

ISSN 0869-5377

eISSN 2499-9628

ЖУРНАЛ ИНДЕКСИРУЕТСЯ БАЗАМИ ДАННЫХ

Scopus Q1



EBSCO

РОССИЙСКИЙ ИНДЕКС
НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ

Science Index*

RSCI

ProQuest



ULRICHSWEB™
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

ERIHJUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

THE *Philosopher's* INDEX

Google
Scholar

CYBERLENINKA

ЛОГОС_

Ф И Л О С О Ф С К О -
Л И Т Е Р А Т У Р Н Ы Й
Ж У Р Н А Л

139

Главный редактор
Валерий Анашвили

Редактор-составитель
Виталий Куренной

Редакционная коллегия
Вячеслав Данилов

Дмитрий Кралечкин

Виталий Куренной (научный редактор)

Инна Кушнарева

Михаил Маяцкий

Артем Морозов

Яков Охонько (ответственный секретарь)

Александр Павлов

Александр Писарев

Артем Смирнов

Полина Ханова

Игорь Чубаров

Редакционный совет

Петар Боянич (Белград)

Вадим Волков (Санкт-Петербург)

Борис Гройс (Нью-Йорк)

Славой Жижек (Любляна)

Борис Капустин (Нью-Хейвен)

Драган Куюнджич (Гейнсвилл)

Джон Ло (Милтон-Кинс)

Дейдра Макклоски (Чикаго)

Владимир Мау (председатель совета, Москва)

Кристиан Меккель (Берлин)

Фритьоф Роди (Бохум)

Елена Рождественская (Москва)

Блэр Рубл (Вашингтон)

Сергей Синельников-Мурьев (Москва)

Грэм Харман (Лос-Анджелес)

Клаус Хельд (Вупперталь)

Михаил Ямпольский (Нью-Йорк)

Е-mail редакции: logosjournal@gmx.com

Сайт: www.logosjournal.ru

Facebook: www.facebook.com/logosjournal

Twitter: twitter.com/logos_journal

© Издательство Института Гайдара, 2020

<http://www.iep.ru>

Издается с 1991 года, выходит 6 раз в год
Учредитель — Фонд «Институт
экономической политики им. Е. Т. Гайдара»

ТОМ 30

#6

2020

Выпускающий редактор *Елена Попова*

Дизайн *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Обложка *Владимир Вертинский*

Редактор *Ксения Заманская*

Корректор *Любовь Агадулина*

Руководитель проектов *Кирилл Мартынов*

Редактор сайта *Анна Лаврик*

Редактор английских текстов *Уильям Уэскотт*

Свидетельство о регистрации

ПИ № ФС77-46739 от 23.09.2011

Подписной индекс в Объединенном

каталоге «Пресса России» — 44761,

в каталоге «Почта России» — П6843

Публикуемые материалы прошли процедуру
рецензирования и экспертного отбора.

Журнал входит в перечень рецензируемых

научных изданий ВАК по специальностям

09.00.00 (философские науки)

24.00.00 (культурология)

08.00.00 (экономические науки)

Тираж 500 экз.



Содержание

- 1** Виталий Куренной. Почему мы возвращаемся к институтам?

ТЕОРИЯ ИНСТИТУТОВ

- 23** Юрий Шичалин. Институциональный подход к античным философским текстам (на примере диалога «Ион»)
- 41** Виталий Куренной. Институциональная теория модерна: Иоганн Густав Дройзен
- 97** Тимофей Дмитриев. Политическое образование и просвещение по Томасу Гоббсу

НАЦИОНАЛЬНЫЕ КОНТЕКСТЫ

- 145** Иван Курилович. Институционализация философии: случай Виктора Кузена и наследия Гегеля во Франции
- 173** Максим Демин, Алексей Куприянов. Доминанты, субдоминанты и рецеденты: формальный анализ изменений канона истории немецкой философии в XIX веке
- 207** Марк Шведа. Существовала ли «школа Риттера»? Об одной главе из истории философии в Германии

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ НЕСВОБОДЫ

- 239** Дмитрий Узланер. Сбитое «колесо жизни»: эссе об уроборосах

LOGOS

PHILOSOPHICAL AND LITERARY JOURNAL

Volume 30 · #6 · 2020

Published since 1991, frequency—six issues per year

Establisher—Gaidar Institute for Economic Policy

EDITOR-IN-CHIEF *Valery Anashvili*

ISSUE EDITOR *Vitaly Kurennoy*

EDITORIAL BOARD: *Igor Chubarov, Vyacheslav Danilov, Polina Khanova, Dmitriy Kralechkin, Vitaly Kurennoy* (science editor), *Inna Kushnaryova, Michail Maiatsky, Artem Morozov, Yakov Okhonko* (executive secretary), *Alexander Pavlov, Alexander Pisarev, Artem Smirnov*

EDITORIAL COUNCIL: *Petar Bojanić* (Belgrade), *Boris Groys* (New York), *Graham Harman* (Los Angeles), *Klaus Held* (Wuppertal), *Boris Kapustin* (New Haven), *Dragan Kujundzic* (Gainesville), *John Law* (Milton Keynes), *Deirdre McCloskey* (Chicago), *Vladimir Mau* (Council Chair, Moscow), *Christian Möckel* (Berlin), *Frithjof Rodi* (Bochum), *Elena Rozhdestvenskaya* (Moscow), *Blair Ruble* (Washington, D. C.), *Vadim Volkov* (St. Petersburg), *Sergey Sinelnikov-Murylev* (Moscow), *Mikhail Yampolsky* (New York), *Slavoj Žižek* (Lublyana)

Executive editor *Elena Popova*; Design *Sergey Zinoviev*; Layout *Anastasia Meyerson*; Cover *Vladimir Vertinskiy*; Editor *Kseniya Zamanskaya*; Proofreader *Lyubov Agadulina*; Project manager *Kirill Martynov*; Website editor *Anna Lavrik*; English language editor *William Wescott*

E-mail: logosjournal@gmx.com

Website: <http://www.logosjournal.ru>

Facebook: <https://www.facebook.com/logosjournal>

Twitter: https://twitter.com/logos_journal

Certificate of registration ПИ № ФС77-46739 of 23.09.2011

Subscription number in the unified catalogue “Pressa Rossii”—44761,
in the catalogue “Pochta Rossii”—П6843

All published materials passed review and expert selection procedure

© Gaidar Institute Press, 2020 (<http://www.iep.ru>)

Print run 500 copies

Contents

- 1** VITALY KURENNOY. Why Do We Keep Coming Back to Institutions?
- THEORY OF INSTITUTIONS
- 23** YURY SHICHALIN. An Institutional Approach to Ancient Philosophical Texts: Plato's *Ion*
- 41** VITALY KURENNOY. An Institutional Theory of Modernity: Johann Gustav Droysen
- 97** TIMOFEY DMITRIEV. The Political Education and Enlightenment of Thomas Hobbes
- NATIONAL CONTEXTS
- 145** IVAN KURILOVICH. The Institutionalization of Philosophy: Victor Cousin and Hegel's Legacy in France
- 173** MAXIM DEMIN, ALEXEI KOUPRIANOV. Dominants, Subdominants, and Recedents: A Formal Analysis of Transformations in the Canonical Representation of 19th Century German Philosophy
- 207** MARK SCHWEDA. Was There a Ritter School? A Chapter in the History of Philosophy in Germany
- POLITICAL THEOLOGY OF UNFREEDOM
- 239** DMITRY UZLANER. The Corrupted "Wheel of Life": An Essay on the Ouroboros

Объединенный каталог
ПРЕССА РОССИИ
Подписной индекс
44761

Каталог
ПОЧТА РОССИИ
Подписной индекс
П6843

Почему мы возвращаемся к институтам?

Виталий Куренной

Профессор, Школа философии и культурологии; руководитель, лаборатория исследований культуры, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: 105066, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4. E-mail: vkurennoj@hse.ru.

Ключевые слова: институциональная теория; организационный институционализм; эмансипаторная функция историографии; новые онтологии; новый сентиментализм; общество сингулярностей; природа и культура.

В статье рассматриваются современные философско-теоретические тенденции, которые ведут к дисперсии и фрагментации как теорий и исследовательских методологий, так и самой исследовательской предметности. В рамках этого процесса идет демонтаж базовых онтологических различий, длительное время определявших не только эпистемологические, но и культурные особенности европейского общества и науки. Эти теоретические тренды имеют свои социальные и культурные основания, связанные со стремительным усложнением современной цивилизации. В ней утрачивается определенная Максом Вебером в качестве ключевой особенности общества модерна возможность в принципе понять устройство и функционирование окружающего мира. Следствием этого, считает автор, становится «новая наивность», в которой непреодолима сложность достижения рационального понимания ведет к постулированию онтологической самостоятельности акторов, объектов и т. д., а также к восстановлению различных форм метафизики.

Одновременно с утратой рационального горизонта субъективности в современном обществе нарастает

значение эмоционального отношения к миру, который все больше предстает как универсум сингулярностей. По отношению к этим тенденциям историческая перспектива институционального подхода имеет ряд эпистемологических преимуществ. К их числу относится то, что он сохраняет преемственность по отношению к проекту современной историографии как таковой, ориентируется на явления, обладающие сравнительной длительностью и устойчивостью, позволяет продуктивным образом обсуждать проблематику социологии знания, здесь (например, в рамках организационного институционализма) разработан широкий спектр инструментов для анализа взаимодействия институтов различного масштаба и т. д. Исторический анализ институтов выполняет также важную практическую функцию: избавляет нас от наивного взгляда на мир (включая мир природы) как на некую естественную и непосредственную данность, а также позволяет нам осознать контингентность нашего исторического существования. В этом он разделяет самопонимание проекта современной историографии как эмансипаторной практики самопознания.

ЭТОТ номер журнала «Логос» готовился долго. Вошедшие в него статьи написаны на основании ряда докладов, прочитанных участниками ежегодной конференции «Институциональная история философии», посвященной памяти отечественного философа и историка философии Романа Громова (1970–2014) и проводящейся с 2015 года. Этот выпуск мы считаем нашей данью памяти о философе, который как автор и переводчик¹ внес значительный вклад в развитие философской проблематики, связанной с исследованиями Франца Brentano и его школы², а также — в своей последней статье 2014 года, опубликованной уже посмертно, — институциональной проблематики истории советской философии³. Последний крупный проект, в котором Роман участвовал, был посвящен именно институциональной истории философии⁴. Однако обращение к институциональному подходу в этом номере «Логоса» — не только дань памяти, но и актуальный исследовательский жест.

В современном философско-теоретическом ландшафте мы наблюдаем несколько примечательных процессов. На доступной сравнительно широкому кругу сцене актуальной (или, как выражались в XIX веке, «модной») философии происходит прогрессирующая фрагментация как теоретических исследовательских

1. Гуссерль Э. Интенциональные предметы // Логос. 2001. № 5–6. С. 135–164.
2. Громов Р. Brentano и Гуссерль как историки философии // Логос. 2007. № 6. С. 75–97; *Он же*. Антон Марти — философия языка брентановской школы // Логос. 2004. № 1. С. 106–137; *Он же*. Сознание и его части. Мереологическая модель исследования в психологии Ф. Brentano // Логос. 2002. № 1. С. 68–94; *Он же*. Предисловие к публикации «Интенциональных предметов» Э. Гуссерля // Логос. 2001. № 5–6. С. 132–134. Последние годы жизни Роман Громов неустанно работал над переводами и исследованиями философии Франца Brentano. Его подробным образом комментированный перевод работ Brentano опубликован под редакцией Виктора Молчанова: *Brentano Ф. О будущем философии*. Избр. тр. М.: Академический проект, 2018.
3. Громов Р. Философия как объект правового регулирования. Пути профессионализации философского образования в СССР // Логос. 2014. № 2. С. 43–64.
4. В состав этой исследовательской группы, помимо автора данного текста, входили также Анна Завалей и Максим Дёмин.

программ (трудно подобрать что-либо сколь угодно эфемерное, не ставшее предметом каким-то образом оформившихся *Studies*), так и их онтологий. Мыслители самого разного толка старательно перемалывают категориальные предметности в пыль номиналистически измельченных или спекулятивно постулируемых сущностей (в отличие от предметов Витгенштейна, которые, «кстати говоря, бесцветны»⁵, эти сущности обычно окрашены в темные оттенки⁶). Одновременно идет процесс стирания и размывания категориальных границ, образующих базовые различия европейской культуры, — между природой и культурой/обществом, человеческим и нечеловеческим, наукой и знанием и т. д.⁷, а также разворачиваются различные формы критики в адрес специфического положения европейской науки по отношению к другим типам систематизации представлений о мире. Если теоретики постмодернизма предлагали современным историкам забыть о стволе и ветвях древа истории, сосредоточившись лишь на его листьях и «исторических лоскутах»⁸, то современные продолжатели этой линии пошли дальше — от листьев к грибам и слизи⁹, откликаясь, очевидно, на ироничный вопрос, которым Парменид смутил Сократа, относительно наличия идей у «волос, грязи, сора и всякой другой не заслуживающей внимания дряни»¹⁰. Впрочем, даже если отвлечься от спекулятивных метафизик различного рода¹¹, нетрудно

5. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат (2.0232) // Филос. раб. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 7.
6. О различных вариантах «темных» онтологий см. выпуски журнала «Логос» № 4 и № 5 за 2019 год.
7. Соответственно: *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012; *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006; *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности. М.: НЛО, 2010; *Дастон Л.* История науки и история знания // Логос. 2020. Т. 30. № 1. С. 63–90.
8. *Ankersmit F. R.* Historiography and Postmodernism // *History and Theory*. 1989. Vol. 28. № 2. P. 149.
9. *Вудард Б.* Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни. Пермь: Гиле Пресс, 2016.
10. *Платон.* Парменид (130с) // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 350–351.
11. Их расцвело такое множество, что впору открывать работу Канта «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики», чтобы напомнить о том, почему европейская философия рассталась с метафизикой: «Царство теней — рай для фантастов. Здесь они находят безграничную страну, где они могут возводить какие угодно здания, не испытывая недостатка в строительном материале, который обильно поставляется измышлениями ипохондриков, сказками нянюшек, монастырскими рассказами о чудесах» (*Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 204).

заметить, что, например, в современных социологических и культуросоциологических исследованиях, равно как и в исследованиях истории науки и знания, на первый план выступила такая единица, как «практика»¹², превратившая поле социальных и тем более исторических исследований в пространство, равно необозримое и подвергающееся риску прогрессирующей фрагментации. В этом процессе дисперсии исторических исследований, впрочем, нет какой-то особенной новизны. Фактически рождение современного историзма и современной историографии как раз и маркируется: 1) объявлением о «конце большого нарратива» (то есть спекулятивной истории гегелевского образца, восходящей к идее априорной истории Канта¹³); 2) санкционированием права исследователя заниматься каким угодно и сколь угодно частным предметом. Леопольд фон Ранке в своем курсе лекций «Идея универсальной истории», которые он начал в Берлинском университете при жизни Гегеля в 1831 году, а завершил уже после его смерти, объявил об этих двух пунктах современной историографии следующим недвусмысленным образом:

Если философ, рассматривая историю из своего собственного поля, видит бесконечное только в движении вперед, в развитии, в целостности (*Totalität*), то история (*Historie*) познает бесконечное в любой экзистенции, в любом состоянии, в любом существе...¹⁴

Для того чтобы сформировать настоящего историка, я считаю, необходимы два качества: прежде всего, сочувствие и радость от единичного (*Freude an dem Einzelnen*) сама по себе и в себе. <...> Если историк преисполнен симпатии к живому проявлению человека как такового, то он, не обращая никакого внимания на поступательный ход вещей, будет радоваться тому, как человек пытается жить в любой момент времени¹⁵.

Таким образом, измельчание исследовательской предметности — не новость для современной историографии, а потом оно

12. Ср.: Reckwitz A. Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000; Волков В., Хархордин О. Теория практик. СПб.: ЕУСПб, 2008; Дастон Л. История науки и история знания.

13. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 5–23.

14. Von Ranke L. Idee der Universalhistorie // Idem. Aus Werk und Nachlass / V. von Dotterweich, W. P. Fuchs (Hg.). München; Wien: R. Oldenbourg, 1975. Bd. IV. S. 77.

15. Ibid. S. 88.

было воспроизведено и в более молодых социальных научных дисциплинах. Однако классические историографы модерна при этом были, так сказать, эпистемологическими оптимистами, не опасавшимися фрагментации своей дисциплины¹⁶ и способными к написанию комплексных исследований, которые остаются актуальными до сих пор¹⁷. Причина этого процесса производства новых онтологий и стирания границ, уравнивающего всевозможные сущности, на мой взгляд, не только в продиктованном эпистемологическими и экономическими императивами модерна стремлении к новизне и продуктивному разрушению любых прежних определенностей, которое и является подлинным двигателем рыночной экономики. В общем виде новые онтологические и теоретические программы идут навстречу определенным особенностям современного общества и индивида. Последний сегодня в таком положении, которое стимулирует у него развитие определенного умонастроения — его можно определить как *новую наивность*.

Наиболее емко эту новую ситуацию выражает удивительное по своей обезоруживающей искренности высказывание автора одной из таких новых онтологий — Тимоти Мортон:

В течение долгого времени мы полагали, будто *U*-образный изгиб гидрозатвора в туалете — это удобное искривление онтологического пространства, уносящее все то, что мы в него спускаем, в абсолютно другое измерение, называемое «Прочь» (*Away*), и оставляющее чистыми вещи, [которые находятся] здесь. Сегодня мы знаем больше: вместо мифической страны Прочь отходы отправляются в Тихий океан или в канализационные очистные сооружения. Знание о гиперобъектах «Земля» и «биосфера» ставит нас лицом к лицу с вязкими поверхностями, которые не могут быть принудительно очищены¹⁸.

Эта фраза профессора английской литературы из техасского Университета Райса предъясняет нам, как сказал бы феноменолог, то базовое онтологическое переживание, которое современный человек испытывает в своем опыте мира. Это опыт субъекта мо-

16. Ср.: Бёрк П. Что такое культуральная история? М.: ИД ВШЭ, 2015. С. 180.

17. Из классиков немецкой исторической школы в России, например, регулярно переиздается «История эллинизма» Иоганна Густава Дройзена (ср.: Дройзен И. Г. История эллинизма. История Александра Великого. М.; Киров: Академический Проект; Константа, 2011).

18. Мортон Т. Гиперобъекты. Философия и экология после конца мира. Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 46.

дерна, обнаруживающего себя в пространстве, ставшем настолько сложным, что реакцией на него может быть лишь обезоруживающая наивность человека, с изумлением способного открыть для себя существование канализационной инфраструктуры, находящейся за пределами «U-образного изгиба гидрозатвора в туалете».

В этой перспективе новой наивности окружающие нас вещи, девайсы, человеческие и нечеловеческие субъекты предстают как некие констелляции, ассамбляжи, которые неизвестно откуда берутся и неизвестно куда затем деваются, но в любом случае ведут какую-то независимую от человека жизнь. Так возникают *онтологии торгового центра*. Мысленные эксперименты классиков, избретавших новоевропейские онтологии, занимало поведение стола после того, как его перестает воспринимать познающий субъект. Современные онтологии возникают скорее как результат попытки представить себе поведение вещей в закрытом на ночь торговом комплексе, который заполняют продукты питания, непонятно откуда там взявшиеся со всех концов мира и непонятно как утилизируемые после истечения срока годности, работающие от самых разных источников питания камеры наблюдения, кондиционеры и кофе-машины, продолжающие ночью свою подмигивающую светодиодами жизнь, — множество девайсов, устройство которых находится за пределами всякого для нас понимания, упаковок и материалов, которые, как мы с ужасом узнаем, оказываются затем где-то в Тихом океане. Современный теоретизирующий субъект склонен к тому, чтобы обнулить эту сложность генезиса и динамики окружающего мира путем приведения его в состояние некоторой независимой от человеческого сознания и действия данности онтологических сущностей, живущих какой-то своей собственной жизнью, полностью отличной от нашей или, напротив, весьма схожей с ней.

Известно фундаментальное наблюдение Макса Вебера о том, что современный человек намного хуже представляет себе устройство окружающего его мира, чем «какой-нибудь индеец или готтентот». Он, однако, полагал, что эта сложность не препятствует тому, чтобы рациональный субъект мог, обратившись к соответствующим источникам знания, разобраться с устройством любого элемента этого мира¹⁹. Похоже, мы перешли в качественно

19. «Следовательно, возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Они означают нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что, следо-

иное состояние цивилизации. Даже наиболее рядовые вещи нашего подручного обихода, такие как мобильный телефон, представляют собой техническое устройство такого уровня сложности, что все детали его функционирования не способен понять уже ни один индивид. Мы оказались в ситуации безнадежной утраты горизонта возможности рационального понимания окружающего мира. Причем не только в вопросах онтологий, но и в горизонте понимания политического и социального устройства мира: его отсутствие редуцирует способность современного субъекта к осмысленному общественно-политическому действию²⁰. Результатом этого является не только ощущение политической беспомощности, ренессанс марксистской проблематики отчуждения в форме недовольства «бредовой работой»²¹ или радикальное упрощение политической картины мира, достигаемое различными путями. Современный субъект стремительным образом *сентиментализируется*, о чем свидетельствуют повсеместные проявления новой эмоциональности, захватывающей все области современной жизни — от «новой этики» до проблемы потребления и структуры социального действия в эпоху «общества впечатлений»²². Новый эстетически и морально чувствительный субъект, общающийся с девственными универсумами новых онтологий, склонен не мыслить, а переживать их.

вательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее, в свою очередь, означает, что мир расколдован» (*Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990. С. 713–714).

20. Наталья Полякова и Юрий Кимелев рассматривают данную проблему в терминах взаимоотношения «субъектности», понимаемой как способности индивида к активному публичному и социально значимому действию, и «субъективности», понимаемой как приватная сторона жизни. Основной их тезис в отношении современных тенденций состоит в том, что «исторический процесс в обществах модерна можно рассматривать как движение от субъектности, высшим проявлением которой является публичное социально-историческое действие, к ограничению возможностей подобного действия и к определенному „замыканию“ субъекта в рамках сугубо приватного стиля жизни» (*Кимелев Ю., Полякова Н.* Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. М.: Праксис, 2017. С. 10).
21. *Гребер Д.* Бредовая работа. Трактат о распространении бессмысленного труда. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020.
22. Ср.: *Schulze G.* Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart. 2. Aufl. Fr.a.M.; N.Y.: Campus, 2005. Сборник ключевых текстов по эстетизации: *Ästhetik und Gesellschaft. Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften / A. Reckwitz et al. (Hg.).* В.: Suhrkamp, 2015.

Впрочем, одновременно с этой сингуляризирующей тенденцией разворачивается другая — связанная с прогрессирующей рационализацией и стандартизацией нашего мира, осуществляемой на основе все более усложняющихся структур и алгоритмов, с которыми индивид встречается лишь в виде персонифицированных под него интерфейсов. Андреас Реквиц восклицает:

Это ошеломляет: механизмы формальной рациональности перестраиваются во многих отношениях таким образом, что они, находясь „на заднем плане“, принимают форму всеобщей *инфраструктуры* для систематического совершенствования своеобразного²³.

С нарастающей скоростью мы встраиваем свою жизнь в огромное многообразие платформ, универсальные схемы и алгоритмы которых нацелены на создание для индивида персонифицированного интерфейса. Потоки данных, которыми они оперируют, давно скрыты от глаз и понимания большинства людей, и массовая утрата такого понимания компенсируется среди прочего ширящейся лихорадкой теорий заговора. Ускользающая от индивида новая форма инфраструктурных и институциональных процессов, протекающих «на заднем плане» современности, ведет к выходу «на передний план» *новой естественности* — будь то в форме природных климатических процессов, бума «новых общностей», идентифицирующих себя через «аутентичные» моральные, религиозные и т. п. ценности²⁴, гендерных, поколенческих или, как мы видим в 2020 году, расовых групп.

Ввиду этих тенденций мы и хотим здесь сформулировать несколько тезисов об институциональном подходе²⁵. Безусловно, он

23. Reckwitz A. Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. В.: Suhrkamp, 2017. S. 19.

24. О «культур-эссенциализме», который мы как раз и считаем проявлением этой новой наивной естественности, применительно к «новым общностям» см. также любопытный анализ Андреаса Реквица (Reckwitz A. Die Gesellschaft der Singularitäten. S. 394 ff).

25. Заслуга введения институционального подхода в российские исследования по истории философии принадлежит Юрию Шичалину, сформулировавшему ряд его базовых принципов в своем исследовании античного платонизма (Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000. С. 318–323). Это не удивительно, учитывая то, что все основные жизнеспособные инновации как в историографии в целом, так и в истории философии в частности исходят в современной науке из области классической филологии. О том, как «современные отцы античности» заложили основы современ-

не может претендовать на то, чтобы быть ответом на саму ситуацию, порождающую новую наивность и новую материальность, которые массовым образом определяются самим современным положением индивида (как бессмысленно ожидать, что возможен какой-то рациональный ответ на популярность теорий заговора). В скромном ракурсе нашего тематического номера речь и вовсе идет о совсем узком сегменте изучения истории философии. Однако в узком сегменте исследований истории и современности анализ институтов является хорошим средством против дезориентации в потоке фрагментирующихся сингулярностей, имеющих как теоретическое и методологическое измерение исследовательских программ, так и объектное измерение исследуемых предметностей.

Институциональный подход является развитием модерновой традиции историографии и не претендует на неслыханную новизну. Он может быть обоснованно возведен к проекту «филологии вещей» Августа Бёка — ключевой фигуры для формирования современного антиковедения, или науки о классической древности, — той самой *Altertumswissenschaft*, к которой в конце своей статьи обращается и Юрий Шичалин. Образцовая работа Бёка по истории античной культуры — «Государственное хозяйство Афин»²⁶ — посвящена всем аспектам афинской жизни, включая ее институциональные особенности, такие как организация сельского хозяйства и торговли, праздников и полиции и т. д. Именно ученик Бёка, Иоганн Густав Дройзен, развил из этого проекта истории культуры полноценную историю и теорию институтов²⁷. Наш анализ теории Дройзена показывает, что современная институциональная теория возникает в ходе слияния герменевтического историзма и философии объективного духа Гегеля (сходная операция позднее будет произведена также Вильгельмом Дильтейем), то есть является парадоксальным объединением двух традиций, которые обычно противопоставляются друг другу.

Институциональный подход стимулирует нас выходить за рамки воспроизводящихся интеллектуальных канонов и перечней

ной «большой науки», см., в частности: Die modernen Väter der Antike: Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts / A. M. Baertschi, C. G. King (Hg.). Transformationen der Antike. Bd. 3. В.; N.Y.: Walter de Gruyter, 2009.

26. Böckh A. Die Staatshaushaltung der Athener. 3. Aufl. В.: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1866. Работа впервые опубликована в 1817 году.

27. См. нашу статью о Дройзене в настоящем номере «Логоса», где также затрагивается проблематика «филологии вещей» Бёка.

имен, которые часто являются результатом случайных и партийных констелляций предшествующей историографии. Обращение к истории институтов и институционализированных форм коммуникации корректирует наши иерархии значимости персон и событий, устанавливает релевантное историческому контексту положение мыслителей прошлого (как это сделано в исследовании Максима Дёмина и Алексея Куприянова) или позволяет нам иначе взглянуть на хронологию их работ (что показывает Юрий Шичалин на примере диалога Платона «Ион»).

Институциональная рамка анализа нацелена на выявление устойчивых и сравнительно долговременных форм упорядочивания социальных действий, форм и типов коммуникации. В современной ситуации нарастания скорости изменений история институтов также хорошее напоминание о том, что именно мы теряем в мире ускоряющейся институциональной и организационной динамики. Ориентация на выявление устойчивых форм позволяет избежать маргинализации исследовательского интереса к явлениям, представляющим собой скорее исключение, чем общее место или правило. Если мы посмотрим, например, на состояние современных исследований советской культуры, то увидим, что они ориентированы на описание скорее частных случаев, чем значимых массовых явлений²⁸. Исследования институтов и организаций могут нивелировать подобный эпистемологический дисбаланс.

Все институциональные и организационные формы существования европейской философии, а также современной науки и образования порождены определенными комплексами теорий. В рамках таких учреждающих организационных событий «знания», действительно, «конституируют социальные отношения»²⁹. Однако вне зависимости от того, насколько новые институциональные и организационные формы соответствуют первоначаль-

28. Например, в характеристике состояния исследований советской культурной политики после Второй мировой войны Эгле Риндзевичуте отмечает, что существует «огромная лакуна опубликованных исследований о государственной культурной политике» в этот период, а также что «исследования советской культуры были скорее элитистскими и ориентированными на индивидов, фокусируясь на вопросах того, как советский режим обращался с художниками (преимущественно с наиболее известными) и контролировал стили в искусстве» (*Rindzevičiūtė E. Constructing Soviet Cultural Policy: Cybernetics and Governance in Lithuania*. Linköping: Linköping University Press, 2008. P. 29–30).

29. *Кнорр-Цетина К.* Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания // *Социология вещей* / Под ред. В. Вахштайна. М.: Территория будущего, 2006. С. 278.

ному замыслу, они сами затем оказывают влияние на содержание того знания, которое в них производится и транслируется: сначала идеи порождают институты, а затем институты определяют производство и воспроизводство идей. В силу этого возникает определенный тип корреляции между эпистемологическим содержанием знания и институционализированной формой его организации. Этот принцип корреляции был зафиксирован уже Максом Шелером в момент рождения современной социологии знания. Существует, констатирует Шелер, «связь содержания знания... с самими организационными *формами*». Например, поясняет он далее, «содержание учения Платона об идеях в значительной мере требует формы и организации платоновской Академии»³⁰. Тем самым в рамках институционального подхода задается перспектива решения «трудной проблемы» социологии знания. Сформулируем ее в следующем виде: каким образом в принципе могут взаимодействовать между собой эпистемологические элементы знания и социальные факторы? Институциональный подход разрешает эту проблему, раскрывая эпистемологическое происхождение самой организационной формы (как это делает Иван Курилович в своем исследовании влияния Виктора Кузена на образовательные институты во Франции). Там, где теория обращается к институтам, она обнаруживает способность не только объяснять (интерпретировать) мир, но и изменять его. И даже если теоретическая рефлексия институтов не имеет практических последствий (как в случае критики Гоббса в адрес университетов, которую в своей статье эксплицирует Тимофей Дмитриев), она вносит существенное уточнение в наше понимание базовых идей того или иного мыслителя.

Современный институциональный подход выработал хорошие инструменты для понимания механизмов взаимодействия институтов различного масштаба (различая, например, организацию и ту институциональную среду, по отношению к которой она может вести себя разным образом³¹). Внимание к институтам и организациям позволяет нам также фиксировать различие между

30. Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 26.

31. См.: Мейер Д., Роуэн Б. Институционализированные организации: формальная структура как миф и церемониал // Экономическая социология. 2011. № 1. С. 44–67. О современном состоянии организационного институционализма, у истоков которого стоит эта статья Мейера и Роуэна, см., в частности: The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism / R. Greenwood et al. (eds). 2nd ed. L.A.: SAGE Publications, 2017.

практиками и речевым поведением (с которым в основном имеют делоистики философии), используя дистинкцию, сформулированную Людвигом Витгенштейном в виде противопоставления «практики» и «интерпретации»: «...„следование правилу“ — некая практика. Полагать же, что следуешь правилу, не значит следовать правилу»³². Как, например, показывает анализ тех практик, на которых основывался *Collegium Philosophicum* Иоахима Риттера в Мюнстере, они не вполне соответствуют тому, что можно называть философской «школой», — даже если к такому самоименованию затем оказываются склонны и некоторые из участников этого философского семинара (как описано в статье Марка Шведы).

Наконец, институциональный подход является хорошим средством против современной торжествующей наивности, ведущей, помимо прочего, к возрождению различных метафизик и спекулятивных теорий, навсегда, казалось бы, оставленных в прошлом, в том числе и по причине их жестких унитарных притязаний на монопольное право определять устройство мира. Наше видение и понимание мира опосредовано как сознанием и языком, так и институтами, которых мы не видим и не замечаем. Здесь, пожалуй, стоит напомнить известные слова Германа Когена: «Звезды даны не на небе, а в науке астрономии... чувственность заключена не в глазе, а в *raisons de l'astronomie*»³³. В отличие от ригористичного неокантианца мы, впрочем, признаём, что звезды сегодня даны не только в книгах по астрономии, но и посредством таких институтов, как, например, живопись, которая должна была изобрести свои способы данности звездного неба, в мобильных приложениях, пришедших на смену старым астрономическим календарям, в современной массовой индустрии любительских телескопов и устройств для ночной фотосъемки и т. д. Если мы можем понять культурно и институционально опосредованный характер данности звезд, то тем более у нас не может быть никакой наивности в отношении более доступных нам природных объек-

32. Витгенштейн Л. Философские исследования (202) // Филос. раб. Ч. 1. С. 163.

33. Cohen H. Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik (§ 88). В.: Dümmler, 1883. S. 127. Ср. любопытную корреляцию этого тезиса Когена с одним из базовых принципов институционального подхода в формулировке Шичалина: «Любая последовательность любых философских идей не образует истории, если не соотносится с теми институтами, при посредстве которых обретает историческое бытие» (Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. С. 319).

тов. Природа, как напоминают нам современные теоретики антропосоциологии, очень давно и чрезвычайно глубоко подвержена влиянию человека. Ландшафты, которыми мы научились любоваться, особо охраняемые природные территории, площадь которых продолжает неумолимо расти, сама, наконец, идея природы, которая является предметом нашей заботы и охраны, — все это результат сложной эволюции наших институтов. Не существует никаких предметов, ассамбляжей и онтологий помимо тех, которые артикулированы людьми, руководствовавшимися разными теориями и практическими задачами. Однако долгосрочную значимость эти различные устремления приобретают лишь в форме институционализации. Современные культуральные исследования «природных» объектов показывают, что мы чрезвычайно недооцениваем глубину исторического проникновения человека в их жизнь. После таких работ, как «История леса» Хансйорга Кюстера, те представления о лесу, который мы встречаем на страницах работ известных философов, таких как Мартин Хайдеггер, могут лишь вызывать улыбку своей натурализующей наивностью³⁴. Не только звезды Когена, но любой природный объект является в современном мире необратимо культурно и исторически опосредованным.

Нарастающая либерализация наших представлений о системах знания, которые продолжают открывать и описывать современные историки науки и антропологи, возникает в пределах определенных институтов знания, имеющих исторически определенный генезис и происхождение. Находясь в пределах этих институтов, современный антрополог может утверждать, например, следующее:

Если представить себе историка науки, глядящего на вещи с точки зрения племени хиваро или из Китая, то и Аристотель, и Декарт, и Ньютон окажутся вовсе не теми, кто вскрыл тайны объ-

34. Комментируя ошибочность наших представлений о влиянии человека на природу, Кюстер формулирует, в частности, следующие тезисы: «Во-первых, оказывается, что воздействие человека на окружающую среду, даже лес, продолжается гораздо дольше, чем принято думать, а именно примерно семь тысяч лет. Во-вторых, и это, наверное, много важнее, становится понятно, что человек легко может разрушить истинную природу, но никогда не сможет ее восстановить. Любая точка ландшафта несет на себе отпечаток не только тех условий, которые определяют ее облик сейчас, но и всего того, что происходило на ней ранее. Можно сказать, что ландшафт обладает своеобразной „памятью“ о минувших событиях и о том, что привнесла в него человеческая культура» (Кюстер Х. История леса. Взгляд из Германии. М.: ИД ВШЭ, 2018. С. 99).

ективного существования нечеловеческих существ и законы, управляющие ими. Они предстанут некими строителями оригинальной и экзотической теории, готовыми представить на суд большей части человечества свою собственную систему иерархических и систематических взаимоотношений в мире³⁵.

Однако наш антрополог, пожалуй, забывает, что сама сцена «суда большей части человечества», куда сегодня могут одновременно явиться Аристотель, Декарт и Ньютон, оказалась возможной только благодаря тому, что в рамках определенной — европейской — культуры возникла идея знакомства с другими культурами. И здесь нам надо вспомнить не математика и физика Декарта, а Декарта-антрополога. Здесь я берусь утверждать, что именно его мы можем считать основоположником современной культурной антропологии. Цель, которой руководствовался в таком качестве Декарт, состояла в том, чтобы освободиться от мнений, навязанных ему собственной исторической традицией и обычаями. Для этого он прибегнул к практике, состоящей в том, чтобы

... путешествовать, видеть дворы и армии, встречаться с людьми разных нравов и положений и собрать разнообразный опыт, испытать себя во встречах, которые пошлет судьба, и всюду размышлять над встречающимися предметами так, чтобы извлечь какую-нибудь пользу из таких занятий³⁶.

Методически практикуя на протяжении нескольких лет этот культурно-антропологический способ критики своих убеждений, он пришел к следующему выводу:

Самая большая польза, полученная мною, состояла в том, что я научился не особенно верить тому, что мне было внушено только посредством примера и обычая, так как видел, как многое из того, что представляется нам смешным и странным, оказывается общепринятым и одобряемым у других великих народов. Так я мало-помалу освободился от многих ошибок, которые могут заслонить естественный свет и сделать нас менее способными внимать голосу разума³⁷.

35. *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. С. 89.

36. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 255.

37. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. С. 255.

Возможно, наше понятие о «голосе разума» сегодня отличается от присущего Картезию. Но совершенно точно представление, сложившееся у цитированного выше Филиппа Дескола, вытекает из духа открытости миру и стремления познакомиться с неизвестным, которым руководствовался в своих странствиях Декарт, развивший критический взгляд на усвоенные им некогда привычки и обычаи. Кстати, как свидетельствуют его «правила временной морали», делал он это вовсе не для того, чтобы их немедленно отбросить³⁸.

Немного позднее этот культурно-антропологический способ критики собственных привычных взглядов на мир был дополнен идеей путешествия не только в пространстве, но и во времени, то есть идеей исторического исследования. В ней заложена все та же мысль об освобождении от некритической натурализации нас самих: человек ни в какой своей ипостаси не является «данностью», но есть результат стечения множества контингентных событий исторического прошлого. Это открытие историографии как эмансипаторной практики принадлежит ее современным основоположникам, о чем ясно свидетельствует высказывание Иоганна Густава Дройзена:

Историческое исследование предполагает размышление о том, что и содержание нашего Я есть многократно передаваемый, ставший историческим результат. <...> Наше знание есть прежде всего воспринятое, полученное по наследству, наше и как будто не наше. Оно есть следующий шаг на пути к свободному самоощущению и свободному распоряжению этим знанием³⁹.

Таким образом, именно историография формирует вторую — наряду с антропологическим методом путешествий — важнейшую практику модерна, связанную с критической рефлексией наших культурных очевидностей и мнимых естественностей, создаваемых нашими институтами. Но осознание их исторической случайности — и здесь Дройзен также невольно следует за Декартом — не означает, что мы можем или должны их отбросить. Историческое расколдовывание нашего положения может стать поводом для того, чтобы, осмысленно приняв это положение, при-

38. О правилах временной морали Декарта см.: *Дмитриев Т.* Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007.

39. *Дройзен И. Г.* Очерк истории (§ 19) // Он же. *Историка*. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 467.

нять также и свою историческую судьбу⁴⁰. В конце концов, эти же институты позволяют современным теоретически-рафинированным антропологам изучать культуру племени хиваро, ссылаться на Аристотеля, пользуясь результатами работы многих поколений классических филологов по его изданию, а также заниматься историческим исследованием наследия Ньютона. Другие известные нам «системы иерархических и систематических взаимоотношений в мире» не создали для подобных практик необходимых и достаточных институциональных условий.

Библиография

- Бёрк П. Что такое культуральная история? М.: ИД ВШЭ, 2015.
- Брентано Ф. О будущем философии. Избр. тр. М.: Академический проект, 2018.
- Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Филос. раб. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1.
- Волков В., Хархордин О. Теория практик. СПб.: ЕУСПб, 2008.
- Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни. Пермь: Гиле Пресс, 2016.
- Гребер Д. Бредовая работа. Трактат о распространении бессмысленного труда. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020.
- Громов Р. Антон Марти — философия языка брентановской школы // Логос. 2004. № 1. С. 106–137.
- Громов Р. Брентано и Гуссерль как историки философии // Логос. 2007. № 6. С. 75–97.
- Громов Р. Предисловие к публикации «Интенциональных предметов» Э. Гуссерля // Логос. 2001. № 5–6. С. 132–134.
- Громов Р. Сознание и его части. Мереологическая модель исследования в психологии Ф. Брентано // Логос. 2002. № 1. С. 68–94.
- Громов Р. Философия как объект правового регулирования. Пути профессионализации философского образования в СССР // Логос. 2014. № 2. С. 43–64.
- Гуссерль Э. Интенциональные предметы // Логос. 2001. № 5–6. С. 135–164.
- Дастон Л. История науки и история знания // Логос. 2020. Т. 30. № 1. С. 63–90.

40. Формулировка Йозефа Шумпетера является самым простым из известных мне ответов на рассуждения о вредных последствиях релятивизации, которые, например, Ницше в работе «О пользе и вреде истории для жизни» ставил в вину историзму: «Ясно осознавать относительную обоснованность собственных убеждений и в то же время уметь непоколебимо отстаивать их в случае необходимости — в этом и состоит отличие цивилизованного человека от варвара» (*Шумпетер Й. А. Капитализм, социализм и демократия // Он же. Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия. М.: Эксмо, 2008. С. 638*).

- Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
- Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012.
- Дмитриев Т. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007.
- Дройзен И. Г. История эллинизма. История Александра Великого. М.; Киров: Академический Проект; Константа, 2011.
- Дройзен И. Г. Историка. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994.
- Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 5–23.
- Кимилев Ю., Полякова Н. Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. М.: Праксис, 2017.
- Кнорр-Цетина К. Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания // Социология вещей / Под ред. В. Вахштайна. М.: Территория будущего, 2006.
- Кюстер Х. История леса. Взгляд из Германии. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018.
- Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006.
- Мейер Д., Роуэн Б. Институционализированные организации: формальная структура как миф и церемониал // Экономическая социология. 2011. № 1. С. 44–67.
- Мортон Т. Гиперобъекты. Философия и экология после конца мира. Пермь: Гиле Пресс, 2019.
- Платон. Парменид // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2.
- Шелер М. Проблемы социологии знания. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.
- Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: НЛО, 2010.
- Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.
- Шумпетер Й. А. Капитализм, социализм и демократия // Он же. Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия. М.: Эксмо, 2008.
- Ankersmit F. R. *Historiography and Postmodernism* // *History and Theory*. 1989. Vol. 28. № 2.
- Ästhetik und Gesellschaft. Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften / A. Reckwitz, S. Prinz, H. Schäfer (Hg.). B.: Suhrkamp, 2015.
- Böckh A. *Die Staatshaushaltung der Athener*. 3. Aufl. B.: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1866.
- Cohen H. *Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. B.: Dümmler, 1883.
- Die modernen Väter der Antike: Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts / A. M. Baertschi, C. G. King (Hg.). Transformationen der Antike. Bd. 3. B.; N.Y.: Walter de Gruyter, 2009.
- Reckwitz A. *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. B.: Suhrkamp, 2017.

- Reckwitz A. Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.
- Rindzevičiūtė E. Constructing Soviet Cultural Policy: Cybernetics and Governance in Lithuania. Linköping: Linköping University Press, 2008.
- Schulze G. Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart. 2. Aufl. Fr.a.M.; New York: Campus, 2005.
- The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism / R. Greenwood, C. Oliver, T. B. Lawrence, R. E. Meyer (eds). 2nd ed. L.A.: SAGE Publications, 2017.
- Von Ranke L. Idee der Universalhistorie // Von Ranke L. Aus Werk und Nachlass / V. von Dotterweich, W.P. Fuchs (Hg.). München; Wien: R. Oldenbourg, 1975. Bd. IV.

WHY DO WE KEEP COMING BACK TO INSTITUTIONS?

VITALY KURENNOY. Professor, School of Philosophy and Cultural Studies; Head, Laboratory of Cultural Studies, vkurennoj@hse.ru.
National Research University Higher School of Economics (HSE), 21/4 Staraya Basmannaya St., 105066 Moscow, Russia.

Keywords: institutional theory; organizational institutionalism; emancipatory function of historiography; new ontologies; new sentimentalism; society of singularities; nature and culture.

The article examines contemporary philosophical and theoretical trends that lead to the dispersion and fragmentation of theories and research methodologies and even of the subject of inquiry. This process is dismantling the basic ontological distinctions that have long determined both the epistemological and the cultural characteristics of European society and science. These theoretical leanings have their own social and cultural roots in the rapidly increasing complexity of modern civilization. That civilization is relinquishing what Max Weber saw as a crucial distinguishing feature of modern society: its ability to comprehend the structure and functioning of the surrounding world. The author finds that one result is the emergence of a “new naivety” in which insurmountable difficulties in attaining rational understanding justify postulation of the ontological independence of actors, objects, etc., as well as the resurgence of various forms of metaphysics.

The importance of an emotional relationship toward the world, which increasingly manifests itself as a universe of singularities, is expanding in step with the loss of a rational horizon for subjectivity in modern society. The historical perspective of the institutional approach has several epistemological advantages for dealing with these tendencies. The institutional approach maintains continuity with the project of modern historiography as such by concentrating on phenomena that have a comparable duration and sustainability and by facilitating examination of problems in the sociology of knowledge, for which a wide range of analytical techniques has been developed in order to analyze the interaction of institutions with different scales (for instance, within the framework of organizational institutionalism) among others. The historical analysis of institutions also has a significant practical value by disabusing us of a naive view of the world (including the natural world) as some kind of natural and unmediated given and by making us aware of the contingency of our historical existence. The institutional approach and modern historiography share a common mission as an emancipatory exercise in self-knowledge.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-6-1-18

References

- Ankersmit F. R. *Historiography and Postmodernism. History and Theory*, 1989, vol. 28, no. 2.
- Ästhetik und Gesellschaft. *Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften* (Hg. A. Reckwitz, S. Prinz, H. Schäfer), Berlin, Suhrkamp, 2015.
- Böckh A. *Die Staatshaushaltung der Athener*, 3. Aufl., Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1866.
- Brentano F. *O budushchem filosofii. Izbr. tr.* [On the Future of Philosophy. Selected Works], Moscow, Akademicheskii proekt, 2018.

- Burke P. *Chto takoe kul'tural'naia istoriia?* [What is Cultural History?], Moscow, HSE, 2015.
- Cohen H. *Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin, Dümmler, 1883.
- Daston L. Istoriia nauki i istoriia znaniia [The History of Science and the History of Knowledge]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Philosophical and Literary Journal], 2020, vol. 30, no. 1, pp. 63–90.
- Dekart R. Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravliat' svoi razum i otyskivat' istinu v naukakh. *Sochineniia: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1989, vol. 1.
- Deskola F. *Po tu storonu prirody i kul'tury* [Par-dela nature et culture], Moscow, New Literary Observer, 2012.
- Die modernen Väter der Antike: Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts* (Hg. A. M. Baertschi, C. G. King). Transformationen der Antike, Bd. 3, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2009.
- Dmitriev T. *Problema metodicheskogo somneniia v filosofii Rene Dekarta* [The Problem of “Methodic Doubt” in the Philosophy of René Descartes], Moscow, IF RAN, 2007.
- Droysen J. G. *Istoriia ellinizma. Istoriia Aleksandra Velikogo* [Hellenistic History. History of Alexander the Great], Moscow, Kirov: Akademicheskii Proekt, Konstanta, 2011.
- Droysen J. G. *Istorika* [Historics], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2004.
- Graeber D. *Bredovaia rabota. Traktat o rasprostraneni besmyslennogo truda* [Bullshit Jobs. A Theory], Moscow, Ad Marginem Press, 2020.
- Gromov R. Anton Marti — filosofiiazyka brentanovskoi shkoly [Anton Marty — Philosophy of the Language of Brentano School]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Philosophical and Literary Journal], 2004, no. 1, pp. 106–137.
- Gromov R. Brentano i Gusserl' kak istoriki filosofii [Brentano and Husserl as a Historians of Philosophy]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Philosophical and Literary Journal], 2007, no. 6, pp. 75–97.
- Gromov R. Filosofiiia kak ob'ekt pravovogo regulirovaniia. Puti professionalizatsii filosofskogo obrazovaniia v SSSR [Philosophy as an Object of Legal Regulation. Paths of the Professionalisation of Philosophical Education in the USSR]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Philosophical and Literary Journal], 2014, no. 2, pp. 43–64.
- Gromov R. Predislovie k publikatsii “Intentsional'nykh predmetov” E. Gusserliia [Introduction to the Publication of “Intentional Objects” of E. Husserl]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Philosophical and Literary Journal], 2001, no. 5–6, pp. 132–134.
- Gromov R. Soznanie i ego chasti. Mereologicheskaiia model' issledovaniia v psikhologii F. Brentano [Consciousness and Its Parts. The Mereological Model of Study in the Psychology of F. Brentano]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Philosophical and Literary Journal], 2002, no. 1, pp. 68–94.
- Husserl E. Intentsional'nye predmety [Intentional Objects]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Philosophical and Literary Journal], 2001, no. 5–6, pp. 135–164.
- Kant I. Grezy dukhovidtsa, poiasnennye grezami metafiziki [Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik]. *Soch.: V 8 t.* [Works: In 8 vols], Moscow, Choro, 1994.

- Kant I. Ideia vseobshchei istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]. *Soch.:* V 6 t. [Works: In 6 vols], Moscow, Mysl', 1966, vol. 6.
- Kimilev Iu., Poliakova N. *Modern i protsess individualizatsii: istoricheskie sud'by individuala moderna* [Modern and the Process of Individualization: Historical Fates of Modern Individual], Moscow, Praxis, 2017.
- Knorr Cetina K. Sotsial'nost' i ob'ekty. Sotsial'nye otnosheniia v postsotsial'nykh obshchestvakh znaniia [Sociality with Objects. Social Relations in Postsocial Knowledge Societies]. *Sotsiologiya veshchei* [The Sociology of Things] (ed. V. Vakhshtain), Moscow, Territoria budushchego, 2006.
- Küster H. *Istoriia lesa. Vzgljad iz Germanii* [Geschichte des Waldes. Von der Urzeit bis zur Gegenwart], Moscow, Izdatel'skii dom Vysshei shkoy ekonomiki, 2018.
- Latour B. *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii* [We Have Never Been Modern. Essay in Symmetrical Anthropology], Saint Petersburg, EUSPb, 2006.
- Meyer J., Rowan B. Institutionalizirovannye organizatsii: formal'naia struktura kak mif i tseremonial [Institutionalised Organisations: Formal Structure as a Myth and a Ceremony]. *Ekonomicheskaiia sotsiologiya* [Economic Sociology], 2011, no. 1, pp. 44–67.
- Morton T. *Giperob'ekty. Filosofiiia i ekologiiia posle kontsa mira* [Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World], Perm, Gile Press, 2019.
- Plato. Parmenid [Parmenides]. *Sobr. soch.:* [V 4 t. Selected Works], Moscow, Mysl', 1993, vol. 2.
- Reckwitz A. *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin, Suhrkamp, 2017.
- Reckwitz A. *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2000.
- Rindzevičiūtė E. *Constructing Soviet Cultural Policy: Cybernetics and Governance in Lithuania*, Linköping, Linköping University Press, 2008.
- Schaeffer J.-M. *Konets chelovecheskoi iskluchitel'nosti* [La fin de l'exception humaine], Moscow, New Literary Observer, 2010.
- Scheler M. *Problemy sotsiologii znaniia* [Problems in Sociology of Knowledge], Moscow, Institut obshchegumanitarnykh issledovaniĭ, 2011.
- Schulze G. *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*. 2. Aufl., Frankfurt am Main, New York: Campus, 2005.
- Schumpeter J. A. Kapitalizm, sotsializm i demokratiia Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie [Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie]. *Teoriia ekonomicheskogo razvitiia. Kapitalizm, sotsializm i demokratiia* [Theory of Economic Development. Capitalism, Socialism and Democracy], Moscow, Eksmo, 2008.
- Shichalin Iu. A. *Istoriia antichnogo platonizma v institutsional'nom aspekte* [History of the Ancient Platonism in the Institutional Context], Moscow, Greko-latin-skii kabinet, 2000.
- The SAGE Handbook of Organizational Institutionalism* (eds R. Greenwood, C. Oliver, T. B. Lawrence, R. E. Meyer), 2nd ed., Los Angeles, SAGE Publications, 2017.
- Volkov V., Kharkhordin O. *Teoriia praktik* [A Theory of Practices], Saint Petersburg, EUSPb, 2008.
- Von Ranke L. Idee der Universalhistorie. Von Ranke L. *Aus Werk und Nachlass* (Hg. V. von Dotterweich, W. P. Fuchs). München, Wien, R. Oldenbourg, 1975. Bd. IV.

- Weber M. Nauka kak prizvanie i professiia [Wissenschaft als Beruf]. *Izbr. proizv.* [Selected Works], Moscow, Progress, 1990.
- Wittgenstein L. Filosofskie issledovaniia [Philosophischen Untersuchungen]. *Filos. rab. Ch. 1* [Philosophical Works. Pt. 1], Moscow, Gnozis, 1994.
- Wittgenstein L. Logiko-filosofskii traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]. *Filos. rab. Ch. 1* [Philosophical Works. Pt. 1], Moscow, Gnozis, 1994.
- Woodard B. *Dinamika slizi. Zarozhdenie, mutatsiia i polzuchest' zhizni* [Slime Dynamics. Generation, Mutation, and the Creep of Life], Perm, Gile Press, 2016.

Институциональный подход к античным философским текстам (на примере диалога «Ион»)

Юрий Шичалин

Директор, Греко-латинский кабинет; профессор, кафедра древних языков и древнехристианской письменности, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ). Адрес: 127051, Москва, пер. Лихов, 6. E-mail: graecolatinum@gmail.com.

Ключевые слова: философский текст; институциональный подход; Платон; Платоновский корпус; диалог «Ион».

Институциональный подход рассматривается в качестве важного дополнения к традиционным историко-филологическим и историко-философским методам анализа философских текстов, требующего от исследователя отрефлексированной методикой и понимания того, какие утверждения она позволяет делать. По отношению к исследуемому материалу (философскому тексту) институциональный подход предполагает учет самооценки автора и того, как она сказалась на создании текста, а также установления жанровой природы последнего, на которую ориентировался автор, писавший для определенного читателя. Все эти требования приводят к необходимости описать институцию, позволяющую объективировать исследовательскую и авторскую установки.

В качестве объекта приложения институционального подхода к философским текстам использован диалог платоновского корпуса «Ион», который считают одним из самых ранних диалогов Платона. В статье

показана проблематичность подобной датировки, поскольку для раннего творчества Платона характерно использование речей, которые могли включаться в пересказанные диалоги. Но «Ион» — диалог в прямой драматической форме, свойственной поздним диалогам, которые отражают развитую технику школьных споров и диспутиаций, проводимых на основе определенных правил и сводок заранее одобренного материала (о чем свидетельствуют сочинения Аристотеля «Топпика» и «Софистические опровержения»). Помимо этого, «Ион» откликается на диалоги Платона «Государство» (как Гомер в «Государстве» не сведущ ни в одном искусстве или ремесле, так и в «Ионе» рапсод, толкующий Гомера, не сведущ ни в одном искусстве, представители которого изображены Гомером) и «Федр» (где подробно изложена концепция божественного безумия), что подчеркивает его поздний характер и не позволяет считать его платоновским.

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ подход к интерпретации письменных текстов Античности (в том числе философских) оказывается важным дополнением к традиционным историко-филологическим и историко-философским методам, которые в принципе предполагают выяснение всего необходимого иерархически организованного комплекса данных, позволяющих ответственно интерпретировать текст. Это рукописная традиция, *fontes* и *testes*, время создания и атрибуция текста, его языковая специфика, образовательный уровень автора и адресата текста, жанровая природа, терминологический аппарат, образная и понятийная специфика текста, история его издания и научного изучения. Но хотя теоретически предполагается, что интерпретатор знает эти требования и сознательно работает в соответствии с ними, на практике они выполняются далеко не всегда.

Главной причиной этого оказывается включенность интерпретатора в одну из уже существующих систем интерпретации (школ): разумеется, он свободен в выборе той или иной школы, но, когда эти системные установки принимаются как нерerefлектированная данность, исследование превращается в лишнюю смысла механическую процедуру переработки некоего материала, дающую квазирезультаты. Поэтому требования институционального подхода относятся в первую очередь к исследователю, который должен ясно понимать, каков его подход и какие утверждения этот подход позволяет формулировать. Что же касается исследуемого материала, то и здесь первым требованием оказывается осознание самооценки того или иного автора и ее воздействия при создании того или иного текста. Ясно, что и первое, и второе требования приводят нас к необходимости описать институцию, позволяющую объективировать исследовательскую и авторскую установки.

Фундаментальное требование учитывать авторскую самооценку исследуемого текста следует распространять и на ту или иную эпоху. При этом внимание к самооценке исследуемой эпохи опять-таки с необходимостью требует самооценки и от исследователя, а именно обязывает его проверить и уточнить понятийный и терминологический аппараты. Это позволяет сосредоточиться

на действительно бывших и нашедших отражение в текстах тенденциях исследуемой эпохи и на ее в самом деле имевших место интеллектуальных, политических или эстетических движениях.

Поскольку в данном случае мы говорим о понимании той или иной эпохи на основе дошедших от нее текстов, особую роль приобретает установление их жанровой природы: жанр — одно из центральных понятий институционального подхода к анализу текстов именно потому, что жанр либо предполагает некую серию текстов, либо задает некие правила и ограничения при создании новых.

Институциональный подход, разумеется, означает некую теоретическую разработку как самой проблемы, так и релевантных методик. Но поскольку речь идет об ушедших эпохах, представленных почти исключительно текстами, этот подход прежде всего имеет практическое значение, ведь он позволяет исследователю текстов правильно ставить вопросы, а по ходу их изучения и при получении выводов — не уходить от материала. Без учета этих требований большинство утверждений о греческих философах (о которых идет речь в этой статье) оказываются преимущественно характеристиками не материала, а историка, который излагает данный материал, или традиции, к которой он принадлежит. Приведу пример, поясняющий, что я имею в виду.

