые все более активно стали предъявлять требования к политической власти.

Национализация европейских государств и европейских культур завершилась только в следующем историческом периоде, который Шторм назвал «Периодом нацистроительства» и рассмотрению которого посвящена четвертая глава «Нацистроительство, 1848–1885». В этот период активно происходила национализация культурной сферы, что способствовало закреплению идеи нации в сознании образованных слоев общества по всему миру. Началась национализация окружающего пространства. Активно возводились новые монументы и статуи, появлялись улицы, чьи названия имели определенные национальные коннотации, и т. д. Наконец, появилось такое явление, как национальные парки,

подчеркивавшие уникальность и исключительность природных ландшафтов отдельных стран.

В указанный период происходила и унификация национальных идентичностей. Но, как указал Шторм, «национальные идентичности [становились] все более единообразными и однородными» (Storm, 2024: 179). Этому способствовала ограниченность тех путей развития, которые могли выбрать для себя государства. Фактически их было три — националистический отказ от любых внешних влияний, авторитарные реформы или широкая вестернизация. Большинство государств выбрало путь авторитарных реформ. Лишь Австрия и Япония приняли более полный набор изменений, включавший юридическое равенство, конституционное устройство и участие населения в политической жизни. Путь авторитарного реформирования консервировал традицию отстранения от участия в политической жизни женщин, а также групп, считавшихся «нецивилизованными», включая жителей колоний, коренные народы и цветное население. При этом, поскольку все больше людей получали доступ к печатной прессе и современному образованию, национальное самосознание населения укреплялось и распространялось. Это не могло не вызвать политические последствия, анализу которых посвящена пятая глава.

В пятой главе «Националистическая радикализация, 1885–1914» Шторм обращает внимание на проникновение национализма в повседневную жизнь людей и преодоление парадокса предыдущего периода, когда нации становились все более похожи друг на друга. Национализация сельской местности и домашнего пространства, которая происходила главным образом через представление разнообразных локальных традиций — кулинарных рецептов, ремесел, архитектурных особенностей — как важных составляющих национального наследия, сформировала представление о важности национальных различий. Параллельно национальные государства стремились укрепить связь населения с государством через социальные реформы, включая медицинское страхование и пенсии по старости.

Одновременно, констатирует Шторм, шли процессы утраты лояльности традиционными империями. Россия, Османская империя, Китай и Персия были вынуждены заимствовать отдельные элементы модели национального государства, однако сталкивались с серьезными трудностями в поддержании политической устойчивости. Многие национальные государства включились в имперское соперничество, захватывая

колонии в Африке и Тихоокеанском регионе и превращаясь в национализирующие империи. Все эти изменения во многом поставили под сомнение прежнюю очевидность существующего международного порядка и способствовали формированию предпосылок для масштабных катастрофических конфликтов последующих десятилетий.

В шестой главе «Столкновение крайностей, 1914–1945» рассматриваются особенности политической и культурной жизни европейских и неевропейских обществ сквозь призму распространения национализма в период *Interbellum*. Штурм констатирует в указанный период кризис либеральной модели национального государства и триумф авторитарных тенденций, которым отдавали предпочтение коммунистические, фашистские и корпоративистские режимы, ориентированные не столько на расширение прав нации, сколько на усиление государственной власти. Это вело к тому, что для многих людей по всему миру положение в сфере правовой защиты ухудшилось. Женщины во многих странах все еще не имели избирательных прав, а их эмансипация встречала активное сопротивление со стороны различных режимов. В большинстве новых национальных государств меньшинства подвергались давлению и принуждались к ассимиляции. Подобные процессы нередко в еще более жестких формах затрагивали коренные народы Северной Америки, Австралии и Японии. В некоторых случаях применялись евгенические практики, направленные на ограничение воспроизводства групп, считавшихся «нежелательными». В период Первой и Второй мировых войн такие исключительные тенденции привели к насильственным переселениям, этническим чисткам и геноцидам.

В искусстве, науке, материальной среде националистический взгляд на окружающую действительность в данный период доминировал. Большинство ученых и деятелей искусства по-прежнему воспринимали национальную перспективу как естественную основу. Важную роль сохраняли расовые представления, географический детерминизм, что вело к исключению этнически «чужих» групп из национального сообщества. Тогда же появились многочисленные военные мемориалы, которые напоминали обществу о жертвах миллионов простых солдат. Национальным значением наделялись живописные ландшафты, вновь освоенные территории, а также растения, животные, еда и напитки. Особым вниманием пользовался спорт, который продвигался как инструмент укрепления национального единства, мобилизации патриотических чувств и достижения международного признания.

Разгром нацистской Германии и завершение Второй мировой войны стали подлинным историческим рубежом в восприятии национализма и его распространении. Радикальный национализм и исключающие расовые доктрины были дискредитированы и отвергнуты, поскольку ассоциировались с агрессивными войнами, а также с геноцидной политикой нацистского режима и его союзников.

В седьмой главе «Модернизация национальных государств, 1945–1979» рассматривается период, когда национализм все теснее связывался с институтом национального государства и постепенно приобретал повседневный, «банальный» характер: национальная принадлежность стала ассоциироваться с такими обыденными объектами, как автомобили, а проявления национального соперничества все чаще переносились в сферу массовых и символических событий — международных спортивных соревнований и конкурсов красоты.

После Второй мировой войны национализм стал менее заметным внешне, но национальное государство окончательно утвердилось как главная и «естественная» форма международного порядка. К концу 1970-х гг. мир почти полностью состоял из независимых национальных государств с признанными и в основном неприкосновенными границами.

Национальное государство все глубже проникало в повседневную жизнь. Расширялись избирательные права, ослабевали расовая сегрегация и старые модели гражданства, а государства все активнее занимались экономическим развитием, социальной политикой и контролем общества. Образование, радио и телевидение усиливали национальную идентичность и распространение стандартизированных национальных языков. В науке национальное государство стало основной единицей анализа. Исследователи чаще опирались на эмпирические данные и идеи модернизации, но при этом нередко игнорировали транснациональные связи и внутреннее культурное разнообразие. В культуре национальная рамка тоже сохраняла значение. Даже универсальные модернистские направления часто описывались через национальную принадлежность авторов, а массовая культура — кино, музыка, комиксы — представляла мир как естественным образом разделенный на национальные государства.

Послевоенная модернизация сделала города, туризм, архитектуру и сельское хозяйство более однотипными и функциональными. Однако в быту, кухне, одежде и особенно спорте национальные различия сохранялись и усиливались. Международные спортивные соревнования, транслируемые по радио и телевидению, стали одним из главных

способов мирного выражения национальных эмоций и укрепляли представление о мире как системе независимых национальных государств.

Казалось бы, национализм полностью «банализировался», превратившись из ярко выраженной идеологической доктрины в повседневный, почти незаметный фон общественной жизни. Однако в конце 1970-х гг. ситуация меняется. Этой теме посвящена восьмая глава исследования — «Неолиберализм и политика идентичности, с 1979 года по настоящее время».

Эрик Шторм констатирует, что вопрос о национализме с конца 1970-х гг. постепенно усиливался, чему способствовало распространение идеологии неолиберализма, которая вытесняла экономику и модернизацию из центра политических дискуссий в пользу вопросов идентичности. Результатом стала общественная поляризация из-за акцента на этничности, культуре и религии.

Общественной поляризации способствовала децентрализация власти, которая началась еще в 1970-е гг. В тот момент ее поддерживали как средство преодоления экономической отсталости, а также как способ защиты регионов с выраженной культурной и исторической самобытностью, таких как Квебек, Фландрия, Каталония, Уэльс и Шотландия. Однако в конце 1980–1990-х гг. децентрализация обернулась этническими конфликтами, преимущественно между близкими друг другу сообществами, как в Восточной Европе, так и в Африке.

В 2000-е гг. риторика идентичности была заимствована у неолибералов авторитарными режимами и правыми популистскими движениями, которые использовали ее для популяризации идеи якобы находящихся под угрозой идентичности большинства, семьи, религиозных ценностей.

Шторм обращает внимание на двойственное положение национализма. С одной стороны, из-за усиления политической поляризации и роста шовинистических настроений, чему способствует развитие коммерческого телевидения, разговорного радио и, прежде всего, социальных сетей, он усиливается. С другой стороны, национальные государства и национальные культуры более не являются уникальными, замкнутыми и изолированными образованиями. Напротив, они выступают как социальные конструкции с подвижными и проницаемыми границами, включенные в глобальные социальные и культурные сети. Следствием последнего становится распространение отношения к национальным идентичностям как в игре. Игре, в которой государства конкурируют друг с другом, демонстрируя эффектные архитектурные объекты с размытыми отсылками к культурному или природному наследию,

а болельщики на международных матчах охотно надевают необычные костюмы, добродушно обыгрывающие национальные стереотипы.