Рэндалл Коллинз, к которому я отношусь вполне сочувственно, так описывает этапы работы, предполагаемые методом институционального анализа истории философии:

Во-первых, следует собрать большое количество исторических описаний некоторой области культурного производства... Во-вторых, нужно ранжировать таких интеллектуалов в соответствии с долей внимания, полученной ими в позднейших исторических источниках... В-третьих, проводится исследование личных связей между философами. Кто был учителем каких учеников? Кто был чьим другом или коллегой, особенно на ранних, формативных стадиях жизненных карьер? Кто чьим был соперником или противником? Велись ли споры в частном порядке, на публике или в письменной форме? Теперь, на основе информации о связях такого рода, мы можем начертить сетевую схему...¹

1. Привожу по отрывкам из книги, переведенным и опубликованным доктором философских наук, профессором Николаем Розовым: Коллинз Р. Анализ интеллектуальных сетей и русская мысль в европейском контексте // Отечественные записки. 2002. № 3 (4). URL: <http://www.strana-oz.ru/2002/3/analiz-intellektualnyh-setey-i-russkaya-mysl-v-evropeyskom-kontekste>.

Еще раз подчеркну свое принципиальное сочувствие этому методу и согласие с главным тезисом: «Творчество не распределяется случайным образом среди индивидов, оно сосредоточивается в межпоколенных цепочках»². Но непосредственно перед этим выводом Коллинз выделяет выдающихся учителей и учеников среди греческих философов, утверждая, что такие примеры легко привести из всех эпох. Однако при ближайшем рассмотрении его «вертикальные цепочки», относящиеся к грекам (Фалес — Анаксимандр — Анаксимен; Парменид — Сократ — Платон — Аристотель — Теофраст — Аркесилай — Хрисипп; Панеций — Посидоний — Цицерон³), большей частью оказываются фикциями, потому что опираются на общепринятые, но уже устаревшие схемы изложения античной философии. Чтобы указать самое очевидное, обращу внимание на представление о так называемой милетской школе, которой никогда не было, но при этом существовали другие вполне различимые и реальные интеллектуальные движения, протекавшие в своих институциональных рамках (работа законодателей, состязания мудрецов, ионийская «наука»).

Речь идет совсем не о том, чтобы искать ошибки у Коллинза, написавшего огромную, замечательную и очень важную книгу, а о том, чтобы на простом примере убедиться в недостаточности общих историко-философских схем и подходов, даже если они опираются на самую правильную и перспективную методологию. Именно поэтому сегодня необходима серьезная работа, требующая проверки и пересмотра привычных историко-философских схем, даже если они признаются результатом консенсуса историков философии в нескольких поколениях.

В качестве другого примера приведу собственное некорректное описание философских движений второй половины V — первой половины IV века до н. э. Это описание я предложил в изложении античной философии для первой книги учебника «История философии: Запад — Россия — Восток» под редакцией Нели Васильевны Мотрошиловой⁴ и в моей «Истории антично-платонизма»⁵.

2. Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 51.
3. Там же. С. 50.
4. История философии: Запад — Россия — Восток / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: Греко-латинский кабинет, 2000. С. 110–111.
5. Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000. С. 144–145.

А именно, описав софистов как гастролирующих лекторов и отметив, что у них еще не было постоянных школ, я далее говорил о том, какое важное место в развитии философских институций Греции занимали *сократики*, организовавшие постоянные философские школы. Это, в общем, обычный ход мысли при изложении данного периода, но мне казалось, что именно с точки зрения институционального подхода к философии этого периода важно отметить постоянные школы *сократиков*. В самом деле, мысль простая и кажущаяся очевидной: софисты перемещаются с места на место. Например, Горгий читает лекции и ведет занятия то на Сицилии, то в Афинах, то в Фессалии, а Сократ — постоянно в Афинах, постоянно участвует во встречах с приезжающими софистами и потому оказывается неким постоянным центром притяжения для его слушателей, которые и создают первые постоянные «*сократические школы*». Именно об этом во второй книге своих «Жизнеописаний» сообщает Диоген Лаэртий, не просто говорящий о школе Евклида в Мегарах, Федона в Элиде или Аристиппа в Кирене, но и называющий предметах схолахов в этих школах; Диоген говорит также об Антисфене и его последователях. На этом фоне естественным образом воспринимается и постоянная школа Платона, имевшая самую длительную историю и с некоторыми перерывами просуществовавшая до закрытия Юстинианом в 529 году н. э. Еще раз повторю, что эта картина институционального развития философии V–IV веков до н. э. в основных чертах может считаться общепринятой.

Пересмотреть эту картину меня побудили эпидиктические речи Исократов, которого я регулярно читаю по-гречески в классе. Одна из них — «Против софистов». С этим знаменитым текстом во все цивилизованные эпохи обязательно знакомились европейские школяры, так что он решительно всем известен, но при этом всерьез не учитывается при изложении истории философии. Речь написана не ранее конца 390-х годов до н. э. и направлена против софистов, то есть тех, кто профессионально за плату ведет занятия с учениками. За оценками Исократов и его намеками довольно уверенно угадываются известные имена, в частности Антисфен и Евклид; но при этом Исократ знает только софистов и не знает сократиков. Мало того, при ближайшем рассмотрении оказывается, что их не знают ни Платон, ни Аристотель... И если мы начнем выяснять, когда вообще начали говорить о сократиках, становится очевидно, что некоего философского движения сократиков не знали по крайней мере до III или даже

до II века до н.э.⁶: только с этого периода можно сколько-нибудь уверенно предполагать рассмотрение предшествующих философов по школам, хотя именно к такому изложению мы привыкли благодаря тому, что европейская историко-философская традиция усваивала античную философию прежде всего по Диогену Лаэртию, который излагал предшествующих мыслителей именно по школам.

Внимательное рассмотрение указанного периода (начала IV века до н.э.) показывает, что никаких сократических школ в этот период никто не знает, а все появляющиеся школы, которые можно считать постоянными и которые мы привыкли считать философскими, а именно сократическими, на самом деле были софистическими. Таким образом, речь идет не о появлении неких постоянных философских школ, руководимых учениками Сократа, оппонента софистов, а об эволюции софистических школ, которые становятся постоянными. Причем Сократ имеет к этому процессу весьма косвенное отношение, а именно как прототип литературного персонажа, популярного у софистов начиная с конца 390-х годов до н.э. Поэтому софисты оказываются постоянными оппонентами как Платона, который никогда не был сократиком, так и Аристотеля: у первого — во множестве диалогов, у второго — прежде всего в «Софистических опровержениях».

Ясно, что при таком взгляде на греческую философию этого периода складывается совсем иная картина ее институционального развития по сравнению с общепринятой, поскольку привычная последовательность «софисты — Сократ — сократики — Платон» оказывается фикцией: история этого периода нуждается в новом рассмотрении, новом понимании и требует нового изложения.

Эти вопросы не представляется возможным разрешить в данном тексте, и я коснулся их с единственной целью: показать, что пересмотр традиционных взглядов на историю греческой философии необходим, причем именно институциональный подход может дать для этого много важных импульсов.

Я убеждался в продуктивности институционального подхода при интерпретации текстов поздних платоников (Плоти-

6. См. об этом в статье: Шичалин Ю. А. Сократ-пифагорец — изобретение Платона? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 83, сноска 39; возможно, впервые выделил «сократиков» Антигон из Кариста, во всяком случае, они уже были в «Преемствах» Сотиона.

на), а также текстов, входящих в Платоновский корпус⁷: «Федр», «Пир», «Парменид», «Филеб»; «Критон» рассмотрен в диссертации и статьях Анастасии Золотухиной. В качестве примера применения институционального подхода к интерпретации текстов Платоновского корпуса на сей раз я предлагаю рассмотреть «Ион», который обычно считают одним из самых ранних диалогов Платона⁸.

«Ион» относится к *диалогам*, написанным в *прямой драматической форме*, в отличие от: а) *речей* — «Апологии Сократа», «Менексена» или речей из «Федра» и «Пира» и б) *диалогов, пересказанных самим Сократом* (таковы, например, «Протагор», «Хармид» и др.) или кем-то из его круга (например, «Федон» — Федон пересказывает Эхекрату последнюю беседу Сократа; или «Пир» — Аполлодор пересказывает Главкону речи и беседы на пиру Агафона, известные ему со слов Аристодема).

Речи — самый распространенный жанр в 390-е годы до н.э. Три их разновидности — судебные (обвинения или апологии), политические (перед гражданами) и эпидиктические (или показательные) речи — в это время уже не требуют объяснения и обоснования: все знают, что речи произносятся либо в суде обвинителем или обвиняемым (у Платона ср. «Апологию»), либо в присутствии граждан полиса — в народном собрании его членами или на некоем общественном действе специально назначаемым оратором (у Платона ср. речь из «Менексена»), либо софистом — перед кружком интеллектуалов или потенциальных учеников (у Платона ср. речь Лисия в «Федре»). Таким образом, написать и «опубликовать» речь можно без специальных оговорок: институты, в рамках которых продуцируются речи, известны и понятны так же, как известны и понятны поводы для произнесения речей.

Но до сих пор в прозаических письменных текстах не изображались приватные беседы и обсуждения, вследствие это-

7. Свой взгляд на Платоновский корпус я изложил в статье: Шичалин Ю. А. Платон и Corpus Platonicum: константы новой парадигмы // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 112–123.

8. *Leisegang H.* Platon // Pauly-Wissowa: Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, XX. Stuttgart: Druckenmüller, 1950. Sp. 2376: "...Übereinstimmung, daß dieser Dialog zu den ersten Arbeiten P[laton]s gehört, die er noch zu Lebzeiten des Sokrates geschrieben hat"; ср.: *Platon. Ion / M. Canto* (trad., introd., notes). P.: Flammarion, 1989. P. 54–55; *Brisson L.* Platon // Dictionnaire des philosophes antiques, Va. P.: CRNS, 2012. P. 643 ("Période de jeunesse (399–390)... *Ion*..."); ср. p. 783–784.

го характер и правила их создания в этот период еще не регламентированы. Поэтому для описания такой беседы нужно было указать, где, как и по каким поводам она может проходить. В связи с этим при письменном воспроизведении такого рода бесед именно в силу их непривычности некая литературная рамка была, можно сказать, необходима, поскольку фигура рассказчика позволяет автору описать ту институцию, которая сделала возможной беседу.

В «Протагоре» Сократ рассказывает, как они с Гиппократом пришли в дом богатого Каллия, где расположились многие софисты: Платон описывает и самих софистов, и их почитателей, а затем рисует некую беседу Сократа с Протагором в их присутствии. Сходные встречи в частном приличном доме описаны рассказчиками в «Пире» и «Федре». Совершенно исключительна сцена в «Федоне»: Сократ и его окружение беседуют в тюрьме; но в данном случае перед нами первое у Платона описание своего рода школьного класса, причем главные действующие лица — приехавшие из Фив пифагорейцы Симмий и Кебет, с которыми как раз Сократ и беседует (отметим, что близкие Сократу софисты Эсхин и Антисфен в изображенной Платоном беседе не участвуют). Поэтому именно после «Федона» с его школьным упражнением в доказательстве бессмертия души сцена решительно меняется: в «Хармиде», «Лисиде» и «Евтидеме» перед нами (в отличие от «Протагора» и «Пира») — палестра или гимнасий; при этом (в отличие от «Федона») Сократ не предлагает неких решений поставленного вопроса, а искусно опровергает предлагаемые определения здравомыслия и дружбы и изобличает методы софистов Евтидема и Дионисодора.

Не Платон был создателем такого рода рамочных (пересказанных) диалогов с участием Сократа: Платон и здесь откликнулся на образцы уже возникшего жанра, в частности на диалоги Эсхина и Антисфена. Что же касается диалогов в прямой драматической форме, то — безотносительно того, писали их или нет в прочих школах, — в кружке Платона они могли возникнуть только тогда, когда обсуждения, дискуссии, диспутации стали в самой Академии рутинной практикой, не требующей предварительного объяснения. Но мы можем вполне уверенно предполагать, что Платон после речей начинает писать рамочные диалоги, которые могут включать и речи, и лишь потом — диалоги в прямой драматической форме, — и не только на основании здравого смысла: Платон сам счел нужным обратить внимание на этот переход к прямой драматической форме диалога. А именно: в «Теэтете»

есть знаменитый пассаж, где Евклид Мегарский, сделавший запись давней беседы, специально оговаривает, что он не стал изображать, как Сократ излагал ему эту беседу, а изобразил самое беседу с геометром Феодором и Теэтетом, убрав все эти «я сказал», «а он согласился»⁹. Это важное указание подкрепляется замечанием, что молодые люди хорошо знакомы с ведением бесед по определенным правилам, а пожилой Феодор к ним непривычен (*ἀήθης τῆς τοιαύτης διαλέκτου*)¹⁰.

Поэтому даже на основании только этих самых общих наблюдений над формой диалогов Платоновского корпуса мы никак не можем предположить, что «Ион» — ранний текст: рассматривая диалог с точки зрения институционального подхода, мы должны отнести его к группе диалогов Платоновского корпуса, написанных в тот период, когда в Академии были развиты дискуссии, построенные по определенным правилам и определенным образом подготовленные. Но это значит, что и в тексте самого «Иона» должны быть приметы этого периода технически оснащенных дискуссий. На мой взгляд, они не только есть, но и вполне очевидны.

Прежде всего нужно обратить внимание на то, что этот короткий диалог — один из самых коротких в Платоновском корпусе — невероятно насыщен подборками имен разного рода персон, прославившихся в том или ином виде деятельности, а также подборкой эпизодов или прямых цитат из Гомера. В небольшом тексте¹¹ названы:

- девять искусных исполнителей и сочинителей поэтических произведений (Гомер *passim*; 531a2: Гесиод и Архилох; 533c: Олимп, Фамирид, Орфей, итакийский рапсод Фемий; 534d: Тинних Халкидец, Еврипид);
- три толкователя Гомера (530d: Метродор Лампсакский, Стефимброт Фасосский, Главкон), а также гомериды (530d7)¹²;

9. Платон. Теэтет (143b5–c5) // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 193.

10. Там же (146a1–b4). С. 196–197.

11. *Он же*. Ион // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 372–385. Далее ссылки на текст диалога даются в виде указания фрагментов.

12. Отметим, что упоминания о гомеридах находим у Исократа (*Isocrates. Heleneae encomium (oratio X) (65.1) // Idem. Discours / G. Mathieu, É. Brémond (établi, trad.). P.: Les Belles Lettres, 1963 [1929]. Vol. 1) и у Платона, причем (помимо «Иона») только в «Государстве» (Платон. Государство (599e6) // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 395) и «Федре» (*Он же*. Федр (252b4) // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 161), в котором есть параллели с Исократом; насколько позволяет судить поиск *Thesaurus Linguae Graecae*, в IV веке до н. э. больше никто о гомеридах не упоминает.*

- три скульптора (533b: Дедал, сын Метиона; Эпей, сын Панолея; Феодор Самосец) и живописец (533a: Полигнот, сын Аглаофонта);
- шесть видов поэтических произведений (534c: дифирамбы, энкомии, ипорхемы, эпические поэмы, ямбы; 534d: пеан);
- пять волнующих эпизодов из Гомера (535b: Одиссей вскакивает на порог, открываясь женихам; Ахилл ринулся на Гектора; нечто жалостное об Андромахе, о Гекабе или Приаме);
- три пространные цитаты из «Илиады» (537a–b: XXIII 335–340; 538c: XXIV 80–82; 538c–d: XI 630–640) и две из «Одиссеи» (539a: XX 351–353, 355–357; 539b–c: XII 200–207);
- три иностранца, которых афиняне избрали полководцами (541c–d: Аполлодор из Кизика, Фаносфен с Андроса, Гераклид из Клазомен)...

Все эти детали с очевидностью показывают, что перед нами текст, весьма оснащенный с технической точки зрения: в распоряжении его автора — разнообразный и хорошо классифицированный материал, который легко использовать как при ведении беседы, так и при составлении текста, подобного «Иону». Нельзя не отметить, что этот материал иной раз весьма редок: он предназначен не для широкой публики, а для знатоков, привыкших к такого рода упражнениям. Ни с чем подобным мы не сталкиваемся ни у одного автора начала 390-х годов до н.э. и едва ли можем предположить в это время некую институцию, которая могла бы собрать аудиторию для «Иона».

Но зато мы тут же находим место и для автора «Иона», и для его слушателей в Академии второй половины 360-х годов до н.э. Сведения об этом дает Аристотель, в списке сочинений которого, помимо «Риторики» и «Поэтики», обнаруживается ряд трактатов, посвященных толкованию Гомера, Гесиода, Архилоха, Еврипида¹³.

Тот же Аристотель в 14-й главе I книги «Топики» объясняет, как создавались такого рода подборки материала и ставились соответствующие проблемы. В частности, мы понимаем, что, например, ход мысли во фрагменте 532a «Иона» («всегда один и тот же человек отличит, кто говорит хорошо, а кто плохо; а тот, кто не отли-

13. См. списки сочинений Аристотеля, например, в статье: Aristote de Stagire // Dictionnaire des philosophes antiques, I. P.: CNRS, 1989. P. 424–434: в списке Гезихия № 143–145 («Гесиодовы затруднения»; «Затруднения Архилоховы, Еврипидовы, Херилковы», «Поэтические затруднения»), 147 («Гомеровы вопросы»); ср. в списке Диогена Лаэртия № 2 («О поэтах»), 77 и 80 (две «Сводки искусств»), 118–119 («Гомеровы затруднения», «Поэтические затруднения»).

чит говорящего плохо, не отличит, ясное дело, и говорящего хорошо, раз они говорят об одном и том же») соответствует логической постановке вопроса: Аристотель говорит о том, что одна и та же наука рассматривает противоположные качества¹⁴.

Но при институциональном подходе мы должны еще по крайней мере убедиться в том, что понимаем, в каком контексте и каким образом была поставлена основная проблема диалога. Если мы принимаем, что Платон начал свое литературное творчество с «Иона», этот вопрос вообще не подлежит обсуждению, потому что контекст для «Иона» в 390-е годы до н.э. отсутствует. В самом деле, невозможно объяснить, почему Платон вскоре после того, как демократы казнили Сократа за его связь с олигархами, во главе которых стояли родственники Платона Критий и Хармид, решил написать милую безделку, упражнение в рассуждении о компетенции рапсодического искусства. Диалог «Ион» никак нельзя соотносить с «Апологией», где Платон защищает Сократа от подозрений в его связи с олигархами; и едва ли написанию «Иона» могла способствовать Коринфская война, в конце концов завершившаяся позорным для Афин Царским миром, на который Платон откликнулся речью, вошедшей в диалог «Менексен».

С точки зрения содержательной также едва ли удастся убедительно поместить «Ион» в число ранних диалогов. Так, в «Апологии» Платон вполне положительно изображает некий божественный голос, который с детства дает советы Сократу, потому что

14. Аристотель. Топика (105b19–25): *Ἔστι δ' ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία· αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰ-ἴν, αἱ δὲ φυσικαὶ, αἱ δὲ λογικαὶ. ἠθικαὶ μὲν οὖν αἱ τοιαῦται, οἷον πότερον δεῖ τοῖς γονεῦσι μάλλον ἢ τοῖς νόμοις πειθαρχεῖν, ἐὰν διαφωνῶσιν. λογικαὶ δὲ οἷον πότερον τῶν ἐναντίων ἢ αὐτῇ ἐπιστήμῃ ἢ οὐ· φυσικαὶ δὲ οἷον πότερον ὁ κόσμος αἰδῖος ἢ οὐ, κτλ.* («Чтобы изложить в общих чертах, [укажем, что] имеется три вида положений и проблем, а именно: одни положения, касающиеся нравственности, другие — природы, третьи — построенные на рассуждении. Касающиеся нравственности — такие, как, например, следует ли повиноваться больше родителям или законам, если они не согласуются друг с другом. Построенные на рассуждении — такие, как, например, изучает ли одна и та же наука противоположности или нет, а касающиеся природы — такие, как, например, вечен ли мир или нет и пр.» (Он же. Собр. соч.: В 4 т. / Пер. М. И. Иткина. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 363–364)). Отметим по ходу дела, что намеченная Аристотелем нравственная проблема решается в ученическом «Евтифроне», а физическая — в платоновском «Тимее». И разумеется, речь не о том, чтобы рассмотреть тексты Платоновского корпуса в терминах Аристотеля, а о том, что приведенный текст Аристотеля анализирует определенную манеру составления текстов в Академии, а названные диалоги иллюстрируют именно эту манеру.

Сократ здесь — слуга Аполлона, назвавшего его самым мудрым (21а6–7: ἀνεῖλεν οὖν ἢ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι). При этом Сократ в «Апологии» подчеркнута несведущ в искусствах или ремеслах, так что не может идти и речи о том, чтобы он проявлял в этих вопросах какую-то эрудицию. Помимо этого, в «Федоне» и «Пире» Сократ явно не чужд божественного вдохновения, над чем трунит Сократ «Иона». Ниже я вернусь к этому замечанию.

Но зато «Ион» с легкостью вписывается в период, следующий за «Государством». В частности, в последней книге «Государства» Платон специально рассматривает, в каком искусстве был сведущ Гомер. При этом оказывается, что Гомера нельзя считать сведущим ни во врачебном искусстве, ни в военном, ни в государственном, он не сделал никаких изобретений ни в одном искусстве или ремесле и не был сведущ в вопросах воспитания (599b9–600e2). Точно так же в «Ионе» рапсод, толкующий Гомера, оказывается несведущим в искусстве возничего, кормчего, врача, рыбака, прорицателя, волопаса, пряжи (538b1–540d1); затем Сократ подбивает Иона признать рапсода сведущим в искусстве военачальника, но только для того, чтобы тут же усомниться и в этом (541b–c). Как бы мы ни толковали эту связь между «Ионом» и «Государством», она во всяком случае есть и при этом очевидна: как Гомер несведущ ни в одном искусстве или ремесле, так и рапсод, исполняющий и толкующий Гомера, несведущ ни в одном искусстве, представители которого изображены у Гомера. И если в «Государстве» Гомер — вместе с прочими представителями подражательных искусств (595b4–5: τοὺς ἄλλους ἄπαντας τοὺς μιμητικούς) — создает видности того, что создают ремесленники, то в «Ионе» Ион и подобные ему оказываются толкователями толкователей¹⁵, то есть еще более далеки от истины.

Теперь рассмотрим подробнее еще одну важнейшую тему «Иона»: речь идет об уже упоминавшемся божественном вдохновении. Исполнитель и толкователь Гомера, Ион не умеет объяснить, в чем состоит его искусство, но по подсказке Сократа признает, что он, исполняя и толкая Гомера, пребывает в состоянии некоей божественной одержимости (542a4: θεῖα μοῖρα κατεχόμενος). Ясно, что тема божественного толкователя откликается на тему божественного поэта, которую Платон специально и подробно

15. Платон. Государство (597e2): μιμητής οὐ ἐκεῖνοι δημιουργοί [sc. ὁ ποιητής]; Там же (599d3-4): ...εἰδῶλον δημιουργός, ὃν δὴ μιμητὴν ὠρισάμεθα; Он же. Ион (535a6-10): ΣΩ. Οὐκοῦν ὑμεῖς αὖ οἱ ῥαψωδοὶ τὰ τῶν ποιητῶν ἐρμηνεύετε; ΙΩΝ. Καὶ τοῦτο ἀληθὲς λέγετε. ΣΩ. Οὐκοῦν ἐρμηνέων ἐρμηνῆς γίνεσθε.

развивает в «Федре». А именно: в этом диалоге музы овладевают Сократом при произнесении первой речи, а во второй речи Сократ рассуждает о том, сколько благ приносит божественное безумие, когда оно дается как божий дар¹⁶. На нем построено искусство прорицания, посвящение в мистерии, одержимость, идущая от муз, в частности поэзия, так что идущее от бога безумие лучше (*κάλλιον*) человеческого здравомыслия¹⁷. Этот фрагмент из «Федра» позволяет правильно понять заключительную формулу «Иона»: рапсод Ион из диалога «Ион», в точности как и Сократ из «Федра», охотно соглашается, что быть божественным лучше (*κάλλιον*), чем признать, что у него нет права (*ἄδικος*) заниматься своим искусством; и Сократ тут же заключает, что Ион — «божественный, но никак не искусный почитатель Гомера»¹⁸.

Гомер в «Ионе» притягивает своих адептов так же, как в «Федре» каждый из богов притягивает представителей опекаемых им профессий: одни следуют за Зевсом, другие — за кем-нибудь другим из богов¹⁹, которые и определяют характер тех, кто принадлежит к их цепи. Таким же образом тот или иной поэт определяет характер своих исполнителей и толкователей, будучи посредником между ними и богом...²⁰

Отметим, что сопоставление «Иона» с «Федром» важно не только в силу общности их тем, но и потому, что это сопоставление позволяет нам правильно понять подлинный характер звучания «Иона»: не только Сократ в диалоге «Ион» иронизирует над недалеким рапсодом Ионом, но автор «Иона» иронизирует над «Федром» Платона и тем самым — над самим Платоном. Но это, в свою очередь, также отсылает нас к определенному периоду развития

16. Платон. Федр (244a7-8): *μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεῖα μέντοι δόσει διδομένης.*

17. Там же (244a8-245a8), (244d3-5): *...κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης.*

18. Приведем это знаменитое завершение по-гречески: *ἐλοῦ οὖν πότερα βούλει νομίζεσθαι ὑπὸ ἡμῶν ἄδικος ἀνὴρ εἶναι ἢ θεῖος. — Πολὺ διαφέρει, ὦ Σώκρατες· πολὺ γὰρ κάλλιον τὸ θεῖον νομίζεσθαι. — Τοῦτο τοίνυν τὸ κάλλιον ὑπάρχει σοι παρ' ἡμῖν, ὦ Ἴων, θεῖον εἶναι καὶ μὴ τεχνικὸν περὶ Ὀμήρου ἐπαινέτην (Он же. Ион (542a6-4)).*

19. Он же. Федр (250b7-8): *...ἐπόμεινοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν;* Там же (252d1-2): *...καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῆ, κτλ., ср. 253a6-b4, и пр.*

20. Он же. Ион (536a1-8): *ὁ... μέσος σὺ ὁ ραψῳδὸς καὶ ὑποκριτής, ὁ δὲ πρῶτος αὐτὸς ὁ ποιητής· ὁ δὲ θεὸς διὰ πάντων τούτων ἔλκει τὴν ψυχὴν ὅποι ἂν βούληται τῶν ἀνθρώπων... καὶ ὁ μὲν τῶν ποιητῶν ἐξ ἄλλης Μούσης, ὁ δὲ ἐξ ἄλλης ἐξήρτηται, κтл.*

Академии, когда ее участники начинают критиковать Платона. Свидетельством этого служат и пассажи из «Теэтета», и первая часть «Парменида», и школьный «Клитофонт»²¹: как и в «Ионе», критике здесь подлежат те или иные положения самого Платона, высказанные в его уже опубликованных и обсуждавшихся диалогах. «Ион», явным образом опираясь на «Государство» и «Федра», сталкивает эти диалоги, иронизируя над тем и другим: если мы принимаем «Государство» с его критикой Гомера и снисходительностью по отношению к его почитателям²², то что делать с божественным вдохновением, которое в некоей единой цепи²³ соединяет с богом Гомера и его последователей?

Все эти соображения, связанные с институциональным подходом к рассмотрению «Иона», позволяют корректно подступить к этому диалогу и показывают решительную невозможность не только считать его первым или одним из первых сочинений Платона, но и вообще относить его к подлинным платоновским диалогам (как и «Клитофонт»). Вероятное время создания «Иона» — после завершения «Государства» и публикации второй речи Сократа и рассуждения о риторике из «Федра», то есть предположительно середина или вторая половина 360-х годов до н.э.

21. Когда Сократ в «Теэтете» говорит: «...сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, — что-де я все выспрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, — это правда» (Платон. Теэтет (150с4–7). С. 202), то резонно предположить, что этот упрек следует относить и к самому Платону. Хорошим фоном для этих lamentаций платоновского Сократа в «Теэтете» может служить замечательный текст «Клитофонты», автор которого обращает Сократу следующий упрек: хотя Сократ призывает заботиться о добродетели, он ничего не может предложить тому, кто уже откликнулся на его призыв и теперь хотел бы знать, в чем именно состоит эта забота и что он должен делать. Точно так же в первой части «Парменида» речь очевидным образом идет о критике положений самого Платона, изложенных прежде всего в «Федоне» и «Государстве».
22. Ср.: Он же. Ион (530b5–10): *...ὅμας τοὺς ῥαψωδοῦς... ἀναγκαῖον εἶναι ἐν τε ἄλλοις ποιηταῖς διατρίβειν πολλοῖς... καὶ μάλιστα ἐν Ὀμήρῳ, τῷ ἀρίστῳ καὶ θειοτάτῳ τῶν ποιητῶν, κτλ.*; Он же. Государство (606e1–607a3): *...ὅταν Ὀμήρου ἐπαινέταις ἐντύχησ... φιλεῖν μὲν χρῆ καὶ ἀπαύξασθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται, καὶ συγχαρεῖν Ὀμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγωδοποιῶν, κτλ.*
23. Образ этой цепи в «Ионе» 536a1–5 (*ὁ... θεὸς... ἔλκει τὴν ψυχὴν... ὄρμαθὸς πάνπολυς ἐξήρτηται χορευτῶν*) сопоставим с «Федром» (Он же. Федр (252d1): *καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής*); использованное в «Ионе» слово *ὄρμαθὸς* — гомеровское (ср. стих «Одиссеи» XXIV 8, Платон цитирует его в «Государстве» 387a7 (с. 150)).

При специальном и подробном анализе «Иона» обнаружится его связь с другими диалогами этого периода, но для целей данного рассуждения достаточно и сказанного.

* * *

В XIX веке — в основном немцами — был создан богатый инструментарий классической филологии, осознававшей себя как вполне самостоятельную науку о классической древности, *Altertumswissenschaft*. Это и была вполне самостоятельная наука, одно время противопоставлявшая себя новооткрытой науке лингвистике, но затем вместившая и ее в составе некоей энциклопедии наук о классической древности. Расцвет классической филологии пришелся на эпоху осознавшего свою силу историзма. Основная иллюзия и тем самым коренная слабость историзма состояла в том, что историческая реальность мыслилась неким самостоятельным бытием, существующим наряду с бытием природы. Для этой реальности и хотелось построить систему исторических наук параллельно с науками точными и естественными, нашедшими осмысление у Канта. Еще Эрнсту Трельчу и Мартину Хайдеггеру грезилась эта особенная историческая реальность²⁴, но затем — в качестве фикции — она вполне закономерно растворилась в бесконечных релятивистских и субъективистских построениях модернизма и постмодернизма, в связи с чем из сознания исследователей практически полностью выветрились и все реальные достижения историко-филологической и историко-философской наук именно как наук.

Институциональный подход, как представляется, позволяет вновь вернуться к тем действительным достижениям историко-философской и историко-филологической науки, которые связаны с корректной работой над источниками: без развитого исторического чутья и соответствующих исследовательских навыков эта работа практически полностью теряет свой смысл. Поэтому именно здесь я вижу подлинный прок институционального подхода применительно к истории философии: он позволит дать более корректную картину бытования европейской философии и при этом — ввести в единое с ней понятийное и методологическое русло разработку проблем истории мысли других цивилизаций.

24. См. очерк: Шичалин Ю. А. Европейский историзм (некоторые аспекты проблемы) // Он же. Античность — Европа — История. М.: Греко-латинский кабинет, 1999. С. 153 слл.

Библиография

- Аристотель. Топика // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2.
- История философии: Запад — Россия — Восток / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.
- Коллинз Р. Анализ интеллектуальных сетей и русская мысль в европейском контексте // Отечественные записки. 2002. № 3 (4). URL: <http://www.strana-oz.ru/2002/3/analiz-intellektualnyh-setey-i-russkaya-mysl-v-evropeyskom-kontekste>.
- Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
- Платон. Государство // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
- Платон. Ион // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1.
- Платон. Теэтет // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2.
- Платон. Федр // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2.
- Шичалин Ю. А. Европейский историзм (некоторые аспекты проблемы) // Шичалин Ю. А. Античность — Европа — История. М.: Греко-латинский кабинет, 1999.
- Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.
- Шичалин Ю. А. Платон и Corpus Platonicum: константы новой парадигмы // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 112–123.
- Шичалин Ю. А. Сократ-пифагореец — изобретение Платона? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41).
- Aristote de Stagire // Dictionnaire des philosophes antiques, I. P.: CNRS, 1989.
- Brisson L. Platon // Dictionnaire des philosophes antiques, Va. P.: CRNS, 2012.
- Isocrates. Helenaе encomium // Idem. Discours / G. Mathieu, É. Brémond (établi, trad.). P.: Les Belles Lettres, 1963 [1929]. Vol. 1.
- Leisegang H. Platon // Pauly-Wissowa: Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, XX. Stuttgart: Druckenmüller, 1950.
- Platon. Ion / M. Canto (trad., introd., notes). P.: Flammarion, 1989.

AN INSTITUTIONAL APPROACH TO ANCIENT
PHILOSOPHICAL TEXTS: PLATO'S *ION*

YURY SHICHALIN. Director, Museum Graeco-Latinum; Professor,
graecolatinum@gmail.com.
Saint Tikhon Orthodox University, 6 Likhov Lane, 127051 Moscow, Russia.

Keywords: philosophical text; institutional approach; Plato; Corpus Platonicum;
Ion dialogue.

The institutional approach to interpreting philosophical texts, which is a valuable supplement to the traditional historical, philological, and philosophical methods of analysis, requires from the reader a reflective technique and an understanding of the kind of statements it can validate. Factors such as the author's self-esteem and its effect on the process of creating the text, as well as the intended genre and audience are all brought into the material studied (a philosophical text) through the institutional approach. Meeting all these requirements results in a delineation of an institution that permits objectification of the author's stance and manner of inquiry.

An analysis of the Plato's *Ion*, which is usually considered one of the earliest of his dialogues, offers an example the institutional approach to philosophical texts. The article calls into question an early date for *Ion* because Plato's earlier dialogues are typically retellings of previous conversations. The *Ion*, however, consists of direct dialogue in a dramatic format — a style proper to the late dialogues, which reflect the technique developed for the arguments and disputations between schools; these debates were conducted according to certain rules and referred to summaries of material previously selected (as Aristotle's *Topics* and *Sophistical Refutations* demonstrate). Furthermore, the *Ion* echoes Plato's *Republic* (just as Homer in the *Republic* is not versed in the arts and crafts, the rhapsodist in the *Ion* who recites Homer's depictions of those skills likewise has not mastered any of them) and with the *Phaedrus* (which like the *Ion* explores the concept of divine madness). These parallels strongly suggest that the *Ion* is among the later dialogues and consequently call its attribution to Plato into question.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-6-23-38

References

- Aristote de Stagire, *Dictionnaire des philosophes antiques, I*, Paris, CNRS, 1989.
Aristotle. *Topika* [Topics]. *Sobr. soch. v. 4 t.* [Selected Works in 4 vols], Moscow, Mysl', 1978, vol. 2.
Brisson L. Platon, *Dictionnaire des philosophes antiques, Va*, Paris, CRNS, 2012.
Collins R. Analiz intellektual'nykh setei i russkaia mysl' v evropeiskom kontekste [Analysis of the Intellectual Networks and the Russian Thought in the European Context]. *Otechestvennye zapiski* [Domestic Report], 2002, no. 3 (4). Available at: <http://strana-oz.ru/2002/3/analiz-intellektualnyh-setey-i-russkaya-mysl-v-evropeyskom-kontekste>.
Collins R. *Sotsiologiya filosofii. Global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya* [The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change], Novosibirsk, Sibirskii khronograf, 2002.
Isocrates. *Helenaen encomium. Discours* (établi, trad. G. Mathieu, É. Brémond), Paris, Les Belles Lettres, 1963 [1929]. Vol. 1.

- Istoriia filosofii: Zapad — Rossiia — Vostok* (ed. N. V. Motroshilova), Moscow, Greko-latinskii kabinet, 2000.
- Leisegang H. Platon, *Pauly-Wissowa: Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XX, Stuttgart, Druckenmüller, 1950.
- Plato. Fedr [Phaedrus]. *Sobr. soch. v. 4 t.* [Selected Works in 4 vols], Moscow, Mysl', 1994, vol. 2.
- Plato. Gosudarstvo [Republic]. *Sobr. soch. v. 4 t.* [Selected Works in 4 vols], Moscow, Mysl', 1994, vol. 3.
- Plato. Ion. *Sobr. soch. v. 4 t.* [Selected Works in 4 vols], Moscow, Mysl', 1990, vol. 1.
- Plato. Teetet [Theaetetus]. *Sobr. soch. v. 4 t.* [Selected Works in 4 vols], Moscow, Mysl', 1993, vol. 2.
- Platon. *Ion* (trad., introd, notes M. Canto), Paris, Flammarion, 1989.
- Shichalin Iu. A. Evropeiskii istorizm (nekotorye aspekty problemy) [European Historicism (Several Aspects of the Problem)]. *Antichnost' — Evropa — Istoriia* [Antiquity — Europe — History], Moscow, Greko-latinskii kabinet, 1999.
- Shichalin Iu. A. *Istoriia antichnogo platonizma v institucional'nom aspekte* [History of Ancient Platonism in the Institutional Aspect], Moscow, Greko-latinskii kabinet, 2000.
- Shichalin Iu. A. Platon i Corpus Platonicum: konstanty novoi paradigmy [Plato and Corpus Platonicum: Constants of the New Paradigm]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2015, no. 8, c. 112–123.

Институциональная теория модерна: Иоганн Густав Дройзен

Виталий Куренной

Профессор, Школа философии и культурологии; руководитель, лаборатория исследований культуры, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: 105066, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4. E-mail: vkurennoj@hse.ru.

Ключевые слова: Иоганн Густав Дройзен; теория историографии; методология историографии; теория государства; институциональная теория; теория общества модерна; институциональная динамика общества модерна.

В статье проведен анализ теории историографии («историки») Иоганна Густава Дройзена в нескольких ключевых аспектах. В первой части рассмотрены вопросы значения и рецепции наследия Дройзена в современной историографии, прежде всего в американском и российском контекстах. Определяются основные особенности теории историографии Дройзена, среди которых выделяются следующие: обоснование автономии истории как науки, радикальный конструктивизм, ограниченный релятивизм, презентизм, предметное и экзистенциально-антропологическое расширение герменевтики. Основная часть статьи посвящена институциональной теории Дройзена. Обосновывается тезис, что «историка» — это не только теория и методология историографии, но также оригинальная институциональная теория, представляющая собой связующее звено между прежде всего философией Гегеля и современными социальными и политическими концепциями. Рассмотрено отношение Дройзена к философии Гегеля, из которой заимствуется основная категория его институционального анализа — «нравственный мир» (*die*

sittliche Welt). Отдельное внимание уделено теории государства Дройзена, в которой государство рассматривается как единственный источник легитимного насилия и механизм нейтрализации конфликтов в гражданском обществе, а также вводится различие понятий «власть» и «насилие».

Институциональная теория Дройзена рассмотрена в трех основных направлениях. Во-первых, проанализировано его формально-теоретическое понимание института в сравнении с базовыми современными философско-теоретическими определениями этого понятия. Во-вторых, раскрыты основные содержательные особенности теории, включающие в себя три типа институтов (природные, идеальные, практические), различие которых позднее сыграло заметную роль в современной социальной теории и социологии. В-третьих, эксплицирована концепция динамики институтов модерна Дройзена, представляющая собой напряженный баланс между стремлением институтов к обретению устойчивости и нарушением этой устойчивости под влиянием инстанций нормативной рефлексии и критики.

ПОНЯТИЕ «институт» и различные формы институционального анализа являются неотъемлемой частью современных исследований общества и так или иначе используются всем спектром гуманитарных, социальных и экономических дисциплин. При этом данное понятие — исторический беспризорник: экскурсы в историю институциональной теории ограничиваются отсылками к истокам современной социальной теории и упоминанием Макса Вебера, Эмиля Дюркгейма и Торстейна Веблена¹, иногда добавляется теория правового институционализма Мориса Ориу и классификация институтов Герберта Спенсера². В этом тексте не ставится задача систематически и всесторонне компенсировать этот недостаток. У нее более скромная миссия: показать, что ряд важнейших элементов и положений современной институциональной теории были сформулированы Иоганном Густавом Дройзеном — крупнейшим теоретиком и методологом современной историографии. Вместе с тем мы видим свою задачу также в том, чтобы актуализировать наследие Дройзена, которое до на-

Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2020 году.

1. Стэнфордская энциклопедия философии, представляющая сегодня наиболее масштабный, постоянно обновляющийся и при этом контролируемый научным сообществом энциклопедический сетевой проект, содержит одну релевантную для нашей темы статью — «Социальные институты», в которой минимальные исторические экскурсы ограничены именами Вебера и Дюркгейма (*Miller S. Social Institutions // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 ed.) / E. N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/social-institutions>*).
2. Задавший на долгие годы стандарты истории понятий «Исторический словарь философии» Иоахима Риттера в статье «Институт», написанной Гельмутом Дубилем, вскользь упоминает «Институции» Юстиниана, понятие *institutio* в Аугсбургском вероисповедании, а затем раскрывает смысл понятия «институт» в трех типах теорий: 1) философско-правовой (Морис Ориу, Луи Антуан Сен-Жюст, Карл Шмитт), 2) социально-научной (Герберт Спенсер, Бронислав Малиновский, Эмиль Дюркгейм, Макс Вебер, Толкотт Парсонс), 3) антропологической (Арнольд Гелен, Гельмут Шельски) (*Dubiel H. Institution // Historisches Wörterbuch der Philosophie: Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler / J. Ritter et al. (Hg.). Basel u. a.: Schwabe, 1976. Bd. 4. S. 418–424*). В «Словаре основных исторических понятий» Райнхарта Козеллека нет статьи «институт».

стоящего времени крайне недооценено в российском контексте³. Дройзен, несмотря на публикацию перевода ряда его основных теоретических текстов на русском языке, по-прежнему остается слепым пятном для российских историков и философов, так или иначе затрагивающих вопросы философии или теории исто-

3. Точнее было бы говорить здесь не об актуализации Дройзена, а о том, насколько архаичной и, следовательно, архаизирующей является современная история историографии — не только в России (из свежих примеров такого рода истории историографии: *Бёрк П.* Что такое культуральная история? М.: ИД ВШЭ, 2015; *Курилла И.* История, или Прошлое в настоящем. 2-е изд. СПб.: ЕУСПб, 2018). Устойчивое ощущение, возникающее при прочтении многих современных обзорных работ по истории историографии таково, словно мы продолжаем находиться в долгом XVIII веке, последними представителями которого в XIX веке были Гегель и производный от него Маркс. Развитие историографии излагается здесь как поступь неумолимого теоретического и концептуального прогресса. По большей части такой нарратив достигает убедительности за счет простого игнорирования/незнания определенных концепций, в других случаях — за счет намеренной архаизации позиции автора его, так сказать, неблагоприятным прочтением (в нарушение одного из старых правил герменевтики). Например, Аллану Мегиллу нельзя отказать в знании истории историографии и, в частности, работ Дройзена. В своей классификации четырех типов «идеально-типической установки по отношению к полной когерентности истории» он подводит Дройзена под третий тип — «единственная История существует, однако она никогда не может быть рассказана». И дает вполне релевантную общую характеристику того типа теории историографии, который представляет Дройзен: он «отказывается от надежды когда-либо сформулировать объективный большой нарратив (то есть авторитетное исследование истории как целого), но сохраняет обязательства по отношению к фактору когерентности истории на уровне самого исторического предпрятия, которое полагается объединенным на уровне приверженности общим методам и целям» (*Мегилл А.* Историческая эпистемология. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2007. С. 288), — соглашаясь также с тем, что именно такая установка является доминирующей в XX веке вплоть до начала 1990-х годов (рост популярности постмодерна). Однако далее, ссылаясь на использование Дройзеном понятия «цель целей» в рассуждениях о движении «нравственного мира», архаизирует позицию немецкого историка. Но при этом «цель целей» у Дройзена совершенно недвусмысленно определяется как находящаяся вне научных компетенций истории как науки (об этом будет сказано в статье). Вопрос о том, верим ли мы в «цель целей» или в то, что движение истории — это путь миропознания или познания Бога, — вопрос личного темперамента или оптимистической эпистемологической веры, выражаемой лично Дройзеном; он со всей определенностью вынесен им за пределы познавательных возможностей истории как науки. Если у современных историков распространены более мрачные воззрения на мир, это также их личное дело.

рии и историографии⁴. Наконец, третья задача этой статьи состоит в том, чтобы эксплицировать оригинальную теорию общества модерна и концепцию его институциональной динамики, которая запатентована Дройзеном в его «Историке», то есть предьявить Дройзена не только как теоретика и методолога историографии, но и как оригинального социального теоретика современного общества. Следует также оговориться, что выбранные нами аспекты теории и методологии историографии Дройзена, объединенные у него понятием «историка», являются лишь узким сегментом его теоретического универсума, сосредотачивающего в себе фактически весь спектр проблем современной историографии, социально-гуманитарного знания и философской герменевтики. Но сначала несколько слов о рецепции и значении Дройзена в современной историографии⁵.

4. Характерный пример — многочисленные публикации по историзму Игоря Демина. Хотя они ограничены русскоязычным полем, то есть неизбежно чрезвычайно выборочным кругом текстов, работы Дройзена, также существующие на русском языке, в них даже не упоминаются (см., напр.: *Демин И.* Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017).
5. Основные работы, представляющие различные версии систематизации теории и методологии историографии Дройзена: *Pflaum C. D.* J. G. Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft. Gotha: Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft, 1907; *Rüsen J.* Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1969; *Spieler K.-H.* Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens "Historik". B.: Duncker & Humblot, 1970; *Kohlstrunk I.* Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie. Eine Analyse von Genese und Konstitutionsprinzipien seiner "Historik" (Frankfurter Historische Abhandlungen. Bd. 23). Wiesbaden: Franz Steiner, 1980; Johann Gustav Droysen: Philosophie und Politik — Historie und Philologie / S. Rebenich, H.-U. Wiemer (Hg.). Fr.a.m.; N.Y.: Campus, 2012; *Assis A. A.* What is History for? Johann Gustav Droysen and the Functions of Historiography. 2nd ed. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2016. Наиболее полная библиография основных публикаций о Дройзене на начало 2000-х годов: Droysen Johann Gustav. Historik. Supplementband // Droysen J. G. Historik. Historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh und Horst Walter Blanke. Stuttgart, Bad Cannstatt: frommann — Holzboog, 2008. S. 204–235. Теоретические работы Йорна Рюсена, которому в значительной мере принадлежит заслуга инициирования интереса к Дройзену в Германии во второй половине XX века, представляют собой последовательную систематическую разработку и развитие идей «историка» Дройзена (в частности: *Rüsen J.* Historik: Theorie der Geschichtswissenschaft. Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 2013). Наиболее подробная новейшая биография Дройзена, ориентированная, впрочем, весьма критически в отношении различных «легенд» о своем герое, принадле-

Рецепция и значение в современной историографии

Характеризуя основной механизм влияния теоретических построений Дройзена на дисциплинарное поле историографии, Герберт Шнедельбах замечает, что

...это первый всеобъемлющий канон современной исторической науки, который определил ее традицию, преимущественно — в форме внутренней учебной традиции историков⁶.

Эта «внутренняя традиция» сформировалась прежде всего в силу того, что Дройзен на протяжении 25 лет — с 1859 по 1884 год — был ординарным профессором Берлинского университета, то есть ведущего немецкого университета, пережив за этот период исторический момент, который был главной целью его политической и публицистической деятельности — объединение Германии вокруг Пруссии. Однако влияние этой «внутренней традиции историков» распространялось, насколько мы можем судить, неравномерно в разных национальных культурах современной историографии. В частности, в США теория и историография Дройзена была действенным фактором сциентизации истории и других обществоведческих дисциплин. Перевод на английский язык «Очерка истории» еще в конце XIX века предпринял Эндрю Бенджамин — экономист и историк, на момент издания перевода занимавший пост президента Брауновского университета. В предисловии к этому изданию, к которому приложен также очерк биографии Дройзена, он указывает, что работа Дройзена произвела на него значительное впечатление, а его понимание природы и смысла истории он считает более глубоким, чем у Леопольда фон Ранке⁷. Основоположник американской политической науки,

жит историку Вильфриду Ниппелю (*Nippel W. Johann Gustav Droysen: Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik. München: C.H. Beck, 2008*).

6. *Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1983. S. 91.*
7. *Droysen J. G. Outline of the Principles of History. With a Biographical Sketch of the Author / E. B. Andrews (trans.). Boston: Ginn & Company, 1897. P. V.* Приведем более развернуто характеристику истории Дройзена у Бенджамина Эндрюса, которая позволяет прояснить тот научный контекст, в котором она вводится в англоязычный оборот: «„Историку“ Дройзена я считаю самой весомой книгой своего формата, созданной в нашем столетии, более весомой, чем любые другие, будь они меньшего или большего размера, за исключением некоторых трактатов Гегеля. Но современная тенденция исторических исследований известна мне слишком хорошо, что-

основатель общества *Academy of Political Science* (1880) и первого в США научного журнала по политической науке *Political Science Quarterly* (1886) Джон Берджесс был прямым учеником Дройзена. По словам же самого Берджесса, именно Дройзену он был обязан знаниями и методом, которые принесли ему «счастье и успех». Это высказывание Берджесса цитируется здесь по рецензии Альфреда Вагтса, быстро откликнувшегося на издание «Лекций по энциклопедии и методологии истории» Дройзена 1937 года⁸. Почти столь же быстрый отклик в американской исторической науке получило и новое критическое издание «Историки» 1977 года: пространной и содержательной рецензией на него откликнулся Хейден Уайт⁹, который неизменно крайне высоко оценивает значение Дройзена для теории историографии XIX века¹⁰. Для современных американских эпистемологов в области историографии Дройзен также является значимой фигурой теоретической референции¹¹.

Историография в России, насколько мы можем сейчас судить, напротив, оказалась полностью отрезанной от этой «внутрен-

бы ожидать, что все английские и американские ученые-историки прочтут эту книгу, — те, кто, на мой взгляд, получили бы огромную пользу от ее прочтения. В большинстве направлений этих исследований обнаруживается более сильное рвение к знанию истории, чем к ее пониманию. Мы настолько заняты сбором фактов, что у нас не остается времени для размышлений над их более глубоким смыслом. Слишком многие из тех, кто хочет, чтобы их считали историками, по-видимому, более увлечены историей какого-нибудь городского насоса при условии, что она „свежая“ и „написана по источникам“, чем историей возникновения конституции. К счастью, сейчас этот недостаток менее ярко выражен, чем раньше. Мы все более ясно видим, что история представляет рациональный интерес только потому, что интересна сама жизнь человека. Что же касается жизни человека, то единственный элемент, который закономерно вызывает наш наибольший интерес, — это ее нравственная эволюция. Такова выразительная точка зрения Дройзена, и в „Очерке“ он излагает ее в более вдохновляющей и убедительной манере, чем любой другой писатель, которого я имел счастье читать. Надеюсь, этот перевод позволит многим извлечь из его глубоких концепций еще большую пользу, чем они принесли мне» (*Droysen J. G. Outline of the Principles of History. P. VII–VIII*). Эта цитата показывает, помимо прочего, насколько фундаментальной является проблема насоса в современной историографии.

8. *Vagts A. Johann Gustav Droysen: Historik, Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte [Book Review] // The American Historical Review. 1938. Vol. 43. № 2. P. 343.*
9. *White H. Review of: Johann Gustav Droysen, Historik // History and Theory. 1980. Vol. 19. № 1.*
10. Ср.: *Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. С. 312–316.*
11. Ср. уже упомянутую работу: *Мегилл А. Историческая эпистемология.*

ней традиции историков»¹². Как раз здесь Дройзену действительно «не повезло» с рецепцией¹³: текстов, специально посвященных Дройзену, на русском языке практически нет¹⁴. Возможно, специальные исследования истории российской историографии и исторической эпистемологии откроют со временем следы какого-то влияния Дройзена¹⁵. В настоящее время мы также не видим в российском контексте фактически никаких следов сколько-нибудь заметной рефлексии или хотя бы рецепции историки Дройзена¹⁶. Неудачи при вхождении Дройзена в постсоветский

12. Так же, видимо, обстоят дела и во французской истории историографии, ср.: *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012. С. 106.
13. *Савельева И.* Обретение метода // Дройзен И. Г. Историка. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 5–6.
14. К ним относится процитированное предисловие Ирины Савельевой к изданию «Историки» (ср. также: *Савельева И., Полетаев А.* Становление исторического метода: Ранке, Маркс, Дройзен // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 18. М.: URSS, 2007. С. 68–96; *Они же.* Знание о прошлом: теория и история: В 2 т. СПб.: Наука, 2006. Т. 2. С. 548–550, 614–616); текст Александра Козлова (*Козлов А.* Еще раз о месте Иоганна Густава Дройзена в немецкой историографии // *Imagines mundi: Альманах исследований всеобщей истории XVI–XX вв.* № 7. Вып. 4. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2010. С. 224–243) интересен тем, что местами представляет собой реферативное изложение текста Хейдена Уайта (*White H.* Review of: Johann Gustav Droysen, *Historik*) и не упоминает наличие русского перевода «Историки».
15. В статье Юрия Васильева (*Васильев Ю. А.* Историка Иоганна Густава Дройзена как методология истории // *Исторические записки.* 2016. № 2. С. 218–226) предпринимаются попытки провести некие аналогии между построениями Дройзена и взглядами ряда классических русских историков (Николая Кареева, Василия Ключевского, Александра Лаппо-Данилевского), но ни одного прямого случая их обращения к его работам здесь так и не указано. Густав Шпет в своих работах, посвященных философии истории и герменевтике, в ряде случаев критически адресует-ся к Дройзену (несколько таких мест указано в работе: *Щедрина Т.* Понятие «личность» в текстах Густава Шпета: аспекты значений и контексты употребления // *Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания.* М.: РОССПЭН, 2011. С. 69–89), однако этот вопрос требует исследования.
16. В порядке комментария к возможным причинам этого обстоятельства заметим, что Дройзен является не только теоретиком и методологом историографии, но и социальным теоретиком, что мы и попытаемся показать ниже на примере его теории институтов. В этом заключается особая метаспецифика историки Дройзена, на которую обращает внимание Хейден Уайт, говоря, что Дройзен — это «буржуазный» историограф (*White H.* Op. cit. P. 76), способный противостоять Марксу, и Ницше (и именно этим Уайт объясняет ренессанс интереса к Дройзену в ФРГ во второй половине XX века). Это означает, что в историке Дройзена заложено аф-

контекст начались, впрочем, с перевода его «Очерка историки» и курса лекций по «Энциклопедии и методологии истории», выпущенного в 2004 году. Издатели и редакторы этого русского перевода, сделанного по устаревшему изданию 1937 года Рудольфа Хюбнера (внука историка), никак не прокомментировали ни свой выбор этого издания, ни вопрос истории и современного состояния критической работы над текстами Дройзена. Восполним кратко этот пробел. Русский перевод «Очерка историки»¹⁷ в настоящей статье сверяется и при необходимости корректируется по стандартному на сегодняшний день критическому изданию Петера Лея¹⁸. «Очерк историки» представлен здесь первой рукописью 1857–1858 годов (в издании Хюбнера и, соответственно, русском переводе она представлена частично — первыми пятью параграфами) и последним авторизованным изданием 1882 года. Существует также расхождение по составу приложений к «Очерку»: в русском издании в качестве первого приложения¹⁹ напечатано также раннее методологическое разъяснение Дройзена ко второй части его «Истории эллинизма» («История диадохов», 1843). Этот

фирмативное отношение к буржуазному обществу модерна — в отличие от его критиков как слева, так и справа. Из этого вытекает, помимо прочего, позитивное отношение Дройзена к структурной ситуации «раздвоенности» этого общества, которая была эксплицирована Гегелем и во второй половине XX века еще раз отрефлексирована Иоахимом Риттером: *Ritter J. Hegel und die französische Revolution // Idem. Studien zu Aristoteles und Hegel / Erweiterte Neuausgabe mit einem Nachwort von Odo Marquard. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2003. S. 183–233; ср.: Schweda M. Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt. Freiburg; München, 2013; Куренной В., Румянцева М. Философия культуры Германа Люббе // Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М.: ИД ВШЭ, 2016. С. XIV–XIX; анализ теории историографии Дройзена с точки зрения проблематики раздвоенности и, соответственно, марксистской ее версии, известной как проблема «отчуждения», в развернутом виде дан Иреной Кольштрунк (*Kohlstrunk I. Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie*). Можно предположить, что историка Дройзена будет вытесняться любой версией историографии или теорией истории, в которой в том или ином виде присутствует критическое отторжение «буржуазного общества модерна». Соответственно, можно заключить, что в современной России, в отличие от послевоенной Германии, запрос на такого рода «буржуазную историю общества модерна» так и не сформировался.*

17. Дройзен И. Г. Очерк историки // Он же. Историка. С. 450–573.
18. Droysen J. G. Historik. Bd. 1: Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882).
19. Дройзен И. Г. Очерк историки. С. 505–525.

текст, получивший от Эриха Ротхакера заголовок «Теология истории», отсутствует в авторизованных изданиях «Очерка» по мотивам, изложенным автором в предисловии к первому изданию²⁰. В исследовательской литературе этот текст называется «Приватное предисловие» (*Privatvorrede*), поскольку в издании 1843 года он был напечатан лишь в нескольких экземплярах книги²¹. Также в издании Хюбнера и, соответственно, русском переводе в качестве заключительного приложения к «Очерку истории» помещена речь Дройзена, произнесенная им при вступлении в Берлинскую академию наук, — своеобразная научная автобиография Дройзена, являющаяся основой для последующих периодизаций его творчества²².

В первом томе немецкого критического издания 1977 года реконструирован первоначальный вариант лекций по «Энциклопедии и методологии истории» (1857), и в этой части его расхождение с изданием Хюбнера и, соответственно, русским переводом 2004 года²³ приобретает уже принципиальный характер. Особенность издания 1937 года состоит в том, что оно не соответствует современным стандартам текстологической работы:

Отвлекаясь от многочисленных и местами искажающих смысл ошибок передачи текста и более чем спорных вмешательств редактора, оно страдает прежде всего тем, что этот текст скопирован из различных вариантов записей лекций²⁴.

На 70% оно состоит из последней рукописи Дройзена к 1881 и 1882/1883 учебному году, в остальном же составлен из более ранних вариантов с добавлением фрагмента конспекта Фридриха Майнеке. Лей добавляет:

20. Дройзен И. Г. Очерк истории. С. 452.

21. Здесь сверяется по изданию: *Droysen J. G. Historik. Bd. 2. Teilbd. 2.1: Texte im Umkreis der Historik unter Berücksichtigung der Vorarbeiten von P. Leyh nach den Erstdrucken und Handschriften herausgegeben von H. W. Blanke. S. 225–245.*

22. Дройзен И. Г. Указ. соч. С. 574–580. Сверяется по изданию: *Droysen J. G. [Antrittsrede als neu eingetretenes Mitglied der philosophisch-historischen Klasse der Akademie] // Monatsberichte der Königlichen Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1867. B.: Gedruckt in der Buchdruckerei der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1868. S. 398–403.*

23. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории // Он же. Историка. С. 41–448.

24. *Leyh P. Vorwort des Herausgebers // Droysen J. G. Historik. Bd. 1. S. XV.*

Подобный подход является причиной различных искажений исторического, в особенности же политического и научного горизонта текста и анахронически возводит весьма значительные в некоторых случаях трансформации концепции историки Дройзена от состояния их исторической контингентности к видимости концептуальной гомогенности, которая опровергается провалами в смысловой линии текста, выстроенного тем же Хюбнером²⁵.

По этой причине мы не можем рекомендовать использовать существующее русское издание лекций «Энциклопедии» без привлечения немецкого критического издания. Добавим, что в рамках этой же серии немецких изданий Дройзена готовится к публикации (в двух томах) поздний цикл лекций (1879, 1881, 1882–1883). В рамках данной серии историко-критического издания «Историки» Хорстом Вальтером Бланке выпущен, кроме того, в двух полутомов сборник текстов Дройзена, проливающих свет на развитие его замысла историки²⁶, а также дополнительный том с биографическими и библиографическими материалами, включая избранную библиографию работ, посвященных Дройзену²⁷. Таким образом, работа по критическому изданию «Очерка» и лекций «Энциклопедии» идет уже не один десяток лет и все еще не завершена.

Фундаментальные особенности теории историографии

Прежде чем обратиться к основной проблематике настоящей статьи, сделаем несколько пояснений, касающихся ряда важнейших теоретических особенностей дройзеновской концепции историографии. «Очерк историки», представляющий собой рафинированный экстракт лекций по «Энциклопедии и методологии истории», которые Дройзен начиная с 1857 года читал на протяжении четверти века (всего курс лекций был прочитан 17 раз), Эрих Ротхакер назвал «самым гениальным введением в историческую науку из всех, что у нас есть»²⁸, а Хейден Уайт — «наиболее продуманной и систематической защитой автономии исторической мысли из тех, что когда-либо были предприняты»²⁹. Дройзен,

25. *Leyh P.* Vorwort des Herausgebers. S. XV.

26. *Droysen J. G.* Historik. Bd. 2. Teilbd. 2.1 und 2.2.

27. *Droysen Johann Gustav.* Historik. Supplementband.

28. *Хюбнер Р.* Предисловие издателя // Дройзен И. Г. Историка. С. 25.

29. Цит. по: *Мегилл А.* Историческая эпистемология. С. 286.

представитель второго поколения немецкой исторической школы, центральной фигурой которой со стороны собственно историков является Леопольд фон Ранке, выступает одновременно и как ее ключевой методолог: в его «Очерке историки» содержится «первая действительно осуществленная рефлексия метода, практиковавшегося в исторической школе»³⁰. При этом речь идет не только об экспликации собственно методологии, но, как отмечает Герберт Шнедельбах, полемизируя тем самым с философской традицией, отдающей здесь пальму первенства Вильгельму Дильтею, о полноценной теории познания историографии³¹. Иными словами, можно утверждать, что именно Дройзену, а не Дильтею принадлежит заслуга постановки задачи «критики исторического разума»³². Грандиозный теоретический замысел этого про-

30. Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933. S. 71.

31. Замысел теории познания Дройзена относится не только к историографии в узком смысле слова. Он также осознал, что разрабатываемые им вопросы исторической эпистемологии связаны со всем спектром гуманитарных наук: «...многое указывает на то, что более глубоко обоснованное понятие истории будет центром тяжести, в котором ныне бесконечное колебание гуманитарных наук (*Geisteswissenschaften*) может получить непрерывность и возможность дальнейшего прогресса» (*Дройзен И. Г. Очерк историки*. С. 517). Заметим, что этот случай использования понятия *Geisteswissenschaften* имеет место у Дройзена в предисловии к последнему тому «Истории эллинизма» 1843 года, что позволяет считать его одним из ранних примеров его терминологического употребления.

32. Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Собр. соч.: В 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 395. Если говорить о проекте «критики исторического разума» Дильтея как эксплицитно ориентированном на формирование специфической теории познания гуманитарного знания (см.: Плотников Н. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000), то она, несомненно, является продолжением реализации задачи, сформулированной Дройзеном, причем Дройзен непосредственно ориентируется на образец критики разума Канта. В «Приватном предисловии» к третьему тому «Истории эллинизма» он, признавая за философией Канта значение «точки кристаллизации» (*Kristallisationspunkt*) по отношению к предшествующей философии «вольфианства и энциклопедистов», пишет: «Нам требуется такой, как Кант, который бы пересмотрел не исторические материалы, а теоретическое и практическое отношение к истории и в самой истории» (*Дройзен И. Г. Очерк историки*. С. 516). Для Дройзена значение Канта для теории познания историографии опосредовано, однако, Вильгельмом фон Гумбольдтом: «Если нам, немцам (ибо нам, похоже, выпала эта задача) удастся сформулировать историку, наукоучение истории (*eine Wissenschaftslehre der Geschichte*), то Гумбольдт должен быть назван ее основателем. У него, в его развитии кантовской философии, мы найдем плодо-

екта состоит в том, чтобы развить историю как теоретическую и методологическую систему, конгруэнтную по эпистемологическим возможностям своему предмету:

Наша задача требует постичь целое исторической науки в ее теоретической взаимосвязи, требует системы, которая по мере своего развития открывает сферу явлений, развивающихся в ходе истории³³.

Вступая в число членов Берлинской академии наук, Дройзен определяет необходимость такого систематического научно-философского обоснования истории требованием «научной легитимации (*wissenschaftliche Legitimation*) нашей науки»³⁴. Иными словами, историка Дройзена стремится разрешить задачу *философско-теоретического обоснования специфики и автономии исторической науки* — как по предмету, так и по методу. Это происходит в рамках полемического размежевания проекта автономной историографии Дройзена на трех основных фронтах: по отношению к искусству (здесь — скорее реликтовым образом), спекулятивной философии и позитивизму (точнее, по отношению к двум его разновидностям — программе «единой науки» в форме натуралистической модели позитивизма и той, которую можно назвать «позитивизмом источников»)³⁵. Если для Ранке и ранних пред-

носные семена нашей науки — так же, как из той же самой кантовской философии взросло дальнейшее развитие спекулятивных дисциплин» (*Droysen J. G. Historik. Bd. 1. S. 53*). Указанная обстоятельная работа Николая Плотникова обходит стороной связь проекта Дильтея с философией исторического познания Дройзена, что придает первому характер той исключительной новизны, каковым он все же не вполне обладал. Тем же отсутствием внимания к Дройзену в контексте анализа философии Дильтея страдает и мое собственное введение к работе Дильтея «Построение исторического мира в науках о духе» (*Куренной В. Предисловие редактора // Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч.: В 6 т. М.: Три квадрата, 2004. Т. 3. С. 11–34*). Данная статья стремится отчасти восполнить этот недостаток.

33. *Droysen J. G. Op. cit. S. 31.*

34. *Дройзен И. Г. Указ. соч. С. 577.*

35. С точки зрения максимизации установки на эмпирический опыт в работе с историческим материалом сам Дройзен, безусловно, может быть также отнесен к позитивистам. Однако позитивизм — сложное явление, имеющее различные модификации. Дройзен критикует натуралистическую форму позитивизма (отталкиваясь от позитивных фактов, строить объяснение по образцу естествознания), а также ту его разновидность, которую можно назвать «позитивизмом источников». Герберт Шнедельбах использует для ее характеристики термин «позитивизм наук о духе»

ставителей немецкого историзма особенно остро стоит вопрос размежевания со спекулятивной философией истории (а также все еще остро — по отношению к художественной литературе), то Дройзен имеет дело уже с оформившимися вариантами позитивистской историографии, ориентированными на натуралистическую модель познания (полемика с Генри Боклем посвящена его рецензия на «Историю цивилизации в Англии», являющаяся одним из приложений к «Очерку историки»). Поэтому его стратегия защиты автономии исторического и, шире, гуманитарного знания сохраняет здесь актуальность в той мере, в какой идея «единой науки» натуралистического типа также время от времени актуализируется.

Если говорить о содержательной специфике теории историографии Дройзена, то ее отличает ряд следующих моментов. Это *радикальный конструктивизм*, вытекающий из фундаментального положения Дройзена, формулировка которого заставляет вспомнить язык Парменида и Гераклита:

Данность исторического исследования — это не прошлое, ибо оно прошло, но лишь то из него, что еще сохранилось Сейчас

(на наш взгляд, не совсем удачный), характеризуя его следующим образом: это «оценочно-нейтральный сбор материалов и фактов независимо от их важности или неважности, который в то же время выступает с притязанием на научную объективность» (*Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933. S. 51*). Этот позитивизм источников, сформировавшийся в Германии XIX века современные стандарты их исторической критики и публикации, отвергается Дройзеном постольку, поскольку он не считает, что мы можем считать работу историка завершенной, когда он собрал и критически рафинировал исторические источники. Для Дройзена эти источники должны быть затем также *поняты и интерпретированы*. Вопрос о взаимоотношении интерпретативной работы историков, способных дать целостный и интересный облик какой-то эпохи, и работа по сбору, критике и публикации огромного числа источников является структурной проблемой современной историографии. О внутреннем кризисе немецкой истории античности, к которому привело к концу XIX века последовательное накопление огромного числа собранных, подвергнутых критике и опубликованных исторических материалов, см., напр.: *Поле Р. Платон как воспитатель. Платоновский ренессанс и антимодернизм в Германии (1890–1933) // Герменей. Журнал философских переводов. 2018. № 10. С. 49–51*. Затем мы встречаем эту проблему структурного несоответствия накопления массива эмпирических источников и способности или потребности в их интерпретации повсеместно, где речь идет об аккумуляции «больших данных», например геофизических: *Аронова Е. Геофизические датаскейпы холодной войны: политика и практики мировых центров данных // Логос. 2020. Т. 30. № 2. С. 67–68*.

и Здесь, — будь то воспоминания о том, что было и случилось, будь то остатки бывшего и случившегося³⁶.

Дройзен настаивает на том, что наше понимание прошлого всегда имеет относительный характер:

Это критическое воззрение заключается в том, что мы обладаем прошлым уже не непосредственно (*unmittelbar*), а лишь опосредованным образом, что минувшие времена мы можем реконструировать (*herstellen*) не «объективно», а лишь получить из «источников» некое понимание (*Auffassung*), некое представление, некий образ (*Gegenbild*) их, что так достигаемое и достигнутое понимание и представление — это и есть все, что нам возможно знать о прошлом, следовательно, что «история» является не внешней и реалистической, а может быть только опосредованно исследована и знаема — таков, по-видимому, должен быть исходный пункт, если мы стремимся прекратить заниматься натурализацией (*zu naturalisieren*) в истории³⁷.

Дройзен самым радикальным образом денатурализирует и развешествляет историю. Люди проживают не историю, а свои жизни. История — это конструкция, создаваемая историком:

Каждый мыслит и действует исходя из условий и задач, которые ставит перед ним его настоящее, в связи с тем идейным кругом, в котором он живет. Пожалуй, можно сказать так: то, что он мыслит, создает, делает — это его занятие (*Geschäft*), но это не *есть* история, ему только предстоит стать историей; и только для истории это занятие становится моментом континуальности становления; и только исходя из этой, совершенно иной точки зрения, [рассматривающей его как] ставшее и континуальное, его постигает исследование, которое тем самым в силах обрести опору в своего рода *пересекающихся* линиях, *твердых* точках³⁸.

Если, таким образом, считать Дройзена первым систематическим методологом современной историографии, то следует сказать, что она рождается как радикальный конструктивистский проект.

36. Дройзен И. Г. Очерк истории (§ 6). С. 461. Карл-Хайнц Шпилер называет эту формулировку «первым фундаментальным положением» истории Дройзена (*Spieler K.-H. Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens "Historik"*. S. 44 ff).

37. Дройзен И. Г. Указ. соч. С. 567.

38. *Droysen J. G. Historik*. Bd. 1. S. 204; 208; ср.: Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 272.

Вторая особенность историки, вытекающая из первой, состоит в том, что Дройзен *релятивизирует* историческое знание, делает его относительным: мы не знаем и никогда не узнаем прошлое как некую непреложную данность, бессмысленны любые разговоры о том, что мы можем окончательно установить какой-то прошлый «факт». Эта мысль сквозным образом проходит через идею исторического познания Дройзена. Так, результатом исторической критики материалов становится «не „подлинный (*eigentliche*) исторический факт“, а то, что материал подготовлен для получения относительно точного и конкретного знания»³⁹. Иными словами, в любом случае «историческая истина является относительной (*das historisch Wahre ein Relatives ist*)»⁴⁰.

Релятивизация исторического принимает у Дройзена и более определенную форму, которую, выражаясь термином современных историков историографии⁴¹, следует определить как *презентизм*. Это довольно сложный сюжет, вскрывающий одно из фундаментальных расхождений Дройзена со всей традицией либеральной философии университета, требующей от университетской науки политической нейтральности⁴². Именно этот принцип выражает самая цитируемая, но при этом самая злосчастная с точки зрения ее понимания фраза Ранке:

Истории приписали обязанность (*Amt*) обращаться к прошлому, чтобы поучать современников на пользу будущего; но столь высокие обязанности настоящий опыт на себя не возлагает: он стремится только к тому, чтобы показать, как это, собственно, было⁴³.

39. Дройзен И. Г. Очерк историки (§ 36). С. 474.

40. Droysen J. G. Historik. Bd. 1. S. 61.

41. В рамках презентизма «история рассматривается не как познание объективной прошлой реальности, а как мысленная картина прошлого, создаваемая в настоящем и тем самым становящаяся частью этого настоящего. <...> Единственный источник познания прошлого — опять-таки субъективное сознание историка, то есть современность» (Савельева И., Полетаев А. Знание о прошлом: теория и история. С. 541). Современные российские историки историографии, впрочем, прямо каким-то роковым образом упускают в своих исторических изысканиях Дройзена, приписывая появление этой позиции то американской традиции конца XIX — начала XX века (Там же), то лишь XX веку (ср.: Курилла И. История, или Прошлое в настоящем. С. 93 сл.).

42. См.: Куренной В. Философия либерального образования: принципы // Вопросы образования. 2020. № 1. С. 26–27.

43. Von Ranke L. Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514. 3. Aufl. Leipzig: Duncker & Humblot, 1885 [1824]. S. VII.

Это отнюдь не показатель какого-то наивного объективизма Ранке, который якобы, как и другие «историки XIX века» (*sic!*), «исходил из тождественности истории как прошлой реальности и истории как знания о прошлом»⁴⁴, равно как и замечание о том, что из истории не стоит извлекать практические уроки⁴⁵, — в то время, когда Ранке пишет эти строки, такая позиция является тривиальной⁴⁶. Речь идет о том, что историк должен выполнять свою работу в рамках норм собственной науки, а не проводить какую-то моральную или политическую линию по отношению к описываемым явлениям. Эту миссию историка разъясняют, например, следующие слова Ранке из введения к курсу лекций по истории Нового времени:

Истинная история стремится к рассмотрению объективного; она должна возвышаться над любой партийной точкой зрения. По своей природе она содержит моральный и религиозный элемент. Но моральный элемент состоит не в том, чтобы всех и каждого оценивать и судить, исходя из предвзятых представлений; религиозный элемент состоит не в том, чтобы, так сказать, добиваться права на существование для одного особого вероисповедания, к которому принадлежит человек, принижая и умаляя все остальные. А в том, чтобы быть справедливым по отношению к любому моральному и религиозному существу. Служба (*Amt*) истории в следующем: познавать бессмертную душу человека и рассказывать о ее явлении на земле. Любое отбеливание несправедливости неприемлемо и его следует избегать; равно как неприемлемо продолжать плести паутину злобных страстей, которые переполняют нашу эпоху и идут по стопам человека. Поэтому самое важное — понимать позицию каждого, однако

44. Курилла И. История, или Прошлое в настоящем. С. 77.

45. Савельева И., Полетаев А. Становление исторического метода: Ранке, Маркс, Дройзен. С. 79.

46. Гегель, например, в своих лекциях по философии истории, которые читал в Берлине с 1822 года, не только иронизирует над «прагматической историей», в рамках которой «правителям, государственным людям и народам с важностью советуют извлекать поучения из опыта истории», но и разъясняет, почему это невозможно: «...опыт и история учат нас, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния» (Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993. С. 61).

для этого [необходимо] исчерпывающее знание того, что его [определяет]⁴⁷.

Именно в этом вопросе Дройзен выступает непримиримым противником Ранке, так как выступает за «партийную науку», то есть является радикальным политическим презентистом:

Я хочу не большего, но и не меньшего, чем относительная истина *моей* точки зрения, какую позволяет иметь моя родина, мои религиозные и политические убеждения, моя эпоха. Историк должен иметь мужество признать эти границы, так как ограниченное и особенное богаче, чем всеобщее. Объективная беспартийность... бесчеловечна. Быть человеческим, напротив, означает быть партийным⁴⁸.

Подобная партийность не означает произвола (то есть мы имеем дело с ограниченным и контролируемым релятивизмом). Строгая ориентация на эмпирические данные, следование научным и методологическим процедурам, которые разрабатывает Дройзен, являются непреложными⁴⁹. Однако Дройзен — одновременно

47. *Von Ranke L.* [Einleitung zu einer Vorlesung über Neuere Geschichte. Geschichtswissenschaft und Parteienstandpunkt] // Idem. *Aus Werk und Nachlass* / V. von Dotterweich, W. P. Fuchs (Hg.). München; Wien: R. Oldenbourg, 1975. Bd. IV. S. 294.

48. *Droysen J. G.* *Historik*. Bd. 1. S. 236. Следствием презентизма Дройзена, реализуемого в его исторических исследованиях, был тот способ, каким эти работы воспринимались современниками с точки зрения актуальной политической повестки дня. Так, его исследования по истории эллинизма в контексте своей эпохи прочитывались как тексты, пропагандирующие идею политического объединения Германии вокруг Пруссии: «„Александр“ Дройзена (1833), — замечает Эрих Ротхакер, — доказывает право Пруссии на национальное лидерство» (*Rothacker E.* *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930. S. 165; ср. также: *Nippel W.* *Droysens "Hellenismus" — eine uneingelöste Ankündigung* // *Hardtwig W., Müller P.* *Die Vergangenheit der Weltgeschichte Universalhistorisches Denken in Berlin 1800–1933*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. S. 76–77; *Rebenich S.* *Umgang mit toten Freunden — Droysen und das Altertum* // “Die Ideale der Alten” *Antikerezeption um 1800* / V. Rosenberger (Hg.). Stuttgart: Franz Steiner, 2008. S. 131–152).

49. Герман Люббе различает в этой связи две плоскости исторической работы. В любой истории — будь то рассказ об истории нашей собственной жизни или же работа, написанная историком-специалистом, который может быть при этом и партийно-ангажированным, — неизбежно присутствует, согласно Люббе, момент презентизма, поскольку мы всегда зависим от «социальных, политических, культурных и, в конце концов, религиозных интеракционных контекстов». При этом «объективность как дей-

историк и политик — стремится сформулировать решение сложнейшей задачи «диалектического» опосредования научного исследования и практики⁵⁰ в рамках того, что он называет «историческим мировоззрением». Познание истории выполняет для Дройзена две практические задачи: дает нам свободу, обнажая контингентность нашей исторической определенности⁵¹, и одновременно, осознав это, позволяет нам принять свои собственные исторические ограничения и включиться в работу над созданием «нравственного мира»⁵². Главная задача историки, указывает он, состоит в том, чтобы

ствительно безусловный постулат для исторических актуализаций прошлого, стремящихся соблюдать научно-дисциплинарные нормы, имеет смысл только в рамках исследовательской методологии. Постулат объективности в рамках такой характеристики выполняется, поскольку формулируемые в ходе рецепции утверждения о том, что произошло (*was der Fall war*), являются хорошо обоснованными утверждениями с точки зрения правил обоснования исторических утверждений, действующих в данном сообществе ученых-специалистов». Такого рода рамки работы историка-специалиста Люббе называет «объективностью обоснования»: именно благодаря ей «мы — во всяком случае те из нас, кто является опытным читателем, — вполне можем изучать историю даже по историческим изложениям партийных историков, принадлежавших другим партиям» (Люббе Г. В ногу со временем. С. 187–188). Таким образом, можно сказать, что именно Дройзен впервые рефлексивует и структурирует это различие двух плоскостей исторической работы, сочетающей «объективность обоснования» исторического исследования и ангажированность позиции самого историка.

50. Подробнее см.: *Kohlstrunk I. Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie. S. 50 ff.*
51. «Историческое исследование предполагает размышление о том, что и содержание нашего Я есть многократно передаваемый, ставший исторический результат. <...> Наше знание есть прежде всего воспринятое, полученное по наследству, наше и как будто не наше. Оно есть следующий шаг на пути к свободному самоощущению и свободному распоряжению этим знанием» (Дройзен И. Г. Очерк историки (§ 19). С. 467).
52. Идея эмансипаторной миссии исторического исследования, определенная Дройзеном, затем многократно варьируется историками и теоретиками историографии. Вильгельм Дильтей сформулирует эту мысль следующим образом: «История делает нас свободными, поскольку она возвышает нас над возникающей по ходу течения нашей жизни обусловленностью воззрений на значение. Но одновременно значение теряет здесь свою определенность. Осмысление жизни делает нас глубокими, история свободными» (Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. С. 301). Современный историк науки Лоррейн Дагстон продолжает именно эту дройзеновскую традицию, когда говорит: «Без истории науки нельзя понять сегодняшнюю науку: почему она изучает то, что изучает, и теми (а не иными) способами, которыми она это делает, и почему она не из-

...осознать, что делает и что должна делать наша наука; она стремится пробудить убеждение, что человек может мыслить исторически и может научиться мыслить исторически; она хочет показать, в каких формах, в каком объеме используется этот образ мышления; она стремится осознать, что наша наука имеет своей основой и целью определенное мировоззрение, которое является и должно быть нормативным для определенной широкой области — для области нравственного мира, такое мировоззрение, благодаря которому мы в конце концов должны научиться понимать себя сами, чтобы с уверенностью взять на себя свою часть работы в великом труде человеческого рода⁵³.

Этот грандиозный замысел Дройзен лично воплотил в жизнь, поставив его также на службу объединения Германии вокруг Пруссии. Дройзен — один из наиболее значительных представителей немецкого национал-либерализма XIX века, «великий либеральный историк и либеральный делегат Франкфуртского парламента»⁵⁴. Объединение Германии в 1871 году можно считать реализацией главной политической идеи Дройзена — интеллектуального лидера так называемой борусской школы немецких историков⁵⁵ — о «немецком призвании Пруссии», сторонником и проводником которой он неизменно являлся. На примере Дройзена мы с полной отчетливостью видим, что некоторые немецкие историки в XIX века не только притязали на то, чтобы перенять у философов роль идейных теоретиков политики, но смогли реализовать себя в этом качестве. Во всей многообразной истории взаимоотношений мыслителей с реальной политикой Дройзен является, по-видимому, самой удачной фигурой: он ставил себе трудную, но достижимую политическую цель, которая была реализована при его жизни, причем наука и политика составляли для него единое целое. Однако позднее такое единство становится невозможным: доклад Макса Вебера «Наука как призвание

учает то, что не изучает. Без истории науки нельзя также понять, кто может или не может считаться ученым. В этом заключается освобождающая функция истории науки для науки настоящего. Она показывает контингентные элементы в развитии науки и тем самым предлагает альтернативные пути» (*Дастон Л.* О ценности коллективной работы и исследования практик. Интервью // *Логос.* 2020. Т. 30. № 2. С. 3).

53. *Droysen J. G. Historik. Bd. 1. S. 64.*

54. *Thornhill C. German Political Philosophy. The Metaphysics of Law. N.Y.: Routledge, 2007. P. 140.*

55. Помимо Дройзена, к борусской школе историков относятся Теодор Моммзен, Генрих фон Зибель и Генрих фон Трейчке.

и профессия» 1918 года⁵⁶ подводит отрицательный итог проекту Дройзена.

Дройзен — принципиальная фигура с точки зрения включения в методологию историографии *герменевтики*, процедуры понимания и интерпретации как необходимого элемента исторического исследования: «Сущность исторического метода состоит в том, чтобы, *исследуя, понимать (forschend zu verstehen)*»⁵⁷. В истории эволюции герменевтики от технической дисциплины к всеобъемлющей методологии гуманитарных наук (а далее — к универсальным философским теориям герменевтики) инновация Дройзена обычно связывается⁵⁸ с фундаментальным (в сравнении с герменевтической теорией Фридриха Шлейермахера) расширением поля герменевтического понимания и интерпретации. В эту область входят теперь не только тексты, но и все, «что сформировали дух и рука человека, что они вылепили, чего коснулись»⁵⁹. Впрочем, инновационность Дройзена в этом вопросе несколько преувеличена. Он следует за своим учителем — Августом Бёком, чья «Энциклопедия и методология филологических наук» послужила непосредственным образцом для его собственной «Энциклопедии». Август Бёк формулирует следующую принципиальную особенность своего научного проекта: «Филология *древности* содержит... в качестве *материала* познания всю совокупность исторических явлений древности»⁶⁰. «Вся совокупность исторических явлений древности» — это означает, что филология должна иметь дело не только с текстами, но и вообще со всеми древними артефактами. Эта позиция Бёка⁶¹, положившая, по сути, начало совре-

56. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990.

57. Дройзен И. Г. Очерк истории (§ 8). С. 463. Карл-Хайнц Шпилер называет эту формулировку «вторым фундаментальным положением» истории Дройзена (*Spieler K.-H. Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens "Historik"*. S. 114 ff).

58. Например: *Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933*. S. 150.

59. Дройзен И. Г. Указ. соч. (§ 7). С. 461.

60. Böckh A. *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* / E. Bratuschek (Hg.). Leipzig: Druck und Verlag von B.G.Teubner, 1877. S. 56.

61. Спустя полтора столетия после того, как Бёк закончил свой конспект «Энциклопедии», мы встречаем столь же широко понимаемую идею классической филологии, распространенной до понятия «античной культуры», в работе Сергея Радцига «Введение в классическую филологию»: «Автор настоящей книги в понимании сущности классической филологии не считает возможным ограничивать его кругом изучения языков и литературы, но в согласии с виднейшими представителями нашей и зарубежной науки включает в это понятие все стороны античной культуры,

менной «истории культуры»⁶², инициировала весьма продолжительный и ожесточенный спор с филологом Готфридом Германом, который в истории филологии называется *Sach- vs. Sprachphilologie*: «филология вещей» против «филологии слов»⁶³. Дройзену, который здесь находится на стороне своего учителя Бёка, тем не ме-

считая их взаимно связанными, и в соответствии с этим дает обзор главных дисциплин» (*Радциг С. Введение в классическую филологию*. М.: Издательство Московского университета, 1965. С. 5). (Благодарю Тимофея Дмитриева за указание на этот источник.)

62. В своем полемическом обсуждении «молодой» исторической дисциплины «истории культуры» Дройзен признается, что готов был бы признать в ней первенство работы Августа Бёка «Государственное хозяйство Афин» (1817), «если бы Бёк был склонен к тому, чтобы не ограничиваться одной только политической сферой» (*Droysen J. G. Historik*. Bd. 1. S. 381). Это высказывание, кстати, свидетельствует о том, что для Дройзена, как и для других представителей немецкого историзма, история никогда не ограничивалась политической историей (еще один расхожий предрассудок современной истории историографии), хотя многие из них предпочитали интересоваться именно ей, при этом именно Август Бёк может считаться автором идеи «всеобъемлющей истории культуры» (ср.: *Rebenich S. Umgang mit toten Freunden — Droysen und das Altertum*. S. 141). Современные историки не разделяют столь резкой критической позиции, как у Дройзена, усмотревшего в указанной работе Бёка лишь срез политической истории. Показательно здесь эмоциональное высказывание Томаса Пойса: «„Государственное хозяйство Афин“ — ужасно красивая книга (*ein schrecklich schönes Buch*). С одной стороны, это очень наглядно: сколько стоила овца, корова, лошадь, раб, корабль или военный корабль? Насколько, собственно, велика была Атика? Сколько зерна можно было там выращивать, сколько нужно было импортировать? Во все более узких и одновременно все более широких областях исследует Бёк хозяйственную жизнь и институциональную историю Афин. Это простые вопросы, на которые часто трудно ответить. Так, Бёк не обнаружил никаких подтверждений цены осла, а ведь такие вопросы имеют большое значение» (*Poiss T. Die unendliche Aufgabe. August Boeckh als Begründer des Philologischen Seminars // Die modernen Väter der Antike: Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts / A. M. Baertschi, C. G. King (Hg.)*. В.; N.Y.: Walter de Gruyter, 2009. S. 58).
63. Спор «филологии вещей» и «филологии слов» хорошо изучен, подробнее см.: *Poiss T. Die unendliche Aufgabe* (с указанием на основную литературу); *Nippel W. Philologenstreit und Schulpolitik. Zur Kontroverse zwischen Gottfried Hermann und August Böckh // Geschichtsdiskurs*. Bd. 3: Die Epoche der Historisierung / W. Küttler et al. (Hg.). Fr.a.M.: Fischer, 1997. S. 244–253; *Тротман-Валлер С. Филология вещей или филология слов? История одного спора и его сегодняшние продолжения // Новое литературное обозрение*. 2009. № 2. С. 28–41. Как справедливо указывает Тротман-Валлер, этот спор может быть экстраполирован на неожиданно широкий круг современных дискуссий, воспроизводящих его базовую структуру.

нее принадлежит заслуга выведения «филологии вещей» за пределы классической филологии и расширения сферы понимания и интерпретации на всю совокупность человеческих артефактов и действий, включаемых в область исторического исследования.

В историке Дройзена содержится не только расширение предметной области герменевтики, но также развитие самой проблематики понимания, которая может рассматриваться как прототип универсальных концепций философской герменевтики XX века (фундаментальная герменевтика Мартина Хайдеггера и т. д.). В ряде формулировок понимание вырастает у Дройзена до антропологического аспекта человеческого бытия, выходящего за любые пределы ограниченных задач познания. Теодор Шидер говорит в связи с этим о «возвышении основного акта исторического мышления [то есть понимания] до фундаментального элемента человеческой экзистенции»⁶⁴. В подтверждение этой характеристики здесь обычно приводится следующее место из реконструкции Рудольфа Хюбнера⁶⁵:

Понимание есть самый человеческий акт человеческой сущности, и всякая подлинно человеческая деятельность заключается в понимании, ищет понимания, находит понимание. Понимание есть самая интимная связь между людьми и основа всякого нравственного бытия⁶⁶.

В издании Петера Лея намного больший акцент сделан на языке как медиуме человеческой интерсубъективности:

Именно в языке человек обретает возможность выйти из уединения своей внутренней жизни. <...> И только в этой общности, в этом общении индивидуальность обретает свое сознание⁶⁷.

Таким образом, Дройзен расширяет сферу герменевтики и интерпретации не только в предметной, но и в экзистенциально-антропологической сфере, связывая основную экзистенциальную специфику человека с областью языка.

64. Schieder T. Geschichte als Wissenschaft. Eine Einführung. München; Wien: Oldenbourg, 1965. S. 37 (цит. по: Spieler K.-H. Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens "Historik". S. 123).

65. То есть для его верификации придется дождаться публикации поздней версии лекций Дройзена.

66. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 70.

67. Droysen J. G. Historik. Bd. 1. S. 26.

Отношение к Гегелю

Герменевтическая составляющая историки Дройзена в значительной мере определяется тем, что он выстраивает ее, опираясь на две основные фигуры, с одной из которых он связан непосредственно — это его учитель Август Бёк, тогда как с другой он связан опосредованно, через внимательное изучение доступных ему публикаций — это Вильгельм фон Гумбольдт. Однако есть еще один источник влияния, который в аспекте темы институциональной теории Дройзена, пожалуй, наиболее важен, — Гегель. Для представителя герменевтического историзма это довольно неожиданно. Полемика со спекулятивной философией в лице прежде всего Гегеля является конститутивной для формирования идентичности немецкой исторической школы как таковой⁶⁸. Однако у Дройзена отношение к Гегелю существенно меняется. Во время обучения в Берлинском университете он был его лояльным слушателем⁶⁹ и в дальнейшем в значительно меньшей степени, чем старшие представители исторической школы, был оппозиционно настроен в отношении гегелевской философии. Он, разумеется, критически оценивает значение «Философии истории» Гегеля, указывая, что она представляет собой лишь «экземплификацию логики»⁷⁰. Но при этом — хотя и в ослабленном виде субъективного регулятивного ориентира — возвращается к телеологической трактовке всемирной истории («Тайна всякого движения есть его цель», стержнем которой является свобода: «Пульс жизни исторического движения есть свобода»⁷¹). Этот телеологический вектор, правда, теряет свою однозначную определенность необходимого поступательного движения к конечной цели: «цель целей» исто-

68. «Отказ от априорного конструирования мировой истории есть как бы ее [исторической школы] свидетельство о рождении» (*Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики*. М.: Прогресс, 1988. С. 248); «Представители исторической школы были самыми значительными и явными противниками Гегеля» (*Rothacker E. Einleitung in die Geisteswissenschaften*. S. 41).

69. Во время своего обучения в Берлине в 1826–1829 годах Дройзен находился под определяющим влиянием Августа Бёка, но при этом посещал все основные лекционные курсы Гегеля (*Rothacker E. Einleitung in die Geisteswissenschaften*. S. 170). Кристоф Пфлаум указывает, что Дройзен слушал Гегеля во время каждого из шести учебных семестров, проведенных в Берлине (*Pflaum C. D. J. G. Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft*. S. 4).

70. *Дройзен И. Г. Очерк историки*. С. 516.

71. Там же (§ 46, 75). С. 480, 489.

рии, замечает Дройзен, нельзя «эмпирически исследовать», а это означает, что она находится по ту сторону возможностей истории как науки, ибо «наука истории есть результат эмпирического восприятия, опыта и исследования»⁷². Мы не можем знать конечную цель истории, но можем лишь — в обход собственно научных процедур — предугадывать направление ее течения. Дройзен осуществляет своего рода радикальную редукцию любых трансцендентных масштабов исторического развития — в конечном счете любая оценка прошлого определяется не какой-то абсолютной мерой, но исходит из «здесь и сейчас»:

Только в общем воззрении истории как развития человечества можно получить для отдельных формообразований (*Gestaltungen*), народов, культур, государств, индивидов их подлинное значение; даже то, что прекрасно, истинно, справедливо, благородно, не есть над временем и пространством, а имеет свою меру и энергию в том, что оно является как бы спроецированным на Здесь и Сейчас⁷³.

Представление о цели целей становится результатом деятельного усилия и напряжения «убогого, эфемерного, фрагментарного бытия» ограниченной человеческой субъективности⁷⁴. Движение «всемирной истории» тем самым утрачивает гегелевскую определенность не только в смысле вектора, но и в смысле однородности своего течения. Дройзен прибегает к метафоре неоднородного, илламинарного, как выразился бы Герман Люббе⁷⁵, потока, направление которого можно угадать, рискуя при этом впасть в заблуждение, лишь в общих чертах:

...эта общая жизнь человечества есть непрерывный поток — в тысячекратном кружении волн и водовороте есть *некое* направление, по которому текут все воды, быстрее или замедленно⁷⁶.

72. Дройзен И. Г. Очерк истории (§ 4, 81). С. 460, 491.

73. Там же. С. 524.

74. Там же (§ 81). С. 491.

75. Ср.: «В отличие от реальных потоков, которые дарят нам метафору о потоке истории, с расстоянием от источника скорость течения не падает, а возрастает, и вместе с этим снижается ламинарность, то есть равнонаправленность течения. Скорости поступательного движения дифференцируются. Возникают водовороты, где нет движения вперед, а только вращение на месте, в омуты вообще все стоит недвижно, и здесь развивается и преуспевает то, что может развиваться и преуспевать только в состоянии покоя» (Люббе Г. В ногу со временем. С. 28).

76. Дройзен И. Г. Указ. соч. С. 525.

Этот поток может оставлять «после себя по берегам стоячие лужи и болотца», в нем нет никакого «одновременного» развития всех форм человеческой деятельности⁷⁷. Тем самым у нас отсутствует возможность установить шкалу исторического прогресса, мы лишь понимаем, что находимся в процессе грандиозного исторического свершения, в котором история становится органом самопознания человечества:

История есть путь осознания (*das Bewußtwerden*) и сознание человечества относительно самого себя. Эпохи истории являются не возрастом этого Я человечества, — эмпирически мы не знаем, стареет ли оно или молодеет, знаем только одно: что оно не остается таким, каким оно было или есть — а стадиями его становления, миропознания, познания Бога⁷⁸.

Теория государства

Отказ от неприятия гегелевской философии позволяет Дройзену воспользоваться центральной для гегелевской политической философии категорией «нравственного мира» (*die sittliche Welt*)⁷⁹: «нравственный мир», согласно Дройзену, и есть подлинный предмет истории⁸⁰. Для Гегеля нравственный мир, включающий в себя институты семьи и гражданского общества, достигает своей полной разумной объективации в государственных институтах⁸¹. Дройзен также наделяет особым статусом институт государства, но по основанию не его исключительной разумности, а лишь необыкновенной комплексности — это «самый сложный из организмов нравственных сил»⁸². Остановимся несколько более раз-

77. Дройзен И. Г. Очерк истории. С. 525.

78. Там же (§ 83). С. 492.

79. В той интерпретации, которую дает этой категории Дройзен, следует, на наш взгляд, считать, что на первый план выходит не моральная семантика этого понятия (*Sittlichkeit* — нравственность, мораль), а более элементарный семантический момент привычного поведения (*Sitte* — нравы, обычаи).

80. Только к «нравственному миру» «полностью приложимо понятие истории» (Дройзен И. Г. Указ. соч. (§ 3). С. 460); «Область исторического метода есть космос нравственного мира» (Там же (§ 45). С. 480); «Всю совокупность материала, подходящего для [применения] исторического метода, мы можем в общем виде назвать нравственным миром» (Droysen J. G. Historik. Bd. 1. S. 61).

81. «Нравственный мир» — это «государство, разум» (Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 47).

82. Дройзен И. Г. Указ. соч. (§ 93). С. 499.

вернуто на его теории государства — в силу ее высокой, как мы постараемся показать, значимости для современной социальной и политической теории.

Дройзен выступает как сторонник сильного государства — эта мысль является осевой для всех его исторических работ. Государство есть «публичная власть для защиты людей и отпора врага». Однако сильное государство для него вовсе не означает «государства грубого насилия»⁸³. В этой связи он вводит фундаментальное понятийное различие, которое будет затем играть важнейшую роль в социологии и политической теории XX века. Позднее Макс Вебер терминологически оформит это различие как противопоставление «власти» (*Macht*), основанной на возможности прямого применения насилия, и «господства» (*Herrschaft*) как легитимной власти, основанной на добровольном повиновении⁸⁴. Дройзен, в свою очередь, исходящий из того, что государство должно быть также и максимумом реализации свободы индивида, указывает: «Чем суровее форма государства, тем у него больше насилия (*Gewalt*), а не власти (*Macht*), тем беднее оно свободой»⁸⁵. Можно при этом заметить, что в XX веке более употребительна все же терминологическая пара Дройзена, а не Вебера⁸⁶. Здесь же Дройзен вводит и прототип веберовской дефиниции государства как монополиста «легитимного насилия»⁸⁷, то есть «господства» в терминологии Вебера или «власти» в терминологии Дройзена:

Только государство имеет полномочия и обязанности быть властью. Там, где место власти занимает право, благосостояние, общество, даже церковь, народ, община, сущность государства либо еще не найдена, либо потеряна в процессе деградации⁸⁸.

Власть является квинтэссенцией государства, его, если выразить это в терминологии Никласа Лумана, универсальным коммуникативным кодом:

83. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 374.

84. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т. М.: ИД ВШЭ, 2016. Т. 1: Социология. С. 109–110 (§ 16).

85. Дройзен И. Г. Очерк истории (§ 71). С. 488.

86. Ср., в частности: Луман Н. Власть. М.: Праксис, 2001; Arendt H. On Violence. N.Y.: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970.

87. Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 645.

88. Дройзен И. Г. Очерк истории (§ 71). С. 488.

В жизни государства и государств власть есть таким образом главное, как любовь в сфере семьи, вера в сфере церкви, прекрасное в сфере искусства и т. д. В мире политики действует закон власти, как в физическом мире — закон тяготения⁸⁹.

У Дройзена государство, основанное на власти, а не на насилии, помимо функций внешней и внутренней защиты граждан, выполняет роль единственного арбитра, способного нейтрализовать все прочие институциональные конфликты (конфликты гражданско-общества):

Чем свободнее и более жизнестойкая государственная идея, тем очевиднее проявляется то обстоятельство, что государство есть всеобщий примиритель нравственных сфер, ведя с ними неустанно переговоры, полемизируя и заставляя их вести полемику между собой. На это способна и годится только идея власти. Ибо только она по своей сути равнодушна к материальной стороне любой особой сферы, если при этом не затрагивается власть. Только государство может быть терпимым в делах религии, может быть одинаково справедливым к бедным и богатым в суде, может быть спокойным в конкурентной борьбе материальной жизни⁹⁰.

Эта мысль Дройзена позднее воспроизводится Карлом Шмиттом в форме теории государства как механизма, посредством своей техники управления нейтрализующего политическую конфликтность в ключевых общественных сферах⁹¹. Таким образом, теория государства Дройзена проявляется в ряде ключевых социальных и политических теорий XX века.

Институциональная теория

Центральное для исторической теории Дройзена понятие «нравственного мира» и образующих его «нравственных общностей» (*die sittliche Gemeinsamkeiten*), или «нравственных сил», следует рассматривать как непосредственное концептуальное предвосхищение реинтерпретации гегелевского понятия «объективный дух»

89. Дройзен И. Г. Очерк истории (§ 71). С. 487.

90. Он же. Энциклопедия и методология истории. С. 376.

91. Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. 2001. № 2. С. 48–58.

у Вильгельма Дильтея⁹². Выступая как депотенцированные⁹³ концепты спекулятивной системы Гегеля, эти понятия сами, в свою очередь, депотенцированы в современном понятии «института», в той форме, в какой оно — с различными вариациями — используется в современной философии и социальной теории. Так как для Дройзена «нравственный мир» в его становлении и росте и есть в собственном смысле предмет истории как науки, то мы беремся утверждать, что концепция истории Дройзена есть полноценно развернутая институциональная теория. Тем самым мы развиваем и уточняем тезис Ирены Кольштрунк, что теория историографии Дройзена претендует и на роль «теории общества»⁹⁴. Историка Дройзена — это не только теория и методология исто-

92. Дильтей определяет «объективный дух» следующим образом: «Под объективным духом я понимаю многообразные формы, в которых общность, существующая между индивидами, объективировалась в чувственном мире. В этом объективном духе прошлое есть для нас устойчиво длящееся настоящее» (*Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе. С. 256). О специфике понятия «объективный дух» у Дильтея см.: *Куренной В.* Предисловие редактора // Дильтей В. Указ. соч. С. 17–19; *Плотников Н.* Жизнь и история. С. 173–174.

93. Понятие «депотенцирование» заимствуется здесь у Одо Маркварда, который, в свою очередь, заимствует его у Шеллинга, придавая ему новый смысл. Марквард понимает под «депотенцированием» превращение элементов сложных философских систем прошлого (в его случае — натурфилософии Шеллинга) в понятия современных теорий (в его случае — психоанализа) после прохождения своеобразного процесса «расколдования». В общем виде этот процесс можно определить как частичное заимствование из философских концепций прошлого отдельных элементов, которые приобретают новые дискурсивно-теоретические функции в рамках какой-то новой философско-теоретической концепции, или же такую реинтерпретацию этих элементов, которая позволяет придать им эмпирическое или специализированное дисциплинарное содержание. Справедливое наблюдение Маркварда заключается также в том, что эти элементы, даже будучи присвоены новыми дисциплинами, которые утрачивают представление об их философско-теоретических истоках, продолжают быть привлекательными для «исторически-покорной современной философии» (*Marquard O.* Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse. Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, 1987. S. 2). Так, понятие «институт», которое, как было отмечено в начале нашей статьи, превратилось в исторического беспризорника в современных дисциплинарных разновидностях институциональной теории, продолжает тематизироваться современными философами или философствующими теоретиками-интерпретаторами (*Сёрл Дж.* Что такое институт? // Вопросы экономики. 2007. № 8. С. 5–27; *Bloor D.* Wittgenstein, Rules and Institutions. L.; N.Y.: Routledge, 1997; и др.).

94. *Kohlstrunk I.* Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie. S. 3.

риографии, но и самостоятельная теория общества, более того, как будет уточнено ниже, теория общества модерна. Рассмотрим, каким образом теория «нравственного мира» Дройзена соответствует современному пониманию институтов в его наиболее формально-теоретическом виде.

Если исходить из выработанных в современной философии и социальной теории способов теоретической концептуализации института, то его можно определить как коллективно или intersубъективно разделяемую и признаваемую⁹⁵ типизированную⁹⁶ форму поведения или практику⁹⁷ в широком смысле слова

95. Ср. определение института у Витгенштейна: «Невозможно, чтобы правило следовало только один человек, и всего лишь однажды. Не может быть, чтобы лишь однажды делалось сообщение, давалось или понималось задание и т. д. Следовать правилу, делать сообщение, давать задание, играть партию в шахматы — все это *практики* (применения, институты)» (*Витгенштейн Л.* Философские исследования (§ 199) // Филос. раб. М.: Гнозис, 1994. Ч. I. С. 162).
96. «Институционализация имеет место везде, где осуществляется взаимная типизация опривыченных действий деятелями разного рода. Иначе говоря, любая такая типизация есть институт. Что здесь следует подчеркнуть, так это взаимность институциональных типизаций и типичность не только действий, но и деятелей в институтах. Типизации опривыченных действий, составляющих институты, всегда разделяются; они доступны для понимания всех членов определенной социальной группы, и сам институт типизирует как индивидуальных деятелей, так и индивидуальные действия» (*Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. С. 92).
97. В данном случае мы опираемся на одну из традиций институциональной теории, в рамках которой институт — это структура, конституирующая практики и поведение, дистанцируясь от трактовки институтов в терминах «ценностей» (хотя в определениях институтов как систем «ценностей», безусловно, обнаруживается прямой депотенцированный реликт нормативно-этического аспекта понятия «нравственный мир» Гегеля). Такое дистанцирование обусловлено прежде всего современным состоянием исследований «ценностей», которые широко практикуются в опривыченных методах социологии (то есть исследованиях, ориентированных на речевое поведение), что, на наш взгляд, ведет к явному или неявному отождествлению поведенческих практик и речевого поведения как практики особого рода. В порядке философско-теоретического обоснования нашего выбора мы можем сослаться, например, на Людвиг Витгенштейна, который отличает правило как «практику» и правило как «интерпретацию», то есть как артикулированное выражение правила в речевом поведении, каковое на деле всегда есть лишь «замена одного выражения правила другим» (*Витгенштейн Л.* Указ. соч. (§ 201). С. 163). Конститутивный характер институциональной практики у Витгенштейна в ее отличии от речевой «интерпретации» выражен следующим образом: «...,следование

(включая языковое поведение), связанную с моментом осознания (или, по крайней мере, ощущения) обязательности или нормативности⁹⁸ этого типа поведения, в рамках которого формируется система ролей или статусов⁹⁹. Институты возникают в ходе интеракций между людьми¹⁰⁰ и позволяют редуцировать неопределенность возможных типов поведения (как в отношении себя, так

правилу⁶ — некая практика. Полагать же, что следуешь правилу, не значит следовать правилу» (*Витгенштейн Л.* Философские исследования (§ 201). С. 163). Скептический аргумент следования правилу, который формулируется Витгенштейном в данном контексте («...ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом» (Там же)), представляет собой, на наш взгляд, не логическую проблему, а выражение крайнего сомнения Витгенштейна в наличии и даже принципиальной возможности установления какой-то определенной связи между использованием языка как институциональной практикой *sui generis* и всеми прочими формами институционального образа действий и практик. Подобный скептицизм Витгенштейна определяется, как мы можем предположить, трактовкой языка как тотального медиума, помимо которого у нас нет способа независимого рассмотрения в том числе неязыковых человеческих практик.

98. Ср. у Толкотта Парсонса: «Институты или институциональные схемы... это главный аспект социальной структуры в самом общем ее понимании. Это нормативные модели, которые определяют, что в данном обществе считается должным, законным или ожидаемым образом действия или социального взаимоотношения» (*Парсонс Т.* Мотивация экономической деятельности // Он же. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2000. С. 334).
99. Ср. также четыре признака института согласно Джону Сёрлу: «Чтобы задать вопрос, обозначает ли некое слово *W* институт, необходимо задать по крайней мере четыре следующих вопроса: 1. Определяется ли *W* набором конститутивных правил? 2. Определяют ли эти правила статусные функции, которые коллективно признаются и принимаются? 3. Осуществимы ли эти статусные функции лишь благодаря коллективному признанию и принятию, а не благодаря исключительно независимым от наблюдателя свойствам ситуации? 4. Содержат ли статусные функции признанные и принятые деонтические полномочия?» (*Сёрл Дж.* Что такое институт? С. 24). Указание на то, чтобы институт определялся конститутивными, а не регулятивными правилами (типа «следует поступать так-то»), разъясняется Сёрлом как требование того, чтобы институциональное поведение представляло реальную практику: «Конститутивные правила не регулируют, а, скорее, *конструируют* само поведение, которое ими регулируются» (Там же. С. 14). Тем самым Сёрл следует определению Витгенштейна: институты — это не то, что говорят, а то, что поступают.
100. Типизированные формы поведения, не рассчитанные на интеракции с другими людьми, которые в порядке мыслительного эксперимента можно приписать человеку (случай Робинзона), называются привычками.

и в отношении других), которая возникает в силу того, что человеческое поведение как таковое является недоопределенным на инстинктивно-биологическом уровне¹⁰¹. Последнее означает, что наличие институтов — это сущностный признак человека: «человеческая природа — [это] социокультурная переменная»¹⁰². Поясним теперь, какие элементы современной институциональной теории были определены Дройзенем в его теории «нравственного мира» и «нравственных общностей».

Дройзен возводит свое понятие «нравственной общности» к тому месту «Политики», где Аристотель, указывая на полисный характер человеческого существа, говорит следующее:

А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством¹⁰³.

Дройзен, однако, расширяет узкий горизонт антропологической теории Аристотеля: сущность человеческой природы как таковой связана не только с полисом, но и со всем ансамблем многообразных институтов «нравственного мира». Человек нуждается в «нравственных общностях» в силу «слабости и беспомощности своего естественного бытия», то есть из-за ограниченности, недоопределенности своего естественно-биологического существа: «Только в нравственных общностях он станет тем, чем он становится и должен быть»¹⁰⁴; «только благодаря им люди являются людьми, и не ранее, чем они появились»¹⁰⁵, — или, повторяя определение Питера Бергера и Томаса Лукмана, можно сказать, что сущность человека реализуется лишь в системе институтов, выступающих как «социокультурная» переменная его «природы». Эта институциональная природа человека является коллективной или коммуникативно-интерсубъективной, человек становится тем, чем он есть, в той мере, в какой его понимают другие люди:

101. Бергер и Лукман повторяют это общее место немецкой философской антропологии XX века, указывая, что потребность в типизации и габитуализации, ведущая к разгрузке от бремени неопределенности и выбора, есть следствие «ненаправленной инстинктуальной структуры человека» (Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 90).

102. Там же. С. 83.

103. Цит. по: Аристотель. Политика (1253а 27–29) // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.

104. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 305.

105. Там же. С. 271.

Человек, каков он есть по своим задаткам, становится целостностью в себе только в понимании (*Verstehen*) других, в ходе понимания (*in dem Verstandenwerden*) другими, в нравственных общностях¹⁰⁶.

Институты обладают для человека характером обязательности и нормативности:

Эти общности властвуют над нами как нравственные силы, мы чувствуем их власть над нами, примирая их с нашим чувством самоопределения, познавая их как нравственный долг¹⁰⁷.

Именно в нравственных силах «заложена воспитательная сила истории»¹⁰⁸. У Дройзена же мы можем обнаружить и фундамент институциональной теории Бронислава Малиновского, основанной на идее института как организованной формы удовлетворения «потребностей». Именно классификация потребностей, формирующих «нравственные общности», структуру которых мы рассмотрим ниже, является у Дройзена основной для его типологии институтов:

Эти общности вследствие чувственно-духовной природы человека возникают либо из его естественных, либо из его идеальных потребностей, либо они представляют собой нечто среднее между ними, либо они родились из тех и других одновременно¹⁰⁹.

Последний тип институтов — это «практические общности». При этом Дройзен, как затем и Малиновский, указывает, что, институционализовавшись, то есть обретя характер «нравственной общности», потребности приобретают и качественно новый характер организованной деятельности, — по сути, собственный онтологический статус — благодаря своему «нравственному» качеству¹¹⁰.

106. Дройзен И. Г. Очерк истории (§ 12). С. 464.

107. Он же. Энциклопедия и методология истории. С. 305.

108. Он же. Очерк истории (§ 55). С. 483.

109. Там же (§ 56). С. 484.

110. В данном контексте понятие «нравственного» у Дройзена соответствует понятию целесообразного, сформулированного и артикулированного характера любых организованных институциональных форм у Малиновского: «...любая организация людей создается ради достижения некоторой цели, признанной самими этими людьми и обществом в целом» (Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГУ, 2005. С. 49).

Не потребность (*Bedürfnis*) в пропитании, размножении, самосохранении, — таковая есть и у животного, — а то, что эта потребность сразу же претворяется в нравственные формы семьи, труда, права и государства, учреждает эти отношения, превращая их в нравственные силы¹¹¹.

Это также соответствует концепции Малиновского, где институты приобретают статус «реальных обособленных единиц организованного поведения»¹¹². Однако при этом Дройзен отдает себе отчет в том, что эта институциональная онтология является конструкцией, ретроспективно создаваемой историком. В горизонте субъективного самосознания самих участников исторического процесса такой сущности, как «нравственные» институты, не существует, то, с чем они имеют дело, есть лишь сложная и лишенная ясно осознанной определенности структура индивидуальных и социальных интеракций: «Нравственный мир в любом своем неустанно движущемся настоящем есть бесконечный клубок сделок, социальных порядков, интересов, конфликтов, страстей и т. д.»¹¹³. Участвующие в этих интеракциях агенты вовсе не имеют в виду, что они вершат историю, участвуя в жизни институтов; у них совершенно иные мотивы действий, которые преобразуются лишь благодаря историку и историческому способу рассмотрения: «Лишь определенный образ созерцания последующих поколений „делает из юридических и торговых сделок историю“»¹¹⁴.

Динамика институтов общества модерна

Рассмотрим теперь институциональную теорию Дройзена также с содержательной точки зрения. Наш тезис здесь заключается в том, что она представляет собой не только и не столько формальную типологию предметной области историографии, но и полноценную, при этом весьма оригинальную теорию модерна — Дройзен и здесь выступает как последовательный презентист¹¹⁵. Восприняв философию модерна Гегеля, он реструктури-

111. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 306.

112. Малиновский Б. Указ. соч. С. 52.

113. Дройзен И. Г. Очерк истории (§ 45). С. 480.

114. Там же.

115. Иными словами, описывая систему институтов «нравственного мира», Дройзен проецирует на историю в целом ее определенное состояние — состояние буржуазного общества модерна. Ирена Кольштрунк описывает эту особенность теории общества Дройзена не в терминах презентизма (с которыми, пожалуй, сам он вполне бы согласился), а в терминах сво-

ровал ее таким образом, чтобы создать не замкнутую на момент настоящего жесткую телеологическую систему, но открытую теорию, объясняющую перманентную динамику современного мира.

В своем понимании истории как «космоса нравственного мира» Дройзен, с одной стороны, также опирается на систематику гегелевской системы, с другой стороны, существенным образом ее модифицирует, исходя из внутренних фундаментальных особенностей собственной философии истории, основанной на различии природы, которую мы объясняем, и истории, которую мы понимаем. «Нравственный мир» как предмет истории, то есть «сообразно его формам», включает, согласно Дройзену, три типа общностей (*Gemeinsamkeiten*) — «естественные», «идеальные» и «практические»¹¹⁶. Естественные общности — семья, соседство, племя, народ; идеальные — речь и язык («первая и самая непосредственная» идеальная общность¹¹⁷), прекрасное и искусства, истинное и науки, святое и религии¹¹⁸; практические — сферы общества, благосостояния, права, власти (то есть, за исключением семьи, отнесенной Дройзеном к «естественным» общностям, речь идет о структурах «объективного духа» Гегеля — право, гражданское общество (подразделено у Дройзена на сферу общества и экономики) и государство).

Естественные (или природные) общности складываются под спонтанным стремлением людей к объединению и «душевному содружеству»¹¹⁹ — их основой является прямое телесное соприкосновение друг рядом с другом (они «зависимы от телесности») — и определяют человека «субстанциальным образом»¹²⁰. Выбирая термин «естественные» для этих общностей, Дройзен в сфере истории ставит их ближе всего к природе, к человеческому естеству. Но при этом он энергично и остроумно отказывается считать собственно природные факторы значимой причиной истории человеческих сообществ, то есть отвергает идею геогра-

его рода натурализации и абсолютизации современности, которая распространяется Дройзеном на все другие исторические эпохи: «Дройзен блокирует себе полный обзор историчности мнимо естественных структур человеческого общества и в тенденции подвержен опасности абсолютизации современного исторического состояния» (*Kohlstrunk I. Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie*. S. 85).

116. Дройзен И. Г. Очерк истории (§ 55). С. 483 слл.

117. Он же. Энциклопедия и методология истории. С. 327.

118. То есть, за исключением речи и языков, речь идет о трех структурах «абсолютного духа» Гегеля — эстетики, религии и философии.

119. Дройзен И. Г. Очерк истории (§ 57). С. 484.

120. Он же. Энциклопедия и методология истории. С. 307.