Это ставит вопрос, который Шторм формулирует, но на который не отвечает: «Подразумевает ли эта игривость на самом деле ироничную отстраненность, или же она способствует натурализации национальной идентичности?» (Storm, 2024: 437).

В целом книга Эрика Шторма представляет собой масштабную и амбициозную попытку написать глобальную историю национализма, избежав как узко-европейской перспективы, так и редукции национализма к деятельности политических движений и идеологов. Одним из главных достоинств работы является стремление показать национализм не только как политическую доктрину, но и как комплексный процесс трансформации социальных институтов, культурных практик, материального пространства и повседневных форм коллективной самоидентификации. В этом отношении Шторм убедительно демонстрирует, что национализм невозможно понять исключительно через историю национальных государств или националистических партий: он проявляется также в музеях, школах, памятниках, ландшафтах, спорте, массовой культуре, архитектуре и бытовых практиках.

Особую ценность представляет предложенная автором глобальная рамка анализа. Шторм последовательно показывает, что национализм не был простым продуктом западного модерна, механически перенесенным в остальные регионы мира. Напротив, он развивался через сложное взаимодействие локальных условий, имперских структур, процессов модернизации, культурных заимствований и политических трансформаций. Такой подход позволяет уйти от линейной схемы распространения национализма «с Запада на Восток» и рассматривать его как исторически изменчивый, но при этом действительно мировой феномен.

Вместе с тем именно масштабность замысла определяет слабые стороны книги. Стремясь охватить более двух столетий мировой истории и множество региональных контекстов, Эрик Шторм неизбежно вынужден прибегать к обобщениям, которые не всегда позволяют в полной мере раскрыть специфику отдельных случаев. Кроме того, несмотря на декларируемое стремление преодолеть методологический национализм, сама логика изложения во многом сохраняет привязку к национальному государству как основной единице анализа. Это не обесценивает предложенную автором перспективу, но показывает внутреннее напряжение его исследовательской программы — описать национализм как

транснациональный и глобальный процесс, не упустив при этом из виду институциональную центральность национального государства.

Не менее важно и то, что книга Шторма оставляет открытым вопрос о современном состоянии национализма. Автор убедительно показывает, как национализм в XX в. постепенно утратил прежнюю идеологическую очевидность и все глубже укоренился в повседневных практиках, став частью привычного социального фона. Однако финальный вопрос о том, означает ли современная «игровая» форма национальной идентичности ироническую дистанцию или, напротив, способствует еще более глубокой натурализации национального воображения, остается без ответа. Возможно, именно эта незавершенность является достоинством книги: она фиксирует неопределенность нынешнего момента, в котором национализм одновременно кажется и ослабленным, и по-прежнему чрезвычайно устойчивым.

Таким образом, книгу «Национализм: мировая история» можно рассматривать как одну из наиболее значимых современных попыток переосмыслить историю национализма в глобальной перспективе. Работа Шторма будет полезна не только специалистам по истории национализма, но и исследователям модерна, империй, культурной истории, исторической социологии и политической идентичности. Ее главный вклад заключается в том, что она показывает национализм не как исключительное или временное отклонение, а как одну из базовых структур современного мира — настолько привычную и повседневную, что ее присутствие часто становится заметным только тогда, когда она вновь приобретает конфликтный или мобилизационный характер. Именно поэтому работа Шторма заслуживает внимательного прочтения и обсуждения: она не только подводит итоги более чем двухвековой истории национализма, но и ставит вопрос о том, насколько глубоко национальная рамка продолжает определять наше восприятие социальной реальности сегодня.

ЛИТЕРАТУРА

- Billing M.* Banal Nationalism. — London : SAGE Publication, 1995.
- Everyday Nationalism in the Modern World / ed. by M. Skey, M. Antonsich. — London, New York : Routledge, 2024.
- Gat A.* Nations : The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism. — Cambridge : Cambridge University Press, 2013.

Nationalism and Ethnosymbolism : History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations / ed. by A. S. Leoussi, S. Grosby. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2024.

Storm M. Nationalism : A World History. — Princeton : Princeton University Press, 2024.

The Routledge Handbook of Nationalism in East and Southeast Asia / ed. by L. Zhouxiang. — London, New York : Routledge, 2024.

Arshin, K. V. 2026. "Natsionalizm kak mirovoy fenomen [Nationalism as a World Phenomenon]: retsenziya na knigu Erika Shtorma o privychnosti natsionalizma [A Review of Eric Storm's Book on Habitualness of Nationalism]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 10 (2), 345–356.

KONSTANTIN ARSHIN

PHD IN PHILOSOPHY

ASSOCIATE PROFESSOR

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
(MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-3172-5763

NATIONALISM AS A WORLD PHENOMENON

A REVIEW OF ERIC STORM'S BOOK ON HABITUALNESS OF NATIONALISM

STORM, M. 2024. *NATIONALISM: A WORLD HISTORY*. PRINCETON: PRINCETON UNIVERSITY PRESS

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-345-356.

REFERENCES

Billing, M. 1995. *Banal Nationalism*. London: SAGE Publication.

Gat, A. 2013. *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leoussi, A. S., and S. Grosby, eds. 2024. *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Skey, M., and M. Antonsich, eds. 2024. *Everyday Nationalism in the Modern World*. London and New York: Routledge.

Storm, M. 2024. *Nationalism: A World History*. Princeton: Princeton University Press.

Zhouxiang, L., ed. 2024. *The Routledge Handbook of Nationalism in East and Southeast Asia*. London and New York: Routledge.

Павлов А. В. Вампиры и традиционные ценности зрелого рейганизма : рецензия на книгу Стэйси Эбботт о социально-политическом прочтении фильма «Почти стемнело» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 357–377.

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ*

ВАМПИРЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ ЗРЕЛОГО РЕЙГАНИЗМА**

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ СТЭЙСИ ЭББОТТ О СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ
ПРОЧТЕНИИ ФИЛЬМА «ПОЧТИ СТЕМНЕЛО»

ABBOTT S. NEAR DARK. — LONDON : BRITISH FILM INSTITUTE, BLOOMSBURY
COLLECTIONS, 2020.

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-357-377.

«Почти стемнело» (так на русский язык официально переведено название *Near Dark*, другие версии — «Сумрак», «С приходом тьмы», «С наступлением тьмы», «В сумерках») — один из самых известных ныне американских культовых фильмов про вампиров с довольно незамысловатым сюжетом. Помимо прочего, это полнометражный дебют Кэтрин Бигелу — первой женщины, получившей премию «Оскар» за лучшую режиссуру. При этом «Почти стемнело» с треском провалился в прокате, хотя через полгода был официально признан искусством. Это противоречивый фильм не только в плане культурного статуса, но и в отношении идеологического прочтения. Как это формулируют Эрнест Матис и Хавье Мендик, остается неясным, отражает ли он политическую риторику эпохи Рональда Рейгана или, наоборот, критикует приоритет традиционных семейных ценностей (Mathijs & Mendik, 2011: 147).

Правда, с культурным статусом «Почти стемнело» есть некоторая определенность: в 2020 г. в престижной книжной серии Британского института кинематографа (BFI) вышла монография вампироведа Стэйси Эбботт, посвященная картине. Серия «BFI Film Classics» — не то, что серии «Devil's Advocates» или «Constellations» (на книги из

*Павлов Александр Владимирович, д. филос. н., профессор, руководитель Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ (Москва); руководитель сектора социальной философии Института философии РАН (Москва), apavlov@hse.ru, ORCID: 0000-0001-5449-1050.

**© Павлов, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

них я писал рецензии ранее); в серии «Devil's Advocates», выходящей с середины 2010-х гг., издаются работы только про фильмы ужасов и триллеры, а в «Constellations» — про научную фантастику. В «BFI Film Classics», существующей несколько десятилетий, исследования посвящены прежде всего классическому и авторскому кино. В этой серии есть книги о самых престижных хоррорах — «Ночь живых мертвецов» (1968), «Экзорцист» (1973), «Чужой» (1979) и «Нечто» (1982), — но этим их список ограничивается. Иными словами, появление монографии про «Почти стемнело» в «BFI Film Classics» — окончательное подтверждение и закрепление престижа картины, снятой Кэтрин Бигелу в 1987 г.