фической и климатической детерминации истории тех или иных сообществ, которая играет большую роль, например, у Иоганна Гердера:

Не американский девственный лес превратил индейца в охотника, а потому что тот больше всего любил охотиться, он не прорубал просеки в лесу, не учился обрабатывать землю¹²¹.

У Дройзена мы можем обнаружить целый арсенал аргументов, направленных против всевозможных версий географического детерминизма. Все эти общности, начиная с семьи, которая является одновременно «и самой простой человеческой общностью, и самой совершенной, совершенной настолько, что все иное может быть заключено в ней», вырабатывают формы «нравственного бытия», но происходит это не в силу естественных и телесных факторов, а благодаря «серьезному волеию, любви, долгу, верности»¹²². Последняя формулировка показывает, что в теории институтов Дройзена заложен также прототип правового институционализма в смысле Мориса Ориу, указывавшего в качестве ключевого фактора появления институтов наличие волевого момента в форме «направляющей идеи» (*idée directrice*) института¹²³. Естественные общности представляют собой систему надстроенных друг над другом целостностей, обладающих признаком тотальности и постоянства: «...главное здесь есть непрерывность, покой, субстанциональная определенность, уверенность, что это верно и так будет всегда». Резюмируя эту ключевую особенность естественных общностей, Дройзен употребляет довольно экзотический даже по меркам немецкой теоретической лексики термин *Zuständigkeit*, который можно передать выражением «устойчивая определенность порядка»¹²⁴: «здесь господствует тип *устойчи-*

121. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 308.

122. Там же. С. 310, 311.

123. Ориу М. Основы публичного права. М.: Издательство Коммунистической академии, 1929.

124. В существующем русском переводе Дройзена весь терминологический строй в этой части его работ существенно деформирован. Понятие *Zuständigkeit* не получило при переводе закрепления в форме подходящего устойчивого термина, как это необходимо сделать в случае ключевого понятия, и передается самым разным образом — как «распорядительность», «институциональность» и т. п. Это не только не позволяет уверенно следовать за ходом мысли Дройзена, но и приводит к искажению смысла. Например, полностью выхолощен смысл ключевой формулировки § 77 «Очерка истории», которая сейчас выглядит так: «Всякое движение в историческом мире происходит благодаря тому, что из ин-

вой определенности порядка»¹²⁵. Их отличительной особенностью является также солидарность и единодушие, что, помимо прочего, не дает обнаружиться в них индивидуальной свободе:

В... сфере естественных общностей свобода еще была связана, спрятана под субстанциональной природой нравственных отношений, которые сложились в этой сфере. В естественных общностях индивидуум был лишь их членом, как рука, нога лишь при этом теле являются рукой, ногой. Но целое было единством, имманентным всем единичным моментам: духу семьи, народа и т. д.¹²⁶

Идеальные общности являются прямой противоположностью естественных:

ституциональностей развивается идеальный аналог, *идея*, каковыми они должны быть, *характеры*, исполненные этой идеей, осуществляют его» (Дройзен И. Г. Очерк истории. С. 490). Речь же идет тут о следующем: «Любое движение в историческом мире осуществляется тогда, когда, отталкиваясь от *устойчивых определенностей порядка*, развивается идеальный, противопоставленный им образ, *мысль* о том, каковыми они должны быть, а *характеры*, преисполненные этой мыслью, воплощают их в действительность» (“Alle Bewegung in der geschichtlichen Welt vollzieht sich, indem aus den *Zuständlichkeiten* sich das ideale Gegenbild, der *Gedanke*, wie sie sein sollten, entwickelt, *Charaktere*, von demselben erfüllt, sie verwirklichen” (Droysen J. G. Historik. Bd. 1. S. 442)). Иными словами, то, что описывается Дройзеном как процесс революционизирующего слома устойчивой определенности порядка, происходящего благодаря почерпнутым в сфере «идеальных общностей» нормативных идей, становится в переводе неким естественным развитием самого этого порядка.

125. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 353. Перевод уточнен по: Droysen J. G. Op. cit. S. 337. Здесь и далее выделение шрифтом восстановлено по изданию П. Лея.

126. Там же. С. 355. Положение Дройзена о единстве, господствующем в естественных общностях и тем самым отличающих их от практических и идеальных общностей, является очевидным прототипом теории «механической солидарности» Эмиля Дюркгейма, которую последний определяет также как «солидарность по сходствам» (Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996. С. 77). Такого рода солидарность характерна для примитивных обществ и противопоставляется у Дюркгейма «органической солидарности» более сложных обществ, основанных на разделении труда и, соответственно, позволяющих индивиду высвободиться из полного подчинения «коллективному сознанию». Теория типов общностей Дройзена, однако, обладает большей эвристической продуктивностью в силу следующего ясного в настоящее время преимущества: она не выстраивает эти типы общности в прямую линию прогрессирующего замещения одного типа другим, но признает их темпоральное существование в обществах модерна.

В идеальных, духовных в своей основе общностях прекрасного, истинного, святого душа человека, отдавая и получая наисокровеннейшее, становится свободной от своей границы и малости, и внутренний свет озаряет ее¹²⁷.

Если естественным общностям свойственно постоянство, то для этой сферы, напротив, характерна неограниченная динамика движения вперед:

Важным здесь является непрерывность, подвижность и изящество духовного; удовольствие непрерывного стремления, блаженство все новых вопросов, задач и целей. Отличительным признаком такого идеального мира является непрерывное *стремление вперед (Vorwärts)*¹²⁸.

Отличительная особенность идеальных общностей, по Дройзену, в том, что они могут существовать, не образуя организацию или учреждение: «организованная форма (*das Anstaltliche*) не является реальной основой идеальных общностей», хотя эти общности и могут быть связаны с подобными организациями¹²⁹. Это означает, что наука может существовать без школ и университетов, искусство — без художественных академий, а религия — без церковной организации. Идеальные общности выступают и как носители норм, которые движут историческими изменениями, а также являются источником критики. Однако общая особенность как естественных, так и идеальных общностей заключается в том, что внутри себя они бесконфликтны¹³⁰, в них отсутствует то, что Дройзен называет «ограничением» (*Schranke*)¹³¹, наличие которого только и дает возможность реализоваться свободе в собственном смысле слова, а не только свободе в смысле неограниченного полета мысли или художественного воображения, как в идеальной сфере. Области естественного и идеального также сходятся в том, что в обоих случаях они определенным образом связыва-

127. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 326.

128. Там же. С. 353.

129. Там же. С. 326. В существующем русском переводе понятие *Anstaltlichkeit* также передается как «институциональность», что стирает сущностное различие между институтами, имеющими и не имеющими организованной формы учреждения. Поэтому в переводе здесь следует использовать другой термин — в данном случае это «организованная форма».

130. Бесконфликтными идеальными общностями являются до тех пор, пока не связаны с организованными формами, то есть пока не приобретают форму учреждений, организаций и т. д.

131. В существующем русском переводе — «граница».

ют человеческий род и индивида: благодаря естественным общностям, «которые в основном обязаны своим возникновением моменту размножения», род обновляется и продолжается в индивидах; благодаря идеальным общностям индивиды воспринимают наследие рода, их задача — «наполнить их тем, что есть у рода общего и обретенного (процесс воспитания и образования)»¹³².

Между этими двумя типами общностей располагается третий тип — практический: это и есть «*подлинная арена исторической борьбы*, где в любой момент проявляется и уместна вся суровость себялюбия, страстей, интересов»¹³³. И здесь ход мысли Дройзена становится настолько примечательным, что мы позволим себе привести развернутую цитату, уточнив вместе с тем ее существующий русский перевод:

... в идеальных сферах было, конечно, полнейшее самоопределение духа. В священные моменты, когда индивидуум жил целиком во власти этих идей истинного, святого, он чувствовал себя бесконечно свободным в себе. Но сущность свободы требовала большего, а не только прекраснотушия бесконечных чувств и тихого пожатия руки единоклюшной восторженности. И точно так же, как в этих идеальных сферах идут вперед к созданию произведений, к организованным формам и т. п., точно так же становится очевидным, что лишь с ограничения начинается проверка и испытание на прочность свободы.

Это ограничение встречается в реалистических сферах на каждом шагу. Оно заключается в равной свободе других, которую приходится признавать, в общности всех, которой вынуждены подчиняться, желают они того или нет. Общность, которая имеет место здесь, не такова, как в естественных сферах, где царит любовь и равное чувство целого, и не такова, как в идеальных сферах, где царит упоение равного стремления, приумножение и приток сил в ходе соперничества тех, кто воодушевлен

132. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 306. Здесь Дройзен воспроизводит близкое к Гердеру представление об «идеальной» сфере как втором — наряду с природой — генетическом коде человеческого рода, передающемся в процессе воспитания и образования: «...воспитание человеческого рода — это процесс и генетический, и органический — благодаря усвоению и применению переданного. Мы можем как угодно называть этот генезис человека во втором смысле, мы можем назвать его *культурой*, то есть возделыванием почвы, а можем вспомнить образ света и назвать *просвещением*, тогда цепь культуры и просвещения протянется до самых краев земли» (Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 230).

133. Там же. С. 352.

одной идеей, — здесь царят препятствия и докучная необходимость, здесь один лишается того, что достается другому; чего один пытается достичь, то одновременно вызывает зависть другого. Именно здесь, где существует постоянная опасность того, что власть, интерес, формальное право угрожают истинной свободе, то есть правам других нравственных сфер; и все же человек, чтобы быть ко всем им причастным, не должен служить и следовать только одной нравственной сфере. Тогда бы началась *bellum omnium contra omnes*, если бы в нравственной власти общностей не было заложено принудительного ограничения. И, подчиняясь общему, самоопределяющийся дух обретает то, что составляет отличие свободы от произвола, становится свободной волей, одновременно распознавая во внешних ограничениях свою меру и сущность. Разумная воля разумна постольку, поскольку она познает как таковые нормы нравственной идеи, которым она подчиняется, и признает их не потому, что они являются законом извне, а потому, что она признала их как справедливые и благие.

Таким образом, здесь, под контролем реального мира, свобода достигает своей полной нравственной силы, а в ее стихии вырабатывается конкретный тип разумного самоопределения, то есть личность, характер¹³⁴.

В этих разъяснениях характера практических общностей нравственного мира обнаруживается несколько интересных исторических моментов. Совершенно очевидно, что Дройзен здесь особым образом адаптирует не только теорию объективного духа Гегеля, но также, как мы теперь можем сказать, все основные базовые особенности его теории модерна как теории «раздвоенности»¹³⁵.

134. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 355–356. Перевод уточнен по: *Droysen J. G. Historik. Bd. 1. S. 340–341*.

135. Концептуальный аппарат концепции «раздвоенности» модерна широко используется Иреной Кольштрунк в ее анализе теории общества Дройзена (*Kohlstrunk I. Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie*). Аффирмативное отношение Дройзена к «буржуазному» обществу модерна можно зафиксировать и так, как это сделано у Хейдена Уайта, — с помощью критической риторики: «Фактически „Историка“ Дройзена представляет собой не что иное, как экспликацию теоретических принципов буржуазной идеологии в ее национально-индустриальной фазе. С этой точки зрения она может быть рассмотрена как учебник по производству буржуазной идеологии в постреволюционную эпоху. <...> Говоря языком современной критической теории, Дройзен показывает, каким образом определенный вид „писательской активности“, в данном случае — написание истории, может производить определенный тип читающего субъекта, который будет отождествлять себя с нравственным универсумом,

Пока индивид сам тождественен себе и не находится в состоянии конфликта с другими, — как это имеет место и в естественных, и в идеальных институтах, — он не свободен в собственном смысле слова. Свобода возникает лишь тогда, когда возникает ситуация конфликта, когда необходимо разграничить с другими людьми права и возможности таким образом, чтобы свобода выступила в форме свободного же самоограничения. Принципиально здесь также то, что, только оказавшись в системе практических общностей, человек обретает свободу и самостоятельность потому, что он не может полностью идентифицироваться ни с одной своей институциональной ролью, — именно этот эффект является также одной из фундаментальных особенностей теории модерна Гегеля, который получает негативную оценку у Маркса в виде критики феномена «отчуждения» и позитивную оценку в правой гегельянской традиции¹³⁶. В системе практических общностей человек причастен всем им и в то же время «не должен служить и следовать только одной нравственной сфере». Именно эта ситуация постоянной причастности множеству институтов, находящихся, кроме того, в состоянии конфликта между собой, парадоксальным образом служит условием того, что человек обретает возможность индивидуации, то есть может стать «личностью».

воплощенном в „Законе“ общества, которое политически организовано как национальное государство, а экономически — как часть международной системы производства и обмена» (*White H. Review of: Johann Gustav Droysen, Historik. P. 76–77*). Различие между позицией Кольштрунк (и нашей) и позицией Уайта состоит в том, что последний видит в тексте «Историки» набор приемов историографии (которая включает и рефлексию Дройзена по поводу различных модусов изложения истории), тогда как, с нашей точки зрения, в нем заключена теория общества, созданная на основе осмысления структур буржуазного общества модерна и презентистски опрокинутая на исторический процесс в целом.

136. Ср. у Дильтея: «Судья, наряду со своей судебной функцией, включен в различные иные комплексы воздействий. Он действует в интересах своей семьи, он должен быть включен в некоторое экономическое свершение, он выполняет свои политические функции и при этом, возможно, пишет еще и стихи. Тем самым индивиды не включены в комплекс воздействий во всей своей целостности, но среди многообразия отношений воздействия связаны друг с другом только те процессы, которые принадлежат определенной системе, и при этом отдельное лицо включено в различные комплексы воздействий» (*Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. С. 214; ср.: Он же. Введение в науки о духе. С. 365*). Аффирмативная оценка феномена отчуждения развита, в частности, Арнольдом Геленом в работе «Мораль и гипермораль: Плюралистическая этика» (*Gehlen A. Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Fr.a.M.; Bonn: Athenäum, 1969*).

Если мы примем во внимание эту неочевидную теоретическую связь исторической теории Дройзена с философией модерна Гегеля, то можем сделать следующий вывод: историческая теория институтов Дройзена является, в действительности, теорией институтов модерна, отличенных от институтов традиционного общества, то есть в его терминологии — естественных институтов.

Естественные институты не сменяются и не отмирают, но продолжают сосуществовать с институтами современности, поддерживая тем самым позднейшую репутацию модерна как «одновременности разновременного» (Герман Люббе, Юрген Хабермас). Это понимание резистентности традиционных институтов по отношению к условиям современности ставит теорию Дройзена не только в исключительно несвоевременное положение по отношению к господствующим теоретическим воззрениям своего времени, но также к разного рода современным прогрессистским теориям «модернизации»¹³⁷. При этом характеристики, которые он дает своим «естественным общностям», вполне соответствуют хрестоматийным для современной социологии определениям специфических особенностей традиционного общества, основанного преимущественно на трансляции того, что стало привычным и авторитетным¹³⁸:

137. В отношении которых социальные теоретики продолжают вести неустанную борьбу (например: *Латур Б.* Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006. С. 143 сл.), что, впрочем, не делает эту борьбу менее тривиальной в исторической перспективе, чем те теории наивной модернизации, против которых она ведется.

138. Ср. у Макса Вебера определение традиционного типа социального действия: «Строго традиционное поведение... целиком и полностью находится на границе, а часто за границей того, что вообще можно назвать ориентированным по смыслу действием. Ибо часто речь идет только о бессознательном реагировании на привычные раздражители согласно когда-то усвоенной установке»; традиционного господства: «Господство называется традиционным, если его легитимность опирается на веру в святость пришедших из прошлых времен („издревле существующих“) порядков и господских прав. Господин (или господа) также определяется согласно издавна существующим правилам» (*Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. С. 84, 264). И в том и в другом случае ключевым признаком «традиционности» является их циклическая повторяемость. Характерно, что Вебер ставит тип традиционного поведения на периферийную границу социального действия как такового, как Дройзен ставит «естественные общности» на границу истории — ввиду их близости к природе. В языке Дройзена превращение института в привычный означает обретение им стагнационного качества устойчивой определенности порядка, и это служит сигналом к тому, что настало время подвергнуть его критике: «Как только эти идеи претворяются

В сущности естественных общностей заключается то, что всякое молодое поколение наследовало, вновь используя, от своих старших их знание, опыт, трудовые навыки, которые те в свое время приобрели путем учебы и опыта¹³⁹.

В свою очередь, то, что он называет идеальными общностями, также представляет собой исключительно модерновое преломление функций идейной сферы в широком смысле слова. Эта сфера выступает у Дройзена как источник нормативных требований, в соответствии с которыми должны преобразовываться общественные институты модерна, как источник их критики и рефлексии, принуждающий институциональные порядки к постоянным изменениям. Подобные функции, разумеется, никоим образом не характерны для идейной сферы традиционного общества. Таким образом, Дройзен, определяя структуру исторического мира в целом, ориентируется в действительности на структуру, которая в полном виде конституируется только в обществе модерна. Этот тезис можно подтвердить и тем, как он осмысляет проблему динамики институтов.

Как было указано выше, сфера естественных общностей типологически определяется им как наиболее устойчивая по своей сути — в ней господствует «устойчивая определенность порядка». В качестве «диалектической» противоположности по отношению к этой устойчивости, всегда характеризующей традиционные естественные общности, выступают общности идеальные — резервуар норм и критической рефлексии. «Реальным» полем, в котором оба эти полюса сталкиваются в «диалектической» борьбе, является область практических институтов, то есть собственно институтов модерна. Им свойственна следующая примечательная тенденция:

Во всех сферах, о которых здесь идет речь: государство, право и т. д., — есть неустанное стремление к устойчивой определенности порядка, то есть к тому, чтобы претвориться в максимально твердые, связующие формы, чтобы дать им, насколько возможно, образ естественной субстанциональной нравственности¹⁴⁰.

в жизнь, они превращаются в новые порядки, затем входят в привычку и становятся инертными и неподвижными и тем самым снова требуют критики, таким образом процесс повторяется все снова и снова» (*Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 386*).

139. Там же. С. 308–309.

140. Там же. С. 353. Перевод уточнен. — В. К.

Таким образом, эти институты испытывают своего рода нелегитимное в контексте модерна стремление стабилизироваться по образцу институтов традиционного общества. Дройзен приводит следующие примеры таких тенденций:

Сообщество труда, в котором коренятся сословия, приходит к пониманию благородства и неблагородства как расовому различию; так что между ними не может иметь место даже бракосочетание; государственное сообщество сразу же старается сформулировать национальность, исходя из понятия государства, таким образом натурализоваться¹⁴¹.

Этой тенденции к обретению устойчивой определенности порядка препятствуют — и должны препятствовать — «идеальные общности», выступающие как инстанция критики и нормативной рефлексии. Они требуют — в полном соответствии с логикой модерна — неизменного движения вперед, обновления и изменения:

... столь же мощно, как тяга к устойчивой определенности порядка, обнаруживается здесь тяга к царству идеального. В каждый момент идеи истинного, доброго, прекрасного всегда претендуют на то, чтобы быть настоящим содержанием этого реального мира, стать в нем осуществленными и признанными. И в той мере, как развивается тяга к устойчивой определенности порядка, высвобождаются идеальные факторы, выступая против уже возникшего, увещевая, требуя, не давая покоя; они не успокаиваются до тех пор, пока не проникнут снова в порядки, не пройдут их насквозь и не изменят их¹⁴².

Тем самым Дройзен производит примечательную операцию: диалектическая модель Гегеля утрачивает у него присущую ей в самой системе Гегеля неизбежную завершенность в моменте «здесь и сейчас». И тем самым она размыкается в величественную картину процесса модерна как перманентного обновления институтов, стремящихся к обретению устойчивой определенности порядка:

... любая из сфер, едва достигнув устойчивой определенности порядка, переходит в стагнацию. Но поскольку ее истина есть не покой постоянства, а непрерывность движения, не непрерывное развертывание установленного природой закона, который, меняясь, сохраняется, а диалектика противоположного в себе, которое, сохраняясь, неустанно меняется, то есть которое чув-

141. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 353–354.

142. Там же. С. 354. Перевод уточнен. — В. К.

ствуует противоречие в себе, примиряется с ним и в своем приращении обновляет его, чтобы затем его снова сгладить¹⁴³.

Наконец, Дройзен — в полном согласии с практической философией Аристотеля — выступает как теоретик золотой середины и философ здравого смысла. Два полярных момента, которые объединяет в себе модерн, — традиционное по своему характеру стремление к окостенению институциональных порядков и разрушающая любую фактическую институциональную определенность нормативная критика, — представляют собой крайности. Ни та ни другая в своем предельном выражении не принадлежат к историческому миру. Только в том случае, если они находятся в состоянии постоянного напряженного взаимодействия на поле процесса модерна, возникает их динамический баланс сил:

Это трудное, но бесконечно важное понимание того обстоятельства, что в тех сферах, о которых мы говорим, здоровое начало не допускает чрезмерности ни того ни другого, напротив, идеальное находит смысл только в реальном бытии, реальность же только в идеальном содержании. Как отдельный человек имеет нравственную задачу своего существования не в эмансипации плоти, не в аскетизме и самоистязании, а в том, чтобы быть свежим, здоровым и сильным душой и телом и готовым творить всяческое добро. Кто же сетует на весьма сильные трения действительности, кто не понимает, что борьба и шум действительного мира бесконечно содержательнее и оказывает более освежающее воздействие, чем любая тихая и устойчивая определенность порядка или скучные китайские тени идеалов, тот слишком молод, либо слишком стар для исторического мира¹⁴⁴.

Проведенный анализ позволяет нам заключить, что в теории институтов Дройзена мы имеем дело с оригинальным обновлением и развитием философии «раздвоенного» модерна Гегеля. Дройзен является автором нетривиальной теории общества, изложенной при этом в развернутой систематической связанности. Его типология теории институтов во многом намечает структурирование проблематики модерна в современной философской и социальной теории. Она включает в себя три основных раздела: традиционные институты, институты собственно модерна и инсти-

143. Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории. С. 354. Перевод уточнен. — В. К.

144. Там же. Перевод уточнен по: *Droysen J. G. Historik. Bd. 1. S. 337–339*. Ср. также: *Он же. Очерк истории (§ 77–78). С. 490*.

туты рефлексии и критики. Распознав в последних мощнейший и перманентный потенциал дезорганизации институтов модерна, Дройзен в значительной степени предвосхищает проблематизацию инстанций критики и рефлексии как у левых представителей Франкфуртской школы, так и у таких консервативных авторов, как Арнольд Гелен и Гельмут Шельски¹⁴⁵. Однако Дройзен избегает здесь как крайности первых, когда критика достигает своего лишнего всякого отношения к реальности апофеоза в рамках «критики ради критики» Теодора Адорно, так и крайности вторых, согласно которой, как полагал Гелен, рефлексия оказывается той критической кислотой, что, разъедая институты модерна, в конечном счете угрожает и самому существованию человека как институционального существа.

Модерн предстает у Дройзена как процесс, в котором собственно модерновые институты (общества, экономики, права и государства) представляют собой динамический баланс двух противоположных сил — консервативно-традиционной, стремящейся стабилизировать, а тем самым и привести к стагнации эти институты в виде устойчиво организованных форм и подвижной «идеальной» сферы рефлексии, которая неустанно обрушивается с нормативной критикой на любую устойчивую определенность порядка. Дройзену удалось сформулировать теорию модерна, ясно понимающую наличие в нем двух имманентных ему, но при этом равным образом обращенных против него же тенденций. Это, с одной стороны, традиционалистская тенденция, подталкивающая институты модерна к стагнации и стабилизации в форме «устойчивой определенности порядка». С другой стороны, это «идеалистическая» тенденция рефлексии и критики, которая выступает не только как территория побега из реальности, где господствуют «скучные китайские тени идеалов», но, будучи резервуаром перманентной критики любой институциональной реальности, угрожает, как мы бы теперь добавили, распадом всякой институциональной определенности под натиском бесконечных нормативно-критических требований построения лучшего мира. Но Дройзен

145. О различии взглядов Гелена и Шельски на проблему институтов см. статью Люббе «Институционализация рефлексии: Гельмут Шельски как критик Арнольда Гелена» (*Lübbe H. Die Aufdringlichkeit der Geschichte: Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus. Graz; Wien; Köln: Styria, 1989. S. 334–350*); о теории институтов Гелена: *Руткевич А. Теория институтов А. Гелена // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 435–465.*

не только ясно диагностирует наличие этих двух тенденций, угрожающих процессу модерна, но и определяет условия, при которых процесс модерна может поддерживать себя, не впадая в ту или другую крайность, под угрозой которых он всегда находится.

Из перспективы последующей интеллектуальной истории эксплицированная здесь теория институциональной динамики модерна Дройзена неожиданным образом оказывается связанной с одним из крупных споров второй половины XX века — полемикой против «универсальных притязаний герменевтики». Она была начата Юргеном Хабермасом¹⁴⁶, который попытался ограничить заявленный Хансом-Георгом Гадамером «универсальный аспект герменевтики» целым спектром различных аргументов (герменевтика восстанавливает значение авторитета, ограничивает поле действия рефлексии, язык легитимирует насилие, психоанализ и критическая теория (критика идеологии), нацеленные на решение практических задач терапии и эмансипации, не могут быть включены в сферу притязаний герменевтики и др.)¹⁴⁷. Как мы видим, Дройзен, одна из ключевых фигур в современной истории герменевтики, неожиданно оказывается заочным, но значимым участником этой дискуссии. Его позиция в этом споре состоит в том, что общество модерна является нормально функционирующим только в том случае, если институты, возникнув, стремятся к стабилизации, но, порожденные духом «идеальной» критики прежних институциональных порядков, никогда не могут ее достичь, не приходя в противоречие с силами, их породившими, что обрекает их на неизбежное обновление. Дройзен не предлагает нам ответа на вопрос, что случится, если институциональная динамика общества не выдержит

146. *Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag / R. Bubner et al. (Hg.). Tübingen: Mohr, 1970. Bd. I. S. 73–103.*

147. Затем дискуссия расширила круг участников; все ее ключевые реплики, включая реакцию Гадамера, собраны в одном сборнике: *Apel K.-O. et al. Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1971. Анализ некоторых аспектов этой полемики см. в: Гайденко П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Респубблика, 1997. С. 438 слл. Вопрос об универсальных притязаниях герменевтики в различных аспектах неоднократно обсуждался и позднее, ср.: *Grondin J. Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik: Logik oder Rhetorik? // Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. 1997–1998. Bd. 11. S. 48–63; Angehrn E. Die Grenzen des Verstehens und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Rechtswissenschaft und Hermeneutik: Kongress der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, 16. und 17. Mai 2008, Universität Zürich / M. Senn, B. Fritsch (Hg.). Stuttgart: Franz Steiner, 2009. S. 143–153.**

этого динамического баланса, породив, например, общество «застоя» или же не имея возможности реализовать волю новых институтов к необходимой мере устойчивости. Однако накопившийся с тех пор исторический опыт свидетельствует, скорее, в пользу того, что у таких обществ нет длительных исторических перспектив.

Библиография

- Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.
- Аронова Е. Геофизические датаскейпы холодной войны: политика и практики мировых центров данных // Логос. 2020. Т. 30. № 2.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Academia-Центр; Медиум, 1995.
- Бёрк П. Что такое культуральная история? М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015.
- Васильев Ю. А. Историка Иоганна Густава Дройзена как методология истории // Исторические записки. 2016. № 2. С. 218–226.
- Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990.
- Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. Т. 1: Социология.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // Филос. раб. М.: Гнозис, 1994. Ч. I.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
- Гайденок П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
- Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
- Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
- Дастон Л. О ценности коллективной работы и исследования практик. Интервью // Логос. 2020. Т. 30. № 2.
- Демин И. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017.
- Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012.
- Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Собр. соч.: В 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1.
- Дройзен И. Г. Очерк истории // Дройзен И. Г. Историка. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 450–573.
- Дройзен И. Г. Энциклопедия и методология истории // Он же. Историка. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 41–448.
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996.
- Козлов А. Еще раз о месте Иоганна Густава Дройзена в немецкой историографии // Imagines mundi: Альманах исследований всеобщей истории XVI–XX вв. № 7. Вып. 4. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2010. С. 224–243.
- Куренной В. Предисловие редактора // Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч.: В 6 т. М.: Три квадрата, 2004. Т. 3. С. 11–34.

- Куренной В. Философия либерального образования: принципы // Вопросы образования. 2020. № 1.
- Куренной В., Румянцева М. Философия культуры Германа Люббе // Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016.
- Курилла И. История, или Прошлое в настоящем. 2-е изд. СПб.: ЕУСПб, 2018.
- Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006.
- Луман Н. Власть. М.: Практис, 2001.
- Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГУ, 2005.
- Мегилл А. Историческая эпистемология. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2007.
- Ориу М. Основы публичного права. М.: Издательство Коммунистической академии, 1929.
- Парсонс Т. Мотивация экономической деятельности // Он же. О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2000.
- Плотников Н. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
- Поле Р. Платон как воспитатель. Платоновский ренессанс и антимодернизм в Германии (1890–1933) // Герменей: Журнал философских переводов. 2018. № 10. С. 27–65.
- Радциг С. Введение в классическую филологию. М.: Издательство Московского университета, 1965.
- Руткевич А. Теория институтов А. Гелена // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 435–465.
- Савельева И. Обретение метода // Дройзен И. Г. Историка. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Савельева И., Полетаев А. Знание о прошлом: теория и история: В 2 т. СПб.: Наука, 2006. Т. 2.
- Савельева И., Полетаев А. Становление исторического метода: Ранке, Маркс, Дройзен // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 18. М.: URSS, 2007. С. 68–96.
- Сёрл Дж. Что такое институт? // Вопросы экономики. 2007. № 8. С. 5–27.
- Тротман-Валлер С. Филология вещей или филология слов? История одного спора и его сегодняшние продолжения // Новое литературное обозрение. 2009. № 2. С. 28–41.
- Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002.
- Хюбнер Р. Предисловие издателя // Дройзен И. Г. Историка. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1. 2001. № 2. С. 48–58.
- Щедрина Т. Понятие «личность» в текстах Густава Шпета: аспекты значений и контексты употребления // Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. М.: РОССПЭН, 2011. С. 69–89.
- Angehrn E. Die Grenzen des Verstehens und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Rechtswissenschaft und Hermeneutik: Kongress der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, 16. und 17. Mai 2008, Universität Zürich / M. Senn, B. Fritsch (Hg.). Stuttgart: Franz Steiner, 2009. S. 143–153.

- Apel K.-O., v. Bormann C., Bubner R., Gadamer H.-G., Giegel H. J., Habermas J. Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1971.
- Arendt H. On Violence. N.Y.: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970.
- Assis A. A. What is History for? Johann Gustav Droysen and the Functions of Historiography. 2nd ed. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2016.
- Bloor D. Wittgenstein, Rules and Institutions. L.; N.Y.: Routledge, 1997.
- Böckh A. Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften / E. Bratuschek (Hg.). Leipzig: Druck und Verlag von B.G.Teubner, 1877.
- Droysen J. G. [Antrittsrede als neu eingetretenes Mitglied der philosophisch-historischen Klasse der Akademie] // Monatsberichte der Königlichen Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1867. B.: Gedruckt in der Buchdruckerei der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1868. S. 398–403.
- Droysen J. G. Historik. Historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh. Stuttgart, Bad Cannstatt: frommann — holzboog, 1977. Bd. 1.
- Droysen J. G. Privatvorrede // Idem. Historik. Historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh und Horst Walter Blanke. Stuttgart, Bad Cannstatt: frommann — holzboog, 2007. Bd. 2. Teilbd. 2.1. S. 225–245.
- Droysen J. G. Historik. Historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh und Horst Walter Blanke. Stuttgart, Bad Cannstatt: frommann — holzboog, 2008. Supplementband. S. 204–235.
- Droysen J. G. Outline of the Principles of History. With a Biographical Sketch of the Author / E. B. Andrews (trans.). Boston: Ginn & Company, 1897.
- Dubiel H. Institution // Historisches Wörterbuch der Philosophie: Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler / J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Hg.). Basel u. a.: Schwabe, 1976. Bd. 4. S. 418–424.
- Gehlen. A Moral and Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Fr.a.M.; Bonn: Athenäum, 1969.
- Grondin J. Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik: Logik oder Rhetorik? // Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. 1997–1998. Bd. 11. S. 48–63.
- Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag / R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hg.). Tübingen: Mohr, 1970. Bd. I. S. 73–103.
- Johann Gustav Droysen: Philosophie und Politik — Historie und Philologie / S. Rebenich, H.-U. Wiemer (Hg.). Fr.a.m.; N.Y.: Campus, 2012.
- Kohlstrunk I. Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie. Eine Analyse von Genese und Konstitutionsprinzipien seiner "Historik" (Frankfurter Historische Abhandlungen. Bd. 23). Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.
- Leyh P. Vorwort des Herausgebers // Droysen J. G. Historik. Historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh und Horst Walter Blanke. Stuttgart, Bad Cannstatt: frommann — holzboog, 2007. Bd. 1.
- Lübbe H. Die Aufdringlichkeit der Geschichte: Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus. Graz; Wien; Köln: Styria, 1989.
- Marquard O. Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse. Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, 1987.
- Miller S. Social Institutions // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 ed.) / E. N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/social-institutions>.

- Nippel W. Droysens "Hellenismus" — eine uneingelöste Ankündigung // Hardtwig W., Müller P. Die Vergangenheit der Weltgeschichte Universalhistorisches Denken in Berlin 1800–1933. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Nippel W. Johann Gustav Droysen: Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik. München: C.H. Beck, 2008.
- Nippel W. Philologengstreit und Schulpolitik. Zur Kontroverse zwischen Gottfried Hermann und August Böckh // Geschichtsdiskurs. Bd. 3: Die Epoche der Historisierung / W. Küttler, J. Rüsen, E. Schulin (Hg.). Fr.a.M.: Fischer, 1997. S. 244–253.
- Pflaum C. D. J. G. Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft. Gotha: Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft, 1907.
- Poiss T. Die unendliche Aufgabe. August Boeckh als Begründer des Philologischen Seminars // Die modernen Väter der Antike: Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts / A. M. Baertschi, C. G. King (Hg.). B.; N.Y.: Walter de Gruyter, 2009.
- Rebenich S. Umgang mit toten Freunden — Droysen und das Altertum // "Die Ideale der Alten" Antikerezeption um 1800 / V. Rosenberger (Hg.). Stuttgart: Franz Steiner, 2008. S. 131–152.
- Ritter J. Hegel und die französische Revolution // Idem. Studien zu Aristoteles und Hegel / Erweiterte Neuauflage mit einem Nachwort von Odo Marquard. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2003. S. 183–233.
- Rothacker E. Einleitung in die Geisteswissenschaften. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930.
- Rüsen J. Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1969.
- Rüsen J. Historik: Theorie der Geschichtswissenschaft. Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 2013.
- Schieder T. Geschichte als Wissenschaft. Eine Einführung. München; Wien: Oldenbourg, 1965.
- Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1983.
- Schweda M. Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt. Freiburg; München, 2013.
- Spieler K.-H. Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens "Historik". B.: Duncker & Humblot, 1970.
- Thornhill C. German Political Philosophy. The Metaphysics of Law. N.Y.: Routledge, 2007.
- Vagts A. Johann Gustav Droysen: Historik, Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte [Book Review] // The American Historical Review. 1938. Vol. 43. № 2.
- Von Ranke L. [Einleitung zu einer Vorlesung über Neuere Geschichte. Geschichtswissenschaft und Parteienstandpunkt] // Von Ranke L. Aus Werk und Nachlass / V. von Dotterweich, W. P. Fuchs (Hg.). München; Wien: R. Oldenbourg, 1975. Bd. IV.
- Von Ranke L. Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514. 3. Aufl. Leipzig: Duncker & Humblot, 1885 [1824].
- White H. Review of: Johann Gustav Droysen, Historik // History and Theory. 1980. Vol. 19. № 1.

AN INSTITUTIONAL THEORY OF MODERNITY:
JOHANN GUSTAV DROYSEN

VITALY KURENNOY. Professor, School of Philosophy and Cultural Studies;
Head, Laboratory of Cultural Studies, vkurennoj@hse.ru.
National Research University Higher School of Economics (HSE),
21/4 Staraya Basmannaya St., 105066 Moscow, Russia.

Keywords: Johann Gustav Droysen; theory of historiography; methodology of historiography; theory of state; institutional theory; theory of modern society; institutional dynamics of modernity.

The article analyzes several crucial aspects of Johann Gustav Droysen's theory of historiography (as presented in the collection of his lectures published under the title *Historik*). The significance and reception of Droysen's legacy in contemporary historiography are examined primarily in the American and Russian contexts. The fundamental features of Droysen's theory of historiography are then identified with emphasis on: validation of the autonomy of history as a science; radical constructivism; moderate relativism; presentism; and the extension of the subject matter of hermeneutics to existential and anthropological issues. The main part of the article is devoted to Droysen's institutional theory and maintains that *Historik* provides more than a theory and methodology of historiography by also advancing an original institutional theory which serves as a direct link between Hegel's philosophy and current social and political concepts. Droysen's position on Hegel's philosophy is considered, and the derivation of "the ethical world," Droysen's principal category for institutional analysis traced back to Hegel. Droysen's theory of the state, which identifies it as the only source of legitimate violence and a mechanism for neutralizing conflicts in civil society and distinguishes between the notions of "power" and "violence," is treated in detail.

Three main aspects of Droysen's institutional theory are discussed. First, there is an analysis of his formal theoretical understanding of the concept of an "institution" as it compares to the basic modern philosophical and theoretical definitions of that concept. Then, the main substantive features of his institutional theory are examined. These include the three types of institutions (natural, ideal and practical), and the distinction between them will later play a prominent role in modern social theory and sociology. Finally, Droysen's account of the institutional dynamics of modernity is explicated as a taut equilibrium between the pursuit of stability by institutions and the disruption of their stability by normative reflection and criticism.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-6-41-90

References

- Angehrn E. Die Grenzen des Verstehens und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. *Rechtswissenschaft und Hermeneutik: Kongress der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, 16. und 17. Mai 2008, Universität Zürich* (Hg. M. Senn, B. Fritschi), Stuttgart, Franz Steiner, 2009. S. 143–153.
- Apel K.-O., v. Bormann C., Bubner R., Gadamer H.-G., Giegel H. J., Habermas J. *Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- Arendt H. *On Violence*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970.

- Aristotle. *Politika* [Politics]. *Soch.: V 4 t.* [Works: In 4 vols], Moscow, Mysl', 1984, vol. 4.
- Aronova E. Geofizicheskie dataskeipy kholodnoi voiny: politika i praktiki mirovykh tsentrov dannykh [Geophysical Datascares of the Cold War: Politics and Practices of the World Data Centers]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2020, vol. 30, no. 2.
- Assis A. A. *What is History for? Johann Gustav Droysen and the Functions of Historiography*, 2nd ed., New York, Oxford, Berghahn Books, 2016.
- Berger P., Luckman Th. *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti: Traktat po sotsiologii znaniia* [The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge], Moscow, Academia-Tsentr, Medium, 1995.
- Bloor D. *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London, New York, Routledge, 1997.
- Böckh A. *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* (Hg. E. Bratuschek), Leipzig, Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1877.
- Burke P. *Chto takoe kul'tural'naia istoriia?* [What is Cultural History?], Moscow, HSE, 2015.
- Daston L. O tsennosti kollektivnoi raboty i issledovaniia praktik. Interv'iu [On The Value of Collective Work and Studying Practices: An Interview]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2020, vol. 30, no. 2.
- Demin I. *Semiotika istorii i germenevtika istoricheskogo opyta* [Semiotics of History and Hermeneutic of Historical Experience], Samara, Samarskaia gumanitarnaia akademiia, 2017.
- Descola F. *Po tu storonu prirody i kul'tury* [Par-delà nature et culture], Moscow, New Literary Observer, 2012.
- Dilthey W. *Vvedenie v nauku o dukhe* [Einleitung in die Geisteswissenschaften]. *Sobr. soch.: V 6 t.* [Collected Works: In 6 vols], Moscow, Dom intellektual'noi knigi, 2000, vol. 1.
- Droysen J. G. [Antrittsrede als neu eingetretenes Mitglied der philosophisch-historischen Klasse der Akademie]. *Monatsberichte der Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1867, Berlin, Gedruckt in der Buchdruckerei der Königl. Akademie der Wissenschaften*, 1868, S. 398–403.
- Droysen J. G. *Entsiklopediia i metodologiia istorii* [Encyclopedia and Methodology of History]. *Istorika* [Historics], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2004, pp. 41–448.
- Droysen J. G. *Historik*. Historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh, Stuttgart, Bad Cannstatt: frommann — holzboog, 1977. Bd. 1.
- Droysen J. G. *Historik*. Historisches Wörterbuch der Philosophie: Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler (Hg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel), Basel u. a., Schwabe, 1976, Bd. 4, S. 418–424.

- Durkheim E. *O razdelenii obshchestvennogo truda* [De la division du travail social], Moscow, Kanon, 1996.
- Gadamer H.-G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoi germeneytiki* [Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik], Moscow, Progress, 1988.
- Gaidenko P. *Proryv k transtsendentnomu: Novaia ontologiya XX veka* [Insight into the Transcendent: New Ontology of XX century], Moscow, Respublika, 1997.
- Gehlen A. *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main, Bonn, Athenäum, 1969.
- Grondin J. Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik: Logik oder Rhetorik? *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. 1997–1998, Bd. 11, S. 48–63.
- Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag* (Hg. R. Bubner, K. Cramer, R. Wieh), Tübingen, Mohr, 1970, Bd. I, S. 73–103.
- Hegel G. W. F. *Filosofiya istorii* [Philosophie der Historie], Saint Petersburg, Nauka, 1993.
- Hegel G. W. F. *Filosofiya prava* [Philosophie des Rechts], Moscow, Mysl', 1990.
- Herder J. G. *Idei k filosofii istorii chelovechestva* [Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit], Moscow, Nauka, 1977.
- Hübner R. Predislovie izdatelia [Publisher's Introduction]. In: Droysen J. G. *Istorika* [Historics], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2004.
- Johann Gustav Droysen: Philosophie und Politik — Historie und Philologie* (Hg. S. Rebenich, H.-U. Wiemer). Frankfurt am Main, New York, Campus, 2012.
- Kohlstrunk I. *Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie. Eine Analyse von Genese und Konstitutionsprinzipien seiner "Historik"* (Frankfurter Historische Abhandlungen, Bd. 23), Wiesbaden, Franz Steiner, 1980.
- Kozlov A. Eshche raz o meste Ioganna Gustava Droizena v nemetskoj istoriografii [Again About the Place of Jogann Gustav Droysen in German Historiography]. *Imagines mundi: Al'manakh issledovaniy vseobshchei istorii XVI–XX centuries*, no. 7, iss. 4. Yekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2010, pp. 224–243.
- Kurennoy V. *Filosofiya liberal'nogo obrazovaniia: printsipy* [Philosophy of Liberal Education: Principles]. *Voprosy obrazovaniia* [Questions of Educations], 2020, no. 1.
- Kurennoy V. Predislovie redaktora [Editor's Foreword]. In: Dilthey W. *Postroenie istoricheskogo mira v naukakh o dukhe* [Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften]. *Sobr. soch.: V 6 t.* [Collected Works: In 6 vols], Moscow, Tri kvadrata, 2004, vol. 3, pp. 11–34.
- Kurennoy V., Rumiantseva M. *Filosofiya kul'tury Germana Liubbe* [Hermann Lübbe's Philosophy of Culture]. In: Liubbe G. *V nogu so vremenem. Sokrashchenoe prebyvanie v nastoiashchem* [Zug der Zeit: Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart], Moscow, HSE, 2016.
- Kurilla I. *Istoriia, ili Proshloe v nastoiashchem* [History, Or Past in Present], 2nd ed., Saint Petersburg, EUSPb, 2018.
- Latour B. *Hovogo Vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii* [We Have Never Been Modern: An Essay in the Symmetrical Anthropology], Saint Petersburg, EUSPb, 2006.

- Leyh P. Vorwort des Herausgebers. Droysen J. G. *Historik*. Historisch-kritische Ausgabe von Peter Leyh und Horst Walter Blanke, Stuttgart, Bad Cannstatt, frommann — holzboog, 2007, Bd. 1.
- Lübbe H. *Die Aufdringlichkeit der Geschichte: Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz, Wien, Köln, Styria, 1989.
- Luhmann N. *Vlast'* [Macht], Moscow, Praxis, 2001.
- Malinovskii B. *Nauchnaia teoriia kul'tury* [Scientific Theory of Culture], Moscow, OGU, 2005.
- Marquard O. *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, 1987.
- Megill A. *Istoricheskaia epistemologiia* [Historical Epistemology], Moscow, Kanon+; ROOI "Reabilitatsiia", 2007.
- Miller S. Social Institutions. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 ed.)* (ed. E. N. Zalta). Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/social-institutions>.
- Nippel W. Droysens "Hellenismus" — eine uneingelöste Ankündigung. In: Hardtwig W., Müller P. *Die Vergangenheit der Weltgeschichte Universalhistorisches Denken in Berlin 1800–1933*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Nippel W. *Johann Gustav Droysen: Ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik*, München, C. H. Beck, 2008.
- Nippel W. Philologenstreit und Schulpolitik. Zur Kontroverse zwischen Gottfried Hermann und August Böckh. *Geschichtsdiskurs. Bd. 3: Die Epoche der Historisierung* (Hg. W. Küttler, J. Rüsen, E. Schulin), Frankfurt am Main, Fischer, 1997, S. 244–253.
- Oriu M. *Osnovy publicnogo prava* [Groundworks of Public Law], Moscow, Izdatel'stvo Kommunisticheskoi akademii, 1929.
- Parsons T. Motivatsiia ekonomicheskoi deiatel'nosti [Motivation of Economical Activities]. *O strukture sotsial'nogo deistviia* [The Structure of Social Action], Moscow, Akademicheskii proekt, 2000.
- Pessel A. Mission d'information et de reflexion sur l'agregation de philosophie. Rapport à Monsieur le Ministre de l'éducation nationale, 2001.
- Pflaum C. D. J. G. *Droysens Historik in ihrer Bedeutung für die moderne Geschichtswissenschaft*, Gotha, Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft, 1907.
- Plotnikov N. *Zhizn' i istoriia. Filosofskaia programma Vil'gel'ma Dil'teia* [Life and History. Philosophical Program of Wilhelm Dilthey], Moscow, Dom intellektual'noi knigi, 2000.
- Pohle R. Platon kak vospitatel'. Platonovskii renessans i antimodernizm v Germanii (1890–1933) [Platon als Erzieher. Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890–1933)]. *Hermeneia: Zhurnal filosofskikh perevodov*, 2018, no. 10, pp. 27–65.
- Poiss T. Die unendliche Aufgabe. August Boeckh als Begründer des Philologischen Seminars. *Die modernen Väter der Antike: Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts* (Hg. A. M. Baertschi, C. G. King), Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2009.
- Radtsig S. *Vvedenie v klassicheskuiu filologiiu* [Introduction to the Classical Philology], Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1965.
- Rebenich S. Umgang mit toten Freunden — Droysen und das Altertum. "Die Ideale der Alten" *Antikerezeption um 1800* (Hg. V. Rosenberger), Stuttgart, Franz Steiner, 2008, S. 131–152.

- Ritter J. Hegel und die französische Revolution. *Studien zu Aristoteles und Hegel/Erweiterte Neuausgabe mit einem Nachwort von Odo Marquard*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, S. 183–233.
- Rothacker E. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 2. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930.
- Rüsen J. *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie* J. G. Droysens, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1969.
- Rüsen J. *Historik: Theorie der Geschichtswissenschaft*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau, 2013.
- Rutkevich A. Teoriia institutov A. Gelena [Institutional Theory of A. Gehlen]. *Sotsiologicheskaiia teoriia: istoriia, sovremennost', perspektivy. Al'manakh zhurnala "Sotsiologicheskoe obozrenie"* [Sociological Theory: History, Contemporaneity, Prospects. Almanac of "Sociological Review" Journal], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2008, pp. 435–465.
- Savel'eva I. Obretenie metoda [The Acquisition of Method]. In: Droysen J. G. *Istorika* [Historics], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2004.
- Savel'eva I., Poletaev A. Stanovlenie istoricheskogo metoda: Ranke, Marks, Droizen [Development of Historical Method: Ranke, Marx, Droysen]. *Dialog so vremenem. Al'manakh intellektual'noi istorii* [Dialogue with Time. Almanac of Intellectual History], iss. 18, Moscow, URSS, 2007, pp. 68–96.
- Savel'eva I., Poletaev A. *Znanie o proshlom: teoriia i istoriia: V 2 t.* [Knowledge of the Past: Theory and History: In 2 vols], Saint Petersburg, Nauka, 2006, vol. 2.
- Schieder T. *Geschichte als Wissenschaft. Eine Einführung*, München, Wien, Oldenbourg, 1965.
- Schmitt C. Epokha depolitizatsii i neutralizatsii [Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Sociological Review], 2001, vol. 1, no. 2, pp. 48–58.
- Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- Schweda M. *Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt*, Freiburg, München, 2013.
- Searle J. Chto takoe institut? [What Is Institution?]. *Voprosy ekonomiki* [Questions of Economics], 2007, no. 8, pp. 5–27.
- Shchedrina T. Poniatie "lichnost'" v tekstakh Gustava Shpeta: aspekty znachenii i konteksty upotrebleniia [The Concept of "Person" in the Texts of Gustav Shpet: Aspects of Sense and Contexts of Use]. *Stil' myshleniia: problema istoricheskogo edinstva nauchnogo znaniia* [Style of Thinking: Problem of Historical Unity of the Scientific Knowledge], Moscow, ROSSPEN, 2011, pp. 69–89.
- Spieler K.-H. *Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens "Historik"*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970.
- Thornhill C. *German Political Philosophy. The Metaphysics of Law*, New York, Routledge, 2007.
- Trautmann-Waller C. Filologiiia veshchei ili filologiiia slov? Istoriiia odnogo spora i ego segodniashnie prodolzheniia [Philologie des choses (Sachphilologie) ou philologie des mots (Wortphilologie)? L'histoire d'une controverse et ses prolongements contemporains]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 2009, no. 2, pp. 28–41.
- Vagts A. Johann Gustav Droysen: Historik, Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte [Book Review]. *The American Historical Review*, 1938, vol. 43, no. 2.

- Vasil'ev Iu. A. Istorika Ioganna Gustava Droizena kak metodologiiia istorii [Historics of Jogann Gustav Droysen as a Methodology of History]. *Istoricheskie zapiski* [Historical Notes], 2016, no. 2, pp. 218–226.
- Von Ranke L. [Einleitung zu einer Vorlesung über Neuere Geschichte. Geschichtswissenschaft und Parteienstandpunkt]. *Aus Werk und Nachlass* (Hg. V. von Dotterweich, W. P. Fuchs), München, Wien, R. Oldenbourg, 1975, Bd. IV.
- Von Ranke L. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, 3. Aufl., Leipzig, Duncker & Humblot, 1885 [1824].
- Weber M. *Khoziaistvo i obshchestvo: ocherki ponimaiushchei sotsiologii v 4 t.* [Gemeinschaft und Gesellschaft. Bd. 1–4], Moscow, HSE, 2016, vol. 1: Sotsiologiiia [Sociology].
- Weber M. Politika kak prizvanie i professiia [Politik als Beruf]. *Izbr. proizv*, Moscow, Progress, 1990.
- White H. *Metaistoriia: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe], Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2002.
- White H. Review of: Johann Gustav Droysen, Historik. *History and Theory*, 1980, vol. 19, no. 1.
- Wittgenstein L. Filosofskie issledovaniia [Philosophische Untersuchungen]. *Filos. rab.* [Philosophical Works], Moscow, Gnozis, 1994, pt. I.

Политическое образование и просвещение по Томасу Гоббсу

ТИМОФЕЙ ДМИТРИЕВ

Доцент, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: 105066, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4. E-mail: tdmitriev@hse.ru.

Ключевые слова: история политической философии; политическое образование; политическое просвещение; классическое республиканство; университет; политика и религия; гражданская война в Англии.

Томас Гоббс был одним из первых политических мыслителей Нового времени, который, исследуя опыт гражданской войны в Англии, пришел к выводу о том, что верховная власть в лице своих представителей должна проводить особую политику воспитания дворянства и просвещения народных низов, рассчитанную на формирование у них чувства лояльности по отношению к верховной власти и к государству в целом. Одно из главных направлений этой политики Гоббс усматривал в необходимости контроля верховной власти над институтами знания, дабы не допустить распространения при их посредстве в обществе мнений, противных авторитету верховной власти. Не менее важным аспектом политики просвещения, предложенной Гоббсом, выступает контроль светской верховной власти над церковными институтами, призванный обеспечить их лояльность суверену.

Особую роль в своей политике воспитания и просвещения Гоббс отво-

дит английским университетам. В историческом сочинении «Бегемот, или Долгий парламент» (*Behemoth, or The Long Parliament*) он возлагает львиную долю вины за гражданскую войну в Англии на университеты, которые, по его словам, «были для английской нации тем же, чем деревянный конь для троянцев». Поэтому одержавшая победу новая суверенная власть должна была начать создание условий для гражданского мира с реформы университетов, которые были «центром восстания» (*the coar of rebellion*). В основу этой реформы Гоббс считал необходимым положить политическую доктрину неограниченной власти светского суверена, детально изложенную им в «Левиафане». По мнению Гоббса, такая образовательная политика была совершенно необходима для воспитания лояльных по отношению к верховной власти граждан и для сохранения гражданского мира в Англии.

По дороге, осажденной борющимися армиями, из которых одна борется за слишком большую свободу, а другая — за слишком широкие полномочия власти, трудно пройти невредимым.

Томас Гоббс. Левиафан (посвящение мистеру Фрэнсису Годольфину из Годольфина)

По-моему, первым, кто предложил свернуть классическое образование, поскольку оно насаждает опасный дух свободы, был автор «Левиафана».

Фридрих фон Хайек. Дорога к рабству

ОДНУ из наиболее примечательных особенностей политического учения Томаса Гоббса составляют те практические рекомендации, направленные на предотвращение внутриполитических смут и раздоров, которые он дает, опираясь на осмысление опыта гражданской войны 1640–1660 годов в Англии. Среди них отдельное место занимает идея о том, что суверен должен быть единственным судьей в отношении того, каким доктринам можно, а каким нельзя учить его подданных, поскольку это вопрос жизни и смерти для государства. По словам Гоббса,

... в компетенцию верховной власти входит быть судьей в отношении того, какие мнения и учения препятствуют и какие содействуют водворению мира и, следовательно, в каких случаях, в каких рамках и каким людям может быть предоставлено право обращаться к народной массе и кто должен расследовать доктрины всех книг, прежде чем они будут опубликованы¹.

Такие меры предосторожности верховной власти следовало принять потому, что

1. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, Форма и Власть Государства Церковного и Гражданского [1651] (XVIII) // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 138.

... действия людей обусловлены их мнениями, и в хорошем управлении мнениями состоит хорошее управление действиями людей с целью водворения среди них мира и согласия².

Насколько велико было значение, которое Гоббс придавал этой проблеме, показывает обмен мнениями между действующими лицами (выступающими под псевдонимами А и В) в его сочинении «Бегемот, или Долгий парламент» по поводу претензий папского престола на полноту духовной и светской власти. Говоря о тех правах, на которые папа римский претендовал в государствах других правителей, первый из участников диалога упоминает о власти папы освобождать подданных от их обязанностей и клятв верности своим законным светским государям в тех случаях, когда сочтет это необходимым для искоренения ересей. На это второй участник диалога замечает:

Эта власть освобождать подданных от подчинения, как и власть быть судьей нравов и доктрин, *представляет собой столь абсолютную власть, какая только возможна*. Следовательно, у одного и того же народа должно быть два королевства, и никто не в состоянии будет знать, кому же из своих Господ ему должно повиноваться³.

Эти рассуждения Гоббса дают нам понять, что в данном случае речь идет отнюдь не о второстепенной проблеме, но о вопросе, от которого в огромной степени зависела сама способность гражданской власти сохранять мир и спокойствие в государстве, или, выражаясь словами самого Гоббса, об «абсолютной власти, какая только возможна»⁴. Особое внимание при этом следовало уделить философским и религиозным учениям, преподаваемым в уни-

2. Гоббс Т. Левиафан (XVIII). С. 138.

3. *Hobbes T. Behemoth, or The Long Parliament* / P. Seaward (ed.). Oxford: Clarendon, 2014. P. 115. В оригинале читаем: "This Power of absolving subjects of their obedience, as also that other of being judge of manners and doctrine, is as absolute a Sovereignty as is possible to be; and consequently there must be two kingdoms in one and the same nation, and no man be able to know which of his Masters he must obey". Курсив в обеих цитатах мой. — Т. Д.

4. Любопытное преломление этой мысли Гоббса в художественной литературе можно найти в «Прогулках по Риму» Стендаля, где встречаются, в частности, такие строки: «Государь этой страны (имеется в виду папа римский. — Т. Д.) обладает самой неограниченной властью и в то же самое время руководит своими подданными в самом важном деле их жизни — в деле загробного спасения» (Стендаль. Прогулки по Риму // Собр. соч.: В 15 т. М.: Правда, 1959. Т. 10. С. 9).

верситетах. По словам Гоббса, для сохранения внутреннего мира в государстве требуется немало усилий, ибо его нарушению способствует множество факторов, среди которых есть и «активно побуждающие к действиям мятежно настроенных людей. В их числе мы на первое место поставили некоторые учения»⁵. Поэтому

...обязанность осуществляющих верховную власть состоит в том, чтобы вытравить их из сознания граждан и внушить противоположные. Поскольку же мысли нельзя внушить человеческому уму силой власти и угрозой наказания, а лишь убеждением, ясностью доводов, то законы, которым надлежит бороться с этим злом, должны преследовать не заблуждающихся, но сами заблуждения⁶.

Как подчеркивает Гоббс, эти заблуждения, которые

...несовместимы со спокойствием государства, проникают в сознание людей необразованных и с кафедр проповедников, и из повседневных разговоров людей, не занятых своим именем и располагающих досугом, а к этим последним они приходят от учителей их молодежи в университетах. Поэтому если кто-то хочет утвердить здравомыслие в государстве, тому следует начинать с университетов. Именно там должны быть заложены истинные и правильно построенные основания гражданского учения, усвоив которые юношество сможет впоследствии и в частных беседах, и в общественных проповедях наставлять в нем народ⁷.

Соответственно, с точки зрения Гоббса, реформа университетской системы в Англии должна была стать важнейшей заботой ее новых правителей. Он заключает:

Таким образом, я считаю долгом правителей кодификацию основных положений истинного гражданского учения и введение обязательного преподавания их во всех университетах государства⁸.

В ходе революции идея о необходимости коренной реформы университетов привела к сближению Гоббса с новыми властями. Когда в 1653 году Кромвель вознамерился основать в Северной Англии

5. Гоббс Т. О гражданине [1642] (XIII.9) // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 404.

6. Там же. С. 405.

7. Там же.

8. Там же.

новый университет, Гоббс с большим интересом отнесся к этой затее, хотя сам он возлагал надежды скорее на реформу старых университетов, нежели на основание новых⁹. Более того, намерения новых властей по преобразованию университетов побудили и его самого ввязаться в полемику с защитниками старых университетских порядков¹⁰. Несмотря на принципиальную разницу мотивов, по которым Кромвель и Гоббс считали необходимым провести кардинальную реформу английских университетов, — если первый видел в них оплот роялистской реакции, то второй полагал их источником распространения подрывных революционных идей, — оба они тем не менее сходились друг с другом в том, что от системы университетского образования в Англии исходила угроза гражданскому миру, которую надо было ликвидировать во что бы то ни стало. Достичь этой цели можно было в том числе и за счет изъятия из университетских программ учений, враждебных гражданскому миру, а также благодаря правильной постановке обучения «основным положениям истинного гражданского учения» во всех университетах государства.

Что же такого опасного содержалось в текстах классиков политической традиции, что побудило Гоббса потребовать закрыть их идеям доступ в университет? Дабы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к взглядам Гоббса на причины смут и гражданских войн. Их рассмотрение и критический анализ позволит также заключить, в чем состояла политическая прагматика той стратегии интеллектуальной и духовной цензуры, без осуществления которой гражданский мир был бы, по твердому убеждению Гоббса, попросту недостижим. Здесь же напрашивается и еще один вопрос, тесно связанный с первыми двумя: какие последствия такая политика должна была иметь для положения и преподавания гражданской философии (*philosophia civilis*) в английских университетах? Здесь мы постараемся разобраться в этой проблеме и предложить ответы на поставленные выше вопросы, отталкиваясь при этом как от аналитической реконструкции соответствующих элементов политического учения Томаса Гоббса в том виде, в каком оно изложено в его работах «Начала права» (*Ele-*

9. *Tönnies F. Hobbes Leben und Lehre. Erster Teil. Leben des Hobbes. Stuttgart: Friedrich Frommanns, 1896. S. 52.*

10. Мотивы, которые подтолкнули его принять участие в этой полемике, Гоббс изложил в письме к одному из поклонников его философии, доктору Самюэлю Сорбьеру: *Hobbes to Samuel Sorbière (29 December 1656/ 8 January 1657) // The Correspondence of Thomas Hobbes/N. Malcolm (ed.). Pt. 1: 1622–1659. Oxford: The Clarendon Press, 1994. Vol. 6. P. 427–429.*

ments of Law, 1640/1650), «О гражданине» (*De Cive*, 1642) и «Левиафан» (*Leviathan*, 1651), так и от истории гражданской войны в Англии 1640–1660 годов, рассказанной им в сочинении «Бегемот, или Долгий парламент» (*Behemoth, or The Long Parliament*), опубликованном посмертно в 1682 году.

Гоббс о причинах гражданской войны в Англии

Отправной точкой для предлагаемых Гоббсом практических рекомендаций о необходимости контроля суверена и его должностных лиц над содержанием политических и религиозных учений послужил осуществленный им анализ причин гражданских войн вообще и гражданской войны в Англии в частности¹¹. Рассматривая эти причины, Гоббс особое внимание обращает на роль университетов и религиозных конфессий, о чем свидетельствуют все его основные политические и историко-политические сочинения — от «Начал права» до «Бегемота». Анализируя в этом последнем произведении процесс образования различных политических и религиозных группировок, бросивших вызов королевской власти (Гоббс называет их «партиями»), он отмечает, что именно их пагубное идейное воздействие на умы и настроения народа в конечном счете привело Англию к политической катастрофе и ввергло страну в пучину гражданской войны. Сразу же оговоримся, что в данном случае нас будет интересовать прежде всего анализ Гоббсом духовных причин гражданской войны в Ан-

11. Подробный анализ данной Гоббсом трактовки причин гражданской войны в Англии можно найти в статье: *MacGillivray R. Thomas Hobbes's History of the English Civil War: A Study of Behemoth // Journal of the History of Ideas*. 1970. Vol. 31. № 2. P. 179–198, esp. 187–196. Из последних публикаций укажем на аналитико-критическую реконструкцию, предложенную Арашем Абизаде: *Abisadeh A. Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory // American Political Science Review*. 2011. Vol. 105. № 2. P. 298–315. Последний автор, используя, правда, нехарактерный для Гоббса язык социально-политической мысли зрелого модерна, справедливо отмечает то обстоятельство, что когда Гоббс обращается к объяснению причин гражданской войны в Англии, то «он вовсе не ограничивается естественными предрасположенностями человеческой психологии и системными (материальными) стимулами инструментального человеческого действия в условиях неопределенности; помимо этого, он отводит значительное место идеологии и социализации, а также религиозному многообразию» (*Ibid.* P. 299). Однако и на теоретическом уровне, когда у Гоббса речь идет о *решении* проблемы войны, точнее, о ее предотвращении, вопросам идеологии, а также символам и социализации отводится центральная роль (*Ibidem*).

глии, хотя для него как для политического мыслителя было совершенно очевидно, что причины гражданской войны в Англии не ограничиваются духовными и интеллектуальными факторами. Подробное перечисление тех «совратителей» (*seducers*), которые подвигли английский народ на бунт против законной королевской власти Карла I, занимает довольно много места в первом диалоге «Бегемота». Среди них Гоббс упоминает (1) пресвитерианских священников (*ministers*); (2) сторонников власти папы римского, которых он называет папистами (*Papists*); (3) индипендентов (*Independents*) и приверженцев иных радикальных протестантских сект, выступавших с требованиями свободы религии; (4) образованных дворян, чье чтение греческих и римских классиков подтолкнуло их к бунту против короны; (5) деловые круги лондонского Сити и других крупных торговых городов Англии, желавшие получить те же права и свободы, что имело торговое сословие в соседней Республике Соединенных провинций Нидерландов; (6) обедневших дворян, рассчитывавших с помощью войны поправить свое пошатнувшееся материальное положение, и, наконец, (7) народ, который

... вообще был столь невежествен относительно своих обязанностей, что вряд ли хотя бы один из десяти тысяч знал, какое право имеет кто-либо повелевать им или в чем необходимость существования короля или народовластия, ради которых он должен был против своей воли расставаться со своими деньгами¹².

Соответственно,

... из этих семи бедствий, терзавших Англию, первые четыре касались религии и идеологии, пятое и шестое — области экономики и последнее, вероятно наиболее важное, указывало на ошибки правительства, которые, по сути дела, были связаны с неправильными представлениями и мнениями народа¹³.

Эта последняя причина, связанная с незнанием людьми их гражданских обязанностей и прав в отношении верховной власти, в свете теории гражданских обязанностей Гоббса является ключевой для понимания первых шести причин. В самом деле, все эти вышеперечисленные источники гражданской войны и националь-

12. *Hobbes T. Behemoth*. P. 110–111.

13. *Borot L. Hobbes' Behemoth // Hobbes and History / G. A. J. Rogers, T. Sorell (eds)*. L.: Routledge, 2000. P. 141.

ной катастрофы, ею порожденной, в конечном счете, как верно замечает Ройс МакГиллеви, сводятся к одной:

... неспособности людей всех рангов, от явных роялистов и тихих лоялистов до откровенных мятежников, понять необходимость беспрекословного повиновения королю, которую Гоббс наиболее настойчиво доказывает в своем «Левиафане»¹⁴.

Такая общая постановка вопроса о причинах гражданской войны в Англии не отменяет, однако, необходимости дифференцированного подхода к анализу факторов, ее породивших. Это тем более справедливо, что, как мы уже могли убедиться, в плане идейном и духовном Гоббс выделяет не одну, а несколько главных причин гражданской войны в Англии. Первая из них — это разногласия по поводу прав верховной власти, которые нашли свое выражение в конфликте короля и парламента, послужившем прологом к гражданской войне; вторая причина была обусловлена склонностью частных лиц превращать свои личные явные или мнимые религиозные озарения в предписания, призванные регулировать поведение — как их собственное, так и других людей, ищущих спасения на небесах. Это касалось прежде всего сторонников пресвитерианской церкви, а также последователей различных радикальных версий протестантизма — индепендентов, «сепаратистов», то есть сторонников решительного отделения от официальной англиканской церкви, квакеров, анабаптистов и т. д. Наконец, свою лепту в разжигание гражданской войны внесли хотя и немногочисленные, но активные и влиятельные сторонники римско-католической церкви, считавшие, что все христиане под страхом смерти обязаны «подчиняться всем постановлениям папы, которого они считают высшим священником христианских народов»¹⁵. Таким образом, одна из духовных причин гражданской войны в Англии была светской, тогда как две или три другие — религиозными¹⁶.

14. MacGillivray R. Thomas Hobbes's History of the English Civil War: A Study of Behemoth. P. 188.

15. Hobbes T. Behemoth. P. 112.

16. Говоря о «двух или трех причинах», я имею в виду то обстоятельство, что Гоббс в «Бегемоте» имеет обыкновение использовать понятие «пресвитериане» в широком, а не узком техническом смысле, подводя под него не только сторонников пресвитерианской церкви в Англии и Шотландии, но «всех политически и теологически консервативно настроенных английских пуритан. Эти люди могли быть, а могли и не быть пресвитерианами в техническом смысле слова, — как правило, они не были ими, — однако в глазах тех, кто использовал этот термин, они придерживались,

Светскую духовную причину гражданской войны Гоббс усматривает в пагубном влиянии на умы университетов, которые воспитывали образованную элиту английского общества. Вот что Гоббс писал по этому поводу в «Бегемоте»:

Было несколько большее число людей лучшего типа, получивших такое образование, что в своей юности они читали книги, написанные знаменитыми людьми древних республик Греции и Рима (*ancient Grecian and Roman Commonwealths*) относительно их политики и великих деяний. В этих книгах народоправство превозносилось под славным именем свободы, а монархия бесчестилась под именем тирании. Поэтому им полюбились те формы правления. Из этих людей была избрана большая часть палаты общин, а если они и не составляли большинства, то все же благодаря своему красноречию (*by advantage of their eloquence*) всегда были в состоянии повлиять на остальных¹⁷.

В свою очередь, религиозные причины гражданской войны были связаны с попытками приверженцев римско-католической церкви восстановить ее господство в Англии, а также с влиянием протестантских проповедников, обращавшихся в основном к простонародной аудитории. Воздействие университетов на умы (и страсти) своих питомцев было основано прежде всего на изучении и пропаганде сочинений авторов, относящихся к классической республиканской традиции, то есть на греческих и римских республиканских идеях, прославлявших древние идеалы политической свободы и народовластия. Влияние сторонников католицизма и римского престола зиждилось на их убеждении в том, что папе и римско-католической церкви должна принадлежать полнота не только духовной, но и светской власти (*plenitudo potestatis*) во всем христианском мире; по этой причине они полагали, что папа располагает в государствах других властителей особыми правами, имеющими приоритет над правами светских государей¹⁸. Наконец, влияние пуритан на страсти (и умы) их паствы восходило к религиозной концепции, согласно которой каждый, кто следует их истинной вере, имеет полное право и обязанность подчиняться непосредственному вдохновению, якобы исходяще-

по крайней мере в то время, взглядов, характерных для индипендентов или сторонников других радикальных сект» (*MacGillivray R. Thomas Hobbes's History of the English Civil War: A Study of Behemoth. P. 188*).

17. *Hobbes T. Behemoth. P. 110.*

18. Перечисление и критический анализ этих прав папства Гоббс дает в первом диалоге своего «Бегемота»: *Ibid. P. 114–135.*

му свыше; из этого следовало, что пророчествовать может каждый, на кого это вдохновение снизойдет. Влияние этих трех начал ведет к рождению духа неповиновения, оспариванию прерогатив короны и к стремлению подчинить светскую власть духовной либо сделать последнюю совершенно независимой от первой, превратить ее в своего рода «государство в государстве».

Таким образом, в своей политической философии Гоббс ведет борьбу на два фронта. С одной стороны, он подвергает суровой и бескомпромиссной критике политическую теологию римско-католической церкви, основанную на смешении природы и благодати¹⁹. С другой стороны, не менее суровую критику он обрушивает на те два учения, которые стали ферментами духовного и политического протеста против политической власти римско-католической церкви и прерогатив королевской власти, а именно на классическое республиканство в лице поклонников Аристотеля и Ци-

19. Крайне показательно, что для обличения католической теологии Гоббс, вполне в духе своей неаристотелевской риторики, использует образ Эмпусы — ночного демона из древнегреческой мифологии, выведенной античным комедиографом Аристофаном в качестве одного из персонажей в его комедии «Лягушки». Уподобляя схоластическую теологию этому чудищу из царства мертвых, Гоббс пишет о том, что схоластика, именуемая *θεολογίαν* (теологией), «шествовала, опираясь на здоровую ногу, каковой является Священное писание, и на больную, каковой была та философия, которую апостол Павел назвал суетной, а мог бы назвать и пагубной. Ибо эта философия возбудила в христианском мире бесчисленные споры о религии, которые привели к войнам» (Гоббс Т. Основы философии. Часть первая. О теле. Посвящение графу Девонширскому [1655] // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 69). По поводу использования Гоббсом риторики и ее особенностей см. исследование Квентина Скиннера: *Skinner Q. Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997; а также статьи Тома Сорелла, в частности: *Sorell T. Hobbes's UnAristotelian Political Rhetoric // Politics & Rhetoric*. 1990. Vol. 23. № 2. P. 96–108; *Idem. Hobbes's Persuasive Civil Science // Philosophical Quarterly*. 1990. Vol. 40. № 3. P. 342–351. Взвешенную и сбалансированную оценку отношения Гоббса к риторической традиции дает Отфрид Хёффе, который соотносит изменения в его подходе к риторике с интеллектуальной эволюцией английского философа. Хёффе рисует эволюцию отношения Гоббса к риторической традиции в диалектическом ключе, ставя во главу угла принятие английским мыслителем «геометрического» метода философствования. С этой точки зрения тезис (ранние годы интеллектуальной эволюции мыслителя) состоит в высокой оценке риторики, антитезис (средний период эволюции) — в резкой критике риторики и риторической традиции и, наконец, синтез (поздний период эволюции, начиная с «Левиафана») — в том, что риторика вновь реабилитируется и получает признание, хотя отношение мыслителя к ней продолжает оставаться двойственным (Höffe O. *Thomas Hobbes*. München: C. H. Beck, 2010. S. 44).

церона²⁰, а также на протестантизм в его наиболее радикальных версиях. Показательно, что оба этих движения обращались к великому прошлому (Античность) или к чистому прошлому (первоначальное христианство), противопоставляя его испорченному настоящему. Речь шла о том, что смешение католиками природы и благодати, интеллектуальным выражением которого стал схоластический аристотелизм, преподаваемый в университетах, породило реакцию в виде обращения к чистой природе (Античность) или к идее спасения с помощью одной только благодати (протестантизм)²¹. Наконец, что касается парламентской оппозиции прерогативам английской короны накануне гражданской войны (1610–1620-е годы), то и она отталкивалась от традиций и обычаев английской старины и прецедентов общего права, взятых за нормативный образец, противопоставляя тем самым идеализированное прошлое испорченному настоящему²².

В данном случае важно, однако, еще и то, что Гоббс не ограничивается одним выявлением интеллектуальных причин смуты и гражданской войны в Англии, но подвергает соответствующие философские и религиозные учения и концепции тщательному разбору с точки зрения их вклада в дело сохранения или разрушения гражданского мира и согласия. Первостепенное значение, которое он придавал этому вопросу, заметно уже по тому, что Гоббс

20. «Разве может быть добрым подданным монархии тот, чьи принципы заимствованы у врагов монархии, каковыми были Цицерон, Сенека, Катон и другие политики Рима и Аристотель из Афин, которые редко говорят о королях иначе, нежели как о волках и иных алчных тварях?» (*Hobbes T. Behemoth*. P. 322).
21. *Manent P. Histoire intellectuelle du liberalism: Dix Leçons*. P.: Calmann-Lévy, 1987. P. 55.
22. «Представление о прогрессе, — отмечал известный русский историк Александр Савин, — чуждо даже самым смелым парламентским борцам 10-х и 20-х годов XVII века. Их взоры обращены к прошлому. Они думают, что позади них сияет солнце свободы, бьет ключ политической мудрости, из которого они должны черпать в своей борьбе. Себя они стараются представить хранителями незапамятных национальных традиций, своих противников — новаторами и революционерами. <...> Они отказывались признать притязания короны на водительство народной жизни, на суверенитет, они хотели утвердить верховенство парламента и тех общественных классов, которые были представлены в тогдашнем парламенте. Их победа должна была привести к решительному разрыву с политическим порядком, установившимся в Англии со времени Тюдоров, с политической гегемонией короны. По существу, они были революционеры. Но они сами долго не осознавали всех последствий начатого ими дела» (*Савин А. Н. Лекции по истории английской революции / Под общ. ред. Е. А. Косминского. 2-е изд. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 56–57*).

затрагивает его во всех своих главных произведениях, излагающих его учение о политике. Как в «Началах права» и «О гражданине», так и в «Левиафане» Гоббс подробно перечисляет и характеризует вредные политические и религиозные учения, которые разжигают в людях недовольство верховной властью. Особенность позиции Гоббса по этому вопросу заключается в следующем: борьба не на жизнь, а на смерть, угрожающая самому телесному существованию индивидов, разгорается в современном обществе не тогда, когда они действуют в соответствии со своими интересами, но тогда, когда они начинают действовать вопреки им под воздействием вредных религиозных и политических учений или же когда они, находясь под воздействием этих учений, принимают свои сиюминутные интересы и преходящие страсти, обусловленные злобой дня, за свои истинные долгосрочные интересы²³. Подобные доктрины Гоббс в четвертой части своего «Левиафана», имеющей примечательный заголовок «О царстве тьмы», называет учениями, противоречащими «интересам мирного существования человеческого рода (*doctrines, contrary to the peaceable societies of mankind*)»²⁴. К их числу он относит как различные аспекты вероучений католиков и протестантов, так и разнообразные политические и морально-практические учения, доставшиеся западному миру в наследство от Древней Греции и Рима. При всем многообразии содержательных характеристик этих учений общим для них является то, что в социально-политическом плане они представляют угрозу гражданскому миру и согласию, забота о сохранении которых в глазах Гоббса является первейшей обязанностью суверена. На этом основании Гоббс требует строгого запрета на преподавание и на проповедь этих учений, равно как и на все иные публичные формы их распространения. При этом он особо подчеркивает, что распространение этих ложных учений вовсе не представляет собой спонтанного процесса, но поощряется вполне конкретными заинтересованными лицами, социально-профессиональными группами и институтами, как светскими, так и духовными, рассчитывающими извлечь из распространения этих учений собственную выгоду. Поэтому для ответа на вопрос о том, почему эти ложные учения так долго господствовали над христианским миром, необходимо прежде всего задаться вопросом: *cui bono?* (кому выгодно?). Гоббс подчеркивает:

23. См. об этом: *Münkler H. Thomas Hobbes. Eine Einführung.* 3. Aufl. Frankfurt; N.Y.: Campus, 2014. S. 13, 56–57, 90–91.

24. *Гоббс Т. Левиафан (XLVII).* С. 526.

Этим же правилом я намерен руководствоваться здесь при выяснении вопроса, кому именно эти учения, противоречащие интересам мирного существования обществ человеческого рода, дали возможность так долго господствовать над людьми в этой части христианского мира²⁵.

От «войны перьев» к «войне мечей», или Идеи имеют последствия

Гоббс всегда настаивал на том, что следует чрезвычайно внимательно и осмотрительно относиться к интеллектуальным спорам на политические и религиозные темы, которые ведут образованные люди, к этой «войне перьев», как он сам ее называл, и принимать подобные войны и их последствия всерьез, поскольку при неблагоприятном стечении обстоятельств они имеют все шансы стать превосходным горючим материалом для «войны мечей». Говоря о причинах гражданских войн, разрушающих государственный организм, Гоббс отмечает, что их важнейшей причиной является подстрекательство к мятежу. Уподобляя вслед за древними авторами политический организм человеческому телу, он пишет, что «*гражданский мир — здоровье, смута — болезнь, и гражданская война — смерть*» (*concord, health; sedition, sickness; civil war, death*) этого организма²⁶. Гоббс говорит:

Подобно тому как в движении естественных тел нужно принимать во внимание три фактора — *внутреннее расположение*, которое должно способствовать осуществлению движения; *внешнюю движущую силу (agens)*, производящую фактически определенное движение, и само *действие*, — подобно этому и в государстве, где происходят волнения граждан, необходимо учитывать три момента: во-первых, учения и настроения, враждебные миру, к которым предрасположены умы отдельных граждан; во-вторых, личность тех, кто возбуждает, собирает, направляет граждан, уже готовых на возмущение и вооруженную борьбу; в-третьих — то, как это происходит, то есть самую заговорщическую *деятельность*²⁷.

Иными словами, гражданские войны, как и болезни человеческого организма, имеют свои причины, и новая политическая наука, создателем которой считал себя Гоббс, была призвана не только

25. Гоббс Т. Левиафан (XLVII). С. 526.

26. Там же. С. 6.

27. Он же. О гражданине (XII.1). С. 389–390.

подвергнуть их всестороннему анализу, но и найти действенное противоядие от них²⁸.

Согласно Гоббсу, смута (*sedition*) — это еще не гражданская война, но ее преддверие. Смута не всегда выливается в гражданскую войну, но создает для нее благоприятные предпосылки, способствуя широкому распространению в обществе определенных настроений, которые Гоббс именуется *страстями*, и определенных идей, подталкивающих людей к смуте и оправдывающих их участие в ней. Огромное значение имеет также наличие в обществе лиц и институтов, заинтересованных в смуте, или «соблазнитель» (*seducers*), которые, как правило, выступают в роли глашатаев и распространителей учений, разжигающих недовольство верховной властью. Наконец, для того, чтобы смута могла перерасти в мятеж, направленный на свержение законной власти, необходимы соответствующие антиправительственные организации — Гоббс называет их «партиями», — которые могли бы взять на себя организацию недовольных и направить их на захват государственной власти. В свою очередь, такие антиправительственные группировки нуждаются в вождах, которые могли бы их возглавить²⁹.

Если смута ведет к гражданской войне, то что порождает смуту? В трактате «О гражданине», характеризуя причины нарушения гражданского мира, Гоббс выделяет среди них «вещи, способствующие возникновению мятежных настроений» (*alia esse quæ disponunt animos ad feditionem*), и «факторы, активно побуждающие к действиям мятежно настроенных людей» (*alia quæ dispositos movent & excitant*), причем в числе последних он на первое место ставит «некоторые учения» (*quasdam pravas doctrinas*)³⁰. Подробную характеристику и оценку этих учений, «враждебных

28. «Физика, — писал Гоббс о физике Галилея в посвящении графу Девонширскому, открывающему его трактат «Основы философии», — новое явление. Но гражданская философия (*philosophia civilis*) является еще более новой, она не старше... чем написанная мной книга „О гражданине“» (Гоббс Т. Основы философии. Часть первая. О теле. С. 68).

29. «Партией же, — писал Гоббс в трактате «О гражданине», — я называю какое-то число граждан, объединенных собой либо *соглашением*, либо *могуществом* какого-то человека вопреки воле того или тех, кому принадлежит верховная власть. Таким образом, партия есть как бы государство в государстве. <...> Государи, допускающие существование партий, по существу впускают в собственные стены врага, а это противоречит благу граждан и тем самым естественным законам» (*Он же*. О гражданине (XIII.13). С. 407–408).

30. Там же (XIII.9). С. 404.

миру», мы находим в трактатах Гоббса «Начала права», «О гражданине» и «Левиафан»³¹. Наиболее исчерпывающий список вредных для гражданского мира доктрин содержится в трактате «О гражданине», где Гоббс перечисляет целых восемь учений, которые разжигают в людях недовольство верховной властью. Рассуждая о внутренних причинах, разрушающих государство, на первое место среди них он ставит мнение о том, что суждение о добре и зле есть личное дело каждого отдельно взятого человека.

1. Мысль о том, что суждение о добре и зле есть дело отдельных людей, а не верховной власти, говорит Гоббс, опасна для общества. Она ведет к тому, что подданные считают себя вправе не повиноваться верховной власти или даже сопротивляться ей, коль скоро они, руководствуясь своими частными суждениями, считают ее действия неправомерными³².

2. Подданные, повинаясь государям, поступают против совести и тем самым совершают грех (согласно Гоббсу, «грех есть все то, что человек совершает вопреки своей совести, потому что поступающие так пренебрегают законом») — эта мысль также опасна для общества. По словам Гоббса,

... мнение тех, кто доказывает, что *подданные совершают грех, исполняя повеления государей, представляющиеся им несправедливыми*, и ошибочно, и должно быть отнесено к числу тех, которые подрывают гражданское повиновение³³.

3. Тираноубийство дозволено — эту мысль Гоббс также считает опасной для общества:

Сколь опасно и губительно для государства, и особенно для *монархий*, это мнение, легко понять из того, что в силу этого положения любой царь, дурной или хороший, может быть приговорен к смерти судом одного человека и умерщвлен рукою одного убийцы³⁴.

31. *Hobbes T. Elements of Law, Natural and Politic (XXVII) / J. C. A. Gaskin (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1990; Гоббс Т. О гражданине (XII); Он же. Левиафан (XXIX).*

32. Разбору проблемы суждений частных лиц и их роли в провоцировании гражданских смут в работах Гоббса посвящена обстоятельная статья Уильяма Лунда (*Lund W. R. Hobbes on Opinion, Private Judgement and Civil War // History of Political Thought. 1992. Vol. 13. № 1. P. 51–72.*)

33. *Гоббс Т. О гражданине (XII.2). С. 391.*

34. Там же (XII.3). С. 392.

4. Гражданским законам подчинены и те, кто обладает верховной властью, — эта мысль опасна для общества. Гоббс подчеркивает:

В силу этого положения познание справедливого и несправедливого, то есть определение того, что противоречит гражданским законам, а что — нет, переходит к отдельному человеку. Следовательно, повиновение прекращается, как только какое-то приказание покажется противоречащим законам, а заодно исчезает и всякая возможность принуждения, а это означает уничтожение самой сущности государства³⁵.

5. «Верховная власть может делиться» — эта мысль опасна для общества. Учение о делимости верховной власти может принимать различные формы, одни из которых имеют религиозное, а другие — светское происхождение. Религиозное — у учения «папистов», то есть приверженцев римско-католической церкви, согласно которому папе римскому принадлежит верховенство в вопросах веры и вообще в духовных делах над светскими суверенами, и у сторонников радикальных протестантских сект, требующих крайней религиозной свободы, то есть полного невмешательства государства в дела веры. Светское происхождение имели учения тех противников абсолютизма, которые выступали против королевской прерогативы, то есть против сосредоточения в руках короны особых властных полномочий.

6. Вера и святость не приобретаются усердием и разумом, но являются результатом сверхъестественного воздействия и вдохновения — еще одна опасная для общества мысль. Как и первые три учения, она «ведет к тому, что *суждение о добре и зле передается отдельному человеку*, единственным следствием чего становится разрушение государства»³⁶.

7. Каждый гражданин обладает собственностью, то есть абсолютным владением своим имуществом, — это опасная для общества мысль. Со своей стороны, Гоббс настаивает на том, что подданные обладают не абсолютным, но лишь относительным правом собственности, поскольку общие правила владения и пользования ею определяются законами, изданными сувереном. На этом основании Гоббс утверждает, обращаясь к своему воображаемому оппоненту, что «твое право владения и твоя собственность су-

35. Гоббс Т. О гражданине (XII.4). С. 392–393.

36. Там же (XII.6). С. 394.

ществуют лишь постольку и до тех пор, поскольку и до каких пор хочет этого государство»³⁷.

8. Непонимание различия между *народом* (*populus*) и *толпой* (*multitudo*) ведет к мятежу. Это различие Гоббс комментирует следующим образом:

Народ есть нечто *единое*, обладающее *единой волей* и способное на *единое действие*. Ничего подобного нельзя сказать о толпе. Народ правит во всяком государстве, ибо и в монархическом государстве повелевает народ, потому что там воля народа выражается в воле одного человека³⁸.

По словам Гоббса,

... низы общества (*vulgus hominum*), да и многие другие, совершенно не замечающие, что дело обстоит именно так, о большом количестве людей всегда говорят как о *народе*, то есть о *государстве*. Они говорят, будто *государство* восстало против царя, что невозможно; или будто народ желает или не желает того или другого, когда этого не желают вечно недовольные ворчуны-подданные, прикрывающиеся именем народа, подстрекающие граждан против государства, то есть *толпу* против *народа*³⁹.

Заметим, что в данном случае важен не только порядок перечисления ложных учений, но и значение, которое Гоббс придает этому порядку. Это объясняется тем, что, по мнению Гоббса, первое учение, согласно которому суждения о добре и зле являются исключительной прерогативой отдельного человека, влечет за собой все прочие заблуждения. Иными словами, все эти восемь учений (в «Началах права» Гоббс перечисляет их шесть)⁴⁰ имеют одну общую причину. «Что касается учений, — пишет Гоббс в трактате «О гражданине», — которые предрасполагают к мятежу, то первым и самым главным является следующее: суждение о добре и зле

37. Гоббс Т. О гражданине (XII.7). С. 395. Непонимание простыми англичанами того, что их право владения собственностью является условным, а не безусловным, стало одной из причин их отчуждения от английской короны, способствовавшей разжиганию гражданской войны. Накануне войны каждый думал, писал Гоббс в «Бегемоте», «что он сам является хозяином того, чем он владеет, и что его имущество не может быть отнято у него без его согласия под предлогом общей безопасности» (*Hobbes T. Behemoth*. P. 111).

38. Гоббс Т. Указ. соч. (XII.8). С. 395.

39. Там же (XII.8). С. 395–396.

40. *Hobbes T. Elements of Law* (XXVII.4–10).

принадлежит каждому человеку»⁴¹. Однако если в естественном состоянии, где каждый вправе сам определять, в чем состоит его благо, это положение истинно, поскольку здесь нет общей верховной власти, то в гражданском состоянии оно, напротив, ложно. В условиях существования верховной власти

...определение добра и зла, справедливого и несправедливого, достойного и недостойного принадлежит гражданским законам, а посему то, что законодатель повелевает нам делать, то и должно почитаться за благо, а то, что он нам запрещает, — за зло. Законодателем же всегда является тот, кому в государстве принадлежит верховная власть, то есть в монархии — монарх⁴².

Сходного образа мысли Гоббс придерживается и в «Левиафане»⁴³. Правда, здесь он, в отличие от предшествующих трактатов, на первое место среди внутренних причин, ведущих государство к распаду, ставит ограничения, накладываемые верховной властью на саму себя, или «недостаточность абсолютной власти» (*want of absolute power*). В подобном смещении акцентов, по всей видимости, сказалось осмысление Гоббсом опыта гражданской войны в Англии. «Недостаточность верховной власти» состоит в том, что

...человек, добившийся королевства, довольствуется иногда меньшей властью, чем та, которая необходима в интересах мира и защиты государства. Из этого вытекает следующее: когда такому королю приходится в интересах безопасности государства использовать и те права, от которых он отказался, то это имеет видимость незаконного действия с его стороны, побуждающего огромное количество людей (при наличии подходящего повода) к восстанию⁴⁴.

Однако и роли «мятежных учений» Гоббс в «Левиафане» уделяет достаточно внимания, ставя их на второе место после плохого устройства верховной власти, лишаящего ее полноты суверенитета. Важнейшей причиной, ведущей государство к распаду и ги-

41. Гоббс Т. О гражданине (XII.1). С. 390.

42. Там же.

43. Детальный анализ учения Гоббса о причинах гражданских войн и «распада государств» в «Левиафане» можно найти в статье: Hertz D. Bürgerkrieg und politische Ordnung in *Leviathan*. Zum Kapitel 29 des *Leviathan*// Thomas Hobbes, *Leviathan*/W. Kersting (Hg.). 2. bearb. Aufl. B.: Akademie Verlag, 2008. S. 213–233.

44. Гоббс Т. Левиафан (XXIX). С. 250.

бели, является незнание подданными своих обязанностей по отношению к суверену. Подобное незнание только усугубляется болезнями, причиненными «ядом мятежных учений» (*the poisons of seditious doctrines*). На первое место среди них, как и в двух предыдущих трактатах, Гоббс ставит в «Левиафане» частные суждения о добре и зле, то есть учение о том, что «каждый отдельный человек есть судья в вопросе о том, какие действия хороши и какие дурны»⁴⁵. Другое учение, направленное против гражданского общества, — то, которое гласит, что все, что человек делает против своей совести, даже если при этом он совершает то, что было предписано сувереном, есть грех. По мнению Гоббса, если требуемое сувереном является грехом, то этот грех ложится на суверена и он будет отвечать за него перед Богом. Напротив, для того, к кому обращено повеление суверена, грехом будет именно отказ от исполнения этого повеления. В противном случае, как подчеркивает Гоббс, «всякий стал бы повиноваться верховной власти лишь постольку, поскольку ее повеления встречали бы его личное одобрение»⁴⁶. Третье мятежное учение также является религиозным; оно учит, что «вера и святость приобретаются не учением и размышлением, а сверхъестественным вдохновением, или внушением (*infusion*)»⁴⁷. Если бы это учение было истинным, замечает Гоббс, то нельзя было бы объяснить, почему каждый христианин не мог бы также быть пророком или почему человек должен в своих действиях руководствоваться законами своей страны, а не собственным вдохновением. Здесь мы, говорит Гоббс,

... снова впадаем в ошибку, объявляя себя судьями добра и зла или делая судьями в этих вопросах таких лиц, которые претендуют на сверхъестественное внушение, что должно вести к разложению всякой гражданской власти⁴⁸.

Остальные три мятежные учения, которые Гоббс упоминает в «Левиафане», — это мнение о том, что суверен подчинен гражданским законам, приписывание абсолютного права собственности подданным и учение о делимости верховной власти. Таким образом, перечень ложных учений, направленных против государства, в «Левиафане» в целом повторяет аналогичный перечень в «Началах права» и «О гражданине», правда, с двумя весьма приме-

45. Гоббс Т. Левиафан (XXIX). С. 252.

46. Там же.

47. Там же.

48. Там же (XXIX). С. 252–253.

чательными исключениями: в «Левиафане» отсутствуют упоминания об учениях, согласно которым тираноубийство дозволено, а «народ» и «толпа» — это одно и то же действующее лицо в политической жизни. Вряд ли это умолчание обусловлено принципиальным изменением политических взглядов Гоббса; скорее всего, его можно объяснить тактическими соображениями. Гоббс намеревался опубликовать свой трактат в Англии, где в 1650 году после окончания первого этапа гражданской войны воцарилась республика и был установлен протекторат Кромвеля; кроме того, были еще слишком свежи воспоминания о том, как в 1649 году по обвинению в государственной измене в Лондоне при большом стечении народа был казнен король Карл I Стюарт. Можно предположить, что, будучи мудрым и здравомыслящим человеком, Гоббс, чтобы не ставить под угрозу публикацию своего трактата на родине, решил лишний раз «не дразнить гусей» в лице новых хозяев страны, чье восхождение к власти было отмечено исполненным религиозного смысла актом царубийства⁴⁹.

Таким образом, из шести опасных мыслей, перечисленных в «Левиафане», три непосредственно касаются религиозных учений. Это учение о том, что каждый человек есть судья в вопросе о том, какие действия хороши, а какие дурны, затем учение о том, что все, что человек делает против совести, есть грех, и, наконец, учение о том, что вера и святость приобретаются не учением и размышлением, а сверхъестественным вдохновением или внушением, чему учили пресвитерианские проповедники. В свою очередь, учение о делимости верховной власти можно вывести как из религиозных проповедей, так и из чтения классической литературы. Наконец, учения о том, что убийство тирана оправданно и что народ и толпа — это одно и то же, ведут свое происхождение из классической литературы. Учение о том, что суверен должен быть подчинен гражданским законам, также может быть выведено к классическим источникам. Таким образом, единственное

49. История идейного обоснования и оправдания этого кульминационного акта английской революции представляет собой отдельную и необычайно важную страницу ее истории. Наиболее известное произведение, оправдывающее этот акт с религиозной и философской точек зрения, — сочинение известного поэта и республиканца Джона Мильтона «О королях и магистратах» (“The Tenure of Kings and Magistrates”, 1649) (*Milton J. Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 3–48). О религиозном смысле, который победившие противники Карла I Стюарта вкладывали в суд над ним и в публичное действо его казни, см.: Хилл К. Английская Библия и революция XVII века / Пер. с англ. Т. В. Павловой. М.: ИВИ РАН, 1998. С. 348–355.

учение, которое нельзя напрямую вывести ни из классических источников, ни из религиозных течений, — о том, что каждый человек обладает абсолютным правом собственности на свое имущество, исключаящим право суверена⁵⁰. Все остальные учения имеют либо классическое, либо религиозное происхождение⁵¹.

Анализируя пути распространения «болезней», ослабляющих государство и ведущих его к распаду, Гоббс, помимо «ложных учений», выделяет еще два способа их распространения: подражание народам-соседям и их политическим формам, а также «чтение политических и исторических книг древних греков и римлян». Что касается подражания политическим формам народов-соседей, то, по словам Гоббса, «примеры различных форм правления у соседних народов часто располагают людей к изменению установленного порядка правления»⁵². Так поступили евреи, которые отвергли Бога и потребовали от пророка Самуила царя по образцу прочих народов. Так поступали древние греки, одни из которых подражали афинянам, а другие — спартамцам. Гоббс пишет:

И я не сомневаюсь, что многие были рады видеть недавние смуты в Англии из желания подражать Нидерландам, полагая, что для увеличения богатства страны не требуется ничего больше, как изменить, подобно Нидерландам, форму правления⁵³.

Наконец, чтение классиков политической мысли, чьи произведения и идеи легли в основу республиканской традиции гражданской свободы и народовластия, в особенности Аристотеля и Цицерона, также ведет к восстаниям против монархии. По словам Гоббса,

... поддаваясь сильному и приятному впечатлению от великих военных подвигов, совершенных полководцами этих народов, молодые и другие люди, которым не хватает противоядия солидного ума, получают вместе с этим яркое представление обо всем, что, кроме того, сделали народы, и воображают, что их великое преуспевание было обусловлено не соперничеством отдельных людей, а демократической формой правления. При этом такие люди не принимают во внимание тех частых мятежей и граждан-

50. Гоббс Т. Левиафан (XXIX). С. 253.

51. Vaughan G. M. *Behemoth teaches Leviathan*. Thomas Hobbes on Political Education. N.Y.: Lexington Books, 2002. P. 20–21.

52. Гоббс Т. Указ. соч. (XXIX). С. 254.

53. Там же.

ских войн, к которым приводило несовершенство их политического строя⁵⁴.

Идеи этих авторов Гоббс считает теоретическими основами «мятежных учений» своего времени. Причину популярности этих идей он усматривает в том, что в то время, как центром притяжения внимания и споров в общественно-политической жизни Англии середины XVII века были религиозные вопросы, обсуждавшиеся на языке Священного Писания⁵⁵, в духовной и интеллектуальной жизни Англии того периода таким центром служили тесно связанные с первыми политико-теологические проблемы, а также идеалы республиканской свободы и народовластия, которые в образованных кругах английского общества в ту пору было принято обсуждать на языке, заимствованном из классического учения о политике. Иными словами, если в английском обществе 1640–1660-х годов в целом обсуждение важнейших социально-политических проблем и противоречий облекается в форму споров по вопросам религиозной жизни, то в образованных кругах английского общества той поры полемика идет вокруг идей классического республиканства, стародавнего английского «общего права», а также политической теологии, в центре внимания которой оказывается вопрос об установлении правильных отношений между светскими и духовными властями.

Томас Гоббс: «Если кто-то хочет утвердить здравомыслие в государстве, тому следует начинать с университетов»⁵⁶

Теперь становится понятно, почему внимание Гоббса, искавшего главные причины гражданской войны в Англии в сфере «борьбы перьев», то есть идей, было приковано в первую очередь к английским университетам. Поскольку политический порядок является искусственным порядком, он требует за собой неусыпного контроля со стороны суверена. Неотъемлемой составляющей этого контроля должен быть контроль суверенной власти над ин-

54. Гоббс Т. Левиафан (XXIX). С. 255.

55. «С момента публикации в английском переводе, — пишет знаток вопроса Кристофер Хилл, — Библия стала для Английской революции тем, чем Жан-Жак Руссо стал для Французской революции, а Карл Маркс — для русской революции» (Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. С. 8).

56. Гоббс Т. О гражданине. С. 405.

ститутами, связанными с производством и трансляцией знаний. С этой точки зрения

... именно недостаточный контроль со стороны суверена за порядками знания и обслуживающими их интеллектуалами являлся главной причиной революции и спровоцированной ей гражданской войны, а потому надежный контроль над интеллектуалами служит в глазах Гоббса ключом к успешному противодействию революции и ее предотвращению⁵⁷.

Главнейшими объектами такого идейного надзора и контроля со стороны верховной власти должны были стать преподавание в университетах и проповеди духовенства. И действительно, ложные политические, моральные и религиозные учения не представляли бы большой угрозы для общественной безопасности, если бы их не преподавали в университетах и не провозглашали в проповедях с амвонов церкви. Недаром Гоббс относит чтение классической литературы в университетах и проповеди духовенства к двум важнейшим способам распространения «мятежных учений». Правда, у этих учений была, как правило, разная аудитория: в университетах училась в основном элита английского общества, выходцы из привилегированных слоев, тогда как проповеди духовенства были обращены прежде всего к простому народу. Тем не менее в XVII веке идейное влияние этих двух видов институтов — университетов и религиозных конфессий — на английское общество было колоссальным, и верховной власти, по мнению Гоббса, следовало с этим считаться.

Говоря о вредном идейном воздействии университетов и духовенства на настроения английской общественности, Гоббс отталкивается от довольно любопытной «социологии» тогдашней интеллектуальной жизни. Он считает, что мнение большинства людей по жизненно важным религиозным и общественно-политическим вопросам определяется не их собственными размышлениями, но тем, что внушили им их наставники, будь то светские образованные люди или люди духовного сана⁵⁸. С точки зрения Гоббса,

57. *Münkler H. Thomas Hobbes. S. 57.*

58. В подобной постановке вопроса Гоббсом при желании можно увидеть предвосхищение деления всех людей Жаном-Жаком Руссо на две категории — интеллектуалов и не-интеллектуалов. По мнению Руссо, «от природы человек не склонен мыслить. Мышление — это своего рода искусство, которое приобретают, и оно дается ему, пожалуй, еще труднее, нежели другие искусства. Я знаю только два класса людей, резко отличающихся

...люди, которых нужда или корыстолюбие заставляют всецело отдаться своим промыслам и труду, а с другой стороны, люди, которых избыток средств или лень побуждают отдаваться чувственным удовольствиям (обе эти категории людей составляют большую часть человеческого рода), не имея времени предаваться глубоким размышлениям, которых требует исследование истины не только в вопросах естественного права, но и во всех других отраслях знания, получают свои сведения о долге главным образом от теологов на кафедре и отчасти от таких соседей и знакомых, которые кажутся им благодаря своей способности говорить плавно и общедоступно более мудрыми и более сведущими в вопросах права и совести, чем они сами⁵⁹.

Как в случае с «теологами на кафедре», так и в случае с образованными и уважаемыми в обществе людьми, «способными рассуждать гладко и убедительно» (*having the faculty of discoursing readily, and plausibly*), речь шла о выпускниках университетов, выходящих из стен этих образовательных учреждений с определенным багажом теологического, морально-практического и общественно-политического знания и затем либо в проповедях, либо в частных разговорах наставляющих в нем простой люд или же людей своего круга, лишенных формального образования. В этих обстоятельствах не только контроль суверена над политическими и религиозными учениями в интересах сохранения гражданского мира и согласия, но и продиктованная этим же императивом необходимость коренной реформы университетов становилась в глазах Гоббса вопросом первостепенной важности в целях преодоления

друг от друга: класс мыслящих людей и класс людей, не умеющих мыслить, — это различие обусловлено почти исключительно воспитанием» (Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о Воспитании [1762] // Избр. соч.: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 1. С. 616). У Гоббса в «Левиафане» мы находим сходную постановку вопроса, когда он отмечает, что в отличие от умственных способностей и житейского опыта, которые распределены относительно равномерно между людьми, «искусства, имеющие основу в словах, и особенно искусство доходить до общих и непреложных правил, называемое наукой», отличаются тем, что «таковыми правилами обладают немногие, и то лишь в отношении немногих вещей, ибо правила эти не врожденные способности, родившиеся с нами, а также не приобретенные (как благоразумие) в процессе наблюдения над чем-то другим» (Гоббс Т. Левиафан (XIII). С. 93–94). Иными словами, по Гоббсу, профессиональные занятия наукой являются привилегией ограниченного круга «людей знания», получивших специальное образование.

59. Там же (XXX). С. 267.

смуты и гражданской войны и правильного политического просвещения народа. Как подчеркивал Гоббс,

...теологи и другие претендующие на ученость получают свои знания из университетов и правовых школ или книг, опубликованных выдающимися представителями этих школ и университетов. Из этого очевидно, что *просвещение людей всецело зависит от правильной постановки обучения юношества в университетах*⁶⁰.

Главную угрозу, исходившую гражданскому миру от университетов, Гоббс видел в том, что в них преподавались различные политические и религиозные учения, которые прямо или косвенно подрывали авторитет верховной власти. Он писал:

Тот факт, что многие учения, направленные против верховной власти короля, поддерживаются столькими проповедниками, юристами и другими людьми, получившими свое образование в университетах, достаточно ясно свидетельствует о том, что хотя университеты и не были творцами этих ложных доктрин, но они не сумели внушить своим питомцам истинных учений. Ибо противоречивые взгляды, господствующие среди воспитанников университетов, доказывают, что они недостаточно обучены, и не приходится удивляться тому, что они сохранили вкус того тонкого напитка, которым напоили их против гражданской власти⁶¹.

Тем самым под пером Гоббса лавина вины за разгоревшуюся в Англии смуту ложилась на университеты, которые, по его твердому убеждению, из институтов по производству и трансляции знаний превратились в институты по производству и трансляции политических заблуждений и религиозных суеверий. Накануне революции, писал Гоббс в «Бегемоте», университеты были для английской нации «тем же, чем деревянный конь для троянцев»⁶². Те, кто в ту пору учился в английских университетах, проходили в них не школу гражданского воспитания, а школу гражданского неповиновения. Дворяне, читавшие в университетах классических авторов, проникались древними идеями свободы и народовластия, которые подталкивали их к мятежу против ко-

60. Гоббс Т. Левиафан (XXX). С. 267. Курсив мой. — Т. Д.

61. Там же (XXX). С. 267–268.

62. *Hobbes T. Behemoth*. P. 159.

роны и ее прерогатив⁶³. Не отставали от них и люди духовного звания, которые выносили из университетов убеждение в превосходстве духовной власти над светской или даже о необходимости полной независимости первой от последней. «Подобно тому как пресвитериане перенесли свое богословие из университетов в церковь, — утверждает Гоббс, — так и многие из дворян перенесли свою политику оттуда в парламент»⁶⁴.

Со своей стороны, Гоббс полагает, что можно говорить об определенном идейном родстве пресвитерианских проповедников (*ministers*) и дворян-демократов (*democratic gentlemen*), которое сделало их политическими союзниками в борьбе против английской короны. Что касается пресвитериан, то их растущее недовольство религиозной политикой короля накануне революции принесло им симпатии значительного числа дворян, желавших установления народного правления в государстве подобно тому, как пресвитерианские проповедники желали установления демократических порядков в церкви. В результате «учение пресвитериан» стало «истинной основой» (*the very same foundation*) для притязаний Долгого парламента на власть⁶⁵. При этом Гоббс не забывает и намекнуть своему читателю на корпоративный интерес пресвитерианского духовенства. Это последнее, по его мнению, призывало к восстанию ради того, чтобы

... в государстве восторжествовало народоправство, церковь тоже по возможности усвоила бы себе эту форму правления и управлялась бы собранием (*Assembly*); следствием этого, как они рассчитывали, видя в политике служанку религии, стал бы переход власти в их собственные руки, благодаря чему они могли бы не только удовлетворить свою страстную тягу к богатству, но и дать выход своей злобе благодаря возможности уничтожить всех тех, кто без особого почтения относился к их мудрости⁶⁶.

Так, с точки зрения Гоббса, накануне революции сложился «несвященный союз» двух категорий интеллектуалов — пресвитерианских священников и дворян-демократов, которые, будучи выпускниками университетов, проповедовали неповиновение верховной власти и тем самым сбивали с толку простой народ. В то время

63. *Hobbes T. Behemoth*. P. 110, 136–137, 164, 179–180, 322–323.

64. *Ibid.* P. 137.

65. *Ibid.* P. 214.

66. *Ibid.* P. 323.

... как одни с кафедры склоняли народ к своим мнениям и проповедовали неприязнь к церковному управлению, канонам и молитвенникам, другие заставляли его полюбить народоправство своими разглагольствованиями в парламенте, равно как и своими беседами и общением с народом в провинции; постоянно превознося *свободу* и порицая *тиранию*, они подталкивали народ к мысли о том, что подобной тиранией было существующее правительство страны⁶⁷.

Простые же люди были лишены всякого иммунитета от подобного рода подрывной пропаганды, поскольку были неспособны самостоятельно сформировать свое мнение о том, что в государстве справедливо, а что несправедливо. «Невозможно, — подчеркивает Гоббс, — чтобы массы учились своим обязанностям иначе как с кафедры и по праздникам. А таким образом они учатся неповиновению»⁶⁸.

Размышления над причинами и ходом гражданской войны в Англии подвели Гоббса к мысли о том, что новая власть должна начать создание условий для водворения прочного гражданского мира с реформы университетов, которые, с его точки зрения, представляли собой «центр восстания» (*the coar of Rebellion*)⁶⁹. Начинать их реформу, по мнению Гоббса, следовало с правильной постановки политического образования тех, кому впоследствии будет суждено наставлять и просвещать народ относительно его обязанностей по отношению к верховной власти.

Реформа университетов под углом государственных интересов требовала занятия определенной позиции в отношении классической гуманистической традиции, которая служила одной из основ тогдашнего университетского образования. Несмотря на то что Гоббс был воспитан в духе гуманистической традиции мысли, впоследствии он пересмотрел свое отношение к гуманистическому наследию и

... в процессе создания своих теорий свободы, обязательства и государства стремился развенчать некоторые из наиболее примечательных особенностей гуманистической политической мысли. Возражая прежде всего против характерного для Возрождения расположения к самоуправляемым городам-республикам, он создал теорию абсолютного суверенитета, основанного на догово-

67. *Hobbes T. Behemoth*. P. 136–137.

68. *Ibid.* P. 159.

69. *Ibid.* P. 182.

ре, отличительной чертой которого является требование отказа от «моего права управления собой» (*Leviathan*, ch. II)⁷⁰.

С точки зрения Гоббса, тексты Аристотеля, Цицерона, Сенеки и других авторов, которых читали и изучали в университетах и которые составляли ядро классического учения о политике, не только не помогали правильной постановке политического образования светской и духовной элиты Англии, но скорее вредили ей. Ведь, согласно Гоббсу, чтение классики в университетах было крайне опасным занятием, послужившим одной из главных причин гражданской войны в Англии. Политические сочинения Гоббса, и в особенности «Левиафан», полны критических инвектив против классики — сочинений греческих и римских авторов, прославляющих древние идеалы свободы и народоправства. Афины и Рим были республиками, которые внушали своим гражданам мысль о том, что республиканское правление является наилучшим, что нет ничего лучше свободы и ничего страшнее тирании и деспотизма. Однако, будучи взятыми вне исторического контекста и пересаженными на чуждую им почву, эти древние идеи свободы и народоправства приобретали колоссальный разрушительный потенциал, подталкивая их приверженцев к мятежу против своих суверенов и к свержению законных правительств. Как подчеркивал Гоббс,

... благодаря чтению греческих и латинских авторов люди с детства привыкли благосклонно относиться (под лживой маской свободы) к мятежам и беззастенчивому контролированию действий своих суверенов, а затем к контролированию и этих контролеров, вследствие чего было пролито столько крови, что я считаю себя вправе утверждать, что ничто никогда не было куплено такой дорогой ценой, как изучение западными странами греческого и латинского языков⁷¹.

По мнению Гоббса, самое опасное и вредное из учений, которые можно почерпнуть из чтения классики, — это учение о том, что убийство правителя, чья личность обычно стигматизируется посредством ярлыка «тиран», является справедливым и законным делом. Таким образом, подражание части образованного английского общества древним грекам и римлянам послужило одним

70. Skinner Q. Introduction: Hobbes's Life in Philosophy // Idem. *The Visions of Politics*. Vol. 3: Hobbes and Civil Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 1.

71. Гоббс Т. Левиафан (XXI). С. 167–168.

из источников смуты и гражданской войны в Англии. По этому поводу Гоббс писал:

Что касается восстаний, в частности против монархии, то одной из наиболее частых причин таковых является чтение политических и исторических книг древних греков и римлян... Благодаря чтению таких книг, говорю я, люди дошли до убийства своих королей, так как греческие и латинские писатели в своих книгах и рассуждениях о политике объявляют законными и похвальными такие действия, если только, прежде чем их совершить, человек назовет свою жертву тираном⁷².

Книги, которые нам стоит читать, писал Гоббс в трактате «О человеке» (1658), должны содержать здравые, чистые и полезные идеи, а самое главное — от этих идей не должна исходить угроза гражданскому миру. Однако

... книги, написанные римскими гражданами в период распада республики или в эпоху, непосредственно следующую за падением последней, а также греками в период расцвета Афинского государства, полны мыслей и примеров, враждебно настраивающих народ против монархов, ибо в них прославляются такие преступления, совершенные безнравственными людьми, как царевубийство, а самих монархов изображают как тиранов. И в наше время чтение книг и слушание народных проповедников, желающих создать государство в государстве, церковное королевство в светском, по большей части лишь способствуют извращению здравого ума народа. В результате образуются люди, подобные не Кассию и Бруту, а Равальяку и Клеману, которые думали, что служат Богу, в то время как, убивая своих королей, они служили честолюбию других людей⁷³.

Почему великие политические идеи древнего мира привели новый мир к катастрофе? С точки зрения Гоббса, причина в том, что эти идеи имели хождение в Англии в виде *мнений*. Они были широко известны и давали недовольным прекрасный повод для неповиновения суверену. Однако именно статус *мнений* и делал эти идеи крайне опасными для гражданского мира. Причиной тому служил принципиально разный статус этих идей в древнем и новом мире. Если в древности эти идеи были неотъемлемой чертой оригинального политического опыта, равно как и аутентичны-

72. Гоббс Т. Левиафан (XXIX). С. 254–255.

73. Он же. О человеке [1658] (XIII.7) // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 257.

ми формами его выражения, то в Новое время они превратились всего-навсего в расхожие мнения, не имевшие серьезных корней в общественно-политической жизни новых государств и наций. Разрушительные политические эффекты, к которым привело следование этим мнениям в современных условиях, в глазах Гоббса обесценивали их претензию на аутентичное выражение политического опыта модерна⁷⁴.

Отсюда, по Гоббсу, вытекает необходимость использования особой герменевтики чтения классических текстов, призванной учесть не только их содержательный смысл, но и конкретный общественно-политический контекст их возникновения и бытования. Подобный метод прочтения классических произведений, трактующих вопросы морали и политики, Гоббс практикует уже в своих ранних политических сочинениях, в частности в «Началах права». Главное требование этого метода интерпретации идей и слов, их выражающих, заключается в требовании помещать их в контекст того морального и политического опыта, на выражение которого они притязают, с тем чтобы можно было выяснить как их истинное значение, так и применимость в современных обстоятельствах. Гоббс писал:

Слова являются для нас знаками мнений и настроений других людей. Однако так как слова часто допускают различное толкование в зависимости от их различного расположения в речи и характера того общества, в котором они произносятся, и так как, чтобы выяснить истинный смысл слов, необходимо видеть того, кто говорит, быть свидетелем его действий и догадываться о его настроениях, — то отсюда можно видеть, как трудно должно быть раскрытие истинного мнения и истинных мыслей тех, кто жил задолго до нас, оставив нам свои труды, которые мы можем понимать лишь с помощью истории, раскрывающей нам вышеуказанные обстоятельства, а также проявляя величайшую рассудительность и осмотрительность, необходимую для их истолкования⁷⁵.

С точки зрения Гоббса, роковая ошибка его современников, пытавшихся пересадить древние республиканские идеалы на почву Англии XVII века, заключалась в том, что они не понимали контекстуальной обусловленности этих идей своеобразием морально-практической и политической жизни древних народов — гре-

74. Подобную интерпретацию идеям Гоббса дает, в частности, Пьер Манан: *Manent P. Histoire intellectuelle du liberalism. P. 56.*

75. *Hobbes T. Elements of Law (I.13.8). P. 76–77.*

ков и римлян, которые невозможно воспроизвести в современном мире. Гоббс полагал, что тем его соотечественникам, которых он в «Бегемоте» называет «дворянами-демократами» (*Democraticall Gentlemen*)⁷⁶, недоставало как знания соответствующих обстоятельств или контекста появления древних идей свободы и народовластия (*those aforementioned circumstances*), отраженных в сочинениях древних философов и историков, так и изрядной практической рассудительности или осмотрительности (*great prudence*), совершенно необходимой для их правильного истолкования в современных условиях. В этой ситуации, по мнению Гоббса, обращение к особой герменевтике чтения классических текстов позволило бы уберечь их читателей от соблазна извлечь из этих текстов поспешные политические выводы и практические рекомендации на злобу дня. В противном случае риторика, заимствованная из полисной жизни греков и республиканской практики римлян, в условиях отсутствия античного полиса и римской *res publica* становилась опасным «оружием критики» на службе политических страстей, откуда, при благоприятных обстоятельствах, оставался один шаг до «критики оружием», то есть для развязывания гражданской войны⁷⁷.