Если культурный статус «Почти стемнело» более или менее ясен, то идеологическое прочтение фильма все еще остается неопределенным. В западной академической среде существует несколько противоречивых интерпретаций «Почти стемнело», каждая из которых имеет право на существование. Поскольку книга Стэйси Эбботт — самое свежее и наиболее полноценное исследование «Почти стемнело», сперва я раскрою его содержание, чтобы мы получили представление о ленте и ее значении для культуры. Затем я обращусь к многочисленным социально-философским прочтениям картины, разделив их на несколько категорий. Наконец, вернусь к интерпретации Стэйси Эбботт. Я рассмотрю множество точек зрения относительно социально-политического «послания» фильма, чтобы мы смогли увидеть, привносит ли Эбботт в социально-философские трактовки «Почти стемнело» что-то новое.

ЖАНРОВАЯ ГИБРИДНОСТЬ, ЭСТЕТИКА И ЭВОЛЮЦИЯ ВАМПИРСКОГО ОБРАЗА

Первая глава исследования называется «„Еще пару минут вашего времени — примерно столько, сколько вам осталось жить“: создание культового вампирского фильма». Стэйси Эбботт начинает свое повествование с того, что картина мгновенно получила высокий культурный статус, а позже — культовый. Так, в Музее современного искусства (МОМА) в Нью-Йорке с 1968 г. действовала кинопрограмма «Cineprobe» — форум для независимых кинематографистов, в рамках которого они могли бы представить свои работы. Фильмы, включенные в «Cineprobe», обычно представляли экспериментальное и авангардное кино, а также новые и необычные нарративные стратегии. Независимый хоррор «Почти стемнело» был показан в рамках программы в апреле 1988 г. Фильм стал первым хоррором, удостоенным демонстрации в «Cineprobe» со времен культовой классики «Ночь живых мертвецов» (1968) Джорджа

Ромеро, показанной в 1970 г. Присутствие в МОМА зафиксировало за фильмом статус новаторского произведения, а Кэтрин Бигелову стала восприниматься как значимый автор на раннем этапе ее карьеры.

При том что сюжет фильма, как было упомянуто, крайне прост. Группа бродячих вампиров задумала принять в свою стаю молодого человека Калеба Колтона, до этого совращенного юной вампиршей Мэй. Калек становится полувампиrom, разрываясь между человеческой семьей, состоящей из отца-ветеринара Лоя и младшей сестры Сары, и ночным миром жестоких кочевников. В итоге он, вступая в конфликт с вампирами, выбирает день вместо ночи: Лой в полевых условиях переливает человеческую кровь сперва ему, а затем Мэй. Ночной народ погибает.

До «Почти стемнело» Кэтрин Бигелову сняла только малобюджетный байкерский арт-фильм «Без любви» (1981) за 800 000 долларов и промышляла тем, что работала художницей и преподавала курс по «фильмам категории В» в Калифорнийской школе искусств, готовясь покорить Голливуд. Бигелову признавалась, что изначально хотела снять классический вестерн, но так как под него никто не давал финансирования, решила замаскировать кино под хоррор (Islam, 1995: 102). Сценарий она написала в соавторстве с Эриком Редом, впоследствии тоже ставшим режиссером. Продюсер Эдвард С. Фельдман выкупил сценарий за считанные дни, оценив потенциал проекта. В качестве оператора пригласили Адама Гринберга, снимавшего первый «Терминатор» (1984). Из 47 съемочных дней 40 были посвящены исключительно ночным съемкам. Бюджет составил 5 млн долларов.

Во время постпродакшена компания «F/M» потеряла права на дистрибуцию. Их перекупила «De Laurentiis Entertainment Group», однако и она обанкротилась прямо во время релиза. Фильм собрал в США \$3 369 307, даже не окупив вложенные в него средства. Эбботт считает, что «Почти стемнело» провалился из-за плохого маркетинга, так как фильм выпустили под Хэллоуин, позиционируя как стандартный хоррор и не подсвечивая его сложную эстетику. Также «Почти стемнело» вышел одновременно со студийным хитом «Пропавшие ребята» от «Warner Bros.», имевшим огромный маркетинговый бюджет, опытного режиссера в лице Джоэля Шумахера и звездный молодежный состав актеров. На этом фоне независимый «Почти стемнело» был всего лишь «тихим шепотом». На старте «Пропавшие ребята» шли на 1025 экранах, в то время как фильм Бигелову — на 262. Для сравнения: предшествующие фильмы про вампиров выходили на большем числе экранов: «Ночь

страха» (1985) — на 1542, «Однажды укушенный» (1985) — на 1095, «Вампирник» (1986) — на 1104, а «Взвод чудовищ» (1987; не совсем про вампиров, но с Дракулой среди прочих монстров) — на 1280 экранах.

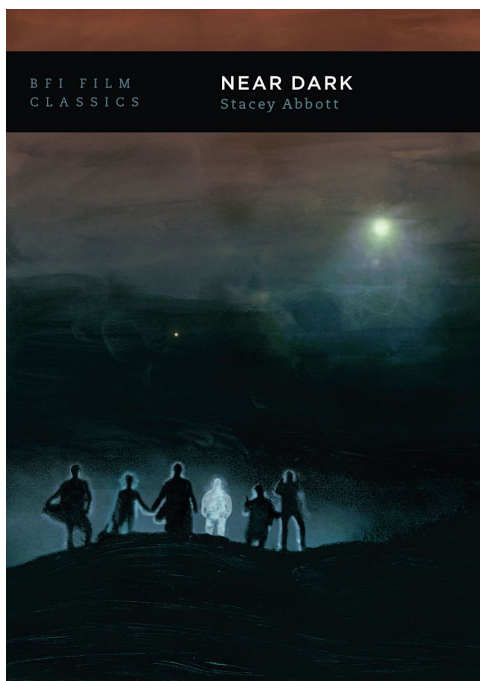
Отзывы профессиональной прессы были смешанными. Часть критиков разгромила фильм за чрезмерное графическое насилие, особенно за сцену бойни в придорожном баре. Другие хвалили уникальный визуальный стиль картины, сравнивая ее с криминальной драмой «Пу-стоши» (1973) Терренса Малика и вестернами Сэма Пекинпы. Однако после провального проката «Почти стемнело» ждал феноменальный успех. Свой культовый статус фильм получил в 1988–1990 гг. благодаря релизу на VHS и лазерных дисках (НВО). В 1990-х гг. кассеты стали дефицитом, что подогревало интерес коллекционеров, приведший к масштабному изданию фильма на DVD в 2002 г. Как отмечают авторы книги «Сто культовых фильмов» Эрнест Матис и Хавье Мендик, даже вне контекста творчества Бигелю фильм остается культовым фаворитом: его регулярно показывают в кинотеатрах, на фестивалях, он собирает сотни фанатов при воссоединении актеров на конвентах, по нему проводят косплей-вечеринки и конкурсы вампирского макияжа (Mathijs & Mendik, 2011: 148). Сама Эбботт считает, что «Почти стемнело» заложил все ключевые маркеры режиссерского стиля Бигелю.

Вторая глава монографии Стэйси Эбботт называется «Солнце встает: готическая эстетика». Раздел посвящен тому, как Кэтрин Бигелю переосмыслила визуальный код вампирского кино. В фильме соблюдаются его базовые конвенции: вампиры пьют кровь, не стареют и гибнут от солнечного света. Однако при этом у них нет клыков, плащей, а главное — они не спят в гробах и лишены богатства или титулов, как многие предшествующие вампиры — чопорные аристократы. Главное: в фильме отсутствуют религиозная и фольклорная иконография. Нет замков, крестов, чеснока, святой воды и осиновых кольев. Предыдущие картины 1980-х гг., такие как «Пропащие ребята» или «Ночь страха», были постмодернистски самоироничны и использовали популярную культуру (комиксы, кино) как инструкцию по выживанию. Хотя, конечно, «Почти стемнело» можно поставить в один ряд с лентами «Пропащие ребята» и «Ночь страха» (Vason, 2013: 268, 271), — как это делает Сорча Ни Флэйн, перечисляя постмодернистские вампирские фильмы, которые пропагандировали семейные ценности (Ní Fhlainn, 2019: 75–79), — все же он стоит несколько особняком, в том числе за счет фигуры вампира. В мире Бигелю понятия «вампир» в массовом сознании не существует.

Образ, придуманный Бигелоу, ближе всего к фильму «Мартин» (1977) Джорджа Ромеро, превратившего вампира в подростка-маньяка.