Особую озабоченность у Гоббса вызывало злоупотребление его современниками такими расхожими понятиями, как «свобода», «равенство» и «справедливость», заимствованными из словаря классического учения о политике. Безусловно, Гоббс признавал, что эти политические идеи древних авторов имеют определенное рациональное зерно, которое стоит сохранить в новой политической науке, но это совсем не то зерно, которое извлекли его современники-революционеры — эти самозванные поклонники Брута и Кассия, начитавшиеся Плутарха. Превыше всего они ставят свободу, однако при этом видят ее совсем не там, где ее следовало бы видеть. По мнению Гоббса, свобода — это независимость государства от чужеземного господства, а вовсе не право подданных оспаривать распоряжения суверена и тем более бунтовать про-

76. *Hobbes T. Behemoth*. P. 159.

77. На эту двусмысленность, связанную с возрождением гуманистами классиков и классической риторической традиции в новую эпоху европейской истории, обращает наше внимание Ганс-Георг Гадамер. «Это возрождение, — отмечает он, — было какой-то странной декламацией. Что за классическое ораторское искусство без соответствующего классического пространства — без полиса, без *res publica*?» (*Гадамер Г.-Г. Риторика и герменевтика // Он же. Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 192).

тив него⁷⁸. Именно такую свободу суверенов, а вовсе не частных лиц превозносили древние писатели. С этой точки зрения свободы в Османской империи при султанах не меньше, чем в Англии при короле и парламенте. Гоббс пишет:

Та свобода, о которой часто и с таким уважением говорится в исторических и философских работах древних греков и римлян и в сочинениях и рассуждениях тех, кто позаимствовал у них все свои политические познания, есть свобода не частных лиц, а государства. <...> Афиняне и римляне были свободны, то есть [были] свободными государствами; это значит не то, что какие-нибудь частные лица пользовались там свободой организовывать сопротивление своим представителям, а то, что их представители имели свободу оказывать сопротивление другим народам или завоевывать их. На башнях города Лукка начертано в наши дни большими буквами слово *LIBERTAS*, однако никто не может отсюда заключить, что человек здесь в большей степени свободен или же избавлен от службы государству, чем в Константинополе. Свобода одинакова как в монархическом, так и в демократическом государстве⁷⁹.

Предпочтение монархического образа правления демократическому часто обосновывают тем, что демократия дает гражданам больше свободы. Однако такая постановка вопроса представляется Гоббсу крайне спорной, если не сказать сомнительной. Если под свободой понимать отказ от подчинения законам, то такой свободы нет ни при монархии, ни при демократии. Если же под свободой понимать немногочисленность законов и запретов, распространяющихся лишь на то, что угрожает гражданскому миру, то при монархии может быть не меньше свободы, чем при демократии⁸⁰. Когда подданные требуют у своих суверенов свободы,

78. Свободу как свободу от чужеземного господства в неоримском духе можно встретить уже у Макиавелли, «Рассуждения» которого начинаются с определения свободных государств как таких, что «получили устройство, далекое от всякого чужеземного ига и управляются своей собственной волей» (*governate per loro arbitrio*) (*Machiavelli N. Discorsi* (I.2) // *Tutte le opere* / М. Martelli (ed.). Firenze: Giunti Editore/Bompiani, 2018. P. 313). Такие свободные государства могут быть или республиками, или принципатами (*Ibidem*).

79. Гоббс Т. Левиафан (XXI). С. 166–167.

80. Заметим по ходу дела, что проблема истолкования понятия *libertas* в его смысловой многозначности имеет давнюю и богатую традицию в истории политической мысли Запада. Исторически она соотносится с эпохой формирования в Риме института принципата и с восхождением к власти Октавиана, будущего императора Августа. Именно с этой эпохой связа-

они лукавят; в действительности они стремятся к господству, а вовсе не к свободе от него. Ведь если бы каждый предоставлял другим такую свободу, которую он требует для себя, как того требует закон природы, то речь шла о возвращении к естественно-му состоянию со всеми вытекающими из этого последствиями. Гоббс писал:

Но если кто-то требует свободы только для самого себя, отказывая в ней всем остальным, разве это не есть требование господства? Ведь тот, кто свободен от всяких уз, тот является господином всех остальных, кто скован ими. Следовательно, что в *народном государстве* свобода граждан не больше, чем в монархическом⁸¹.

Правда, не пройдет и двух веков с того момента, как Гоббс напишет эти строки, и его именитые соотечественники станут утверждать, что англичане середины XVII века не заслужили подобных обвинений. Характерный пример такой защиты своего отечества мы находим в статье известного английского историка XIX века Томаса Бабингтона Маколея (1800–1859), посвященной Француз-

но растущее расхождение в понимании смысла идеи *libertas* среди сторонников прежней, республиканской системы правления и новых порядков принципата (Егоров А. Б. Рим на грани эпох. Проблемы рождения и формирования принципата. Л.: ЛГУ, 1985. С. 9–10). В то время как с точки зрения официальной идеологии принципата Августа и его преемников из династии Юлиев — Клавдиев при хорошем императоре *libertas* обязательно существует, а каждый император, в свою очередь, стремится быть хорошим, многие граждане Рима склонялись к мысли, что принципат и свобода — вещи с трудом совместимые, если совместимые вообще. Как отмечает Лотар Викерт, такое серьезное расхождение в понимании было вызвано не в последнюю очередь различным пониманием смысла самой идеи, поскольку в республиканской традиции Рима *libertas* имела значение политической свободы, тогда как при принципате под ней стали понимать только *securitas*, то есть правовую безопасность отдельного лица (Wickert L. *Princeps (civitatis)* // Pauli Wissowa Realencyclopedie. 1954. Bd. XXII. S. 2006–2098). К этой последней трактовке близко и понимание *libertas* Гоббсом в его политических сочинениях. Эволюция понятия *libertas* в эпоху поздней республики и раннего принципата обстоятельно прослежена в книге Хаима Виршубского: *Wirszubski C. Libertas as Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960. По поводу трактовки свободы в политической философии Гоббса см.: *Skinner Q. Hobbes on the Proper Signification of Liberty* // Idem. *The Visions of Politics*. Vol. 3: *Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 209–237.

81. Гоббс Т. О гражданине (X.8). С. 379.

ской революции⁸². Помимо всего прочего, в ней замечательно то, что все инвективы, которые Гоббс направлял против своих образованных современников, Маколей адресует французским литераторам и, шире, лицам свободных профессий, составившим идейный авангард Французской революции. Обвиняя последних в том, что «они предпочли Плутарха Фукидиду», Маколей, по сути дела, если не дословно, то по смыслу повторяет упрек Гоббса в адрес своих современников,

...получивших такое образование, что в своей юности они читали книги, написанные знаменитыми людьми древних республик Греции и Рима относительно их политики и великих деяний⁸³.

В противоположность Гоббсу Маколей утверждает, что англичане всегда

...удовлетворялись собственной национальной памятью и своими собственными английскими именами. Они никогда не искали для себя образцы в Древней Греции или Риме. Французы же, не видя в своей истории ничего привлекательного, обратились к великим сообществам древности, но делали это не по оригинальным сочинениям, а по романтическим вымыслам педантических моралистов, писавших спустя долгое время после исчезновения там свободных обществ. Они предпочли Плутарха Фукидиду. Слепнув сами, они брали себе слепых поводырей и, не имея собственного опыта свободы, лишь заимствовали мнения о ней таких же невежд — людей, восторженно превозносивших любовь к отечеству, которого у них никогда не бывало, и восхвалявших тираноубийство, находясь в рабской зависимости от тиранов.

Маколей добавляет:

Конечно, уроки древней истории весьма важны и полезны, но они вряд ли могли быть усвоены теми людьми, которые в своих восторгах перед афинской демократией совершенно забывали, что там на одного гражданина приходилось десять рабов,

82. Эта статья представляла собой рецензию Маколей на книгу воспоминаний о Мирабо: *Dumont E. Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières Assemblées législatives*. P.: Gosselin et Bossange, 1832. Она была опубликована под заголовком «Мирабо» в *Edinburgh Review* (July 1832), но при этом была в основном посвящена не самому знаменитому французскому революционеру, но размышлениям Маколей о причинах и последствиях французских революций 1789 и 1830 годов.

83. *Hobbes T. Behemoth*. P. 110.

и которые украшали свои инвективы против знати панегириками Бруту и Катону — двум аристократам, своим высокомерием и нетерпимостью далеко превосходившим любого из тех, кто эмигрировал вместе с графом д'Артуа⁸⁴.

Не классикой единой живет мятежный дух

Разумеется, Гоббс и мысли не допускал о том, чтобы напрочь искоренять преподавание в английских университетах классического философского и гуманистического интеллектуального наследия. Да и вряд ли такой тонкий знаток и ценитель классической литературы и истории, каковым он, вне всякого сомнения, был, взялся бы за столь неблагоприятное дело. Его притязания в этом деле были намного скромнее. А именно Гоббс полагал, что суверен или уполномоченные им на то лица обязаны контролировать содержание преподаваемых в университетах концепций, учений и теорий на предмет их соответствия высшему благу государства — сохранению гражданского мира и общественной безопасности. Другими словами, у Гоббса речь шла о необходимости ограничения *мировоззренческой*, а не *институциональной* автономии университетов⁸⁵.

При этом подобные ограничения должны были коснуться не только морально-практических и политических учений, относимых Гоббсом к «классике», но и религиозных доктрин. Иначе говоря, вопрос об идейном наследии классической республиканской традиции — не единственный, который Гоббс рассматривает с точки зрения государственно-политической целесообразности, продиктованной нуждами общественной безопасности и гражданского мира. Однако не менее важным, чем вопрос об отношениях философии и общества, предстает в его глазах вопрос об отно-

84. *Маколей Т. Б.* Англия и Европа. Избр. эссе / Пер. с англ. Д. В. Соловьева. СПб.: Алетей, 2001. С. 189. Граф д'Артуа (1757–1836) — внук Людовика XV, младший брат Людовика XVI, до года — граф д'Артуа, в эпоху Реставрации — король Франции с 1824 по 1830 год. Свергнут с французского престола в ходе революции 1830 года.

85. Этим позиция Гоббса в отношении реформы университетов отличалась от позиции новых революционных властей Англии, которые видели в университетах прежде всего оплот роялизма и церковной реакции и потому в своих попытках навязать им новые правила игры не останавливались перед прямым применением насилия. О репрессиях, обрушенных парламентом на Кембриджский и Оксфордский университеты за симпатии к свергнутому королю, см.: *Савин А. Н.* Лекции по истории английской революции. С. 280–281.

шениях религии и общества, поскольку религиозные доктрины и обращенные к широкой и зачастую невежественной аудитории проповеди, произносимые церковниками с амвона, будучи истолкованными в специфическом «партийном» духе и распространяемыми с корыстными целями, несли, по мнению Гоббса, не меньшую угрозу гражданскому миру и согласию. Как показал опыт гражданской войны в Англии, такая далекоидущая «политизация» религии была способна нанести не меньший вред, чем политическая «операционализация» классического республиканского наследия.

Вред, наносимый распространением опасных для сохранения гражданского мира религиозных учений, было сложно переоценить, поскольку в ту пору именно проповеди священнослужителей, звучавшие с церковных амвонов, были главным средством наставления простонародья. Дело в том, что, как напоминает нам знаток истории Англии XVII века Кристофер Хилл,

...«религия» тогда была гораздо более широким понятием, чем сегодня. На протяжении всего Средневековья и вплоть до XVII века церковь весьма отличалась от того, что мы называем церковью сегодня. Она руководила всеми поступками людей от крещения до похорон и служила воротами в будущую жизнь, в которую тогда пламенно верили все. Церковь обучала детей. В деревенских приходах, где масса населения была неграмотна, проповедь священника была главным источником информации о текущих событиях и животрепещущих вопросах. Сам приход был важной единицей местного управления, где собирались и раздавались беднякам скудные пособия. Церковь контролировала чувства людей, указывала людям, во что верить, обеспечивала их развлечениями и зрелищами. Она распространяла по стране последние новости и вела пропаганду, то есть делала то, что теперь эффективно осуществляет множество более эффективных органов — печать, Британская радиовещательная корпорация, кино, клубы и т. д. Вот почему люди записывали проповеди. Вот почему правительство указывало проповедникам, нередко самым точным образом, что им проповедовать⁸⁶.

Сам Гоббс довольно рано пришел к выводу, что главной причиной гражданских войн и междоусобиц в Европе XVII века была борьба за первенство между светской и духовной властью. В одном из писем графу Девонширскому, написанном в 1641 году, он отмечал:

86. Хилл К. Английская революция. М.: Госиноиздат, 1947. С. 23.

Я уверен, что исторический опыт говорит в пользу того утверждения, что борьба за преобладание между духовными и гражданскими властями была больше, чем что-либо другое, причиной гражданской войны во всем христианском мире⁸⁷.

Когда в 43-й главе «Левиафана» («О том, что необходимо для принятия человека в Царствие Небесное») Гоббс возвращается к ложным учениям, преподаваемым в университетах, он добавляет к ним еще и притязание церкви на господство над светской властью:

Наиболее частым предлогом для мятежа и гражданской войны служила в течение долгого времени во всех христианских государствах недостаточно разрешенная и поныне трудность повиноваться одновременно Богу и человеку в тех случаях, когда повеления того и другого противоречат друг другу⁸⁸.

Этот конфликт между государством и церковью — одна из главных причин смут и гражданских войн.

Говорят, что, когда *феи* недовольны кем-либо, они посылают своих эльфов, чтобы ущипнуть его. Точно так же и *церковники*, когда они недовольны каким-либо гражданским государством, заставляют своих эльфов, то есть суеверных, замороженных подданных, ущипнуть своих государей мятежной проповедью или же заворачивают обещаниями одного государя и заставляют его ущипнуть другого⁸⁹.

Однако в конечном счете власть как *фей*, так и *церковников* над людьми основана на суевериях. Суеверие же, согласно Гоббсу, — это вера в бесплотных духов.

Подобно тому как *феи* имеют бытие лишь в фантазиях невежественных людей, позаимствованных из преданий старых бабок или древних поэтов, духовная власть *папы* (вне пределов его собственных владений) существует лишь в боязни одураченных людей быть отлученными от церкви, ибо они наслушались

87. Hobbes to William Cavendish, third Earl of Devonshire (23 July/2 August 1641) // The Correspondence of Thomas Hobbes. Pt. 1: 1622–1659. Vol. 6. P. 120–121.

88. Гоббс Т. Левиафан (XLIII). С. 448.

89. Там же (XLVII). С. 534.

рассказов о ложных чудесах, ложных традициях и лжетолкованиях Писания⁹⁰.

Поскольку религия основана не на знании, а на доверии авторитету, таковым в хорошо устроенном государстве должна служить верховная власть. Поэтому в правильно устроенном государстве должны исповедоваться только такие суеверия, которые разрешены верховной властью, или сувереном⁹¹. Отсюда Гоббс выводит главный принцип своей политической теологии, согласно которому религия — это закон государства; за счет подчинения церкви государству и сведения христианской догматики к минимальному набору разделяемых всеми верующими положений он рассчитывал поспособствовать устранению одной из главных причин смут и гражданских войн⁹².

Тем самым становится понятно, почему реформу университетов Гоббс считал совершенно необходимой предпосылкой для установления гражданского мира в Англии. Наставление подданных относительно их обязанностей по отношению к суверенам требует большого числа образованных людей, которые могли бы с разрешения суверена выступать в роли наставников народа. Задача подготовки таких образованных духовных и светских учителей гражданской науки ложится на университеты, но не старые, а на реформированные в соответствии с требованиями новой политической науки Гоббса. Как он писал в «Бегемоте», центр восстания против законной власти суверена

...это университеты, которые тем не менее следует не уничтожать, а привести в порядок, то есть чтобы политики, которых там учат, были (как и подобает истинным политикам) способны учить людей обязанности повиновения всем законам, которые будут введены властью короля, до тех пор пока они не будут отменены той же властью⁹³.

Иными словами, в реформированных университетах следовало преподавать учение о повиновении верховной власти, а не о вос-

90. Гоббс Т. Левиафан (XLVII). С. 534.

91. «Страх перед неведомой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется *религией*, не допущенных — *суеверием*» (Там же (VI). С. 43).

92. Об этом см.: Tuck R. The Civil Religion of Thomas Hobbes // Political Discourse in Early Modern Britain / N. Phillipson, Q. Skinner (eds). Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 120–138.

93. Hobbes T. Behemoth. P. 182.

станции против нее. В свою очередь, окончившие университеты образованные проповедники и дворяне должны научить людей тому, что

... религия, которую они проповедают, представляет собой мирное ожидание нового пришествия нашего благословенного Спасителя, а до того — решимость повиноваться королевским законам (которые являются также и божественными законами), не вредить людям, быть ко всем милосердными, заботиться о бедных и больных и жить трезво и без скандалов, жить, не смешивая нашу религию с вопросами естественной философии, такими, как свобода воли, бестелесная субстанция, вечность, вездесущность, ипостаси, которых народ не понимает и о которых никогда не заботится. Когда университеты будут так упорядочены, то из них постепенно станут выходить проповедники с хорошими принципами, а те, что ныне обладают дурными принципами, будут постепенно исчезать⁹⁴.

Учение об обязанности граждан повиноваться суверену, которому следует учить в реформированных университетах, есть, согласно Гоббсу,

... наука, построенная на верных и ясных принципах, и научиться ей можно с помощью основательного и внимательного обучения или же от тех учителей, которые основательно изучили этот предмет⁹⁵.

Ее, как настаивает Гоббс, «необходимо преподавать народу, поскольку без этого люди не смогут долго жить друг с другом в мире»⁹⁶. Однако если до революции, при короле Карле I, проблема упиралась в отсутствие знания о природе власти и повиновения, то теперь, после публикации политических трактатов самого Гоббса, и прежде всего его «Левиафана», ситуация кардинальным образом изменилась.

Существует достаточно правил *справедливости* и *несправедливости*, доказанных и выведенных из принципов, очевидных для самых слабых умов. И несмотря на неизвестность их автора, они ясны для хорошо образованных людей не только в этой, но и в других странах⁹⁷.

94. *Hobbes T. Behemoth*. P. 182–183.

95. *Ibid.* P. 322.

96. *Ibid.* P. 324.

97. *Ibid.* P. 158–159.

Гоббс не только возлагал большие надежды на реформу университетов, но и пытался содействовать ей как в годы республики, так и в последовавшие за ними годы Реставрации, высказывая пожелания, чтобы принципы его новой политической науки и разработанные на их основе истинное гражданское учение об обязанности подданных повиноваться суверену были положены в основу политического образования в английских университетах. В «Обзрении и заключении», завершающих его трактат «Левиафан», Гоббс отмечал:

Насколько я могу видеть, — нет ничего в этом трактате, как и в том, что я написал раньше на ту же тему по-латыни [имеется в виду трактат «О гражданине» (*De Cive*). — Т. Д.], что противоречило бы как Слову Божию, так и правилам добропорядочного поведения или могло бы способствовать нарушению общественного спокойствия. Вот почему я думаю, что было бы полезно этот труд напечатать, а еще полезнее было бы изучать его в университетах, если с ним согласны те, кто призван судить в таких вопросах⁹⁸.

Он надеялся на то, что, коль скоро университеты по милостивому соизволению верховной власти с рвением возьмутся за распространение сформулированных им, Гоббсом, принципов повиновения верховной власти, простые люди будут наставляться духовенством в духе повиновения властям, и тогда, быть может, придет время, когда можно будет заключить, что угроза свращения народа его нерадивыми учителями миновала. Этим надеждам и упованиям английского философа, однако, не суждено было сбыться.

Эпилог

История сыграла с Гоббсом злую шутку. Его программа политического образования (для элиты) и просвещения (для народных низов) так никогда и не была реализована, а его политические сочинения если и удостоились внимания властей и университетов, то совсем не того, на которое он рассчитывал. Спустя четыре года после его смерти, в 1683 году, его *alma mater* — Оксфордский университет — опубликовал декрет *Judgement and Decree of the University of Oxford* против

98. Гоббс Т. Левиафан. С. 544.

... некоторых вредных книг и достойных осуждения учений, которые подрывают авторитет священных особ монархов, их правительства и государства, равно как и всякого человеческого общества.

В этом документе политическое учение Гоббса было подвергнуто безоговорочному осуждению, а его монументальные труды «О гражданине» и «Левиафан» сожжены в Оксфордском университете в присутствии ликующих студентов⁹⁹. Ничуть не лучше обстояли и дела с сочинениями Гоббса на континенте. Там еще раньше, в 1654 году, трактат Гоббса «О гражданине» попал в «Индекс запрещенных книг» (*Index Librorum Prohibitorum*) — издававшийся Ватиканом начиная с 1559 года список запрещенных к распространению и употреблению католиками книг; а в 1674 году это же сочинение Гоббса было запрещено в Республике Соединенных провинций (Нидерландов)¹⁰⁰.

Правда, справедливости ради стоит отметить, что Гоббс был не единственным политическим мыслителем модерна, чьи сочинения «удостоились» подобной участи. Возьмем хотя бы великого флорентийца Никколо Макиавелли. Если первые издания «Государя» в 1532 году печатались с одобрения папы Климента VII, то уже двадцать лет спустя, в 1559 году при папе Павле IV, его сочинения были внесены в «Индекс запрещенных книг», а изображение (*in effigie*) самого автора подверглось сожжению. Примечательно, что этим дело не кончилось — история имела продолжение. Так,

... немецкий иезуит Генрих Вангнерек, автор сочинения, направленного против Макиавелли, с радостью сообщает о сожжении изображения Макьявелли в 1615 году студентами университета Ингольштадта под руководством иезуитов¹⁰¹.

В 1596 году пришел черед еще одного произведения, ставшего краеугольным камнем политической мысли Европы Нового вре-

99. *Parkin J.* Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640–1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 371–374.

100. *Mintz S. I.* The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Hobbes. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. P. 61–62.

101. *Рутенбург В. И.* Жизнь и творчество Никколо Макиавелли // Макиавелли Н. История Флоренции. 2-е изд. М.: Наука, 1987. С. 384.

мени — «Шести книг о государстве» Жана Бодена. Его также окончательно вносят в «Индекс запрещенных книг».

Тем не менее в известном смысле можно сказать, что Гоббс, как до него Макиавелли, в конечном счете оказался «безоружным пророком», который сумел посмертно превозмочь своих врагов и оппонентов. Его «игра на понижение ставок» в отношениях между индивидом и политическим сообществом стала теоретической и аксиологической основой всего проекта новой политической науки, а его политическая философия — притом, что отношение к ней как современников, так и потомков всегда было неоднозначным, — послужила смысловым горизонтом истолкования ключевых политических проблем современности¹⁰². Что же касается возражений против политического учения Гоббса, то, как справедливо замечает Лео Штраус,

...они были обречены утратить свое значение после появления тиранических режимов XX века. Всякий здравомыслящий человек без колебаний предпочел бы просвещенного и гуманного монарха Гоббса современным тиранам, чье правление основано на обскурантизме и бесчеловечности¹⁰³.

О Гоббсе пишут книги и статьи, его произведения изучают в университетах по всему миру, вокруг его идей по-прежнему скрециваются в спорах свои копыя ученые и интеллектуалы, тогда как сочинения политических врагов и хулителей Гоббса давным-давно стали достоянием истории и в лучшем случае выступают предметом любопытства немногочисленных эрудитов из числа историков политической мысли. Как изящно замечает по этому поводу Питер Томас Гич, со временем спор вокруг идейного наследия Гоббса благополучно завершился в пользу последнего в соответ-

102. Об «игре на понижении ставок» как одной из ключевых стратегий ведущих политических философов Нового времени (Макиавелли, Гоббс, Локк) и ее месте в политической философии Гоббса см. мою статью: *Дмитриев Т. А.* Человек-дух и человек-машина в философии Рене Декарта // Декарт Р. Человек / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Практикс, 2012. С. 175–184. Сама идея принадлежит известному историку политической мысли Лео Штраусу (*Штраус Л.* Что такое политическая философия? // Он же. Введение в политическую философию. М.: Практикс, 2000. С. 37–38).

103. *Strauss L.* On the Basis of Hobbes's Political Philosophy // *Idem.* What is Political Philosophy and Other Studies. Glencoe: The Free Press, 1959. P. 171.

ствии с принципом: *securus iudicat orbis terrarum*. «Даже те, кто ненавидит Гоббса, — добавляет он, — вынуждены читать его; а кто помнил бы работы Брэмхолла, если бы он не спорил с Гоббсом?»¹⁰⁴ Иными словами, хотя Гоббсу так и не удалось пройти невредимым по дороге, осажденной враждующими армиями сторонников безграничной свободы и неограниченной власти, тем не менее дорога эта в конечном счете оказалась для него поистине «царской».

Библиография

- Гадамер Г.-Г. Риторика и герменевтика // Он же. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
- Гоббс Т. Левиафан, или Материя, Форма и Власть Государства Церковного и Гражданского [1651] // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2.
- Гоббс Т. О гражданине [1642] // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
- Гоббс Т. О человеке [1658] // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 1.
- Гоббс Т. Основы философии. Часть первая. О теле. Посвящение графу Девонширскому // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 1.
- Дмитриев Т. А. Человек-дух и человек-машина в философии Рене Декарта // Декарт Р. Человек / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2012. С. 175–184.
- Егоров А. Б. Рим на грани эпох. Проблемы рождения и формирования принципата. Л.: ЛГУ, 1985.
- Маколей Т. Б. Англия и Европа. Избр. эссе / Пер. с англ. Д. В. Соловьева. СПб.: Алетейя, 2001.
- Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о Воспитании // Избр. соч.: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 1.
- Рутенбург В. И. Жизнь и творчество Никколо Макиавелли // Макиавелли Н. История Флоренции. 2-е изд. М.: Наука, 1987.
- Савин А. Н. Лекции по истории английской революции / Под общ. ред. Е. А. Косминского. 2-е изд. М.: Соцэкгиз, 1937.
- Стендаль. Прогулки по Риму // Собр. соч.: В 15 т. М.: Правда, 1959. Т. 10.
- Хилл К. Английская Библия и революция XVII века / Пер. с англ. Т. В. Павловой. М.: ИВИ РАН, 1998.
- Хилл К. Английская революция. М.: Госиноиздат, 1947.
- Штраус Л. Что такое политическая философия? // Он же. Введение в политическую философию. М.: Праксис, 2000.
- Abisadeh A. Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory // American Political Science Review. 2011. Vol. 105. № 2. P. 298–315.
- Borot L. Hobbes' Behemoth // Hobbes and History / G. A. J. Rogers, T. Sorell (eds). L.: Routledge, 2000.
- Dumont E. Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières Assemblées législatives. P.: Gosselin et Bossange, 1832.

104. Geach P. T. The Religion of Thomas Hobbes // Religious Studies. 1981. Vol. 17. № 4. P. 549.

- Geach P. T. *The Religion of Thomas Hobbes* // *Religious Studies*. 1981. Vol. 17. № 4.
- Hertz D. *Bürgerkrieg und politische Ordnung in Leviathan. Zum Kapitel 29 des Leviathan* // *Thomas Hobbes, Leviathan* / W. Kersting (Hg.). 2. bearb. Aufl. B.: Akademie Verlag, 2008. S. 213–233.
- Hobbes T. *Behemoth, or The Long Parliament* / P. Seaward (ed.). Oxford: Clarendon, 2014.
- Hobbes T. *Elements of Law, Natural and Politic (XXVII)* / J. C. A. Gaskin (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Hobbes to Samuel Sorbière (29 December 1656 / 8 January 1657) // *The Correspondence of Thomas Hobbes* / N. Malcolm (ed.). Pt 1: 1622–1659. Oxford: The Clarendon Press, 1994. Vol. 6. P. 427–429.
- Hobbes to William Cavendish, third Earl of Devonshire (23 July/2 August 1641) // *The Correspondence of Thomas Hobbes*. Pt. 1: 1622–1659. Vol. 6. P. 120–121.
- Höffe O. *Thomas Hobbes*. München: C. H. Beck, 2010.
- Lund W. R. *Hobbes on Opinion, Private Judgement and Civil War* // *History of Political Thought*. 1992. Vol. 13. № 1. P. 51–72.
- MacGillivray R. *Thomas Hobbes's History of the English Civil War: A Study of Behemoth* // *Journal of the History of Ideas*. 1970. Vol. 31. № 2. P. 179–198.
- Machiavelli N. *Discorsi* // *Tutte le opere* / M. Martelli (ed.). Firenze: Giunti Editore/Bompiani, 2018.
- Manent P. *Histoire intellectuelle du liberalism: Dix Leçons*. P.: Calmann-Lévy, 1987.
- Milton J. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Mintz S. I. *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Münkler H. *Thomas Hobbes. Eine Einführung*. 3. Aufl. Frankfurt; N.Y.: Campus, 2014.
- Parkin J. *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640–1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Skinner Q. *Hobbes on the Proper Signification of Liberty* // *Idem. The Visions of Politics*. Vol. 3: *Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 209–237.
- Skinner Q. *Introduction: Hobbes's Life in Philosophy* // *Idem. The Visions of Politics*. Vol. 3: *Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Skinner Q. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Sorell T. *Hobbes's Persuasive Civil Science* // *Philosophical Quarterly*. 1990. Vol. 40. № 3. P. 342–351.
- Sorell T. *Hobbes's UnAristotelian Political Rhetoric* // *Politics & Rhetoric*. 1990. Vol. 23. № 2. P. 96–108.
- Strauss L. *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy* // *Idem. What is Political Philosophy and Other Studies*. Glencoe: The Free Press, 1959.
- Tönnies F. *Hobbes Leben und Lehre. Erster Teil. Leben des Hobbes*. Stuttgart: Friedrich Frommanns, 1896.

- Tuck R. The Civil Religion of Thomas Hobbes // Political Discourse in Early Modern Britain / N. Phillipson, Q. Skinner (eds). Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 120–138.
- Vaughan G. M. Behemoth teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education. N.Y.: Lexington Books, 2002.
- Wickert L. Princeps (civitatis) // Pauli Wissowa Realencyclopädie. 1954. Bd. XXII. S. 2006–2098.
- Wirszubski C. Libertas as Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

THE POLITICAL EDUCATION AND ENLIGHTENMENT
OF THOMAS HOBBS

TIMOFEY DMITRIEV. Associate Professor, Faculty of Humanities, tdmtriev@hse.ru.
National Research University Higher School of Economics (HSE),
21/4 Staraya Basmannaya St., 105066 Moscow, Russia.

Keywords: history of political philosophy; political education; political enlightenment; classical republicanism; university; politics and religion; the civil war in England.

As one of the first political thinkers of the modern era, Thomas Hobbes relied on his analysis of the Civil War in England to reach the conclusion that the sovereign should empower its delegates to implement a special educational policy designed to inculcate the nobility and lower classes with allegiance to the state. One of the main features of Hobbes's program was that the sovereign power should oversee the institutions of knowledge to make sure they would not disseminate ideas that might subvert the authority of the sovereign. An equally important aspect of Hobbes's educational design was the control of secular sovereignty over ecclesiastical institutions to ensure their loyalty to the sovereign.

Hobbes assigns a special role to the English universities in his recommendations. In his historical treatise *Behemoth or the Long Parliament*, Hobbes places the lion's share of the blame for the English Civil War on the universities, which he said "have been to this nation, as the wooden horse was to the Trojans." That is why the new sovereign power after winning the Civil War needed to encourage civil peace by reforming the universities, which were "the core of rebellion." Hobbes regarded the political doctrine of the secular sovereign's unlimited power that he expounded in detail in *Leviathan* as the absolutely necessary foundation for reform. According to Hobbes, this educational policy was indispensable for indoctrinating citizens so that they would be loyal to the sovereign power in order to preserve peace in England.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-6-97-141

References

- Abisadeh A. Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory. *American Political Science Review*, 2011, vol. 105, no. 2, pp. 298–315.
- Borot L. Hobbes' Behemoth. *Hobbes and History* (eds G. A. J. Rogers, T. Sorell), London, Routledge, 2000.
- Dmitriev T. A. Chelovek-dukh i chelovek-mashina v filosofii Rene Dekarta [Spirit-Man and Machine-Man in the Philosophy of René Descartes]. In: Descartes R. *Chelovek* [L'Homme], Moscow, Praksis, 2012, pp. 175–184.
- Dumont E. *Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières Assemblées législatives*, Paris, Gosselin et Bossange, 1832.
- Egorov A. B. *Rim na grani epokh. Problemy rozhdeniia i formirovaniia printsipata* [Rome on the Verge of Epochs. Problems of Birth and Formation of Principate], Leningrad, LGU, 1985.
- Gadamer H.-G. Ritorika i germeneytika [Rhetorik und Hermeneutik]. *Aktual'nost' prekrasnogo* [Die Aktualität des Schönen], Moscow, Iskusstvo, 1991.
- Geach P. T. The Religion of Thomas Hobbes. *Religious Studies*, 1981, vol. 17, no. 4.
- Hertz D. Bürgerkrieg und politische Ordnung in Leviathan. Zum Kapitel 29 des Leviathan. *Thomas Hobbes, Leviathan* (Hg. W. Kersting). 2. bearb. Aufl., Berlin, Akademie Verlag, 2008, S. 213–233.

- Hill K. *Angliiskaia Bibliia i revoliutsiia XVII veka* [English Bible and XVII Century Revolution], Moscow, IVI RAN, 1998.
- Hill K. *Angliiskaia revoliutsiia* [English Revolution], Moscow, Gosinoizdat, 1947.
- Hobbes T. *Behemoth, or The Long Parliament* (ed. P. Seaward), Oxford, Clarendon, 2014.
- Hobbes T. *Elements of Law, Natural and Politic* (ed. J. C. A. Gaskin), Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Hobbes T. *Leviafan, ili Materiia, Forma i Vlast' Gosudarstva Tserkovnogo i Grazhdanskogo* [Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1991, vol. 2.
- Hobbes T. *O cheloveke* [De Homine]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1991, vol. 1.
- Hobbes T. *O grazhdanine* [De Cive]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1989, vol. 1.
- Hobbes T. *Osnovy filosofii. Chast' pervaiia. O tele* [Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1991, vol. 1.
- Hobbes to Samuel Sorbière (29 December 1656 / 8 January 1657). *The Correspondence of Thomas Hobbes* (ed. N. Malcolm), Pt 1: 1622–1659, Oxford, The Clarendon Press, 1994, vol. 6, pp. 427–429.
- Hobbes to William Cavendish, third Earl of Devonshire (23 July/2 August 1641). *The Correspondence of Thomas Hobbes. Pt. 1: 1622–1659*, vol. 6, pp. 120–121.
- Höffe O. *Thomas Hobbes*, München, C. H. Beck, 2010.
- Lund W.R. Hobbes on Opinion, Private Judgement and Civil War. *History of Political Thought*, 1992, vol. 13, no. 1, pp. 51–72.
- MacGillivray R. Thomas Hobbes's History of the English Civil War: A Study of Behemoth. *Journal of the History of Ideas*, 1970, vol. 31, no. 2, pp. 179–198.
- Machiavelli N. *Discorsi. Tutte le opere* (ed. M. Martelli), Firenze, Giunti Editore/Bompiani, 2018.
- Makolei T.B. *Angliia i Evropa. Izbrannyye esse* [England and Europe. Selected Essays], Saint Petersburg, Aleteia, 2001.
- Manent P. *Histoire intellectuelle du liberalism: Dix Leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
- Milton J. *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Mintz S. I. *The Hunting of Leviathan. Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- Münkler H. *Thomas Hobbes. Eine Einführung. 3. Aufl.*, Frankfurt, New York, Campus, 2014.
- Parkin J. *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640–1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Rousseau J.-J. *Émil', ili o Vospitanii* [Émile, ou De l'éducation]. *Izbr soch.: V 3 t.* [Selected Works: In 3 vols], Moscow, Goslitizdat, 1961, vol. 1.
- Rutenburg V.I. *Zhizn' i tvorchestvo Nikkolo Makiavelli* [Life and Works of Niccolò Machiavelli]. In: Machiavelli N. *Istoriia Florentsii* [History of Florence], 2nd ed., Moscow, Nauka, 1987.
- Savin A. N. *Lektsii po istorii angliiskoi revoliutsii* [Lectures on the History of English Revolution], 2nd ed., Moscow, Sotsekgiz, 1937.

- Skinner Q. Hobbes on the Proper Signification of Liberty. *The Visions of Politics*, vol. 3: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 209–237.
- Skinner Q. Introduction: Hobbes's Life in Philosophy. *The Visions of Politics*, vol. 3: *Hobbes and Civil Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Skinner Q. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Sorell T. Hobbes's Persuasive Civil Science. *Philosophical Quarterly*, 1990, vol. 40, no. 3, pp. 342–351.
- Sorell T. Hobbes's UnAristotelian Political Rhetoric. *Politics & Rhetoric*, 1990, vol. 23, no. 2, pp. 96–108.
- Stendhal. Progulki po Rimu [Promenades dans Rome]. *Sobr. soch.: V 15 t.* [Collected Works: In 15 vols], Moscow, Pravda, 1959, vol. 10.
- Strauss L. Chto takoe politicheskaja filosofija? [What Is Political Philosophy?]. *Vvedenie v politicheskuiu filosofiju* [Introduction to Political Philosophy], Moscow, Praxis, 2000.
- Strauss L. On the Basis of Hobbes's Political Philosophy. *What is Political Philosophy and Other Studies*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- Tönnies F. *Hobbes Leben und Lehre. Erster Teil. Leben des Hobbes*, Stuttgart, Friedrich Frommanns, 1896.
- Tuck R. The Civil Religion of Thomas Hobbes. *Political Discourse in Early Modern Britain* (eds N. Phillipson, Q. Skinner), Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 120–138.
- Vaughan G. M. *Behemoth teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, New York, Lexington Books, 2002.
- Wickert L. Princeps (civitatis). *Pauli Wissowa Realencyclopedie*, 1954, Bd. XXII, S. 2006–2098.f
- Wirszubski C. *Libertas as Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

Институционализация философии: случай Виктора Кузена и наследия Гегеля во Франции

ИВАН КУРИЛОВИЧ

Старший научный сотрудник, Учебно-научный центр феноменологической философии, философский факультет, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ). Адрес: 125047, Москва, Миусская пл., 6. E-mail: ivankurilovich@gmail.com.

Ключевые слова: институционализация; государственное регулирование; агрегасьон по философии; история Франции; философия образования; Виктор Кузен; гегелеведение; гегельянство.

В статье рассматриваются закономерно-сти институционализации философии на материале изменения философского образования во Франции первой половины XIX века Виктором Кузеном и школой эклектизма в рамках образовательной политики доктринеров. Публичные заявления и переписка Кузена, касающаяся того, каким он видит образцовое философское образование, и его обязательства перед действующими в 1830–1840-е годы политическими силами сопоставлены с изменениями социально-политической ситуации, устройством образовательной системы Франции, влиянием иезуитских коллежей и их запрета в XVIII веке, непрерывностью административного и кадрового устройства средней и высшей школ и преобразованиями Наполеона. Наибольшее внимание уделено влиянию институционализации на распространение гегелеведения и гегельянства во Франции и инерции введенной системы воспроизводства канона изучаемых философами Франции произведений и имен. Проанализированы отдельные аспекты

французской системы философского образования, специальным образом развитые Кузеном, изучено, какую роль с XIX по XXI век играет конкурс агрегасьон (агрегация) по философии, показаны преимущества и проблемные стороны институционализированной философии.

Непосредственный вывод статьи состоит в прямом и долговременном воздействии образовательной политики Кузена на развитие гегелеведения и гегельянства во Франции от середины XIX до первой трети XX века, состоявшего во всесторонней приостановке переводческой, исследовательской и преподавательской деятельности, в центре которой было бы наследие немецкого классика. Рассмотренный в статье случай долгосрочностью своих последствий демонстрирует зависимость результатов философской работы от институционального устройства обучения и отбора квалифицированных потребителей и производителей философского знания, что ставит под вопрос ожидания метапозиции философии.

В СТРА ИВАНИЕ философии в институциональные формы было проблемой еще для Платона. «Ни одно из нынешних государственных устройств, — писал классик, — не достойно природы философа. Такая натура при них извращается и меняет свой облик»¹. На сохранение проблемы до настоящего времени, несмотря на все трансформации, указывал и Жак Деррида:

...сегодня как никогда трудно отделить нашу работу в той или иной дисциплине от размышлений о политически-институциональных условиях этой работы².

Любая институционализация по определению есть упорядочение обстоятельств деятельности, а все обстоятельства, как и порядок, являются зависимостями. Первый поверхностный вывод из этого прост: институционализация философии и, шире, рациональности, упорядочение производства и потребления философского знания вместе с отбором, обучением и воспитанием его операторов или агентов³, производителей и квалифицированных потребителей должны были бы пониматься как закрепощение философии, лишение ее свободы. Результатом институционализации рациональности являются университеты, а в своей саморефлексивной форме — философские факультеты, департаменты, отделения, школы, лаборатории и институты, а также упорядоченные отношения внутри них, между ними самими и между ними и заинтересованными сторонами: представителями власти, религий, другого университетского сообщества, медиа, общества и т. д. В то же время как философия предполагает философа, а институ-

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 20-78-00121 в Российском государственном гуманитарном университете.

1. Платон. Государство (VI, 497b). М.: Академический проект, 2015. С. 221.
2. Деррида Ж. Университет глазами его питомцев // Отечественные записки. 2003. № 6. С. 96–103.
3. Реконструкцию теории интеллектуала, согласно Макс Веберу, и интерпретацию интеллектуала как агента знания см. в статье: Кустарев А. Макс Вебер // Мыслящая Россия: история и теория интеллигенции и интеллектуалов. М.: Наследие Евразии, 2009. С. 188–206.

ционализация философии — институционализацию деятельности философов, так и предполагаемая драма порабощения и ответственность за свободу философии может быть заключена в одиночестве душевной жизни философа. Наконец, если принять гегельянский тезис о тождестве духа и свободы, то институционализация как упорядочение оказывается свободой, открытием рациональности за случайностью и разрозненностью обстоятельств, свободой, воплощенной в нормах, традициях, законах. Данное предварительное размышление ставит нас перед тремя противоречащими друг другу выводами, воспроизводящими диалектический схематизм⁴: институционализация философии — это и закрепощение философии, и вызов философу, и воплощение свободы философии. Рассмотрим проблему на выбранном историческом примере из Франции, где, как заметила Катрин Малабу,

... взаимодействуют, взаимоартикулируются два момента: философская рациональность, с одной стороны, и институциональность, с другой. В мире и в Европе Франция представляет собой особый случай в той мере, в которой связь между философским и институциональным элементами является откровенно выраженной⁵.

Институционализатор

В середине XIX века во Франции был даже не философ — «король философов»⁶ Виктор Кузен (1792–1867). Он известен как философ-электик и спиритуалист, институционализировавший философское образование этой страны. Выходец из бедной семьи; неизвестно, умел ли он читать до одиннадцати лет, но уличная потасовка в 1803 году дала ему дорогу в жизнь: он защитил

4. См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа (§ 484, 486, 487). М.: Мысль, 1977. С. 326, 327–329. Гегелевский схематизм развития понятия свободы мы перенесли на развитие институционализации рациональности и ее автономии: доличностная свобода через собственность и как собственность, затем личная рефлексивная свобода морального выбора и, наконец, деятельное проникновение свободы в действительность в виде ее правового или конституционного устройства.
5. Малабу К. Преподавание философии во Франции: прошлое и будущее // Философские исследования. 1993. № 2. С. 82. Обширное исследование французского философского образования проводилось «Группой исследований философского образования» (*Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique, GREPH*), инициированной в 1974 году Жаком Деррида.
6. *Puisais É.* La naissance de l'hégélianisme français, 1830–1870. P.: L'Harmattan, 2005. P. 143. Прозвище аналогично новому титулу Луи-Филиппа I — «король французов» (*roi des Français*).

мальчика, мать которого в благодарность устроила Виктора в лицей. Восемь лет спустя он уже преподавал греческий и латынь, еще через год вел семинары по философии, а через три года читал лекции самостоятельно. Вернее сказать, не читал, а долго готовил лекции, шлифуя форму и ритм, репетировал со знакомыми, а затем устраивал полное драматического напряжения и патетики действо, удерживал заскучавших анекдотами, а после поездок в Германию баловал слушателей совсем уж редким для французов и таинственным в те годы зарейнским, алеманнским туманом понятий⁷. Философия Кузена с начала его популярности и в дальнейшем была предметом иронии современников⁸, но не содержательная ее ценность является предметом нашего исследования. В самом начале университетской карьеры, в 1817 году, Кузен познакомился с Гегелем, как и со многими другими немецкими философами, но с Гегелем он стал дружен особенно. Вплоть до кончины Гегеля Кузен был его частым собеседником и гостем, сам принимал его в Париже, они регулярно переписывались⁹. Слава Кузена, усиленная знакомством с неизвестными французам и оттого интригующими немецкими мыслителями, была, как можно судить из литературы¹⁰, безмерна и даже стала причиной временного запрета на преподавание: он прослыл оппозиционным по отношению к Бурбонам и был вынужден бежать из страны. В изгнании Кузен успел попасть под следствие как революционный подпольщик в Дрездене, откуда предположительно ему помог выбрать Гегель. Незадолго до наступления Июльской монархии, пол-

7. Согласно свидетельствам современников. См.: *Taine H. Les philosophes français au XIX siècle*. P.: Hachette, 1857. Позже, готовя в начале 1830-х годов рекомендацию о реформе школьно-университетской системы, Кузен осудил театральность открытой лекционной работы факультетов словесности, так как она не предполагает взаимной ответственности за качество лекций и их усвоение от лектора и студентов, не способствует постоянству, методичности и глубине образования (*Cousin V. Rapport sur l'état de l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne*. P.: Levrault, 1833. P. 139–140).
8. *Фишер К. История новой философии*. Т. 8: Гегель, его жизнь, сочинения и учение. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1933. Кн. 1. С. 94; Гейне в воспоминаниях современников / Пер. с нем. и фр.; сост., предисл., науч. подг. текста и коммент. А. Дмитриева. М.: Художественная литература, 1988. С. 170; *Heine H. Oeuvres de Henri Heine*. Т. 6: *De l'Allemagne*, t. 2. P.: Renduel, 1835. P. 250.
9. Биографические детали знакомства и общения Гегеля и Кузена в данной работе мы опускаем, они собраны отдельно (*Курилович И. С. Виктор Кузен в развитии гегелеведения во Франции // Философские науки*. 2016. № 9. С. 35–48).
10. *Реизов Б. Г. Французская романтическая историография*. Л.: ЛГУ, 1956.

ный решимости развивать философию, он смог вернуться в Париж. Готовясь к возвращению, Кузен писал Гегелю:

Спуститесь немного с Ваших высот, подайте мне руку... я прошу смиловаться ради Франции. Гегель, скажите мне истину, и я принесу из нее в свою страну то, что там смогут понять¹¹.

На волне очередных революционных событий, когда дворянство снова было отстранено от ведущих постов, высшие управленческие кадры стали набирать из Сорбонны в таком количестве, что эпоху позже назвали «Республикой профессоров»¹². Кузен приезжает вовремя. Его карьера отличалась особенной стремительностью: за несколько лет он избирается в число членов Академии моральных и политических наук, восстановленной историком Франсуа Гизо¹³, занимавшим на тот момент пост министра, становится членом Французской академии, возглавляет Эколь Нормаль, входит в Королевский совет по общему образованию, становится госсекретарем и членом Палаты пэров. Наконец, хотя и на короткое время, — министром народного просвещения. И, что для нас еще важнее, Кузен возглавляет жюри конкурса «агрегации по философии» — института, который после усилий Кузена стал тотально определять облик французского философского сообщества (и это до сих пор не изменилось¹⁴). В середине этого

11. Цит. по: *Barthélémy-Saint-Hilaire J. M. Victor Cousin, sa Vie et sa Correspondance*. P.: Alcan; Hachette, 1895. Т. 1. P. 188–189.
12. *Thibaudet A. La république des professeurs*. P.: Grasset, 1927.
13. В целом о политике Гизо см.: *Мамвеев С. Р. Свобода и порядок: либеральный консерватизм Франсуа Гизо*. М.: ИД ВШЭ, 2019. Кузен вместе с Гизо относился к партии доктринеров.
14. Агрегация, или агрегасьон (*agrégation*), — специфичный для Франции институт профессионального отбора педагогического корпуса, появившийся после изгнания из страны иезуитов во второй половине XVIII века и последовавшего выведения коллежей (средняя школа) из владения, содержания и управления ордена. Так как во Франции среднее и высшее образование и на административном, и на кадровом уровнях объединены, а весь XIX век и вовсе были частями единой централизованной организации под названием «Университет», пополнение преподавательского корпуса коллежей и лицеев есть первый шаг к преподаванию в высших учебных заведениях, тем самым «агрегация» — пропуск к преподаванию вообще. Официально в 1808 году, а фактически в 1821-м агрегация восстановлена в виде конкурсной экзаменационной процедуры по трем специальностям: словесность, грамматика и науки. Агрегация по философии появилась в 1825 году и к 1830 году уже проводилась систематически. Звание агреже (*agrégé*, агрегированный) до 1820-х годов, в том числе и самому Виктору Кузену, присуждалось решением локальных коллегиальных

восхождения Кузен в последний раз навещает Гегеля и обсуждает с ним излюбленную тему их многократных разговоров, политике, но теперь впервые как политик и чиновник, член Королевского совета по общественному образованию — это была командировка, результатом которой стал представленный министру общественного образования и культав графу Монталиве «Доклад о состоянии общественного образования в некоторых странах Германии». После возвращения Кузен пишет Гегелю письмо, которое раскрывает темы их последних бесед:

Что до политической карьеры, то повторюсь, я ее начинать не хочу. Депутатство само по себе меня прельщает мало, и я остаюсь верен философии. Мое место в совете общественного образования мне приятно благодаря тем услугам, которые оно позволяет мне оказать философии; ...в тот день, когда у меня не станет полезного влияния на философские исследования, в этот самый день я уйду. Знайте (*mettez-vous bien dans l'esprit*), дорогой Гегель, что я всей душой по-прежнему с философией. В ней

органов по совокупности заслуг, а не как в период после Кузена и Гизо, последние без малого два века вплоть до сего дня, — централизованно, пожизненно, в результате выполнения конкурсных письменных и устных заданий на риторическую (а не схоластическую) аргументативную виртуозность и на память набора сюжетов из истории философии. Агрегация по философии с момента ее создания и до наших дней, как следует из доклада 2001 года главного инспектора Республики Андре Песселя, «определяет общие нормы дисциплины» (*Pessel A. Mission d'information et de reflexion sur l'agregation de philosophie. Rapport à Monsieur le Ministre de l'education nationale, 2001. P. 5*). Приведенная оценка является общим местом во Франции. Дополнительное подтверждение можно найти, например, в работе нынешнего главы Академии моральных и политических наук Бернара Буржуа (*Bourgeois B. Hegel en France: le destin français des Principes de la philosophie du droit // Idem. Études hégéliennes. Raison et décision. P.: PUF, 1992. P. 371*). Опираясь на личный опыт общения с французскими коллегами, могу добавить, что подготовка к конкурсу является важнейшим вызовом профессиональному философу во Франции; до поздних лет агреже указывают это звание в документах, а полученное на конкурсе место является неизменным предметом гордости, существенно более значимым для статуса, карьеры, количества лекционных часов на ставку и размера зарплаты, чем защита докторской диссертации и даже габилитация. И сегодня тема и персоналии следующего конкурса агрегации по философии, частично сообщаемые заранее, меняют товарную матрицу всех книжных магазинов страны и планы научных издательств на год вперед, так как агрегация всеобщим образом определяет спрос приблизительно трех-пяти тысяч активных потребителей, готовящихся к конкурсу, а также их преподавателей, репетиторов и тренеров по подготовке к нему.

поэзия моей скудной жизни; как я уже говорил, политика лишь заполняет эпизоды¹⁵.

Письмо отправлено за два месяца до смерти Гегеля, ответ философ написать не успел.

Философия стала обязательной в старших классах всех коллежей Франции еще в 1810–1814 годах и как школьная риторическая¹⁶ дисциплина подразделялась тогда на логику, метафизику, мораль и историю философии. К падению режима Реставрации ее формально, но не содержательно вывели из риторического блока дисциплин в отдельный блок¹⁷. Тем самым заслуга Кузена не во введении философии, но в ее сохранении и упорядочивании. Закон Гизо 1833 года сделал среднее образование более доступным, число коллежей росло, и, соответственно, расширялось поле администрирования непосредственно философского образования, которым Кузен и занимался. Однако несколько лет спустя, верный своим заверениям из последнего письма Гегелю, Кузен сокращает политическую активность, выходит из правительства и, сохраняя остальные официальные должности, сосредоточивается на институционализации среднего и высшего философского образования и управлении им в рамках единого Университета.

Получилось так, что Кузен законодательно подготовил, административно выстроил и сам взялся контролировать путь нового поколения философов. Контроль распространялся повсюду, где он сам или его ученики имели власть: от формирования философских симпатий у старшеклассников и этапа набора студентов в Эколь Нормаль (в университет отбор не требовался) до получения права преподавания через конкурс агрегации и устройство карьеры учеников. Предсказуемо, что на протяжении десятилетнего восхождения в управлении французским философским образованием Кузен, всего добившийся сам, остро нуждался в поддержке преданных ему людей. Он открывал дорогу к преподаванию, а также заполнял ад-

15. Janet P. Victor Cousin et son Œuvre philosophique III. La Disgrâce. Cousin et Hegel: Correspondance inédite // Revue des Deux Mondes. 1884. Vol. 61. P. 644.

16. Преемственность риторической направленности французского общего образования от старого к новому режиму основательно описана в первой главе «Матрица» новой книги Сергея Козлова «Имплантация»: Козлов С. Имплантация: Очерки генеалогии историко-филологического знания во Франции. М.: НЛЮ, 2020. С. 34–110.

17. Gerbod P. La condition universitaire en France au XIXe siècle: étude d'un groupe socio-professionnel, professeurs et administrateurs de l'enseignement secondaire public de 1842 à 1880: thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des lettres et sciences. P.: PUF, 1965. P. 73–74.

министративные должности, на которые мог повлиять, своими старыми и новыми учениками. Показателен фильтр в виде конкурса агрегации по философии, жюри которого годами возглавлял Кузен: с 1830 по 1842 год конкурс пытались пройти 170 человек, из них звание агреже получили 45 претендентов (по другим данным — 39), из которых 26 — «нормальены», выходцы из Эколь Нормаль, директором которой был тот же Виктор Кузен. И он продолжал их поддерживать после: по меньшей мере 28 из 48 мест преподавателей философии в государственных или королевских коллежах (*collèges royaux*) во Франции заняли ученики Виктора Кузена¹⁸.

Не находясь в контексте французской системы образования, легко отличить данную систему личной зависимости, сродни клиентеле, от гумбольдтовской системы, видевшей наибольшую угрозу университетской науке в доморощенных «школах», построенных на лояльности, противных духу состязательности. И развитие философии в Германии¹⁹ в XIX веке показало, что государственному курированию философских факультетов сопутствует рост профессионализации, больший, чем дает саморегулирование профессорской корпорации средневекового типа. И действительно, отличия между Францией и Германией в институционализации философии значительны, однако, если обратить внимание на автоматизм получившейся системы, не менее значимы и сходства. Воспроизводство канона имен и методологии во Франции продолжилось и после Кузена²⁰, система развилась в почти сослов-

18. *Gerbod P. La condition universitaire en France au XIXe siècle.* P. 76. Расширенная статистическая информация: *Chervel A. Les agrégés de l'enseignement secondaire. Répertoire 1809–1960 // Ressources numériques en histoire de l'éducation.* 2015. URL: http://rhe.ish-lyon.cnrs.fr/?q=agregsecondaire_laureats. Результаты в исследованиях расходятся, так как опираются на разный состав архивных данных, но подтверждают общую приводимую выше тенденцию.

19. Как заметил Роман Громов, университетская модель, централизованно развивавшаяся в Советском Союзе, также способствовала профессионализации. См.: *Громов Р. Философия как объект правового регулирования: Пути профессионализации философского образования в СССР // Логос.* 2014. № 2 (98). С. 43–64.

20. Виктор Кузен скончался в 1867 году, за несколько лет до этого он оставил все административные посты, но с 1868 до 1900 года на 238 новых агреже приходится 113 «нормальенов» (*Chervel A. Les agrégés de l'enseignement secondaire. Répertoire 1809–1960*). Обладатели первых мест в конкурсе, как идеальные воплощения понимания нормы конкурсного испытания, систематически получают приглашения работать в Эколь Нормаль, занявшие вторые и третьи места также обычно остаются в Париже, в региональные университеты и лицеи нанимаются остальные агреже.

ную организацию «нормальенов» при их инициации через агрессию²¹. Поэтому данный случай является примером именно институционализации, а не только авторитаризма и демонстрирует одну из форм университета под государственным патронажем, каковым является и немецкий университет, которым Кузен до определенной степени вдохновлялся. В понимании происходивших тогда процессов отчасти помогают теоретические рамки неоинституционализма: как заметили Джон Мейер и Брайан Роуэн,

... институциональные правила могут оказывать на организационные структуры и их воплощение в реальных технологических процессах особое влияние, совершенно отличное от воздействия сетей социального поведения и отношений, из которых состоит данная организация и которые ее окружают²².

Деятельность Кузена состояла именно в том, чтобы в Университете, в целом сформированном реформами Наполеона, упорядочить философское образование с помощью установления институциональных правил («классификации, встроенные в общество как взаимные типизации или интерпретации»²³), которые сохранятся после него.

Компромиссы центризма

Победа школы Кузена не была повсеместной. Во-первых, он потерпел поражение в реформировании всей университетской системы, пытаясь создать сеть отдельных университетов немецкого образца вместо рассредоточенных по Франции отдельных факультетов единого Имперского университета. Во-вторых, в вопросе преподавания философии победа ограничивалась королевскими коллежами²⁴, Эколь Нормаль, философским факультетом в Париже и академия-

21. Ср. книгу: *Рингер Ф.* Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии, 1890–1933. М.: НЛЮ, 2008; и критическую рецензию на нее: *Куренной В. А.* Немецкие мандарины: критические заметки // Политическая концептология. 2010. № 2. С. 224–237. О том, через какие этапы утраты и возвращения влияния проходила французская профессура, см.: *Debray R.* Le Pouvoir intellectuel en France. P.: Folio, 1986.
22. *Мейер Д., Роуэн Б.* Институционализированные организации: формальная структура как миф и церемониал // Экономическая социология. 2011. № 1. С. 45.
23. Там же.
24. Позже они стали основой системы престижнейших подготовительных лицеев, существующих во Франции до сих пор.

ми, но не охватывала всех интеллектуалов вне Парижа. Ирония в том, что либерального Виктора Кузена формально сдерживал либеральный же циркуляр от 6 октября 1830 года, согласно которому

Университет не предписывает и не исключает какую-либо [философскую] систему и в целом оставляет их [выбор] своим преподавателям философии, которые публикуют свои курсы на суд мнения (*le tribunal de l'opinion*) и компетентных в этих вопросах судей. Университет не будет предпочитать для своих школ никакого определенного философского произведения, сколь бы оно ни было выдающимся²⁵.

Циркуляр устанавливал, что Совет по общему образованию во главе с инспектором и с обязательным участием советника, ответственного за философию, могут лишь «рекомендовать» то или иное произведение. А автор вправе поместить рекомендацию, например, на обложке, использовать в рекламе и как угодно еще. Но рекомендации формально не ограничивают самих преподавателей философии. Двойная ирония в том, что союзником Кузена и Гизо по неудавшемуся в середине XIX века проекту преобразования унифицированной системы факультетов единого Университета в сеть автономных университетов, в каждом из которых был бы и философский факультет, являлась католическая партия, по-своему заинтересованная в независимости собственных образовательных программ²⁶. И католическая партия, восстанавливающая свое влияние, пользовалась либеральным циркуляром, а также поддержкой Луи-Филиппа, чтобы удерживать уважительную к религии, но в целом светскую школу эклектизма от занятия должностей в общинных или муниципальных коллежах (*collèges communaux*) и распространять там клерикальную философию. Виктор Кузен, как можно судить, один и строил свою философию, и воспитывал последователей, и укреплял при помощи своих учеников проводимые законодательно изменения, тогда как сам был вынужден колебаться между государством и организацией, за спиной которой было полторы тысячи лет истории.

25. 6 octobre 1830. — Circulaire aux recteurs relative aux recommandations et adoptions des ouvrages de philosophie pour l'enseignement des collèges // Circulaires et instructions officielles relatives à l'instruction publique: publication entreprise par ordre de S. Exc. le Ministre de l'instruction publique et des cultes. T. 1. 1802–1830. P.: Delalain Frères; L'Université de France, 1863. P. 672. См. также: *Gerbod P.* La condition universitaire en France au XIXe siècle. P. 74.

26. Наиболее сильными представителями католической партии в области образования были аббат Нуаро из Лиона и аббат Батай в Страсбурге.

Эклектизм как философское учение²⁷ предполагал «гармонию противоположностей», что политически выливалось в принципиальный центризм по всем вопросам: не сенсуализм, а спиритуализм — не чистый, но его эклектическая психологизация; не революция социалистов, а монархия — не абсолютная, но конституционная; не определенная религия, а спиритуалистический примат разума и светскость — но с сохранением права на доступ

27. Эклектизм как методология истории философии и систематизации философского знания у Виктора Кузена был скептической селекцией спиритуалиста или, как говорил сам Кузен, «рискованной встречей всех систем, где различные принципы приговариваются или оправдываются по их следствиям» (*Cousin V. Du vrai, du beau et du bien.* P.: Didier, 1853. P. III). Методология Кузена восходит одновременно к позитивному пониманию эклектизма, утвердившемуся еще в вольфианском систематическом изложении Лейбница, и к определению эклектизма из статьи Дидро в «Энциклопедии», с той оговоркой, что скромность «домашней» философии Кузена и его школе отнюдь не присущи. Дидро писал: «Эклектик — философ, отрицающий предубеждения, традицию, древность, общепризнанность, авторитет, — одним словом, все поработщающее умы; он дерзает мыслить по-своему, восходит к общим, наиболее ясным началам, исследует, обсуждает их и не принимает ничего, что не подтверждается его опытом и разумом, а из всех философий, анализируемых им без всякого пиетета и пристрастия, составляет свою личную и домашнюю философию, принадлежащую лишь ему. Я употребляю выражение „личную и домашнюю философию“, потому что эклектик меньше стремится к роли учителя человечества, чем к положению его ученика; он не стремится переделывать других, а хочет переделать самого себя, познать истину, а не учить ей других. Это отнюдь не человек насаждающий или сеющий, это человек собирающий и просеивающий» (*Дидро Д. Эклектизм // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера.* М.: Наука, 1994. С. 618). В целом то же, но более рационалистично и без «домашности» у Вольфа: «Как бы меня ни убеждали, будто я или кто-либо другой видит истину (непосредственным образом), я пытаюсь сохранить все хорошее, где бы оно ни встретилось, и забочусь только о том, чтобы освободить все это от привычных предрассудков, дабы не нанести ущерба из-за злоупотребления наукой. И это, как мне кажется, правильный метод философской эклектики или мировой мудрости, который не является сторонником никого, но все проверяет и составляет лишь то, что может связать друг с другом в разуме или привести к образованию гармоничной системы» (цит. по: *Крупнин Г. Н. Философия Хр. Вольфа в контексте теоретической проблематики Нового времени // Философский век.* Альманах. Вып. 3: Христиан Вольф и русское вольфианство. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 1998. С. 55 (*Wolff Ch. Anmerckungen zu den vernunftigen Gedancken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen.* Halle, 1720. § 115). См. также: *Микешина Л. А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки.* 2013. Т. 38. № 4. С. 27–43).

в школы для католического духовенства. Кузену требовалось выполнить государственный заказ и получить гармонию первых двух сословий с третьим, чтобы добиться «единства отечества»²⁸, «единства французов»²⁹ во главе с их королем. Помимо прочего, это следует из страстных речей Кузена, произнесенных с апреля по май 1844 года в палате пэров по поводу нового закона о среднем образовании. Речи были объединены в сборник «Защита университета и философии». В частности, в речи от 3 мая можно познакомиться с защитой Кузеном курсов философии от церкви, аргументами в пользу приоритета разума и его институционального выражения (то есть Университета) над религиозными позициями. Среди аргументов Кузена важное место занимают апелляции к покровительству и авторитету императора, которые сложно охарактеризовать иначе как «доводы к городскому» и «палочные доводы»³⁰.

Позволим себе недостаточный для доказательства, но основанный на свидетельствах эпохи *argumentum ad hominem circumstantiae*: создается впечатление, что Кузен, родившийся в начале Великой французской революции и переживший часть Реставрации Бурбонов в изгнании, принимал Июльскую монархию вместе с правительством либерал-консерватора историка Гизо за наилучший из возможных видов правления, видел в ней ту конституционную монархию, о которой беседовал некогда с Гегелем. Кузен находился под давлением клерикальных кругов и не знал, что Университет вскоре, в 1848 году, полностью освободится от церковного влияния сразу после отречения Луи-Филиппа. Частично он сам был заинтересован в католической партии как во временном союзнике для общеобразовательной реформы. Вероятно, находясь в Парижском университете, исторически связанном с епископатом, Кузен принимал послереволюционные достижения в смещении клерикальных сил за максимально возможные, а потому еще большим давлением на религию боялся спровоцировать католическую партию на реакцию — новая, его собственная философская школа, которая подменяла собой всю философию во Франции, была слишком молода, чтобы выдержать контрудар. Поэтому Кузен прилагал все силы к позиционной борьбе за укрепление *status quo*, прибегал к компромиссам со всеми сто-

28. Cousin V. Défense de l'Université et de la philosophie: discours prononcés à la Chambre des pairs. P.: Joubert, 1845. P. 69.

29. Ibid. P. 86.

30. Ibid. P. 135–164.

ронами, при всякой возможности отводил удар от институции на себя — все ради сохранения и расширения поля возможностей без революционных потрясений.

«Гармония противоположностей» требовала предсказуемости, ее требовали и власти. Еще в 1808 году Наполеон высказал ожидания государства относительно научных и особенно учебных трудов такими словами: «Чрезвычайно важно заранее знать, в каком духе будут писать продолжатели. Я возложил на министра полиции обязанность следить за продолжением...»³¹ Принято указывать на высказывания и поведение Кузена после получения им политического и административного веса как на реакционные и провластные³², на то, что он становится «наемным философом»³³. Реформа Кузена подозревалась в ангажированности, тем более скандальной, что, как позже скажут, за «предательством интеллектуалов»³⁴ стоял спиритуалист — «светский клирик», служитель вечных истин, посвятивший им одну из важнейших своих работ³⁵. И действительно, с 1830-х годов Кузен объясняет необходимость подчинять государственным интересам весь Университет, начиная со средней школы:

Право на образование не одно из естественных прав индивида и не предмет для предпринимательства, а часть государственной власти (*un pouvoir public*). <...> Университет — это подчиненное государству общественное образование. <...> Университет не все государство, но в качестве государственной службы (*service public*) он есть служба, государству подчиненная. Он не противится вмешательству государства и его органов (*des pouvoirs publics*), как

31. Цит. по: Бенда Ж. Предательство интеллектуалов / Пер. с фр. А. Матешук. М.: ИРИСЭН; Мысль; Социум, 2009. С. 223. В предложенной цитате речь о трудах по истории, но слова Наполеона в еще большей мере касались того, что называлось «моральными и политическими науками», к которым относилась и философия.
32. *Macherey P. Les Débuts philosophiques de Victor Cousin // Corpus. 1991. № 18–19. P. 29–49; Сэв Л. Современная французская философия: исторический очерк: от 1789 года до наших дней. М.: Прогресс, 1968.*
33. *Philosophe salarié* — прозвище, данное Кузену его протее, профессором Страсбургского университета Жозефом Феррари, который примкнул к критикам Кузена, когда сменился режим. Суть критики состояла в том, что Кузен создал тайную организацию школы эклектизма, подобную иезуитам, противостоящую новой революции и немецкой социальной мысли (см.: *Ferrari J. Les Philosophes salariés suivi de Idées sur la politique de Platon et d'Aristote et autres textes. P.: Payot, 1983 [1849]*).
34. Бенда Ж. Предательство интеллектуалов.
35. *Cousin V. Du vrai, du beau et du bien.*

их называют; он прекрасно знает, что завтра власти могут разрабатывать закон, который его изменит или уничтожит³⁶.

Деррида, изучавший наследие и результаты работы Кузена, заметил, что институционализируемая рациональность оказывается скомпрометирована уже тем фактом, что отделенный от Университета, но подотчетный правительству автор составляет программу экзамена, конкурса или образовательного курса:

Фактически он прямо или косвенно страдает от идеологических или политических ограничений, реальной программы власти. И поэтому он неизбежно склонен в основном ее повторять, воспроизводя условия ее осуществления и отбрасывая все, что посягает на этот порядок³⁷.

Отказ гегелевскому наследию

В устроенной Наполеоном системе образования как системе специалистов-меритократов Кузен с оглядкой на Пруссию углублял институционализацию философии, по-гегелевски отождествляя государственное устройство с развитым в действительности духом³⁸, внедрял во Франции отношение к истории философии как «первой философии» так, что эклектизм «фрагментов» Кузена у неискушенного наблюдателя мог напоминать гегельянский принцип «снятия» особенности отдельных философий в ситуации конца истории философии. Он обещал привезти в свою страну философию Гегеля, и следовало бы ожидать, что, получив власть, он так и поступит, однако, как будет показано далее, уже в качестве чиновника Кузен закрывал дорогу знакомству французских философов с работами Гегеля.

Симпатии французского «короля философов» оказываются после 1831 года на стороне главного борца против гегелевского наследия — Шеллинга. Кузен просит и получает от Шеллинга

36. Cousin V. Défense de l'Université et de la philosophie. P. 135–164. Как пишут французские исследователи, приравнивание образовательных институтов к государственной власти (*pouvoir public*) и государственной службе (*service public*) было популяризовано Гизо в 1833 году, но разработано в 1831 году в докладе Кузена предшественнику Гизо, Монталиве, где философ настаивал на всеобщем школьном образовании (*Nique C. François Guizot. L'École au service du gouvernement des esprits. P.: Hachette, 1999. P. 40*).

37. Derrida J. Du droit à la philosophie. P.: Galilée, 1990. P. 126.

38. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа (§ 517). С. 341.

то, чего безуспешно³⁹ добивался от Гегеля — предисловия к своей работе, и оно было откровенно антигегельянское⁴⁰. И Шеллингу Кузен жалуется на соотечественников, которые считают его сервильным философом за двойное угодничество: перед Луи-Филиппом и, еще более, перед католической партией, в согласии с которой Кузен сохранил участие религии в школьном образовании⁴¹. Кузен считал, что занимается не упразднением достижений революции, но сохранением минимума монархии и роли церкви, видя в этом центристский баланс, или, в его терминах, «гармонию». Для отражения нападок противоположных полюсов политического, религиозного, идеологического спектров могли быть полезны и идеи Гегеля, но лишь пока они высказывались без ссылок на автора⁴². Силам католической реакции, понимаемой в школе Кузена как «мистические девиации»⁴³, противопоставлялась академическая монополия на суждения о высших началах, а Гегель с Кантом и Шеллингом служили здесь авторами форм включения религии в высшие принципы разума. Фрагменты гегелевской мысли использовались и для противостояния социалистам («утопическим девиациям» в терминологии школы Кузена) — фрагменты трудов Гегеля, Гердера и Вико, касающихся философии истории, а именно подчинению исторического прогресса разуму, помогали отстаивать основания стабильности государства. Но непосредственная ссылка на Гегеля в глазах власти и духовенства могла бы дискредитировать: религиозно он мог быть понят и как истовый лютеранин, и как атеист, что по-

39. Сохранилось письмо Гегеля, который извиняется, что не готов поступиться совестью и хвалить труды Кузена, а ругать друга он отказывается (*Гегель Г. В. Ф.* Раб. разн. лет. М.: Мысль, 1971. Т. 2. С. 520).
40. *Schelling F. W. J. Nebst einer beurtheilenden Vorrede // Cousin V. Über französische und deutsche Philosophie.* Stuttgart; Tübingen: Cotta'schen Buchhandlung, 1834. S. XIII–XV. Сразу переведено на французский: *Idem.* Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin / J. Willm (trad., préf.). P.; Strasbourg: F. G. Levrault, 1835.
41. *Barthélémy-Saint-Hilaire J. M.* Victor Cousin, sa Vie et sa Correspondance. Т. 3. P. 75.
42. Даже используя гегелевские идеи, став чиновником, ссылаться Кузен предпочитает на Шеллинга (*D'Hondt J.* Hegel et l'hégélianisme. P.: PUF, 1991. P. 51).
43. Ярлыки философских и политических позиций, данные в терминах кузеновского эклектизма, собраны в работе: *Landrin X.* L'«éclectisme spiritualiste» au XIXe siècle: sociologie d'une philosophie transnationale // *Le commerce des idées philosophiques / L. Pinto (dir.).* Bellecombe-en-Bauges: Editions du Croquant, 2009. P. 44.

чти одинаково плохо⁴⁴, а политически выглядел и апологетом прусского государства, и революционером — снова «оба хуже»⁴⁵. В конце концов, за оправданиями действий и замалчиванием авторства идей приходила уверенность в своей правоте и дистанцирование от неблагонадежной мысли, а к таковой в итоге был отнесен не только Гегель, но постепенно и все немцы. Столпами современной философии признавались французы и преимственность французских мыслителей в веках: от Пьера Абельяра⁴⁶ через Рене Декарта к Виктору Кузену. В 1842 году Кузен в докладе во Французской академии заявил о «противостоянии гипотетической метафизике немецкой школы»⁴⁷, а в 1843 году признался: «Понемногу я освобождаюсь от немецкой философии и все глубже погружаюсь в психологию»⁴⁸. В 1845 году школа Кузена в борьбе с немецкой мыслью объявила «нерушимую верность»⁴⁹ картезианству и постановила следующее:

Учение Гегеля — необходимая развязка драмы немецкой философии; однако истина не в последних результатах гегелевской школы. Учение о тождестве бытия и мышления на наших глазах ведет путем пантеизма к вере в вульгарный материализм, выводам которого противился наш XVIII век. За этими тривиальными следствиями из парадоксальных предпосылок мы истину не признаем⁵⁰.

44. «Платон Антихриста» — такими характеристиками Гегеля делился высший свет (*Lamennais F. Œuvres posthumes de F. Lamennais publiées selon le vœu de l'auteur par E. D. Forgue. Correspondence: T. 2. P.: Paulin et le Chevalier, 1859. P. 120.*)
45. Виталий Куренной заметил более общую причину, по которой гегелевская философия была «обречена» на маргинализацию в гумбольдтовском и, добавим мы, вообще новоевропейском университете: она не предполагает потенциально бесконечного развития знания, будь то развитие на основании идеалов герменевтики или эклектизма (*Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии // Логос. 2002. № 5–6 (35). С. 8.*)
46. *König-Pralong C. Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730–1850) // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 2012. Vol. 96. № 4. P. 663–701.*
47. *Cousin V. Des Pensées de Pascal: rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage. P.: Ladrangé, 1843. P. LI.*
48. Цит. по: *Barthélémy-Saint-Hilaire J. M. Victor Cousin, sa Vie et sa Correspondance. T. 3. P. 275.*
49. *Rémusat C. De la philosophie allemande: rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'une introduction sur les doctrines de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel. P.: Ladrangé, 1845. P. 208.*
50. *Rémusat C. De la philosophie allemande: rapport à l'Académie des sciences morales et politiques. С. 206.*

Достаточно оснований, чтобы понимать приведенный выше вердикт со всей серьезностью: не как частную оценку или полемику школ, а как модерирование национального философского канона на долгие годы вперед.

Институциональная инерция канона

Уже упоминавшийся циркуляр 1830 года прямо запрещал правительству устанавливать программу курса философии, соответственно, максимум официального давления состоял в том, чтобы, руководствуясь идеологическими предпочтениями, отказываться в рекомендации неблагонадежным сочинениям и, что важнее, ограничивать список авторов для сочинений на агрегацию⁵¹. В общем контексте внутренней политики Июльской монархии (суды над журналистами, упрощение вынесения обвинительных решений, введение закона об оскорблении величества и палат, запрет народных собраний) несложно предположить, что либеральный циркуляр ограничивал школу Кузена лишь там, где его оппоненты имели политическое влияние — как в случае католиков, — но не был препятствием в случае такого философа, как Гегель, частично используемого маргиналами, но целиком неприемлемого для всех партий.

Содержание следующего фрагмента доклада Виктора Кузена в должности председателя жюри агрегации по философии демонстрирует публичное признание целей модерирования философского канона, а время создания — 31 августа 1850 года, то есть два с половиной года спустя после падения Июльской монархии, — преимственность средств:

Преподаватель философии — функционер морального порядка, который благодаря государству служит духовной и душевной культуре при помощи наиболее достоверных (*certaines*) частей философской науки. Он должен устранять из своих уроков вопросы, не связанные с этим великим объектом. Император Наполеон, обращаясь к первому директору Эколь Нормаль, сказал: «Месье, производите наставников (*régents*), а не академиков». Эти слова основателя Университета адресованы не только

51. Как мы заметили ранее, управлять списком авторов на конкурс — значит на несколько лет определять список чтения всех философов старших курсов, выпускников и докторантов. Учитывая интенсивность подготовки и постоянный рост конкуренции за место в результатах конкурса, читать то, что в список подготовки не войдет, времени не оставалось.

Эколь Нормаль, они также могут служить правилом конкурса агрегации. Они указывают на наш долг, и мы постарались скорее сдерживать, чем стимулировать, развитие молодых кандидатов⁵².

Влияние Кузена распространялось на круг чтения профессиональных философов не только через внутриуниверситетские механизмы, конкурс по итогам обучения, развитие карьеры и рекомендации литературы для занятий философией в государственных коллежах. Имевшиеся у Кузена связи с издателями философской литературы, прежде всего с издательством «Ладранж» (*Ladrange*), помогали направлять публикационную активность учеников — как исследователей, так и переводчиков. Работ о Гегеле почти не писали⁵³, что говорит само за себя. Пищу для размышлений дают переводы: с 1830 по 1848 год больше половины переводов философской литературы на французский язык выполнили представители школы Виктора Кузена⁵⁴. Таким образом устроенное книгоиздание иностранных авторов дает нам дополнительный довод утверждать, что философия Гегеля включалась Кузенем из Университета: за годы Июльской монар-

52. *Cousin V. Rapport adressé à M. le ministre de l'instruction publique et des cultes par le président du concours de l'agrégation de philosophie // Moniteur universel. Journal Officiel de la République Française. 1850. № 248 (5 septembre). P. 1–2. См. также: Chervel A. Histoire de l'agrégation. P.: Editions Kimé, 1993. С. 96–97; Académie nationale des sciences arts et belles-lettres de Caen. Mémoires. Caen: Imprimerie caennaise, 1918. P. 85. Ср. с противоположным у Гуссерля: «...в нашем философствовании мы выступаем как функционеры человечества» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 34). Вместе с тем важно заметить, что сказанное Кузенем в докладе министру можно и нужно также толковать как настойчивое следование принципу «умеренности» (*modération*), идущей из иезуитских коллежей риторической традиции воспитания «приличного человека» (*honnête homme*), который должен учить ровно столько, сколько нужно для эффективного представления своей позиции, но не больше, чтобы не увлечься специальным (схоластическим) исследованием — неизбежно рискованным композиционно. Подробнее о «приличных людях», соответствующей традиции и полемике вокруг нее см.: Козлов С. Имплантация. С. 42–85.*
53. См.: *Puisais É. La naissance de l'hégélianisme français, 1830–1870*. Немногочисленных авторов, упоминавших философию Гегеля до Франко-прусской войны, Жак Д'Онт за незначительность их работ называет «труппой маленьких французских гегельянцев» (*troupe des "petits hégéliens français"*) (*d'Hondt J. Préface // Puisais É. Op. cit. P. 11*).
54. *Landrin X. L'éclectisme spiritualiste au XIXe siècle. P. 44.*

хии во Франции не было переведено и издано ни одного авторизованного произведения Гегеля. Но еще более показательное то, что сделано все же было: при наличии опубликованных при жизни Гегеля произведений — «Феноменологии духа» (1807), «Науки логики» (1812–1816), «Энциклопедии философских наук» (1817) и «Философии права» (1820) — единственным переводом Гегеля за время управления Кузеном французским философским образованием оказывается посмертное издание начала курса по эстетике⁵⁵, самого деполитизированного, наиболее далекого от теологии и наиболее пригодного для мозаичной эклектической переработки произведения немецкого классика. В пользу выбора издания лично Кузенom в качестве политически и религиозно благонадежного и безопасного для выстроенной организации философского образования, а потому единственного достойного публикации говорит следующий ряд фактов: Кузен сам был слушателем этого курса лекций⁵⁶, переводчиком был ученик Кузена Шарль Бенар, а вышел перевод в издательстве «Ладранж». Для сравнения: с 1830 по 1848 год представители школы Кузена 12 раз издают Канта, еще два издания выходят независимо от школы, Фихте издается 8 раз, хотя школа участвует лишь в одном из изданий, Шеллинг — 4 раза, два из них — усилиями учеников Кузена⁵⁷. Даже Маркс сумел опубликовать в 1844 году в Париже свое «Введение к гегелевской критике философии права», но саму «Философию права» на французский язык перевели лишь век спустя, в 1940 году.

Эмиль Дюркгейм, размышлявший в 1895 году о развитии французской философии⁵⁸, отличал энергичное идеологизирован-

55. *Hegel G. W. F. Cours d'esthétique / C. Bénard (trad.). P.: Ladrance, 1840–1852. Т. 1–5.* Основой для перевода Шарля Бенара послужила компиляция Генриха Густава Гото 1835–1837 годов. До падения Июльской монархии были опубликованы только два тома. Историкам отечественной философии издание может быть интересно тем, что именно с этого французского перевода Василием Модестовым был выполнен первый русский перевод: «Курс эстетики, или Наука изящного» в пяти томах, опубликованных с 1847 по 1869 год.
56. О личном изучении Кузенom гегелевской эстетики стало известно благодаря неожиданной находке: в библиотеке Сорбонны обнаружили конспект курса гегелевской эстетики, который, как удалось установить, вел лично Виктор Кузен на основании лекций летнего семестра 1823 года в Берлине. См.: *Hegel G. W. F. Esthétique, Manuscrit de Victor Cousin. P.: Vrin, 2005.*
57. Количество публикаций указано по работе: *Landrin X. L'«éclectisme spiritueliste» au XIXe siècle. P. 50.*
58. *Durkheim É. L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1895. № 39. P. 121–147.* Чтобы

ное управление философскими институциями Виктором Кузеном и безыдейные, но требующие полной мобилизации рассудка и запоминания известного набора сюжетов в истории философии упражнения по философской эквилибристике для производства суждений по случаю, которыми являются задания конкурсов агрегации по философии. Дюркгейм утверждал, что Кузену философия во Франции обязана почти литературоведческой текстоцентричностью, безразличием к точным и естественным наукам и доминированием среди прочих университетских дисциплин. Особое место было обеспечено ролью для государства и общества — созданием человека и гражданина. Кузен ставил перед философией задачу построения либо изменения «нравственного единства страны» (*l'unité morale du pays*), то есть философия должна выполнять в государстве идеологическую роль, ранее принадлежавшую религии. Философия должна создавать приличного человека и хорошего гражданина, общая моральность которого могла бы использоваться любым религиозным учением, в какое бы новый француз ни обратился, а незнание устройства мира с научной точки зрения этому бы только способствовало. Но после прекращения режима Июльской монархии в 1848 году Кузен, замечает Дюркгейм, теряет рычаги власти, и жестко институционализируемая философия остается без «твердой руки» или, как пишет Дюркгейм, без «души». Не столько даже сообразуясь с интересами действующих правительств, сколько следуя институциональной инерции, но одинаково без внутренних, собственно философских на то оснований философия с переменным успехом воспроизводит заложенные в нее национальный философский канон признанных авторов и произведений и эклектичную спиритуалистическую методологию. При Кузене такое философское образование имело сформулированную самим Кузеном общественную цель и под нее корректировалось, настраивалось, однако позже, в названных рамках, но без цели, рассыпалось на индивидуальные формы риторической виртуозности на метафизическом материале. К позиции Дюркгейма стоило бы добавить, что остановка Кузеном проникновения гегелевской философии во Францию в 1830–1850-е годы, автоматизм институциональной машины и охлаждение к гегелевской мысли по всей Европе привели к тому, что во Франции, при всех предпосылках, не сформировалось гегельянство. Только через 100 лет появилось неогегельянство (Жан

оценить ситуацию второй половины XX века, см.: Сулье III. Анатомия философского вкуса // Логос. 2014. № 3–4 (43). С. 123–170.

Валь, Александр Койре, Александр Кожев, Жан Ипполит) и тоже позже, чем в прочих странах (Великобритании, США, Нидерландах, Германии, Италии, России). Еще более широкое влияние оказало то, что, по представленным выше институциональным причинам, возникшим в связи с политической конъюнктурой, Гегель попал в Программу подготовки к конкурсу агрегации по философии — предел институционального признания в философии во Франции, национальный философский канон — только в середине XX века⁵⁹.

Хотя позиция Виктора Кузена в отношении устройства философии соответствовала общим, упрощенно им понятым установкам немецкого идеализма, а первоначальные философские и человеческие симпатии были с гегелевской мыслью, вступление Кузена в управление институционализацией философии не отменило ее условий: философия подчинена цели единства Франции. Массовое философское образование выстроило свои программы в соответствии с интересами государства посредством тройного фильтра: школьный курс философии определял облик абитуриента Эколь Нормаль, программа конкурса агрегации определяла круг чтения студентов и будущих преподавателей, централизованное назначение преподавателей в лицеи и университеты на основании конкурса агрегации замыкало цикл воспроизводства — определяло верность осуществления централизованного курса философии. Если такое устройство дает «право на философию» и способствует профессионализации философа, то казус Кузена с его цензурированием Гегеля следовало бы понимать лишь как частные «перегибы» институционализации при общих положительных следствиях. Вместе с тем налицо инверсия обстоятельств существования и целевой причины, иначе называемая «замещением целей» (*goal displacement, displacement of goals* — Роберт Мёртон), когда предельные цели философского знания, как бы они ни понимались, замещаются целями существования и воспроизводства институции. Последнее в разных традициях может пониматься и как победа экстернализма в духе «философии познания», и как более чем интерналистская позиция «хитрости разума».

59. Hippolyte J. La “Phénoménologie” de Hegel et la pensée française contemporaine // Idem. Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931–1968. P.: PUF, 1991. Т. 1. P. 235; Schrift A. D. Effects of the Agrégation de Philosophie on Twentieth-Century French Philosophy // Journal of the History of Philosophy. 2008. Vol. 46. № 3. P. 458.

Библиография

- Бенда Ж. Предательство интеллектуалов / Пер. с фр. А. Матешук. М.: ИРИСЭН; Мысль; Социум, 2009.
- Гегель Г. В. Ф. Раб. разн. лет. М.: Мысль, 1971. Т. 2.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977.
- Гейне в воспоминаниях современников / Пер. с нем. и фр.; сост., предисл., науч. подг. текста и коммент. А. Дмитриева. М.: Художественная литература, 1988.
- Громов Р. Философия как объект правового регулирования: Пути профессионализации философского образования в СССР // Логос. 2014. № 2 (98). С. 43–64.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Деррида Ж. Университет глазами его питомцев // Отечественные записки. 2003. № 6. С. 96–103.
- Дидро Д. Эkleктизм // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М.: Наука, 1994.
- Козлов С. Имплантация: Очерки генеалогии историко-филологического знания во Франции. М.: НЛО, 2020.
- Крупнин Г. Н. Философия Хр. Вольфа в контексте теоретической проблематики Нового времени // Философский век. Альманах. Вып. 3: Христиан Вольф и русское вольфианство. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 1998.
- Куренной В. А. Немецкие мандарины: критические заметки // Политическая концептология. 2010. № 2. С. 224–237.
- Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии // Логос. 2002. № 5–6 (35).
- Курилович И. С. Виктор Кузен в развитии гегелеведения во Франции // Философские науки. 2016. № 9. С. 35–48.
- Кустарев А. Макс Вебер // Мыслящая Россия: история и теория интеллигенции и интеллектуалов. М.: Наследие Евразии, 2009. С. 188–206.
- Малабу К. Преподавание философии во Франции: прошлое и будущее // Философские исследования. 1993. № 2.
- Матвеев С. Р. Свобода и порядок: либеральный консерватизм Франсуа Гизо. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019.
- Мейер Д., Роуэн Б. Институционализированные организации: формальная структура как миф и церемониал // Экономическая социология. 2011. № 1.
- Микешина Л. А. Эkleктика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 38. № 4. С. 27–43.
- Платон. Государство. М.: Академический проект, 2015.
- Реизов Б. Г. Французская романтическая историография. Л.: ЛГУ, 1956.
- Рингер Ф. Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии, 1890–1933. М.: НЛО, 2008.
- Сулье Ш. Анатомия философского вкуса // Логос. 2014. № 3–4 (43). С. 123–170.
- Сэв Л. Современная французская философия: исторический очерк: от 1789 года до наших дней. М.: Прогресс, 1968.

- Фишер К. История новой философии. Т. 8: Гегель, его жизнь, сочинения и учение. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1933. Кн. 1.
- 6 octobre 1830. — Circulaire aux recteurs relative aux recommandations et adoptions des ouvrages de philosophie pour l'enseignement des collèges // Circulaires et instructions officielles relatives à l'instruction publique: publication entreprise par ordre de S. Exc. le Ministre de l'instruction publique et des cultes. T. 1. 1802–1830. P.: Delalain Frères; L'Université de France, 1863.
- Académie nationale des sciences arts et belles-lettres de Caen. Mémoires. Caen: Imprimerie caennaise, 1918.
- Barthélémy-Saint-Hilaire J. M. Victor Cousin, sa Vie et sa Correspondance. P.: Alcan; Hachette, 1895. T. 1.
- Bourgeois B. Hegel en France: le destin français des Principes de la philosophie du droit // Bourgeois B. Études hégéliennes. Raison et décision. P.: PUF, 1992.
- Chervel A. Histoire de l'agrégation. P.: Editions Kimé, 1993.
- Chervel A. Les agrégés de l'enseignement secondaire. Répertoire 1809–1960 // Ressources numériques en histoire de l'éducation. 2015. URL: http://rhe.ish-lyon.cnrs.fr/?q=agregsecondaire_laureats.
- Cousin V. Défense de l'Université et de la philosophie: discours prononcés à la Chambre des pairs. P.: Joubert, 1845.
- Cousin V. Des Pensées de Pascal: rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage. P.: Ladrangé, 1843.
- Cousin V. Du vrai, du beau et du bien. P.: Didier, 1853.
- Cousin V. Rapport adressé à M. le ministre de l'instruction publique et des cultes par le président du concours de l'agrégation de philosophie // Moniteur universel. Journal Officiel de la République Française. 1850. № 248 (5 septembre). P. 1–2.
- Cousin V. Rapport sur l'état de l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne. P.: Levrault, 1833.
- D'Hondt J. Hegel et l'hégélianisme. P.: PUF, 1991.
- D'Hondt J. Préface // Puisais É. La naissance de l'hégélianisme français, 1830–1870. P.: L'Harmattan, 2005.
- Debray R. Le Pouvoir intellectuel en France. P.: Folio, 1986.
- Derrida J. Du droit à la philosophie. P.: Galilée, 1990.
- Durkheim É. L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1895. № 39. P. 121–147.
- Ferrari J. Les Philosophes salariés suivi de Idées sur la politique de Platon et d'Aristote et autres textes. P.: Payot, 1983 [1849].
- Gerbod P. La condition universitaire en France au XIXe siècle: étude d'un groupe socio-professionnel, professeurs et administrateurs de l'enseignement secondaire public de 1842 à 1880: thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des lettres et sciences. P.: PUF, 1965.
- Hegel G. W. F. Cours d'esthétique / C. Bénard (trad.). P.: Ladrangé, 1840–1852. T. 1–5.
- Hegel G. W. F. Esthétique, Manuscrit de Victor Cousin. P.: Vrin, 2005.
- Heine H. Oeuvres de Henri Heine. T. 6: De l'Allemagne, t. 2. P.: Renduel, 1835.
- Hypolite J. La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine // Hypolite J. Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931–1968. P.: PUF, 1991. T. 1.
- Janet P. Victor Cousin et son Œuvre philosophique III. La Disgrâce. Cousin et Hegel: Correspondance inédite // Revue des Deux Mondes. 1884. Vol. 61.

- König-Pralong C. Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730–1850) // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 2012. Vol. 96. № 4. P. 663–701.
- Lamennais F. Œuvres posthumes de F. Lamennais publiées selon le vœu de l'auteur par E. D. Forgue. Correspondence: T. 2. P.: Paulin et le Chevalier, 1859.
- Landrin X. L'«éclectisme spiritualiste» au XIXe siècle: sociologie d'une philosophie transnationale // *Le commerce des idées philosophiques* / L. Pinto (dir.). Bel-lecombe-en-Bauges: Editions du Croquant, 2009.
- Macherey P. Les Débuts philosophiques de Victor Cousin // *Corpus*. 1991. № 18–19. P. 29–49.
- Nique C. François Guizot. L'École au service du gouvernement des esprits. P.: Hachette, 1999.
- Pessel A. Mission d'information et de réflexion sur l'agrégation de philosophie. Rapport à Monsieur le Ministre de l'éducation nationale, 2001.
- Puisais É. La naissance de l'hégélianisme français, 1830–1870. P.: L'Harmattan, 2005.
- Rémusat C. De la philosophie allemande: rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'une introduction sur les doctrines de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel. P.: Ladrangé, 1845.
- Schelling F. W. J. Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin / J. Willm (trad., préf.). P.; Strasbourg: F. G. Levrault, 1835.
- Schelling F. W. J. Nebst einer beurtheilenden Vorrede // Cousin V. Über französische und deutsche Philosophie. Stuttgart; Tübingen: Cotta'schen Buchhandlung, 1834.
- Schrift A. D. Effects of the Agrégation de Philosophie on Twentieth-Century French Philosophy // *Journal of the History of Philosophy*. 2008. Vol. 46. № 3.
- Taine H. Les philosophes français au XIX siècle. P.: Hachette, 1857.
- Thibaudet A. La république des professeurs. P.: Grasset, 1927.
- Wolff Ch. Anmerkungen zu den vernunfftigen Gedancken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen. Halle, 1720.

THE INSTITUTIONALIZATION OF PHILOSOPHY:
VICTOR COUSIN AND HEGEL'S LEGACY IN FRANCE

IVAN KURILOVICH. Senior Research Fellow, Centre for Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, ivankurilovich@gmail.com.
Russian State University for the Humanities (RSUH), 6 Miusskaya Sq.,
125047 Moscow, Russia.

Keywords: institutionalization; government regulation; aggregation in philosophy; history of France; education philosophy; Victor Cousin; Hegel studies; Hegelianism.

The article points out patterns in the institutionalization of philosophy during the first half of 19th century when French education was revamped by Victor Cousin and the school of eclecticism as part of the educational policy of the *doctrinaire* political faction. Cousin's public statements and correspondence stating his views about how to properly conduct education in philosophy and what obligations that education had toward the political forces of the 1830s and 1840s are interpreted in the context of the structure of the French educational system, changes in the socio-political situation, the lingering influence of Jesuit colleges after they had been banned in the 18th century, the continuity of the administrative and personnel structure of secondary and higher schools, and the Napoleonic reforms. The main focus of the article is on how institutionalization influenced the spread of Hegelian studies and Hegelianism in France and on the inertia in the system that was introduced to maintain the canon of works and figures selected for France's philosophers to study. The features of the French system of philosophical education that Cousin devised are analyzed, the role of the competitive *agrégation* in philosophy from the 19th to the 21st century is examined, and the advantages and problematic aspects of institutionalized philosophy are explained.

The immediate conclusion reached is that Cousin's educational policy had a direct and long-lasting impact on the development of Hegel studies and Hegelianism in France from the middle of the 19th century through the first third of the 20th century. That impact came in the form of a wide-ranging abandonment of translating, studying and teaching certain material, and the German idealist's legacy was the most affected by it. The author also argues that this example reveals more than the role played by a person who pursued well-intentioned goals under particular circumstances with considerable success, although that success came at a cost for the study of the history of philosophy. The example illustrates how the outcome of philosophical studies depends on the institutional arrangement for training and selecting qualified consumers and producers of philosophical knowledge, and this brings up the question of the meta-position of philosophy.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-6-145-168

References

- 6 octobre 1830. — Circulaire aux recteurs relative aux recommandations et adoptions des ouvrages de philosophie pour l'enseignement des collèges. *Circulaires et instructions officielles relatives à l'instruction publique: publication entreprise par ordre de S. Exc. le Ministre de l'instruction publique et des cultes. T. 1. 1802-1830*, Paris, Delalain Frères; L'Université de France, 1863.
- Académie nationale des sciences arts et belles-lettres de Caen. Mémoires*. Caen, Imprimerie caennaise, 1918.

- Barthélémy-Saint-Hilaire J. M. *Victor Cousin, sa Vie et sa Correspondance*, Paris, Alcan, Hachette, 1895, tome 1.
- Benda J. *Predatel'stvo intelektualov* [La Trahison des Clercs], Moscow, IRISEN, Mysl', Sotsium, 2009.
- Bourgeois B. Hegel en France: le destin français des Principes de la philosophie du droit. *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992.
- Chervel A. Histoire de l'agrégation, Paris, Editions Kimé, 1993.
- Chervel A. Les agrégés de l'enseignement secondaire. Répertoire 1809–1960. *Res-sources numériques en histoire de l'éducation*, 2015. Available at: http://rhe.ish-lyon.cnrs.fr/?q=agregsecondaire_laureats.
- Cousin V. *Défense de l'Université et de la philosophie: discours prononcés à la Cham-bre des pairs*, Paris, Joubert, 1845.
- Cousin V. *Des Pensées de Pascal: rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Ladrangé, 1843.
- Cousin V. *Du vrai, du beau et du bien*, Paris, Didier, 1853.
- Cousin V. Rapport adressé à M. le ministre de l'instruction publique et des cultes par le président du concours de l'agrégation de philosophie. *Moniteur universel. Journal Officiel de la République Française*. 1850. № 248 (5 septembre). P. 1–33.
- Cousin V. *Rapport sur l'état de l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne*, Paris, Levrault, 1833.
- D'Hondt J. *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, 1991.
- D'Hondt J. Préface. In: Puisais É. *La naissance de l'hégélianisme français, 1830–1870*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Debray R. *Le Pouvoir intellectuel en France*, Paris, Folio, 1986.
- Derrida J. *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.
- Derrida J. *Universitet glazami ego pitomtsev* [University in the Eyes of His Nurse Childs]. *Otechestvennye zapiski* [Domestic Notes], 2003, no. 6, pp. 96–103.
- Diderot D. Eklektizm [Eclectisme]. *Filosofia v "Entsiklopedii" Didro i Dalambéra* [Philosophy in Diderot and D'Alambert's Encyclopedia], Moscow, Nauka, 1994.
- Durkheim É. L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1895, no. 39, pp. 121–147.
- Ferrari J. *Les Philosophes salariés suivi de Idées sur la politique de Platon et d'Aristote et autres textes*, Paris, Payot, 1983 [1849].
- Fischer K. *Istoriia novoi filosofii. T. 8: Gegel', ego zhizn', sochineniia i uchenie* [History of New Philosophy, vol. 8: Hegel, His Life, Works and Doctrine], Mos-cow, Leningrad, Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1933. Kn. 1.
- Geine v vospominaniakh sovremennikov* [Heine in the Memoriam of Contemporaries] (ed. A. Dmitriev), Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 1988.
- Gerbod P. La condition universitaire en France au XIXe siècle: étude d'un groupe socio-professionnel, professeurs et administrateurs de l'enseignement sec-ondaire public de 1842 à 1880: thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des lettres et sciences, Paris, PUF, 1965.
- Gromov R. *Filosofia kak ob'ekt pravovogo regulirovaniia: Puti professionalizat-sii filosofskogo obrazovaniia v SSSR* [Philosophy as an Object of Legal Reg-ulation. Paths of Professionalisation of Philosophical Educational in USSR]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2014, no. 2 (98), pp. 43–64.
- Hegel G. W. F. *Cours d'esthétique*, Paris, Ladrangé, 1840–1852. T. 1–5.

- Hegel G. W. F. *Entsiklopediia filosofskikh nauk, vol. 3: Filosofia dukha*, Moscow, Mysl', 1977.
- Hegel G. W. F. *Esthétique, Manuscrit de Victor Cousin*, Paris, Vrin, 2005.
- Hegel G. W. F. *Raboty raznykh let* [Works of Various Years], Moscow, Mysl', 1971, vol. 2.
- Heine H. *Oeuvres de Henri Heine. T. 6: De l'Allemagne, t. 2*, Paris, Renduel, 1835.
- Husserl E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naia fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskuiu filosofiiu* [Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2004.
- Hyppolite J. La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine. *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931–1968*, Paris, PUF, 1991, t. 1.
- Janet P. Victor Cousin et son Œuvre philosophique III. La Disgrâce. Cousin et Hegel: Correspondance inédite. *Revue des Deux Mondes*, 1884, vol. 61.
- König-Pralong C. Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730–1850). *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2012, vol. 96, no. 4, pp. 663–701.
- Kozlov S. *Implantatsiia: Ocherki genealogii istoriko-filologicheskogo znaniia vo Frantsii* [Implantation: Sketches of Genealogy of Historico-Philological Knowledges in France], Moscow, New Literary Observer, 2020.
- Krupnin G. N. *Filosofia Khr. Vol'fa v kontekste teoreticheskoi problematiki Novogo vremeni* [Philosophy of Ch. Wolff in the Context of Early Modern Theoretical Problematic]. *Filosofskii vek. Al'manakh. Vyp. 3: Khristian Vol'f i russkoe vol'fianstvo* [Philosophical Age. Almanac. Iss. 3: Christian Wolff and Russian Wolffism], Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskii tsentr istorii idei, 1998.
- Kurennoi V. A. *Nemetskie mandariny: kriticheskie zametki* [German Mandarines: Critical Remarks]. *Politicheskaiia kontseptologiya* [Political Conceptology], 2010, no. 2, pp. 224–237.
- Kurennoi V. *Filosofia i instituty: sluchai fenomenologii* [Philosophy and Institutions: a Case of Phenomenology]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2002, no. 5–6 (35).
- Kurilovich I. S. *Viktor Kuzen v razvitii gegelevedeniia vo Frantsii* [Victor Cousin in the Development of Hegel Studies in France]. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences], 2016, no. 9, pp. 35–48.
- Kustarev A. *Maks Veber* [Max Weber]. *Mysliashchaia Rossiia: istoriia i teoriia intelligentsii i intellektualov* [Thinking Russia: History and Theory of Intelligentsia and Intellectuals], Moscow, Nasledie Evrazii, 2009, pp. 188–206.
- Lamennais F. *Œuvres posthumes de F. Lamennais publiées selon le voeu de l'auteur par E. D. Forgue. Correspondence: T. 2*, Paris, Paulin et le Chevalier, 1859.
- Landrin X. *L'éclectisme spiritualiste au XIXe siècle: sociologie d'une philosophie transnationale. Le commerce des idées philosophiques* (dir. L. Pinto), Bellecombe-en-Bauges: Editions du Croquant, 2009.
- Macherey P. *Les Débuts philosophiques de Victor Cousin. Corpus*, 1991, no. 18–19, pp. 29–49.
- Malabou K. *Prepodavanie filosofii vo Frantsii: proshloe i budushchee* [Philosophical Education in France: Past and Future]. *Filosofskie issledovaniia* [Philosophical Studies], 1993, no. 2.
- Matveev S. R. *Svoboda i poriadok: liberal'nyi konservatizm Fransua Gizo* [Liberty and Order: Liberal Conservatism of François Guizot], Moscow, HSE, 2019.

- Meyer J., Rowan B. Institutionalizirovannye organizatsii: formal'naiia struktura kak mif i tseremonial [Institutionalised Organisations: Formal Structure as a Myth and a Ceremonia]. *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* [Economical Sociology], 2011, no. 1, pp. 44–67.
- Mikeshina L. A. Eklektika i sinkretizm: k voprosu o sistemnosti filosofskogo znaniia [Eclectics and Syncretism: To the Question of Systematicity of Philosophical Knowledge]. *Epistemology & Philosophy of Science*, 2013, vol. 38, no. 4, pp. 27–43.
- Nique C. *François Guizot. L'École au service du gouvernement des esprits*, Paris, Hachette, 1999.
- Plato. *Gosudarstvo* [The Republic], Moscow, Akademicheskii proekt, 2015.
- Puisais É. *La naissance de l'hégélianisme français, 1830–1870*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Reizov B. G. *Frantsuzskaia romanticheskaiia istoriografiia* [French Romantic Historiography], Leningrad, LGU, 1956.
- Rémusat C. *De la philosophie allemande: rapport à l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'une introduction sur les doctrines de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel*, Paris, Ladrance, 1845.
- Ringer F. *Zakat nemetskikh mandarinov. Akademicheskoe soobshchestvo v Germanii, 1890–1933* [The Decline of German Mandarines: The German Academic Community, 1890–1933], Moscow, New Literary Observer, 2008.
- Schelling F. W. J. Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin (trad. préf. J. Willm), Paris, Strasbourg, F. G. Levrault, 1835.
- Schelling F. W. J. Nebst einer beurtheilenden Vorrede. In: Cousin V. *Über französische und deutsche Philosophie*. Stuttgart, Tübingen, Cotta'schen Buchhandlung, 1834.
- Schrift A. D. Effects of the Agrégation de Philosophie on Twentieth-Century French Philosophy. *Journal of the History of Philosophy*, 2008, vol. 46, no. 3.
- Sève L. *Sovremennaia frantsuzskaia filosofiia: istoricheskii ocherk: ot 1789 goda do nashikh dnei* [La Philosophe Française Contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours], Moscow, Progress, 1968.
- Soulié Ch. Anatomiiia filosofskogo vkusa [Anatomie du goût philosophique]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2014, no. 3–4 (43), pp. 123–170.
- Taine H. *Les philosophes français au XIX siècle*, Paris, Hachette, 1857.
- Thibaudet A. *La république des professeurs*, Paris, Grasset, 1927.
- Wolf Ch. *Anmerckungen zu den vernunftigen Gedancken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle, 1720.

Доминанты, субдоминанты и рецеденты: формальный анализ изменений канона истории немецкой философии в XIX веке

Максим Демин

Доцент, департамент социологии, Санкт-Петербургская школа социальных наук и востоковедения, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: 192171, Санкт-Петербург, ул. Седова, 55, корп. 2. E-mail: mdemin@hse.ru.

Алексей Куприянов

Доцент, Санкт-Петербургская школа социальных наук и востоковедения, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: 192171, Санкт-Петербург, ул. Седова, 55, корп. 2. E-mail: alexei.kouprianov@gmail.com.

Ключевые слова: немецкая классическая философия; великие философы; история академических дисциплин; «дальнее чтение»; цифровая гуманитарика; *digital humanities*.

На протяжении XIX века в Германии наблюдается устойчивый интерес к истории философии. По подсчетам Ульриха Шнайдера, с 1810 по 1899 год на немецком языке было опубликовано 148 оригинальных произведений по истории философии 114 авторов. Такой массив информации открывает возможности для анализа методами *digital humanities* («дальнее чтение», инновационные визуализации и формальный анализ). Цель статьи — показать, как в этих публикациях складывался и изменяется канон истории немецкой философии XIX века.

Для выявления паттернов внимания к тем или иным мыслителям XIX века был предпринят формальный анализ 77 оглавлений учебников по истории философии. Предпринятый анализ дает возможность не только подтвердить общую интуи-

цию о доминировании «большой четверки» (Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля), но и уточнить утвердившиеся сегодня представления о философском процессе рассматриваемого периода. Так, в 1830–1840 годах имеет место поляризация в оценках значимости тех или иных философов. На примере Иоганна Фридриха Гербарта показано, что, пока одни издания игнорировали философа, другие, напротив, высоко оценивали Гербарта и уделяли ему даже больше внимания, чем Гегелю. После 1860 года значительно возрастает интерес к философии Канта, а Фихте, Шеллинг и Гегель теряют почти половину своих объемов и приближаются к группе Гербарта, Шлейермахера и Шопенгауэра. Использование оригинальных методик визуализации позволяет наглядно представить изменения в каноне немецкой философии.

1. Введение

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ философская полемика невозможна без обращения к уже сложившимся позициям и высказанным аргументам. Знание взглядов центральных авторов, умение работать с ключевыми текстами, ориентация в актуальной полемике переводят дискуссию из разряда разговоров на общие темы в категорию строгих интеллектуальных практик. В этой модели философии как нормализованной научной дисциплины важную роль играет наличие общепризнанных конвенций относительно набора наиболее важных персоналий и текстов¹. В этом случае философы не только воспроизводят дисциплинарную идентичность, но и превращают прошлое в набор интерпретационных шаблонов. Механизмы формирования канона, придания необходимой легитимности определенным концепциям и фигурам тесно связаны с институтами образования и трансляции знания.

XIX век занимает особое место в институциональной истории историко-философских исследований. Именно в этом столетии история философии инструментализируется исходя из потребностей университетского образования и начинает играть одну из ключевых ролей в превращении философии из универсального знания в академическую дисциплину². Именно с этим Ульрих Шнайдер, автор монографии «Философия и университет: историзация разума в XIX веке», связывает значительный рост числа немецкоязычных изданий по истории философии. Он отмечает, что количество историко-философских произведений увеличи-

1. О связи научной «нормализации» философии и роли исследований по истории философии в этом процессе см.: Куренной В. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // Логос. 2004. № 3–4 (43). С. 3–29.
2. Hartung G., Pluder V. From Hegel to Windelband: The Classical Epoch of Philosophical Historiography // From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century / G. Hartung, V. Pluder (eds). B.; Boston: De Gruyter, 2015; Шнайдер У.И. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке / Пер. с англ. А. Смирнова // Логос. 2004. № 3–4 (43). С. 61–90.

ваются во многих европейских странах того времени, в том числе в Англии и Франции, однако именно сочинения на немецком языке оказываются наиболее многочисленными. Согласно подсчетам Шнайдера, с 1810 по 1899 год на немецком языке было опубликовано 148 оригинальных произведений 114 авторов. Значительную часть их составляли издания в нескольких томах, что увеличивает количество книг до 248, из которых только 30 имеют объем менее 200 страниц. Кроме того, не стоит упускать из виду многочисленные переиздания, которые нередко перерабатывались и существенно дополнялись. С учетом их общее количество томов увеличится еще на 151 (итого 399 книг). В эту индустрию производства учебных текстов по истории философии были включены профессора всех немецкоязычных университетов, и не только они. По данным Шнайдера, из 114 немецких авторов только 74 состояли при университетах, 14 — при гимназиях, 13 были частными учителями, о еще 13 не сохранилось биографических сведений, но вряд ли они были университетскими профессорами³.

Историко-философские концепции мыслителей XIX века не раз становились предметом тщательного рассмотрения⁴. Мы, однако, хотим сместить фокус с анализа и реконструкции концепций на выявление и анализ результатов классификации и отбора значимых фигур как части практики историко-философской работы. Изучение феномена первой в истории массовой «вспышки» написания и издания сочинений, посвященных большим историческим периодам, представляется интересным для понимания практик историко-философских исследований.

Обширный корпус немецкоязычных изданий XIX века по истории философии дает возможность выявить и проанализировать паттерны описания истории современной им немецкой философии. Подавляющее число авторов рассматриваемых изданий нижней границей периода считали философское учение Канта,

3. *Schneider U. J.* Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. Hamburg: Meiner, 1999. S. 317–355.

4. From Hegel to Windelband; Hegel und die Geschichte der Philosophie / D. H. Heidemann, C. Krijnen (Hg.). Darmstadt: WBG, 2007; *Michalski M.* Der Gang des deutschen Denkens: Versuche und Programme nationaler Philosophiegeschichte von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010; *Geldsetzer L.* Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichte und -betrachtung. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1968.

верхняя граница естественным образом оставалась «плавающей» и определялась временем жизни и творчества автора.

Эта работа продолжает ряд исследований, посвященных проблематизации описаний истории немецкой философии первой трети XIX века. Прежде всего имеется в виду исследование Вальтера Йешке, доказывающее, что термин «немецкий идеализм» не являлся самоназванием философского течения, но был сконструирован в историко-философских работах второй половины XIX века⁵. Схожая критика широко распространенного в отечественной исследовательской литературе понятия «немецкая классическая философия» как излишне схематичного и попросту не отвечающего реальному историческому процессу представлена в статье Петра Резвых⁶.

В этом тексте мы решаем две задачи. Во-первых, расширение нашего знания о философском процессе в Германии XIX века. Мы исходим из предположения, что устоявшееся к настоящему моменту представление о том, какие мыслители XIX века воспринимались их немецкими современниками как фигуры первой (и второй) величины, может существенно отличаться от зафиксированного в историко-философской литературе XIX века. Во-вторых, углубление нашего понимания механизмов функционирования философского канона посредством применения формальных методов анализа.

Первые результаты по собранному нами массиву данных были опубликованы на английском языке в журнале «Социальная эпистемология»⁷. Мы проанализировали популяцию учебников, выявив поколения на основании паттерна переизданий «бестселлеров», формализовали применительно к немецкой философии XIX века понятия «мыслители первого, второго и третьего рядов» и показали значимость порядка, в котором перечисляются в оглавлении обсуждаемые в книге философы, для понимания общей «направленности» историко-философского нарратива. Для данной статьи массив был пополнен новыми источниками (их общее число возросло с 66 до 77). Опираясь на прошлый опыт, мы

5. *Jaeschke W.* Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstituierungsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht // *Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848* / A. Arndt, J. Walter (Hg.). Hamburg: Meiner, 2000. S. 220–234.

6. *Резвых П. В.* Фантом «немецкой классики» // *Классика и классики в социальном и гуманитарном знании*. М.: НЛО, 2009. С. 419–434.

7. *Demin M., Koupryanov A. V.* Studying Kanonbildung: An Exercise in a Distant Reading of Contemporary Self-descriptions of the 19th Century German Philosophy // *Social Epistemology*. 2018. Vol. 32. № 2. P. 112–127.

произвели новые расчеты и применили новые техники анализа и представления данных, что позволило посмотреть на имеющийся материал свежим взглядом и осмыслить его под несколько иным углом зрения. Важно отметить, что результаты сопоставления расчетов, произведенных для первой и второй статей, позволяют говорить о репрезентативности первоначальной выборки и воспроизводимости полученных результатов.

2. *Digital humanities* на службе истории философии: методические комментарии

Переход от реконструкции историко-философских концепций к исследованию механизмов «работы» историко-философского канона предполагает выявление правил и шаблонов, часто остающихся неартикулированными или даже не замеченными участниками процесса. Поскольку это подразумевает обращение к массовой практике, традиционному для философии «медленному чтению» (*close reading*) было решено предпочесть «дальнее чтение» (*distant reading*). Термин *distant reading* (о наиболее удачном переводе на русский язык — «быстрое» или «беглое» чтение, «чтение на расстоянии» — можно долго спорить) был предложен Франко Моретти для обозначения аналитических процедур по выявлению паттернов и непроговоренных правил, стоящих за текстами литературных произведений, с опорой на «объективные» характеристики больших массивов текстов в духе развивающегося в последние десятилетия движения *digital humanities*⁸. Данная методическая установка кажется вполне подходящей для работы с большим объемом немецких сочинений по истории философии.

При формировании массива данных за основу была взята составленная Шнайдером библиография работ, опубликованных с 1810 по 1899 год⁹. Из нее были выбраны все книги, в которых имелся раздел о философии XIX века (то есть книги, посвященные, например, целиком античной или средневековой философии, в базу не вошли). Все издания были классифицированы на три группы: 1) книги по всеобщей истории философии, обзор которой заканчивался XIX веком (часто эти издания концентрируют-

8. Моретти Ф. Дальнее чтение / Пер. с англ. А. Вдовина и др. М.: Издательство Института Гайдара, 2016. О *digital humanities* в целом см., напр.: A Companion to Digital Humanities / S. Schreibman et al. (eds). Oxford: Blackwell, 2004.

9. Schneider U. J. Philosophie und Universität. S. 327–339.

ся на истории немецкой философии, но преподносят ее как заключительный этап всей истории философии); 2) отдельные тома, посвященные истории философии Нового времени и философии новейшего периода (иногда такие тома входили в многотомные сочинения по всеобщей истории философии; они были выделены в отдельную категорию, так как являются самостоятельными произведениями); 3) издания, посвященные исключительно истории немецкой философии XIX века.

Мы сознательно исключили из рассмотрения краткие (22–120 страниц) брошюры, посвященные истории философии. Эти книги относятся в основном к категории Репетиторийев (*repetitoriums*), то есть очень кратких, иногда графических конспектов лекций, и обычно не содержат оглавлений и иных подобного рода формализованных авторских рубрикаций, на которые мы опирались при анализе. Кроме того, наша база данных не включает книги Куно Фишера, потому что его многотомная *Geschichte der neuern Philosophie* была спланирована таким образом, что каждый крупный философ рассматривался в отдельном томе (а иногда даже в серии томов). В трех случаях мы рискнули выйти за рамки библиографии Шнайдера¹⁰.