Кэтрин Бигелоу превратила вампиров в современных американских кочевников. Это банда грязных и опасных преступников, каждый из которых представляет определенную веху истории США: Джесси Хукер (лидер) — воевал за Юг в Гражданской войне; Северен — выходец из времен Дикого Запада; Даймондбэк (матриарх) — застала Великую депрессию 1930-х гг.; Гомер — бунтующий ребенок из 1950-х гг.; Мэй — девушка из Техаса 1980-х гг. Вместо клыков они используют выкидные ножи, шпоры, пистолеты и дробовики. Блуждающая по американским дорогам группа вампиров представлена как маргинальный низший класс (*underclass*). И хотя они жестоки, их семейные узы очень сильны.

Вместо готических декораций (замков, кладбищ) Бигелоу использует язык резкого контраста света и тени. Это визуализирует конфликт дня и ночи. Оператора Адама Гринберга пригласили прежде всего благодаря его работе над ночными сценами в «Терминаторе». В «Почти стемнело» Гринберг справился не хуже — он поливал дороги водой на ночных съемках, чтобы усилить контраст, убрать серый цвет тротуаров и сделать ночь глянцево-черной. Силуэты вампиров на холме перед бойней в баре, подсвеченные контрастным светом сзади, создали гало-эффект на фоне туманного ночного неба. Этот культовый кадр попал на обложку книги Эбботт. Гибрид хоррора с вестерном и руд-муви позволил сделать дневной



Илл. 1. Обложка книги: Abbott S. Near Dark. London: British Film Institute / Bloomsbury Publishing, 2020 (BFI Film Classics). Cover design © Bloomsbury Publishing Plc.

пустынный ландшафт смертельно опасным. Так, когда полиция штурмует убежище вампиров, пули пробивают стены, и каждый луч солнца, проникающий сквозь получившиеся отверстия, ранит вампиров физически. Комната превращается в смертельный лабиринт из световых нитей. Треть фильма была снята в «волшебный час» — первый час рассвета и последний час заката, что отражено в названии *Near Dark*. Это время дает длинные тени, рассеянный свет и красновато-золотистый оттенок.

Основное музыкальное сопровождение (саундтрек включает «Naughty Naughty» Джона Парра, «Morse Code» Джулса Холланда, «Fever» группы «The Cramps», «The Cowboy Rides Away» Джорджа Стрейта и др.) от немецкой группы «Tangerine Dream» играет ключевую роль в создании атмосферы. В отличие от классических хорроров, электронная музыка не подсказывает зрителю, что чувствовать. Также она соединяет конвенции вестерна и нуара, не отражая прошлое вампиров, а фиксируя их бесконечное «сейчас». Как пишет Эбботт:

Музыка *Tangerine Dream*, которую Пол Стамп называет «цифровой готикой», воссоздает атмосферу сумерек волшебного часа. В соответствии с высококонтрастной визуальной эстетикой фильма, фоновая музыка колеблется между энергичным ритмом, передающим палящий жар солнца, и романтической и мистической музыкой, которая передает лирическую чувственность ночи (Abbott, 2020: 27).

В третьей главе «Пальчики оближешь: гибридность жанров и вампирский экшен» Стэйси Эбботт анализирует, как Кэтрин Бигелу соединила готический хоррор с экшеном 1980-х гг. Сама Бигелу считает экшен «чистым кинематографом». Для нее динамичные сцены — это не просто зрелище, а способ раскрытия сюжета и моральной трансформации героев. В «Почти стемнело» она ориентировалась на признанных мастеров экшена: Дона Сигела, Сэма Пекинпу, Уолтера Хилла, Джорджа Миллера и Джеймса Кэмерона, — с которым, к слову, позже вступила в брак. Отсылкой к популярной культуре в фильме является отчетливо демонстрируемая вывеска кинотеатра, мимо которого проходит Калек, — где показывают «Чужих» (1986) Кэмерона. Бигелу пригласила сразу трех актеров из «Чужих» — Лэнса Хенриксена, Дженетт Голдштейн и Билла Пэкстона, чтобы их опыт совместной работы помог создать на экране ощущение сплоченной, давно существующей семьи. Пэкстон и Голдштейн перенесли элементы агрессии космических десантников из «Чужих» в повадки вампиров, а Хенриксен, сыгравший в «Чужих»

андроида Бишопа, наделил лидера вампиров Джесси Хукера пугающей физической лиминальностью.

Вдохновляясь культовыми фильмами «Воины» (1979), «Безумный Макс 2» (1981) и особенно «Попутчиком» (1987), сценаристом которого, опять же, был Эрик Ред, Бигелоу превратила шоссе в зону перманентного кошмара. Зрителям показывают повседневную охоту вампиров. Гомер притворяется ребенком, попавшим в аварию с велосипедом, заманивая отзывчивого прохожего; Северен ловит попутку и флиртует с двумя женщинами перед их убийством; Джесси и Даймондбэк подбирают грабителей и, поменявшись с ними ролями, расправляются с пассажирами под громкую музыку. Здесь же Эбботт подробно разбирает десятиминутную сцену бойни в придорожном баре, черный юмор (так, «Пальчики оближешь» говорит один из вампиров, убивший человека и облизывающий кровь с пальцев) и сцену полицейского штурма в гостинице, когда антагонисты превращаются в протагонистов.

В четвертой главе книги «„Нет, ты никогда не встречал такой девушки, как я“: сострадательный, но не то чтобы сопротивляющийся вампир» исследуются гендерные роли, традиционные представления о жертве и монстре на примере двух главных героев — Калеба и Мэй. Стэйси Эбботт оспаривает доминирующий смысл, согласно которому фильм якобы следует за Калемом, проходящим путь героя вестерна и отказывающимся убивать людей ради крови. Милли Уильямсон, на которую ссылается Эбботт, считает, что в популярной культуре такой тип персонажа олицетворяет невинную жертву, обращенную против воли (Williamson, 2005: 29). Однако Эбботт настаивает, что Мэй играет не менее важную роль. Именно она запускает сюжет, решает обратить Калеба вместо того, чтобы убить его, поддерживает его жизнь, спасает его сестру Сару, и на ее крупном плане заканчивается кино. Эбботт считает:

Мэй — центральная загадка фильма. Она воплощает в себе ряд противоречивых представлений о гендере и вампирской сущности, которые подрывают простое восприятие ее как монстра или как существа, вызывающего сочувствие, — она одновременно и то и другое. Фильм повествует о ее попытках разобраться в сложностях своего существования и идентичности. Выбор Калеба предполагает противостояние дня и ночи, добра и зла, но Мэй воплощает сосуществование света и тьмы, которое определяет готическую эстетику фильма (Abbott, 2020: 53–54).

Далее Эбботт описывает Мэй как «роковую женщину» (*Femme Fatale*) и «пацанку» (*Tomboy*), показывая, каким образом Бигелоу разрушает

гендерные стереотипы. Так, при первом появлении Мэй, словно роковая женщина, выходит из тени, соблазнительно поедая рожок мороженого, провоцируя Калеба. Мороженое здесь — обманчивый реквизит невинности, маскирующий истинные намерения хищника. Также Мэй ломает канон блондинок из классического нуара или вампириш из фильмов студии «Hammer». Короткая стрижка, джинсы, клетчатая рубашка и ковбойские сапоги ставят ее в один ряд с героинями других фильмов. Почти вся глава посвящена образу Мэй — ее поэтичному видению мира, ее чувству возвышенного, ее осмыслению вечности и проч. Самое важное в данном разделе — это то, как Мэй развивает традицию «сострадабельных вампиров-аутсайдеров», однако ее отличает то, как именно она воспринимает и отражает вампиризм.

Стейси Эбботт подчеркивает, что Мэй как вампир-хищник не испытывает чувства вины или самобичевания. Для нее убийство — практическая необходимость. Она спокойно улыбается во время бойни в баре. При этом, замечает Эбботт, фильм полностью подрывает сочувствие к Калебу и обнажает его эгоизм. Так, в сцене с дружелюбным водителем грузовика, когда Кaleb должен его убить, он борется с совестью и в итоге пасует, а Мэй вынуждена выполнить грязную работу за него. В следующей сцене Мэй в очередной раз кормит Калеба своей кровью, однако это кровь только что убитого ею водителя — Кaleb жадно пьет ее, становясь тем самым соучастником убийства. Кроме того, до этого Кaleb прикинулся больным, чтобы отвлечь водителя и помочь Мэй напасть на него. Эбботт считает, что нежелание Калеба убивать было не проявлением совести, а слабостью:

В противоположность ему, Мэй вызывает глубокое сочувствие, но, в отличие от многих своих предшественников-мужчин, вампиризм не делает ее покорной, а наоборот, наделяет силой. Она — трансгрессивная фигура, и именно в этом кроется корень ее притягательности и того сострадания, которое она вызывает (Abbott, 2020: 69).

СТРАТЕГИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Настало время перейти к социально-философским прочтениям «Почти стемнело». Если огрублять и обобщать, то можно выделить три стратегии интерпретации картины. Согласно первой, фильм отражает консерватизм США 1980-х гг. и символизирует рейгановскую эпоху, хотя авторы, которые так считают, в основном осуждают это идеологическое послание. Вторая стратегия признает консервативный характер

фильма, но пытается прочитать Мэй как сильный женский образ, заключая основное содержание в скобки. Третья — подрывная — стратегия заключается в том, что фильм не обязательно отражает, но также и изобличает «рейгановский консерватизм». Мы начнем с первой, тем более что она появилась раньше других.

В начале и середине 1990-х гг. исследователи подводили итоги рейгановской эпохи, используя ее как штамп — весьма удачный — для анализа продуктов популярной культуры, отражавших американский консерватизм 1980-х гг. Так, Кристофер Шарретт в своем знаменитом эссе «Фильм ужасов в неоконсервативной культуре» утверждал, что радикальный и прогрессивный потенциал хоррора, сформированный в 1960–1970-е гг., был полностью кооптирован неоконсервативной капиталистической культурой в 1980-х и начале 1990-х гг. (Sharrett, 1993: 100–110). В качестве примера среди прочего он рассматривал кейс «Почти стемнело». Шарретт писал, что вампирский клан Джесси изображен отвратительным и деструктивным. Вампир больше не паразитирующий аристократ (Дракула), а безработный низший класс, именуемый в США «белым мусором» (*white trash*), терроризирующий рабочую Америку. В спасении Мэй Шарретт видел переработку расистских мифов вестерна о похищении белой женщины дикой ордой: девушка отрекается от своей крови и своей семьи, признавая их варварство и выбирая романтическую любовь. Излечение Мэй и восстановление идеальной семьи — триумф сельской консервативной нормальности над пугающим ночным миром люмпенизированных масс постапокалиптической цивилизации. Так что «„Почти стемнело“ — это реакционный фильм, аллегорически изображающий угрозу, которую представляют собой люмпенизированные массы постиндустриальной цивилизации для среднего класса Америки» (*ibid.*: 104).

В книге 1994 г. «Читая вампира» Кен Гилдер, переходя ближе к концу повествования к кинематографу, анализировал пять фильмов — среди них «Почти стемнело» и «Пропавшие ребята» (три других — классический «Носферату» (1922), «Невесты Дракулы» студии «Hammer» (1960) и «Дракула Брэма Стокера» (1992)). Отмечая связь картин 1980-х гг. с молодежной культурой, темой взросления и семейных ценностей, Гилдер решил, что в данных фильмах вампирские банды представлены как привлекательные, но деструктивные сообщества, олицетворяющие «притягательность беззакония», в то время как главные герои проходят через травму трансформации. На примере «Почти стемнело» он описал

репрезентацию конфликта между законопослушным миром и «плохой», кочевой Америкой через призму в том числе эдипальных желаний и смены поколений (Gelder, 1994: 103–107).

В 1995 г. в своей знаменитой книге «Наши вампиры — это мы», на обложке которой помещен крупный план Мэй, Нина Ауэрбах атаковала «Почти стемнело» за «рейгановский дух». Назвав кино лучшей картиной о вампирах в рейгановские годы, Ауэрбах уточнила, почему она так думает: фильм настойчиво пытался погрузить своих вампиров в патерналистскую мораль, что давало критикам пищу для размышления (Auerbach, 1995: 187). Ауэрбах писала:

Если восстановленный в правах патриарх берет все под свой контроль, обретая власть, какой не обладал ни один патриарх прежде, и своим исцелением полностью уничтожает миф, который на протяжении двух столетий позволял нам воображать жизнь за рамками смерти и социальных ожиданий, — тогда мы действительно оказываемся вблизи темноты. Ибо патерналистский счастливый конец, предложенный Бигелу, означает конец просвещения (ibid.: 192).

И хотя, по мнению Ауэрбах, «Почти стемнело» убил вампирское кино, она предрекала ему возрождение — как и полагается вампирам.

Это прочтение ленты как триумфа консервативных ценностей и сегодня преследует «Почти стемнело». Так, в 2019 г. Сорча Ни Флэйн писала, что картина Бигелу критикует разрушение альтернативных идентичностей (какими бы жестокими и непонятными они ни были), которое политически и социально нивелируется гомогенизирующим сиянием рейгановского солнца, а «Утро в Америке» — показанный в фильме по телевизору самый известный предвыборный рекламный ролик Рональда Рейгана во время президентских выборов 1984 г., открыто утверждавший национальный рост, американскую гегемонию и процветание среднего класса белых людей, — является сиреной неминуемого массового уничтожения вампиров, бродяг и непослушной молодежи (Ní Fhlainn, 2019: 79).

Вторая интерпретативная стратегия касается прочтения образа Мэй. Так, Анна Пауэлл в статье «Кровь на стыке жанров: „Почти стемнело“ и „Голубая сталь“» оценивала два ранних фильма Бигелу с точки зрения гендера (Powell, 1994). Пауэлл похвалила Мэй за то, что та была сильной, независимой вампиршей, доминируя в отношениях с более пассивным Каледом, и заключила, что жанр хоррора использовался в картине для атаки на патриархальные семейные идеалы: «Почти

стемнело» изображал «нормальную» консервативную семью как источник ужаса и деструкции. Хэппи-энд в «Почти стемнело», где Мэй излечивается от вампиризма ради жизни с Калемом на ферме, выглядел блеклым, неубедительным и уступал по силе сценам гибели вампирского клана (Powell, 1994: 138). Обе картины Бигелу амбивалентны, считала Пауэлл: они выводили на экран сильных женщин, бросающих вызов системе, но в то же время продолжали идеализировать маскулинность и фаллос как главные знаки силы.

Кристина Лейн в статье «От „Без любви“ до „На гребне волны“: экшен-траектория Кэтрин Бигелу» (Lane, 1998) анализировала эволюцию режиссера от независимого контр-кинематографа к голливудскому мейнстриму. С точки зрения Лейн, первые четыре фильма Бигелу («Без любви», «Почти стемнело», «Голубая сталь» и «На гребне волны» (1991)) последовательно отражали этот путь автора. Лейн не критиковала Бигелу за участие в массовом кино, но, напротив, отмечала, что голливудские фильмы не одномерны; в них всегда присутствуют «избыточность» и идеологическое сопротивление доминирующей логике. В фильмах Бигелу это проявляется через оспаривание роли женщины внутри традиционных жанров. Так, Мэй оказалась прообразом будущих маскулинизированных героинь Бигелу. Мэй не является ни слабой жертвой, ни хищной женщиной-вамп. В сцене, где Калем пьет ее кровь на фоне работающей нефтяной вышки, Мэй, четко артикулируя границы, имеет силу физически остановить его, заявляя, что он убьет ее, если возьмет слишком много. Лейн заканчивает тем, что традиционные жанры пытаются решить «проблему женщины» (как ее подчинить или устранить), тогда как фильмы Бигелу пытаются решать проблемы самих женщин, обнажая идеологические ограничения.

Через два года после публикации названной выше статьи Кристина Лейн вернулась к анализу «Почти стемнело» в книге «Феминистский Голливуд — от „Рожденных в огне“ до „На гребне волны“» (Lane, 2000)¹. Она писала:

«Почти стемнело» использует процесс решения культурных проблем, который ставит под сомнение место женщин в жанровых фильмах, отказываясь от типичных штампов. Хотя его финал восстанавливает порядок и возвращает

¹Это не очевидно из названия, поэтому прокомментирую. В заглавии книги упомянуты два фильма, к которым Бигелу имеет отношение. Если с «На гребне волны» все ясно, то «Рожденные в огне» (1983) Лиззи Борден — независимый феминистский ло-фай, в котором Бигелу сыграла одну из ролей.

женственность, я по-прежнему сосредоточена на «жанровых проблемах», которые он поднял. Фильм не только подчеркивает типичное положение женщины (как жертвы в фильмах о вампирах и как прирученной и возвышенной фигуры в вестерне), но и ищет для нее новое место — как героического агента, как авторитетного носителя сексуальных знаний, как артикулятора идеологических ограничений (Lane, 2000: 113).

В рамках этой стратегии были и альтернативные мнения относительно прогрессивности образа Мэй. Так, Синтия Джей Миллер в сборнике, посвященном женщинам-вампирам в кино (Miller, 2013: 267–284), пишет, что Бигелу, радикально обновив и очеловечив фигуру вампира, лишила своих героинь истинной независимости, загнав их обратно в рамки традиционных патриархальных ролей. Миллер сравнивает Мэй с Дебби, героиней классического вестерна «Искатели» (1956) Джона Форда. Мэй выступает в роли «пленницы», чья идентичность была насильно из нее извлечена. Кaleb, подобно ковбою на лошади, в финале врывается в логово врагов и спасает девушку, возвращая ее в лоно общины. Финал оборачивается для Мэй трагедией потери идентичности. В итоге она дважды становится жертвой насилия: сначала ее заразил вампиризмом Гомер, затем исцелил Кaleb. Фильм заканчивается не кадром триумфального освобождения женщины. Мэй просыпается в страхе перед солнцем и беспомощно, по-детски прижимается к Калебу, утыкаясь ему в грудь. Патриархальный порядок вестерна побеждает: «дочери Дракулы» (образ, легший в основу сборника) либо безжалостно уничтожаются (Даймондбэк), либо насильно лишаются своей силы и субъектности (Мэй).

Наконец, третья стратегия, которая ранее была названа подрывной. В сборнике «Кинематограф Кэтрин Бигелу: Голливудский трансгрессор» фильму «Почти стемнело» посвящено две статьи. В первой Сара Гвенлиан Джонс предполагает, что фильм Бигелу переосмысливает жанр вестерна, сохраняя при этом идеологически неоднозначную позицию. Джонс проводит множество параллелей между вампирами из «Почти стемнело» и индейцами Дикого Запада как примитивными, движимыми инстинктами, враждебными, кочевыми и, следовательно, угрожающими белым поселенцам и их ценностям. В то же время тьма в фильме, считает Джонс, становится столь же соблазнительной, сколь и угрожающей, и служит для разоблачения иллюзии безопасности и контроля белой Америки. Джонс обнаруживает, что кажущиеся противоположности в ценностях и образе жизни между вампирами

и поселенцами не сведены к бинарной структуре. Скорее вампиры представляют собой не только угрозу со стороны Другого, но и его очарование и привлекательность. Таким образом, вводя вампира в мир Запада, Бигелов демонстрирует, что в «Почти стемнело» изменчивы отнюдь не только жанровые границы (Jones, 2003: 66).

В статье «„Соси... не соси“: Фреймируя идеологию в „Почти стемнело“ Кэтрин Бигелов» Стивен Джей Шнайдер также ищет прогрессивный потенциал якобы реакционной картины. Он, оспаривая тезис Шарретта о рейгановском духе «Почти стемнело», рассматривает фильм как рефлексивный текст, который часто осознанно подвергает сомнению консервативную и патриархальную идеологии. Так что реакционные интерпретации «Почти стемнело» подрываются тем, что Другие — и альтернативный образ жизни, который они предлагают, — могут показаться зрителю более привлекательными, нежели «быть человеком (что здесь означает белого буржуазного мужчину)» (Schneider, 2003: 74). Согласно Шнайдеру, многое в вампирах остается невероятно привлекательным: их подвижность, их бессмертие и неуязвимость, волнение и энергия контркультурного существования. Эти элементы в сочетании с не слишком героическим «героем» в лице Калеба создают текст, который одновременно прославляет вампиров и наказывает их, что подчеркивается двойственностью и неоднозначностью «счастливого» конца (ibid.). Шнайдер цитирует Джеффа Карники, отметившего, что фильм не может столь безоговорочно вернуться в мир солнца, и

хотя лицо Мэй находится на свету, лицо Калеба — в полной темноте... что-то скрывается под самодовольной человеческой радостью, которой заканчивается «Почти стемнело» [...] Кaleb и Мэй отвергли силу ночи, преобразующие способности тьмы, вампира, кинематографа (ibid.: 87).

Еще раньше, чем появились эти альтернативные подрывные прочтения, Никола Никсон выражала недовольство фильмом, написав, что «Пропавшие ребята» и «Почти стемнело» «намекают на то, что плохое развлечение может показаться весьма заманчивым; но его привлекательность мимолетна, и мы не должны поддаваться его притягательному очарованию» (Nixon, 1997: 125).

На фоне этих стратегий — смогла ли Стэйси Эбботт предложить что-то альтернативное, что превзошло бы уже имеющиеся интерпретации «Почти стемнело»?

ТРИУМФ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Прежде чем перейти к анализу Стэйси Эбботт, который она предложила в книге серии «BFI Film Classics» (Abbott, 2020), нужно сказать, что она уже писала про это кино. В работе «Целлулоидные вампиры» (2007) Эбботт описала «Почти стемнело» как роуд-муви.

Здесь Эбботт цитирует Нидею Ислам, которая утверждала, что байкеры в «Без любви» и вампиры в «Почти стемнело» «являются маргинальными фигурами, которые должны постоянно двигаться, поскольку дорога абсолютно необходима для их определения. Оба фильма содержат повторяющиеся изображения не только транспортных средств и движения, но и самой дороги» (Islam, 1995: 104). Передвижение вампиров по юго-западным шоссе Америки в «Почти стемнело» демонстрирует свободу от городских центров, в которых обитали Дракула и Мартин из одноименного фильма Джорджа Ромеро. Эти вампиры живут на окраинах общества. Их показывают в основном на открытых дорогах или на окраинах городов, возле железнодорожных путей, автобусных станций и придорожных кафе. При этом их передвижения — продолжение городской циркуляции «Дракулы» и «Мартина», поскольку дороги, по которым ездят вампиры, пересекают Америку и связывают городские центры страны. Кочевой образ жизни вампиров на этих современных автомагистралях противопоставляется сельскому образу жизни (Abbott, 2007: 168–169). Эбботт считает, что, несмотря на семейную преданность, которую он проявляет позже, сперва Кaleb демонстрирует презрение к упорядоченному, традиционному образу жизни своей семьи. Кaleb олицетворяет собой непослушного подростка, ищущего альтернативу ответственной сельской жизни, которую ведет его семья.

Таким образом, выбор Калеба — принять или отвергнуть свой вампиризм — это не только моральное решение об убийстве или вопрос любви, но и выбор между ночным, городским образом жизни вампиров и дневным, аграрным образом жизни его семьи — другими словами, современным и досовременным (ibid.: 170).

Спустя годы Стэйси Эбботт предложила более радикальную интерпретацию. Некоторым образом ее прочтение основано на стратегии Стивена Джея Шнайдера, которого Эбботт цитировала в 2007 г., но не стала упоминать в поздней монографии. Пятая и последняя глава ее книги называется «Веселые времена: разрушение нарративной развязки и сопротивление статус-кво», в ней предложена переоценка самого спорного элемента фильма — финала. Эбботт отмечает, что многие

киноведа критиковали концовку за предательство трансгрессивного потенциала вампиризма в угоду консервативным ценностям рейгановской Америки 1980-х гг. (Stephanou, 2014: 35). Например, цитируемая Аспазия Стефану утверждала, что финал прославляет победу науки над сверхъестественным с помощью переливания крови. Эбботт отмечает, что отчасти это так: идея спасения переливанием крови отсылает к роману Брэма Стокера «Дракула», где Ван Хельсинг безуспешно пытался спасти Люси кровью ее жениха и других мужчин, превратив ее тело в поле битвы за патриархальный контроль (Abbott, 2020: 70–71). В свою очередь, Никола Никсон видела в картине морализаторскую притчу времен эпидемии СПИДа, которая сначала соблазняла зрителя «греховным» поведением кочевников, а затем использовала «исцеление», чтобы вернуть пару на их законное место в нуклеарной семье (Nixon, 1997: 125–126). Наконец, Кристофер Шарретт критиковал финал за возвращение к классическому колониальному нарративу пленения, где белый герой (Калеб) спасал белую блондинку (Мэй) из рук дикой орды вампиров (Sharrett, 1993: 100–110).

«Однако эти интерпретации в основном сосредоточены на сюжете и игнорируют многочисленные моменты, касающиеся характеров персонажей, стилистические изыски и взаимодействие жанров, которые незаметно нарушают эти аспекты фильма», — считает Эбботт (Abbott, 2020: 71). В последующей части книги она предлагает альтернативное прочтение фильма, оспаривая все названные подходы. С этой целью сперва она берет для анализа две семейные модели, которые изображены перед финалом в мотеле «Godspeed». В сцене, где вампиры играют в карты, они показаны в расслабленных позах, делятся сигаретами и смеются. Они предстают как единое, счастливое целое. Семья Колтонов, напротив, выглядит разобщенной. Калеб испытывал экзистенциальную тоску еще до укуса, отец при его возвращении лишь ворчит, а пятилетняя Сара гуляет одна у автомата с газировкой в 5 утра, заявляя: «Я делаю что хочу». Когда Калеб возвращается к людям, сцена обеда Колтонов отзеркаливает сцену карточной игры вампиров. Здесь атмосфера натянутая: отец жестко обрывает шутки детей («хорош дурить»), разговор о погоде сухой, а когда Лой замечает, что дни становятся короче, Калеб с тоской отвечает: «А ночи — длиннее». Мужчины не могут найти общий язык, и Калеб сбегает из-за стола.

Несмотря на то что в фильме нет религиозной и фольклорной атрибутики и исцеление от вампиризма происходит посредством науки, Эбботт

подчеркивает, что излечение в «Почти стемнело» отличается от фантастических высокотехнологичных противоядий в «Блэиде» (1998) или франшизе «Другой мир» (2003–2016). Отец Калеба, Лой Колтон, — ветеринар. В сцене исцеления переливание крови происходит кустарно, в обычном хлеву, напоминая народное домашнее средство, применяемое от безысходности, а не торжество науки. Кaleb возвращается к людям не по своей воле — его заставили обстоятельства (похищение Сары Гомером). При этом он навсегда остается «чужаком» (*othered*) — он больше не вампир, но и не полноценный человек.

Нидея Ислам еще в 1990-х гг. заметила:

Хотя фильм насыщен жанровыми знаками, именно то, как они подпирают и дополняют друг друга, — оставаясь при этом исторически обособленными, — позволяет предположить, что «Почти стемнело» интересен не столько как «вампирский вестерн», сколько как картина, исследующая сами механизмы функционирования жанра как смыслообразующего компонента голливудского повествовательного кинематографа (Islam, 1995: 102).

Сложность эстетики картины Бигелоу в том, что она, сперва удачно совмещая жанровые конвенции, в итоге их подрывает. Эбботт пишет, что начало кульминационной сцены сражения Калеба с вампирами действительно напрямую цитирует классический американский вестерн и его традиционный нарратив о пленении. Кaleb берет на себя роль спасителя, въезжая в город на лошади под гонимое ветром перекати-поле и щеголяя своей шляпой «стетсон». Однако далее финальное противостояние полностью деконструирует каноны классического вестерна.

Эбботт рассуждает следующим образом. Появление Северена превращает дуэль в висцеральный экшен в духе Джеймса Кэмерона. Кaleb сбивает Северена угнанным грузовиком, но тот забирается на капот, разрывает двигатель голыми руками и сыплет шуточками. Даже умирая при взрыве, Северен летит на горящем моторе как ковбой на необъезженном мустанге, демонстрируя триумф необузданной либидинальной энергии, а не поражение. В вестерн-дуэли с Джесси Кaleb не побеждает сам. Его выручает вмешательство женщин: Даймондбэк пытается ударить его в спину, и Сара спасает его криком (из-за чего нож вонзается в рот Джесси); Мэй бьет Джесси по руке, сбивая прицел. В итоге спасение Калеба — результат случайного или намеренного участия женщин, а не его личного героизма. В конце Сару снова похищают. Именно Мэй совершает финальный подвиг, выпрыгивая с девочкой из машины на палящее солнце. Джесси и Даймондбэк сгорают в машине, держась

за руки и улыбаясь, вспоминая свои «веселые времена». Меланхоличная музыка «Tangerine Dream» заставляет зрителя оплакивать «плохую» семью, лишая финал чувства победы добра. «„Добро“; может, и торжествует, но мы оплакиваем „зло“» (Abbott, 2020: 82).

Стэйси Эбботт проводит параллель получившегося окончания с альтернативным финалом из оригинального сценария Кэтрин Бигелу и Эрика Реда, чтобы показать, насколько зловещей вышла экранная концовка. В сценарии финал должен был быть светлым, пасторальным, на залитом солнцем лугу в полдень, среди бегающих собак и поющих птиц. Излеченная Мэй на солнце счастливо хихикает в объятиях Калеба. На пороге дома появляется Сара. Как только солнце касается ее кожи, она с криком отскакивает назад в тень, замечая дым на руке. Гомер успел укусить ее перед смертью. Это был классический хоррор-клиффхэнгер в стиле «Кэрри» (1976) или «Кошмара на улице Вязов» (1984). Бигелу отказалась от дежурного скримера с Сарой, сделав финал гораздо более жутким и глубоким, сосредоточившись на судьбе излеченной Мэй. Вместо теплого пасторального солнца сцена в амбаре залита холодным, мертвенно-серым рассеянным светом. Мэй просыпается на каталке в грязи. С нее сошел весь неземной неоновый лоск ночной операторской работы Гринберга. Она выглядит жалко, растерянно и испуганно. Она признается, что ей страшно.

Стэйси Эбботт утверждает, что ее кровь перелили насильно, пока она была без сознания. Кaleb лишил ее выбора, провернув зеркальный аналог ее нападения на него. Девушка, мечтавшая жить вечно и созерцать звезды через миллиард лет, лишилась своего главного сокровища — сверхчувственного восприятия вселенной и заодно бессмертия. Ее насильно «одомашнили», втиснув в рамки традиционной дневной американской семьи (дочь для Лоя, мать для Сары, жена для Калеба). Фильм завершается стоп-кадром объятий пары. Кaleb держит ее мертвой хваткой, его лицо скрыто в тени, а Мэй со страхом смотрит на свои руки, ставшие для нее чужими. Эбботт сравнивает этот прием с фальшивыми хэппи-эндами голливудских мелодрам Дугласа Сирка, который сильно повлиял на Бигелу. Для Эбботт кадр не прославляет семейные ценности, а тонко критикует их в стиле Сирка. Фильм оставляет Мэй запертой в ловушке «нормальности», а зрителя — с кучей неудобных вопросов, ставя ленту в один ряд с бескомпромиссными финалами «Ночи живых мертвецов» и «У холмов есть глаза» (1977).

Сегодня, пишет Эбботт,

фильм служит ключевой иллюстрацией мастерства Бигелоу как новатора жанра, подрывающего традиционные представления о морали, семье и гендере через органичное слияние зрелищности и повествования. Размывая границы между днем и ночью, добром и злом — воспевая светотень (*chiaroscuro*) как эстетически, так и тематически, — фильм нарушал и переосмысливал жанровые, эстетические и культурные границы, предложив новый взгляд на фигуру вампира и повлияв на все наследие в кино и на телевидении: от «Вампиров» Джона Карпентера (1998) до «Девушка возвращается одна ночью домой» (Ана Лили Амирпур, 2014), и от «Баффи — истребительницы вампиров» (1997–2003) до «Проповедника» (2016–2019). Фильм мог провалиться в своем первоначальном театральном прокате, но, в истинно вампирской манере, он отказался умирать (Abbott, 2020: 86).

Как видим, Эбботт предлагает подрывную стратегию интерпретации, во многом следуя уже существующим текстам, на которые она предпочла не ссылаться, вместо этого выбрав удобные мишени для критики. С одной стороны, проблема всегда амбивалентного прочтения завязана на взглядах и оценке того, кто осуществляет интерпретацию. В этом смысле вряд ли может существовать единственно верное прочтение фильма. И в своих трактовках авторы скорее исходят из того, нравится ли им фильм или нет, чтобы осудить его посыл или, напротив, возвеличить подрывной потенциал. С другой стороны, у нас есть факты. Мы знаем, что Кэтрин Бигелоу на момент съемок была феминисткой и хорошо знала историю и теорию кино. Поэтому, конечно, она могла вложить в фильм подрывные идеи, а также сделать конец в духе мелодрам Сирка.

Но также, например, мы знаем, что Джесси воевал за Юг в Гражданской войне. Каким бы привлекательным он и его семья ни казались зрителю, помимо того, что он хладнокровный убийца, прогрессивных интерпретаторов все же должно смущать, что он — самый настоящий расист, к слову, как свидетельствует Северен, устроивший пожар в Чикаго 1871 г., когда без крова осталось около ста тысяч человек. Кaleb, отправившийся на бой с вампирами, — точно герой. Он не убийца и слабее более опытных и кровожадных вампиров. Тем самым то, что он собирается спасти сестру и девушку, скорее говорит о его готовности пожертвовать собой. Кроме того, от сценарного финала Бигелоу вряд ли отказалась, чтобы продемонстрировать зрителям кошмар Мэй. Вообще-то в логике фильма вампиризм можно излечить, и неясно, почему отец не перелил кровь Саре, оставив ее маленькой кровопийцей.

Кэтрин Бигелоу — не Дуглас Сирк. Ее задачей было сделать свой дебют кассовым хитом, а не прятать подрывные идеологические послания для потомков. В 1987 г. рейганизм процветал, но не было ясно, чем он станет на исторической дистанции. Фильм Бигелоу, как бы того ни хотели авторы, ищущие в нем элементы прогрессивной идеологии, возможно, даже вопреки режиссеру и сценаристу отражал консервативный дух рейгановской Америки. И Мэй, вернувшись в мир людей, дополняла ранее неполноценную семью. Осенью 1987 г., когда в прокат вышел «Почти стемнело», в Америке было очередное яркое солнечное утро.

ЛИТЕРАТУРА

- Abbott S.* Celluloid Vampires : Life after Death in the Modern World. — Austin (TX) : University of Texas Press, 2007.
- Abbott S.* Near Dark. — London : British Film Institute, Bloomsbury Collections, 2020.
- Auerbach N.* Our Vampires, Ourselves. — Chicago : University of Chicago Press, 1995.
- Bacon S.* The Inescapable Moment : The Vampire as Individual and Collective Trauma in Let Me In by Matt Reeves // Undead Memory. Vampires and Human Memory in Popular Culture / ed. by S. Bacon, K. Bronk. — Bern : Peter Lang, 2013. — P. 263–288.
- Gelder K.* Reading the Vampire. — London : Routledge, 1994.
- Islam N.* “I Wanted to Shoot People” : Genre, Gender, and Action in the Films of Kathryn Bigelow // Kiss Me Deadly : Feminism and Cinema for the Moment / ed. by L. Jayamanne. — Sydney : Power Publication, 1995. — P. 91–125.
- Jones S. G.* Vampires, Indians and the ***** Fantastic : Kathryn Bigelow’s Near Dark // The Cinema of Kathryn Bigelow : Hollywood Transgressor / ed. by D. Jermyn, S. Redmond. — London : Wallflower Press, 2003. — P. 57–71.
- Lane C.* From “The Loveless” to “Point Break” : Kathryn Bigelow’s Trajectory in Action // Cinema Journal. — 1998. — Vol. 37, no. 4. — P. 59–81.
- Lane C.* Feminist Hollywood—From Born in Flames to Point Break. — Detroit : Wayne State University Press, 2000.
- Mathijs E., Mendik X.* 100 Cult Films. — London : British Film Institute, Palgrave Macmillan, 2011.
- Miller C. J.* Liberating the Vampire, but not the Woman. Kathryn Bigelow’s Near Dark (1987) // Dracula’s Daughters : The Female Vampire on Film / ed. by D. Brode, L. Deyneka. — Lanham : Scarecrow Press, 2013. — P. 267–284.
- Ní Fhlainn S.* Postmodern Vampires. Film, Fiction, and Popular Culture. — London : Palgrave Macmillan, 2019.
- Nixon N.* When Hollywood Sucks, or, Hungry Girls, Lost Boys, and Vampirism in the Age of Reagan // Blood Read : The Vampire as Metaphor in Contemporary

- Culture / ed. by J. Gordon, V. Hollinger. — Philadelphia (PA) : University of Pennsylvania Press, 1997. — P. 115–128.
- Powell A. Blood on the Borders—Near Dark and Blue Steel // Screen. — 1994. — Vol. 35, no. 2. — P. 136–153.
- Schneider S. J. “Suck... Don’t Suck” : Framing Ideology in Kathryn Bigelow’s Near Dark // The Cinema of Kathryn Bigelow : Hollywood Transgressor / ed. by D. Jermyn, S. Redmond. — London : Wallflower Press, 2003. — P. 72–90.
- Sharrett C. The Horror Film in Neoconservative Culture // Journal of Popular Film and Television. — 1993. — Vol. 21, no. 3. — P. 100–110.
- Stephanou A. Reading Vampire Gothic Through Blood : Bloodlines. — Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2014.
- Williamson M. The Lure of the Vampire : Gender, Fiction and Fandom from Bram Stoker to Buffy. — London : Wallflower Press, 2005.

Pavlov, A. V. 2026. “Vampiriy i traditsionnyye tsennosti zrelogo reyganzizma [Vampires and the Traditional Values of Mature Reaganism]: retsenziya na knigu St-eyssi Ebbott o sotsial’no-politicheskom prochtenii fil’ma ‘Pochti stemnelo’ [A Review of Stacey Abbott’s Book on Socio-Philosophical Reading of the Film ‘Near Dark’]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 10 (2), 357–377.

ALEXANDER PAVLOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

PROFESSOR

HEAD OF THE SCHOOL OF PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA)

HEAD OF THE SOCIAL PHILOSOPHY DEPARTMENT, PRINCIPAL RESEARCH FELLOW

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-5449-1050

VAMPIRES AND THE TRADITIONAL VALUES OF MATURE REAGANISM

A REVIEW OF STACEY ABBOTT’S BOOK ON SOCIO-PHILOSOPHICAL
READING OF THE FILM “NEAR DARK”

ABBOTT, S. 2020. *NEAR DARK*. LONDON: BRITISH FILM INSTITUTE / BLOOMSBURY
COLLECTIONS

DOI: 10.17323/2587-8719-2026-2-357-377.

REFERENCES

- Abbott, S. 2007. *Celluloid Vampires: Life after Death in the Modern World*. Austin (TX): University of Texas Press.
- . 2020. *Near Dark*. London: British Film Institute / Bloomsbury Collections.
- Auerbach, N. 1995. *Our Vampires, Ourselves*. Chicago: University of Chicago Press.

- Bacon, S. 2013. "The Inescapable Moment: The Vampire as Individual and Collective Trauma in *Let Me In* by Matt Reeves." In *Undead Memory. Vampires and Human Memory in Popular Culture*, ed. by S. Bacon and K. Bronk, 263–288. Bern: Peter Lang.
- Gelder, K. 1994. *Reading the Vampire*. London: Routledge.
- Islam, N. 1995. "'I Wanted to Shoot People': Genre, Gender, and Action in the Films of Kathryn Bigelow." In *Kiss Me Deadly: Feminism and Cinema for the Moment*, ed. by L. Jayamanne, 91–125. Sydney: Power Publication.
- Jermyn, D., and S. Redmond, eds. 2003. *The Cinema of Kathryn Bigelow: Hollywood Transgressor*. London: Wallflower Press.
- Jones, S. G. 2003. "Vampires, Indians and the ***** Fantastic: Kathryn Bigelow's *Near Dark*." In *The Cinema of Kathryn Bigelow: Hollywood Transgressor*, ed. by D. Jermyn and S. Redmond, 57–71. London: Wallflower Press.
- Lane, C. 1998. "From 'The Loveless' to 'Point Break': Kathryn Bigelow's Trajectory in Action." *Cinema Journal* 37 (4): 59–81.
- . 2000. *Feminist Hollywood — From Born in Flames to Point Break*. Detroit: Wayne State University Press.
- Mathijs, E., and X. Mendik. 2011. *100 Cult Films*. London: British Film Institute / Palgrave Macmillan.
- Miller, C. J. 2013. "Liberating the Vampire, but not the Woman. Kathryn Bigelow's *Near Dark* (1987)." In *Dracula's Daughters: The Female Vampire on Film*, ed. by D. Brode and L. Deyneka, 267–284. Lanham: Scarecrow Press.
- Ní Fhlainn, S. 2019. *Postmodern Vampires. Film, Fiction, and Popular Culture*. London: Palgrave Macmillan.
- Nixon, N. 1997. "When Hollywood Sucks, or, Hungry Girls, Lost Boys, and Vampirism in the Age of Reagan." In *Blood Read: The Vampire as Metaphor in Contemporary Culture*, ed. by J. Gordon and V. Hollinger, 115–128. Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press.
- Powell, A. 1994. "Blood on the Borders — *Near Dark* and *Blue Steel*." *Screen* 35 (2): 136–153.
- Schneider, S. J. 2003. "'Suck... Don't Suck': Framing Ideology in Kathryn Bigelow's *Near Dark*." In *The Cinema of Kathryn Bigelow: Hollywood Transgressor*, ed. by D. Jermyn and S. Redmond, 72–90. London: Wallflower Press.
- Sharrett, C. 1993. "The Horror Film in Neoconservative Culture." *Journal of Popular Film and Television* 21 (3): 100–110.
- Stephanou, A. 2014. *Reading Vampire Gothic Through Blood: Bloodlines*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Williamson, M. 2005. *The Lure of the Vampire: Gender, Fiction and Fandom from Bram Stoker to Buffy*. London: Wallflower Press.