Итоговый массив включает роспись оглавления 77 историко-философских сочинений. Из них 62 книги — это уникальные издания, 15 — последующие переиздания. Мы решили рассмотреть некоторые претерпевшие существенную переработку переиздания как отдельные произведения. В нашей базе девять книг представлены двумя различными изданиями, две — четырьмя (см. «Приложение: список книг, вошедших в базу»).

В качестве единиц анализа были взяты имена философов, фигурирующие в оглавлениях сочинений по истории философии. Такой подход стал возможным благодаря тому, что в большинстве рассматриваемых трудов историко-философские описания были выстроены вокруг конкретных персон. В подавляющем большинстве обработанных изданий имелись оглавления, заголовки параграфов которых содержали прямое указание на конкретную персоналию. В тех случаях, когда в заглавии упоминались только

10. Мы добавили две книги: *Liebmann O. Kant und die Epigonen: Eine kritische Abhandlung.* В.: Schober, 1865; *Socher J. Grundriss der Geschichte der philosophischen Systemen von den Griechen bis auf Kant.* München: Lentner, 1802, а также одно переиздание, выходящее за временные рамки библиографии Шнайдера (12-е издание: *Deter C. J. Kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie.* В.: Weber, 1918 [1872]).

направления или школы, подразумеваемые философы не устанавливались и не включались в базу.

К сожалению, за рамками нашего анализа остались данные по объединению глав, посвященных отдельным философам, в более крупные разделы. Анализ терминологии, используемой при описании периодов и философских направлений, существенно обогатил бы наше исследование, однако такой вариант авторской рубрикации был характерен далеко не для всех книг, и мы решили, что сбор и обработка такого рода данных в любом случае выходит за рамки задач этой статьи.

Для каждой позиции оглавления указаны основные библиографические данные источника (автор, название, издание, место публикации, год), имя обсуждаемого философа, номер параграфа, в котором он упомянут, порядковый номер философа в данной публикации, начальная и конечная страницы посвященного ему параграфа, начальная и конечная страницы раздела, посвященного XIX веку в целом. Объем глав и параграфов вычислялся с точностью до страницы. Если в параграфе обсуждалось несколько философов, но по оглавлению было невозможно установить, какие конкретно страницы занимают очерки их учений, для всех них указывались одни и те же начальные и конечные страницы параграфов, а объем при расчетах распределялся поровну. Общий объем получившегося массива — 994 строки. Всего в базе 178 имен философов, упоминавшихся в оглавлениях.

В предыдущей статье мы операционализировали долю внимания, уделяемого тому или иному философу, как долю объема раздела, посвященного философии XIX века¹¹. Предложенная операция имеет редукционистский характер, но мы идем на это вполне сознательно. Ограниченные объемом издания (зависящим от чисто физических характеристик и экономической целесообразности), авторы оказывались перед проблемой отбора персоналий и определения объема посвященного им текста. Последний кажется весьма удобным для операционализации грубой оценки значимости вклада философа, включенного в историко-философское описание.

Работая с неслучайной выборкой, мы чувствуем себя обязанными обсудить проблему репрезентации. Из 16 авторов, чьи работы пережили три издания и более, в нашу подборку включены 15. Помимо них, в нашем массиве данных имеется 42 автора (из 64), представленных одной или — реже — двумя публика-

11. *Demin M., Koupryanov A. V. Studying Kanonbildung. P. 119–122.*

циями. Массив данных репрезентативен и в отношении географического разнообразия — в него вошли книги, изданные в 24 городах из 31, указанного в библиографии Шнайдера. Все это позволяет надеяться, что мы не внесли значительных систематических искажений. Косвенно это подтверждается тем, что добавление новых данных не привело к принципиальным изменениям результатов, полученных нами ранее на более ограниченном массиве.

3. Структуры внимания: доминанты, субдоминанты и рецеденты

В этом разделе мы будем анализировать наиболее общие тенденции в изменении структуры распределения внимания между авторами, вошедшими в канон. Мы рассмотрим два показателя: суммарное внимание за определенные периоды времени и вариацию доли внимания в их пределах. Необходимость писать картину «крупными мазками» обусловлена тем, что при анализе временной динамики на малых массивах данных (а 77 оглавлений за 120 лет — это малый массив) она проявляется, только если удастся как-то «суммировать сигнал». Традиционный способ суммирования сигнала в таких случаях — выделение в рамках анализируемого процесса более или менее длительных относительно гомогенных этапов, которые затем и сопоставляются между собой.

В «длинном XIX столетии» нашего массива данных, охватывающем 120 лет (строго говоря, чуть меньше — от 1802 до 1918 года), мы выделяем два таких этапа: 1800–1860 и 1861–1920 годы. Проходящая прямо посередине граница может показаться чисто формальной, но это не так. Во-первых, на это время приходится спад в публикации учебников между двумя подъемами — 1840–1850-х и 1870–1890-х годов. Во-вторых, рубеж 1850–1860-х годов примерно соответствует границе между вторым и третьим из четырех этапов, выделенных нами в нашей предыдущей статье¹²: на это время приходится «разрыв» в «поколениях» того, что мы определили как «историко-философские бестселлеры» (книги, переиздававшиеся по три и более раз). Из семи «бестселлеров» первой половины XIX века только два «пересекают» этот рубеж, и лишь одному из них удастся надолго его «пережить». Последнее издание *Zur Geschichte der neueren Philosophie* Георга Вайгель-

12. Demin M., Koupryanov A. V. Studying Kanonbildung. P. 115–116.

та вышло в 1864 году, *Geschichte der Philosophie im Umriss* Фридриха Шwegлера — в 1891 году (первые издания в 1854 и 1847 годах соответственно). Остальные одиннадцать «бестселлеров» появляются уже после 1860 года. Наконец, в-третьих, равная продолжительность этих двух этапов удачно дополняется приблизительным равенством объемов изученного материала. На первый этап в массиве данных по оглавлениям приходится 38 книг, на второй — 39 (и даже переиздания образуют вокруг выбранной границы почти симметричный узор).

Сопоставление этих двух периодов позволяет выявить довольно значительные перемены в композиции канона в отношении доли внимания, уделяемой разным авторам. Самую грубую оценку дают накопленные за период данные о количестве упоминаний и абсолютных объемах страниц, приходящихся на каждого автора (рис. 1, 2)¹³. Мы видим в первой половине XIX века три группы. Доминирует «большая четверка» авторов (Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель), далее располагаются два субдоминанта (Герbart и Якоби), на некотором отдалении от них — все прочие философы, объединяемые в группу рецендентов. Деление на доминантов, субдоминантов и рецендентов заимствовано нами из языка экологов, занимающихся структурой сообществ организмов. При описании сообществ речь идет о доминировании видов в отношении встречаемости и биомассы. Во второй половине XIX века лидирующие группы реструктурируются. В группе доминантов остается один лишь Кант. Фихте, Шеллинг и Гегель теряют почти половину своих объемов, объединяясь в группе субдоминантов с почти догнавшим их Герbartом и выдвинувшимися из третьего и четвертого «рядов» Шлейермахером и Шопенгауэром. Якоби теряет свои позиции, присоединяясь к плотной группе рецендентов.

13. Диаграммы рассеяния довольно просты в интерпретации, однако необходима ясность в отношении переменных, использованных для их построения. Здесь по горизонтальной оси отложено общее число упоминаний философа в оглавлениях учебников за весь период, по вертикальной — суммарное число страниц, посвященных ему за весь период. Каждый из философов, таким образом, представлен точкой на пересечении характеризующих его значений. Большая часть точек образует плотное скопление в нижнем левом углу (мало упоминаний, мало страниц). Следует отметить, что зависимость числа страниц от числа упоминаний нелинейная. Это связано с тем, что чаще упоминаемым философам в каждой отдельной книге, как правило, посвящают больше страниц, чем редко упоминаемым.

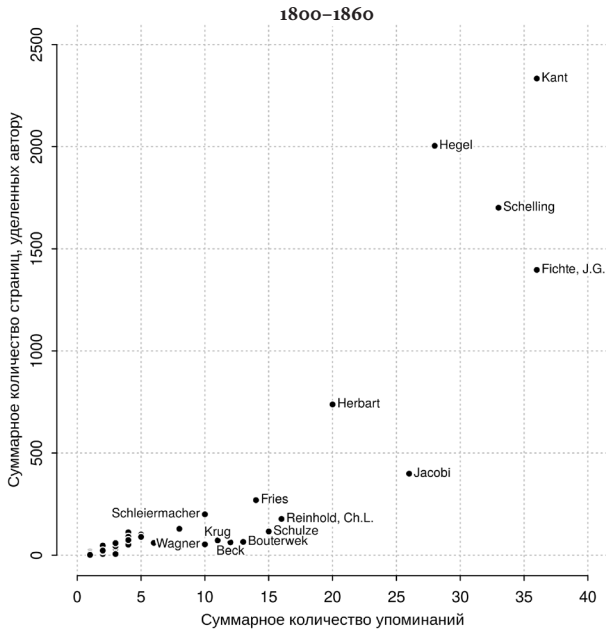


Рис. 1. Суммарные показатели внимания за 1800–1860 годы. Имена подписаны только у философов, упомянутых в десяти и более оглавлениях.

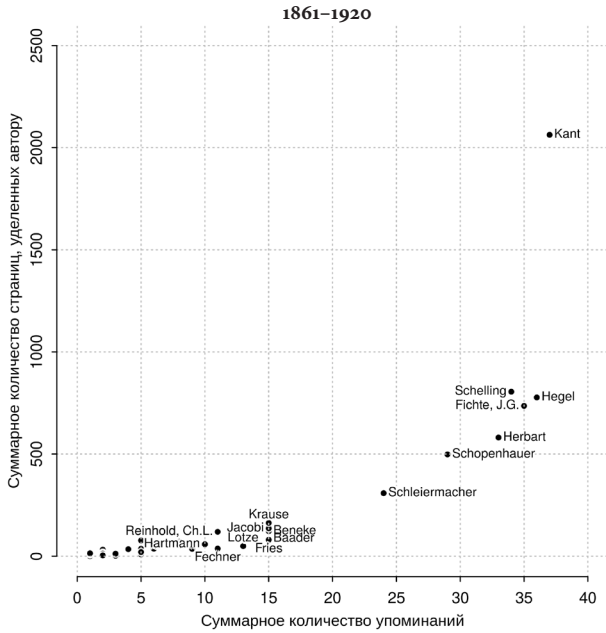


Рис. 2. Суммарные показатели внимания за 1861–1920 годы. Имена подписаны только у философов, упомянутых в десяти и более оглавлениях.

Переход от интегральных показателей к вариации в пределах выделенных этапов позволяет создать более нюансированную картину. Анализ вариации разумно проводить только для часто упоминавшихся философов, которым уделяли заметные объемы текста. Для сравнения мы отобрали тех, кто набрал за полвека в сумме более десяти упоминаний и более сотни страниц. В результате в группу попали доминанты, субдоминанты и некоторые из наиболее заметных рецедентов (рис. 3, 4)¹⁴.

14. Диаграммы разброса, или «ящики с усами» (*box-and-whiskers plots*), отражают робастные характеристики варьирования количественной переменной — квартиля, а также минимальное и максимальное значения. При всей их интуитивной понятности они кажутся все еще менее известными в кругах людей, не занимающихся количественными исследованиями, поэтому мы сопроводим этот график краткими пояснениями. Для выявления этих характеристик значения переменной упорядочиваются от минимального к максимальному, и весь ряд делится на четыре равных по числу вариантов отрезка — четыре четверти, или четыре квартиля. Значение на границе между первой и второй четвертями традиционно называют первым квартилем, между второй и третьей — медианой (серединным значением), третьей и четвертой — третьим квартилем. Если граница приходится между конкретными значениями, то за значение квартиля или медианы принимается среднее арифметическое двух ближайших к ней значений. «Смысл» медианной доли внимания в том, что в половине учебников доля внимания такова же или меньше, а в половине — такова же или больше. На диаграмме разброса толстая черта указывает положение медианы, верхняя и нижняя границы «ящика» — положение первого и третьего квартилей. Засечки на концах «усов» при незначительном разбросе — если крайние варианты отстоят от медианы менее чем на полторы разности между третьим и первым квартилями (эта разность называется также межквартильным интервалом) — обозначают минимальное и максимальное значения. При большем разбросе они указывают на полтора межквартильных интервала от медианы, а далее отстоящие значения изображаются отдельными точками — «выбросами» (*outliers*). При малом числе вариантов или при асимметричной форме распределения медиана в целом удачнее характеризует центральную тенденцию, чем среднее арифметическое. Достаточно представить себе любое резко асимметричное распределение, например распределение доходов. Небольшое количество лиц со сверхдоходами «оттянут» среднее арифметическое на себя, но медиана, какими бы ни были доходы этих немногих лиц, останется на месте — среди огромного большинства с доходами ниже «среднего».

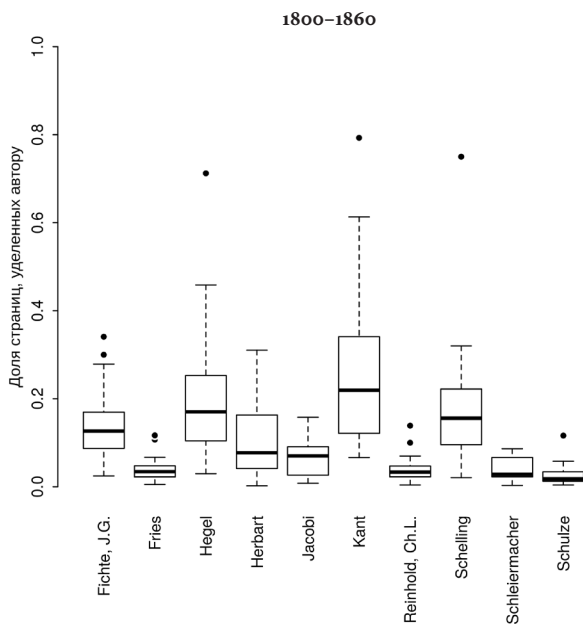


Рис. 3. Вариация доли внимания к наиболее популярным философам в учебниках 1800–1860 годов.

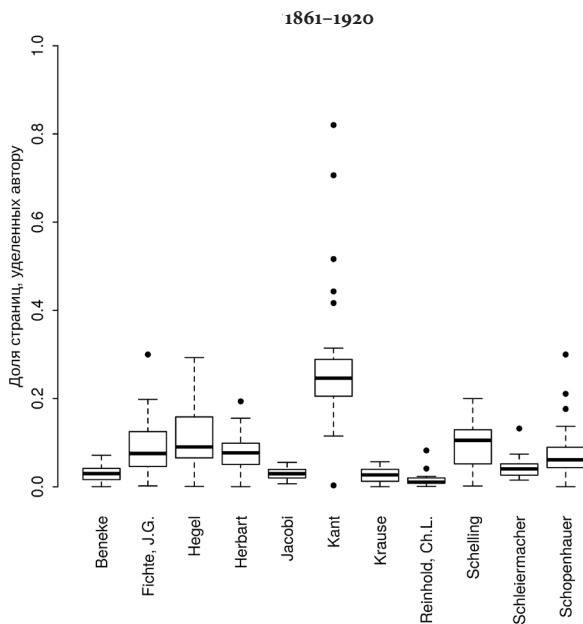


Рис. 4. Вариация доли внимания к наиболее популярным философам в учебниках 1861–1920 годов.

Сравнивая вариацию долей внимания в первом и втором периодах, мы можем сделать два основных вывода. Во-первых, во втором периоде падает не только абсолютное количество, но и доля страниц, уделенных большинству философов, за заметным исключением Канта (отчасти это объясняется тем, что растет общее количество имен, упоминаемых в оглавлениях). Во-вторых (что, возможно, более важно), снижается вариация долей внимания, показатели стабилизируются. Если до 1860 года выбросы под 70–80% встречаются у трех из четырех лидеров — Канта, Шеллинга и Гегеля, то после один лишь Кант может порой претендовать на «львиную долю». В одной из книг на него приходится более 82% объема (к слову, это вообще максимальный показатель для обоих периодов). У остальных, включая субдоминантов, максимальные значения не превышают 30%. Медианное значение доли внимания, уделенного Канту, равно 24,62%, что для всех остальных оказывается далеко за пределами третьего квартиля и даже их максимумов. Даже граница первого и второго квартилей находится на недостижимой высоте (в первом периоде заметно гораздо большее перекрытие зоны варьирования его показателей с показателями всех остальных): три четверти книг уделяют Канту более 20,55% объема (таких показателей Гегель достигает лишь в двух из 36 книг, Шопенгауэр — в двух из 29, Фихте — в одной из 35). Межквартильный интервал доли страниц большинства лидеров во втором периоде составляет 40–60% такового в первом (за исключением Фихте, показатели которого практически неотличимы).

4. Тренды внимания: от поляризации к стабилизации

В предыдущем разделе мы обрисовали временную динамику лишь в общих чертах, противопоставив друг другу два больших временных периода. Теперь мы детально рассмотрим тренды внимания для ряда представителей доминантной и субдоминантной групп.

Плотность представления информации на используемых нами в этом разделе диаграммах временной динамики такова, что уже для трех философов они становятся трудночитаемыми. Поэтому мы поневоле ограничены попарными сравнениями. Мы выбрали для анализа Канта как доминанта, сохранившего свои позиции, Гегеля и Шеллинга как двух доминантов, утративших свои позиции и перешедших в группу субдоминантов, Гербарта как стабильного субдоминанта, Шопенгауэра и Шлейермахера как рецедентов, переместившихся в группу субдоминантов, и Якоби как

представителя субдоминантов, переместившегося в группу рецендентов. Почти на каждой диаграмме будут присутствовать данные и линия тренда Гегеля. Они послужат своеобразным ориентиром в определении «масштаба» философов (рис. 5–8)¹⁵.

В целом анализ трендов внимания к философам показывает, что для большинства характерно постепенное снижение внимания после относительно непродолжительного периода пристального интереса. Этот период обычно наступает вскоре после первого упоминания философа в оглавлениях и связан не столько со всеобщим вниманием к нему, сколько с тем, что в некоторых работах ему внезапно уделяется непропорционально большое внимание за счет других. Для большинства философов из числа доминантов и субдоминантов период пристального внимания приходится на первую половину XIX века. Лишь у Шопенгауэра он падает на вторую половину, в результате чего он и выбивается в группу субдоминантов только во втором из периодов, выделенных в предыдущем разделе.

Несколько особняком стоит Фихте. Его суммарные показатели достаточно высоки, чтобы обеспечить ему позиции в группах доминантов и субдоминантов, однако ни в первом, ни во втором периодах никто не уделяет ему избыточного внимания (максимальные показатели никогда не достигают 40%).

Это хорошо согласуется с выводами предыдущего раздела о стабилизации канона. Если для первого периода характерна полярность в оценках доминантов (на первое место вырываются то Кант, то Шеллинг, то Гегель), то во втором первое место почти непременно закрепляется за Кантом, причем показатели всех философов становятся менее вариабельны.

15. На графиках временной динамики, используемых в том разделе, совмещены «сырые» данные по долям внимания в рассмотренных нами книгах (указаны значками разной формы и цвета) и обобщающие линии трендов. Для построения последних применялся метод скользящих средних. При их вычислении использовались данные из всех книг, изданных за расчетный год, а также за предшествующий и последующий годы (принимались во внимание только те годы, за которые имеются данные). Например, Кант упоминается в одной книге 1841 года издания (8,22% объема), одной — 1842-го (34,56% объема) и двух — 1844 года издания (28,03 и 34,28% объема). Соответственно, для 1842 года значение скользящей средней составит $(8,22 + 34,56 + 28,03 + 34,28)/4 = 26,27\%$ (все значения округлены). Для вычисления значения на следующий расчетный год (1844 год, поскольку за 1843 год книг в массиве данных нет — три вышедшие в этот год книги не попали в выборку) используются данные за 1842, 1844 и 1845 годы. Эти графики могут быть построены для всех авторов, упомянутых в базе, однако они более осмысленно выглядят для тех, кого упоминали достаточно часто.

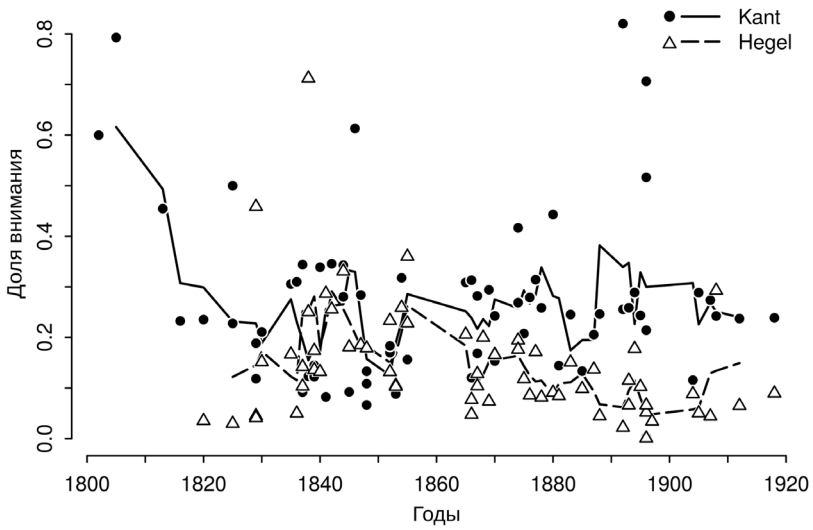


Рис. 5. Динамика долей внимания: Кант против Гегеля. Данные по каждой из книг представлены значками различной формы, линии тренда построены методом скользящих средних.

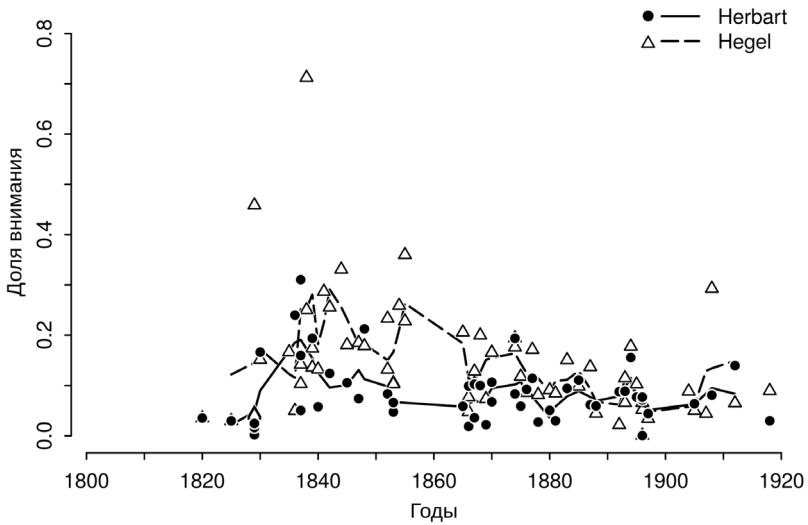


Рис. 6. Динамика долей внимания: Герbart против Гегеля. Данные по каждой из книг представлены значками различной формы, линии тренда построены методом скользящих средних.

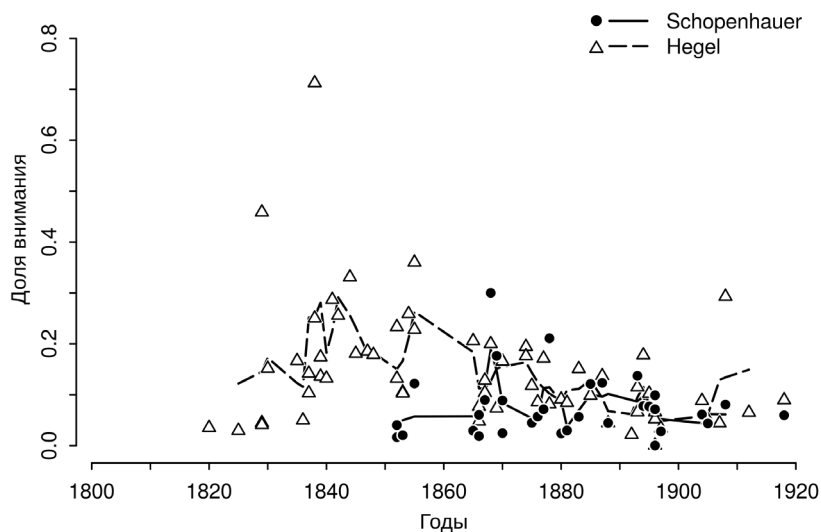


Рис. 7. Динамика долей внимания: Шопенгауэр против Гегеля. Данные по каждой из книг представлены значками различной формы, линии тренда построены методом скользящих средних.

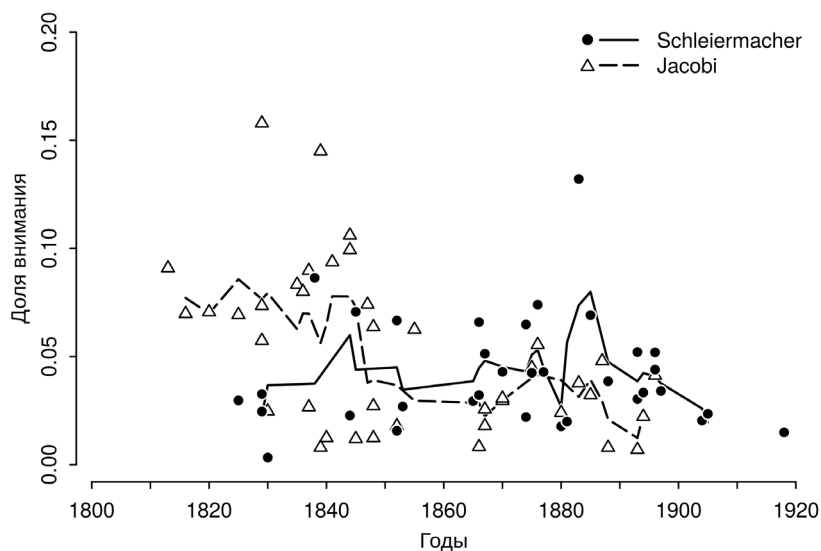


Рис. 8. Динамика долей внимания: Шлейермахер против Якоби. Данные по каждой из книг представлены значками различной формы, линии тренда построены методом скользящих средних.

Вглядимся в отдельные контрастные сопоставления. Начнем с Канта и Гегеля. Кант сразу вступает в позицию лидера. Относительно позднее появление Гегеля компенсировалось стремительным взлетом внимания к нему к концу 1820-х годов. С конца 1820-х до 1855 года Гегель опережал Канта по натуральному количеству страниц, посвященных ему в одиннадцати изданиях. Этот период можно охарактеризовать поляризацией в оценках вклада обоих мыслителей. Даже сглаженные линии трендов неоднократно пересекают друг друга. Показательны примеры крайних случаев. Так, Йохан Риттер Лихтенфельс (1793–1866) посвящает Гегелю всего 4 страницы, тогда как Канту и Гербарту по 30 и 23 соответственно, а в вышедшей почти одновременно книге Карла Байргофера (1812–1888) Канту уделено 17 страниц, в то время как Гегелю — 108¹⁶. Ситуация меняется во второй половине 1860-х годов. Тренд 1870–1900-х годов — линии внимания Канта и Гегеля решительно расходятся; в то время как Кант привлекает все больше внимания, интерес к Гегелю ослабевает.

Сравним Гегеля (1770–1831) и Шеллинга (1775–1854) как наиболее очевидных конкурентов. В отличие от Гегеля, который впервые вошел в канон в возрасте 50 лет, а по-настоящему получил известность буквально за год до своей смерти, изложение философии Шеллинга занимало 20% от всего текста, посвященного XIX веку, уже тогда, когда ему не исполнилось и 40 лет. Во второй половине 1830-х годов в отдельных изданиях Шеллинг все еще опережает Гегеля, однако кривая скользящих средних для Гегеля проходит выше, так как некоторые издания уделяют ему несравнимо больше места, чем другим философам. После 1860 года Шеллинг и Гегель представлены в учебниках приблизительно в одинаковых пропорциях, попеременно занимая то большее, то меньшее количество страниц относительно друг друга.

Герbart (1776–1841) появляется одновременно с Гегелем в 1820 году в книге Вильгельма Теннемана, уделяющего каждому из них по две страницы. Из 20 изданий, выпущенных до 1860 года и упоминающих Гербарта, последний превосходил Гегеля по доле объема в семи, опубликованных пятью авторами. Более того, в трех случаях Гегель занимает больше места, чем Кант, а Герbart — больше места, чем Гегель¹⁷. При этом до 1855 года Гегель упомянут в 8 книгах, не упоминающих в оглавлении Гербарта. После 1860-х годов схо-

16. Сравниваются издания: *Lichtenfels J. R. Auszug des Wissenswürdigsten aus der Geschichte der Philosophie*. Wien: Heubner, 1836; *Bayrhammer K. Th. Die Idee und Geschichte der Philosophie*. Leipzig: Wigand, 1838.

17. *Chalybaeus H. M. Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel*. Dresden: Grimmer, 1837; Leipzig: Arnold, 1848; *Reinhold E. Ch. G. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Jena: Mauke, 1839.

дятся две тенденции: сам Герbart занимает более прочную позицию, доля изданий, в которых он не упоминается вовсе, сокращается. Хотя в целом ему уделяется существенно меньше места, чем Гегелю, в 9 случаях из 34 (снова около трети, как и в первом периоде) Герbart обгоняет Гегеля по числу страниц.

5. Ротация философов: вхождение в канон и выпадение из него

Одной из важных мотиваций для данного исследования было желание проверить гипотезу о существовании альтернативного канона, то есть списка философов, значимость которых хотя и фиксировалась в течение продолжительного времени в работах XIX века, но не была закреплена в последующие десятилетия. На этом этапе анализа в рассмотрение были включены философы, попавшие в оглавления два и более раз. Для наглядного представления динамики списочного состава канона мы использовали оригинальный способ визуализации данных (рис. 9)¹⁸, позволяющий увидеть, что пополнение канона происходит «волнами», которые мы кратко опишем в начале этого раздела. В заключение мы охарактеризуем некоторые общие особенности динамики списочного состава канона, которые нам удалось выделить.

История философии XIX века начинает фиксироваться в первые же годы едва наступившего столетия. Уже в 1802 году Йозеф Зохер (1755–1834), профессор католической теологии баварского университета в городе Ландсхут, указывает в качестве философов нового периода Канта и Фихте. Интересно, что заключительный раздел его сочинения «Основы истории философских систем от греков до Канта» был озаглавлен «Второй период: от Канта до —»¹⁹. Прочерк, поставленный после предлога «до», не только намекал, что история философии должна иметь продолжение, но и служил указанием на вакантное место. В 1804 году Канту и Фихте посвящает по параграфу геттингенский философ, в том же году позже ставший

18. На этой диаграмме по горизонтальной оси отложен параметр времени, а по вертикали — номер философа в порядке появления в базе данных, при этом появившиеся в один год расположены в алфавитном порядке по фамилиям. Каждая точка обозначает упоминание имени философа в оглавлении в год публикации сочинения (независимо от количества сочинений, опубликованных одновременно). Для наглядности точки каждого из философов соединены горизонтальными линиями.

19. *Socher J. Grundriss der Geschichte der philosophischen Systemen von den Griechen bis auf Kant. S. VI.*

профессором Московского университета, Иоганн Буле (1763–1821)²⁰. Уже в 1813 году к Канту и Фихте добавляются Шеллинг и Якоби. Как и Йозеф Зохер, автор этой работы Каэтан Вайлер (1761–1826) — католический философ и педагог из Баварии²¹.

Следующий этап формирования канона был связан с профессиональным историком философии, профессором сначала в Йене, а потом в Марбурге Вильгельмом Готлибом Теннеманом (1761–1819). Его «Основы истории философии для академических занятий» издавались с 1812 по 1829 год пять раз²². Именно в оглавлении издания 1820 года впервые указывается Гегель, а также Герbart, Фриз и Краузе, в четвертом издании (1825) к ним добавляется Шлейермахер.

На рубеже 1820–1830-х годов появляются две книги, существенно расширившие круг упоминаемых имен. В 1829 году выходит история философии воспитанника бенедиктинского монастыря, а после — профессора в баварских лицеях Пассау и Амберга Фаддея Ансельма Рикснера (1766–1838)²³, а в 1830 году публикуется книга Эрнста Рейнгольда (1793–1855)²⁴, сына кантианца Карла Леонарда Рейнгольда, который сначала работал в университете Киля, а с 1824 года — в университете Йены. Сравнение двух изданий показывает, что в них 18 общих авторов, при этом у Рикснера в оглавлении было упомянуто 22 автора, которых не было у Рейнгольда, а Рейнгольд упомянул девять авторов, которых не было у Рикснера. Из 16 имен, включенных в канон этими авторами, семь упоминались два и более раз после 1860 года. Таким образом, даже если предположить, что весьма популярное издание Теннемана влияло на формирование канона, то учет изданий Рикснера и Рейнгольда, повторивших выбор Теннемана, показывает, что вообще включенные в них списки авторов существенно отличались как друг от друга, так и от выбора их популярного предшественника.

20. *Buhle J. G. Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften: In 6 Bd. Göttingen: Röwer, 1804. Bd. 6.*

21. *Weiller K. Grundriss der Geschichte der Philosophie. München: Giel, 1813; о Каэтане Вайлере см.: Schmied-Kowarzik W. Existenz denken: Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk. Freiburg; München: Alber, 2015. S. 116–124.*

22. *Tennemann W. G. Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht. Leipzig: Barth, 1812; 1816; 1820; 1825; 1829.* Три последних издания выходили под редакцией профессора философии университета Гёттингена Амадеуса Вендта.

23. *Rixner Th. A. Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen. Bd. 3. Geschichte der Philosophie der neueren und neuesten Zeit. Sulzbach: Seidel, 1829.*

24. *Reinhold E. Ch. G. Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete. Gotha: Hennings, 1830.*

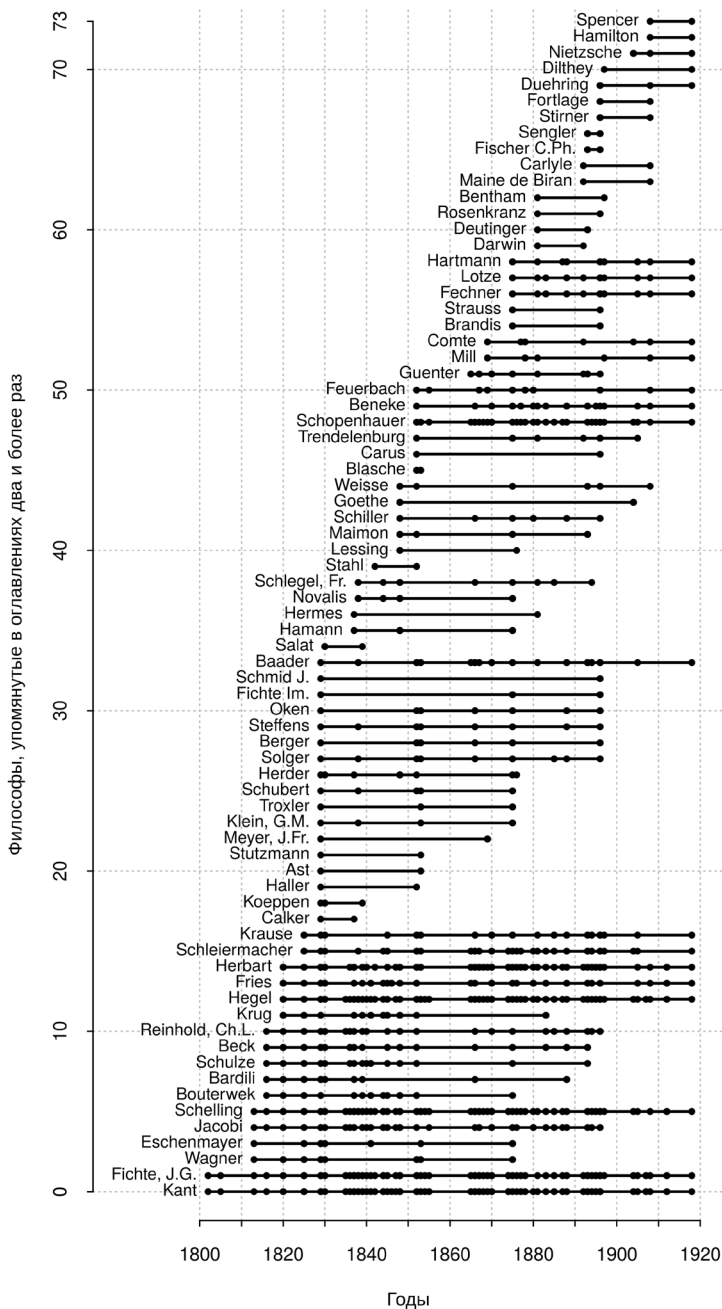


Рис. 9. Динамика формирования списка философов канона. Показаны только философы, упомянутые в оглавлениях два раза и более. Точки показывают упоминание философа в одной или более публикациях конкретного года, горизонтальные линии объединяют точки, относящиеся к одному и тому же философу.

В канон попадают представители разных поколений. Однако важно подчеркнуть, так как этот факт настолько очевиден, что не проблематизируется: представителей поколения Канта, который прожил в XIX веке всего пару лет, в каноне почти нет. Только Рейнгольд в 1830 году делает попытку ревизии, вводя на уровне оглавления между Кантом и Фихте разделы о таких мыслителях, как Мозес Мендельсон (1729–1786), Иоганн Базедов (1724–1790) и Иоганн Тетенс (1736–1807). Но они в каноне не закрепились. За исключением Иоганна Гердера (1744–1803) и Соломона Маймона (1752–1800), в канон не попадают мыслители, расцвет философской деятельности которых пришелся бы на время первой публикации «Критики чистого разума» в 1781 году.

Расширение списка имен философов, деятельность которых пришлась на начало XIX века, завершилось только к середине века. В канон попадают мыслители, известные прежде всего как авторы художественных произведений. Интересно, что Новалис и Фридрих Шлегель встречаются в лекциях Гегеля по истории философии (опубликованных только в 1844 году)²⁵, а также его учеников Карла Михелета (1801–1893)²⁶ и Арнольда Рюге (1802–1880), который уделяет место и другим немецким литераторам — Лессингу, Гете и Шиллеру²⁷. Рубежом можно было считать 1852 год, когда вышла книга Карла Фортлаге (1806–1881)²⁸, на тот момент занимавшего место профессора в Йене. Благодаря ей в канон одним из последних философов, чья зрелость пришлась на начало XIX века, попадает Фридрих Август Карус (1770–1807). Это издание оказывается важным еще и потому, что в нем наряду с Карусом впервые появляются Шопенгауэр (1788–1860), Фридрих Бенеке (1798–1854) и Людвиг Фейербах (1804–1872)²⁹. Интересно, что имя Шопенгауэра в этом же году упоминается в оглавлении книги по истории философии профессора

25. *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. B.: Duncker und Humblot, 1844.

26. *Michelet K. L. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. B.: Duncker und Humblot, 1837.

27. *Ruge A. Sammtliche Werke / Geschichte der neuesten Poesie und Philosophie seit Lessing oder unsere Klassiker und Romantiker*. Mannheim: Grohe, 1848.

28. *Fortlage C. Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*. Leipzig: Brockhaus, 1852.

29. *Hübscher A. Schopenhauer in der philosophischen Kritik // Schopenhauer-Jahrbuch*. 1966. Bd. 47. S. 29–71; *Саммар А. С. Ранняя рецепция философии Артура Шопенгауэра (1 часть) // Вестник РУДН*. 2015. № 3. С. 154–160.

лица в Амберге Иоганна Непомука Юзехольда (даты его жизни установить не удалось)³⁰.

Даже краткое описание авторов изданий, включивших в канон наибольшее количество новых имен, дает ощущение, что региональный фактор и конфессиональное деление играли значительную роль в первой трети XIX столетия. Католическая Бавария, существенным образом реформировавшая церковные институты после наполеоновских войн, оказывается в тот момент важным игроком на немецкоязычном философском поле. Приглашение Шеллинга и Якоби, деятельность Баадера, уроженца Мюнхена, вероятно, стимулировали написание баварцами историй философии. До 1835 года всего вышло 15 уникальных сочинений по истории философии, и четыре из них были изданы в Баварии³¹.

Перейдем к общим замечаниям о структуре канона. Ядро его — философы-«долгожители», упоминавшиеся в оглавлениях более трех-четырёх раз и удержавшиеся до 1918 года, — сформировалось еще в первой половине XIX века. Большинство из них, первые восемь (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фриз, Герbart, Шлейермахер и Баадер), попали в него еще до 1830 года, трое (Шопенгауэр, Бенеке и Фейербах) добавились в 1830–1855 годах, и лишь пятеро (Милль, Конт, Фехнер, Лотце и Хартманн, из них двое — Милль и Конт — не были немецкоязычными)³² — после 1860 года.

Вместе с тем, если отвлечься от рубежной даты 1918 года и посмотреть на XIX век, то список «долгожителей» канона окажется гораздо шире. Целый ряд авторов, вошедших в канон до 1830 года и постоянно присутствовавших в оглавлениях, исчезает из них в конце 1880-х — 1890-е годы. Среди них — как довольно заметные фигуры вроде Якоби, Рейнгольда или Окена, так и малоизвестные нашим современникам Бек, Зольгер и Штеффенс. Та же судьба ждала и вошедших в канон несколько позже Шле-

30. *Usehold J.N. Grundriß der Geschichte der Philosophie. Amberg: Pohl, 1852.*

31. Стоит обратить внимание, что работа Фаддея Ансельма Рикснера называлась «История философии у католиков в старой Баварии, баварской Швабии и баварской Франконии» (*Rixner Th. A. Geschichte der Philosophie bei den Katholiken in Altbayern, bayerisch Schwaben und bayerisch Franken. München: Franz, 1835*).

32. Вообще из 23 философов, добавленных в учебники после 1860 года и упоминавшихся в двух и более книгах, не были немецкоязычными восемь: Милль, Конт, Дарвин, Бентам, Гамильтон, Спенсер, Мен де Биран (1766–1824) и Томас Карлейль (1795–1881).

геля и Шиллера. Из авторов, попавших в канон после 1860 года и при этом упоминавшихся достаточно часто, в 1890-е годы покинул сцену лишь Гюнтер. Наличие этой второй группы «долгожителей» можно интерпретировать как свидетельство в поддержку гипотезы о существенном переформатировании канона истории философии XIX века. Несколько неожиданно здесь только то, что это переформатирование произошло еще до конца столетия.

Не противоречит нашему предположению о наличии «альтернативного» канона и то, что многие знаковые для современного читателя фигуры философии XIX века не успевают вписаться в канон при жизни. Например, Фридрих Ницше (1844–1900) фиксируется в книгах по истории философии только после его смерти³³, и только по одному разу в нашу базу попадают Карл Маркс (1818–1883)³⁴ и Эрнст Мах (1838–1916)³⁵.

6. Заключение

Немецкоязычные сочинения по истории философии XIX века представляли собой новый уровень в развитии этого академического жанра. Количество книг по истории философии и «персонализму» содержания этих книг сделали возможным применение формальных аналитических процедур. Наше исследование показывает, что формирование канона XIX века — многоаспектный и нелинейный процесс, который невозможно свести к обсуждению накопления корпуса «классических» текстов и свода их интерпретаций. Нельзя упускать из виду ни динамику распределения внимания в пределах этого корпуса, ни его подвижность — важные авторы и тексты могут как включаться, так и исключаться из него на разных этапах. В завершение мы хотели бы остановиться на некоторых частных примерах, а затем суммировать общие тенденции.

Частные примеры. Казалось бы, проведенная работа показала довольно ожидаемый результат. Кант, Гегель, Шеллинг и Фихте (именно в этом порядке) занимают наибольшее количество страниц. Однако неожиданным стало то, сколь много внима-

33. *Eucken R.* Die Lebensanschauungen der großen Denker: eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Leipzig: Veit, 1904; *Windelband W.* Geschichte der Philosophie. Freiburg: Mohr, 1908.

34. *Windelband W.* Geschichte der Philosophie.

35. *Deter Ch. J.* Kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie.

ния и сколь постоянно уделялось Гербарту. Внимание к Гербарту иногда превосходило внимание к Гегелю, и если бы некоторые издания 1830–1840-х годов не игнорировали эту фигуру, то по объему страниц он мог бы вполне сравниться с Фихте. Случай с Гербартом показывает, что за, казалось бы, схожестью в изложении истории философии XIX века в некоторые периоды в немецком философском сообществе наблюдалась существенная поляризация мнений. Объем собранных данных позволяет проследить особенности рецепции большого числа мыслителей, так или иначе попавших в канон, которые не вошли в наше исследование. Например, Круг, который вошел в канон одновременно с Гегелем и Шлейермахером, перестал упоминаться после 1860-х годов; Якоби, будучи влиятельным в момент своего попадания в канон, впоследствии занял скромное место. Авторы исследований по истории философии оказываются внимательны к современному им академическому контексту и включают в канон таких философов, как Фейербах, Фехнер, Лотце, но оказываются невосприимчивыми к Ницше и Марксу. Однако граница между академической и публичной философией проходит несколько иначе, чем можно было бы ожидать, прижизненное игнорирование Ницше сочетается с признанием его вполне respectable представителем истории философии после его смерти.

Если говорить об общих тенденциях, то наиболее заметны следующие. В целом наблюдается переход от полидоминантного сообщества первой половины XIX века к монодоминантному «сообществу» второй. Происходит этот переход отчасти за счет того, что снижается поляризация мнений относительно значимости тех или иных философов и их позиции в каноне более-менее стабилизируются. При увеличении количества имен философов, вошедших в канон, снижался интерес в Гегелю, Шеллингу и Фихте при стабильно высоком интересе к Канту. Ядро канона составляют авторы конца XVIII — начала XIX века. Большинство из них попали в канон до 1849 года. В 1880–1890-е годы из канона был исключен ряд авторов, ранее регулярно упоминавшихся в оглавлениях, что позволяет говорить о наличии не дошедшего до нас видения истории философии XIX века авторами того времени. Наконец, наше исследование показало значимость регионального фактора в первой трети XIX века и значительную роль баварских изданий в формировании «ядра» канона.

Приложение: список книг, вошедших в базу

1. *Bayrhoffer, Karl Theodor*. Die Idee und Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1838.
2. *Bergmann, Julius*. Geschichte der Philosophie. Berlin, 1893.
3. *Biedermann, Carl*. Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit. Leipzig, 1842.
4. *Brasch, Moritz*. Die Klassiker der Philosophie: von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Leipzig, 1885.
5. *Buhle, Johann Gottlieb*. Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Göttingen, 1805.
6. *Chalybaeus, Heinrich Moritz*. Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Dresden, 1837.
7. *Chalybaeus, Heinrich Moritz*. Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Leipzig, 1848.
8. *Deter, Christian Johann*. Kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1883.
9. *Deter, Christian Johann*. Kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1918.
10. *Drews, Arthur*. Die deutsche Spekulation seit Kant. Berlin, 1893.
11. *Dühring, Eugen Karl*. Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin, 1869.
12. *Dühring, Eugen Karl*. Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Leipzig, 1878.
13. *Eisler, Rudolf*. Geschichte der Philosophie im Grundriss. Berlin, 1895.
14. *Erdmann, Johann Eduard*. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1866.
15. *Erdmann, Johann Eduard*. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1896.
16. *Erdmann, Johann Eduard*. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1848.
17. *Erdmann, Johann Eduard*. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Berlin, 1853.
18. *Eucken, Rudolf*. Die Lebensanschauungen der großen Denker: eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Leipzig, 1904.

19. *Falckenberg, Richard*. Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Leipzig, 1905.
20. *Fichte, Immanuel Hermann*. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Descartes und Locke bis auf Hegel. Sulzbach, 1841.
21. *Fortlage, Carl*. Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig, 1852.
22. *Fries, Jakob Friedrich*. Die Geschicke der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung. Halle, 1840.
23. *Haffner, Paul Leopold*. Grundlinien der Philosophie als Aufgabe, Geschichte und Lehre: zur Einleitung in die philosophischen Studien. Mainz, 1881.
24. *Harms, Friedrich*. Die Philosophie seit Kant. Berlin, 1876.
25. *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Berlin, 1844.
26. *Hermann, Konrad*. Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung. Leipzig, 1867.
27. *Kannegiesser, Karl Ludwig*. Abriss der Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1837.
28. *Kirchner, Friedrich*. Katechismus der Geschichte der Philosophie. Von Thaler bis zur Gegenwart. Leipzig, 1877.
29. *Knauer, Vincenz Andreas*. Die Hauptprobleme der Philosophie in ihrer Entwicklung und theilweisen Lösung von Thales bis Robert Hamerling. Wien u. Leipzig, 1892.
30. *Krause, Karl Christian Friedrich*. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neusten von Kant, Fichte, Schelling und Hegel, und der Lehre Jacobi's. Für Gebildete aus allen Ständen. Göttingen, 1829.
31. *Lichtenfels, Johann Ritter*. Auszug des Wissenswertesten aus der Geschichte der Philosophie. Wien, 1836.
32. *Liebmann, Otto*. Kant und die Epigonen: Eine kritische Abhandlung. Berlin, 1912.
33. *Loewenthal, Eduard*. Geschichte der Philosophie im Umriss für Studierende, sowie für jeden Gebildeten. Berlin, 1896.
34. *Lotze, Hermann*. Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Leipzig, 1894.
35. *Meyer, Jürgen Bons*. Historisch-literarischer Leitfaden zur Geschichte der Philosophie. Berlin, 1868.

36. *Michelet, Karl Ludwig*. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, in Deutschland von Kant bis Hegel. Berlin, 1837.
37. *Michelet, Karl Ludwig*. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, in Deutschland von Kant bis Hegel. Berlin, 1838.
38. *Michelis, Friedrich*. Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit. Braunsberg, 1865.
39. *Noack, Ludwig*. Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht: Lehrbuch zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen und zum Selbstunterrichte. Weimar, 1853.
40. *Nomina, Matthias*. Geschichte und Grundfragen der Metaphysik. Munster, 1908.
41. *Oischinger, Johann Nepomuk Paul*. Spekulative Entwicklung der Hauptssysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel. Schaffhausen, 1854.
42. *Poetter, Friedrich Christoph*. Die Geschichte der Philosophie im Grundriß: ein übersichtlicher Blick in den Verlauf ihrer Entwicklung. Die vor- und nachkantische Philosophie. Elberfeld, 1874.
43. *Rehmke, Johannes*. Grundriß der Geschichte der Philosophie, zum Selbststudium und für Vorlesungen. Berlin, 1896.
44. *Reichlin-Meldegg, Karl Alexander Freiherr von*. System der Logik, nebst Einleitung in die Philosophie zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen und zum Selbststudium. Wien, 1870.
45. *Reinhold, Ernst Christian Gottlieb*. Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete. Gotha, 1830.
46. *Reinhold, Ernst Christian Gottlieb*. Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete. Jena, 1845.
47. *Reinhold, Ernst Christian Gottlieb*. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Jena, 1839.
48. *Rixner, Thaddeus Anselm*. Geschichte der Philosophie bei den Katholiken in Altbayern, bayerisch Schwaben und bayerisch Franken. München, 1835.
49. *Rixner, Thaddeus Anselm*. Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen. Sulzbach, 1850.
50. *Ruge, Arnold*. Sammtliche Werke / Geschichte der neuesten Poesie und Philosophie seit Lessing oder unsere Klassiker und Romantiker. Mannheim, 1848.

51. *Schaller, Julius*. Geschichte der Naturphilosophie. Halle, 1846.
52. *Schmid, Franz Xaver*. Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer, vom spekulativ-monotheistischen Standpunkt. Erlangen, 1867.
53. *Schmidt, Eduard*. Umrisse zur Geschichte der Philosophie. Berlin, 1839.
54. *Schneidawind, Franz*. Die Hauptmomente der Geschichte der Philosophie. Bamberg, 1825.
55. *Schram, Josef*. Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Mit Bezug auf die Geschichte unserer Zeit. Bonn, 1836.
56. *Schwegler, Friedrich Karl Albert*. Geschichte der Philosophie im Umriss. Stuttgart, 1847.
57. *Schwegler, Friedrich Karl Albert*. Geschichte der Philosophie im Umriss. Stuttgart, 1887.
58. *Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm*. Geschichte der Philosophie vom allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt. Stuttgart, 1844.
59. *Socher, Joseph*. Grundriss der Geschichte der philosophischen Systemen von den Griechen bis auf Kant. München, 1802.
60. *Stöckl, Albert*. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz, 1870.
61. *Tennemann, Wilhelm Gottlieb*. Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht. Leipzig, 1816.
62. *Tennemann, Wilhelm Gottlieb*. Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht. Leipzig, 1824.
63. *Tennemann, Wilhelm Gottlieb*. Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht. Leipzig, 1829.
64. *Thilo, Christfried Albert*. Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie. Koethen, 1874.
65. *Ueberweg, Friedrich*. Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart: 3 Teil. Die Neuzeit. Berlin, 1866.
66. *Ueberweg, Friedrich*. Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart: 3 Teil. Die Neuzeit. Berlin, 1888.
67. *Ueberweg, Friedrich*. Vorkantische und Kantische Philosophie und: Nachkantische Systeme und Philosophie der Gegenwart. Berlin, 1896.

68. *Ueberweg, Friedrich*. Vorkantische und Kantische Philosophie und: Nachkantische Systeme und Philosophie der Gegenwart. Berlin, 1897.
69. *Ueshold, Johann Nepomuk*. Darstellung des Hauptinhalts der Geschichte der Philosophie. Amberg, 1855.
70. *Ueshold, Johann Nepomuk*. Grundriß der Geschichte der Philosophie. Amberg, 1852.
71. *Weigelt, Georg*. Zur Geschichte der Neuere Philosophie. Hamburg, 1855.
72. *Weiller, Kaietan*. Grundriss der Geschichte der Philosophie. München, 1813.
73. *Willmann, Otto*. Geschichte des Idealismus. Braunschweig, 1907.
74. *Windelband, Wilhelm*. Die Geschichte der neueren Philosophie, in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt. Leipzig, 1880.
75. *Windelband, Wilhelm*. Geschichte der Philosophie. Freiburg, 1892.
76. *Windelband, Wilhelm*. Geschichte der Philosophie. Freiburg, 1908.
77. *Zeller, Eduard*. Geschichte der deutschen Philosophie. München, 1875.

Библиография

- Куренной В. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // Логос. 2004. № 3–4 (43). С. 3–29.
- Моретти Ф. Дальнее чтение. М.: Издательство Института Гайдара, 2016.
- Резвых П. В. Фантом «немецкой классики» // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании. М.: НЛЮ, 2009. С. 419–434.
- Саттар А. С. Ранняя рецепция философии Артура Шопенгауэра (1 часть) // Вестник РУДН. 2015. № 3. С. 154–160.
- Шнайдер У. И. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке / Пер. с англ. А. Смирнова // Логос. 2004. № 3–4 (43). С. 61–90.
- A Companion to Digital Humanities / S. Schreibman, R. Siemens, J. Unsworth (eds). Oxford: Blackwell, 2004.
- Bayrhammer K. Th. Die Idee und Geschichte der Philosophie. Leipzig: Wigand, 1838.
- Buhle J. G. Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften: In 6 Bd. Göttingen: Röwer, 1804. Bd. 6.
- Chalybaeus H. M. Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Dresden: Grimmer, 1837.

- Demin M., Kouprianov A. V. Studying Kanonbildung: An Exercise in a Distant Reading of Contemporary Self-descriptions of the 19th Century German Philosophy // *Social Epistemology*. 2018. Vol. 32. № 2. P. 112–127.
- Deter C. J. Kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. B.: Weber, 1918 [1872].
- Eucken R. Die Lebensanschauungen der großen Denker: eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Leipzig: Veit, 1904.
- Fortlage C. Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig: Brockhaus, 1852.
- From Hegel to Windelband; Hegel und die Geschichte der Philosophie / D. H. Heidemann, C. Krijnen (Hg.). Darmstadt: WBG, 2007.
- Geldsetzer L. Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1968.
- Hartung G., Pluder V. From Hegel to Windelband: The Classical Epoch of Philosophical Historiography // *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century* / G. Hartung, V. Pluder (eds). B.; Boston: De Gruyter, 2015.
- Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. B.: Duncker und Humblot, 1844.
- Hübscher A. Schopenhauer in der philosophischen Kritik // *Schopenhauer-Jahrbuch*. 1966. Bd. 47. S. 29–71.
- Jaeschke W. Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionengeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht // *Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848* / A. Arndt, J. Walter (Hg.). Hamburg: Meiner, 2000. S. 220–234.
- Lichtenfels J. R. Auszug des Wissenswürdigsten aus der Geschichte der Philosophie. Wien: Heubner, 1836.
- Liebmann O. Kant und die Epigonen: Eine kritische Abhandlung. B.: Schober, 1865.
- Michalski M. Der Gang des deutschen Denkens: Versuche und Programme nationaler Philosophiegeschichtsschreibung von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Michelet K. L. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. B.: Duncker und Humblot, 1837.
- Reinhold E. Ch. G. Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete. Gotha: Hennings, 1830.
- Reinhold E. Ch. G. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Jena: Mauke, 1839.
- Rixner Th. A. Geschichte der Philosophie bei den Katholiken in Altbayern, bayerisch Schwaben und bayerisch Franken. München: Franz, 1835.
- Rixner Th. A. Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen. Bd. 3. Geschichte der Philosophie der neueren und neuesten Zeit. Sulzbach: Seidel, 1829.
- Ruge A. Sammtliche Werke / Geschichte der neuesten Poesie und Philosophie seit Lessing oder unsere Klassiker und Romantiker. Mannheim: Grohe, 1848.
- Schmied-Kowarzik W. Existenz denken: Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk. Freiburg; München: Alber, 2015.

- Schneider U. J. Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. Hamburg: Meiner, 1999.
- Socher J. Grundriss der Geschichte der philosophischen Systemen von den Griechen bis auf Kant. München: Lentner, 1802.
- Tennemann W. G. Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht. Leipzig: Barth, 1812; 1816; 1820; 1825; 1829.
- Usehold J. N. Grundriß der Geschichte der Philosophie. Amberg: Pohl, 1852.
- Weiller K. Grundriss der Geschichte der Philosophie. München: Giel, 1813.
- Windelband W. Geschichte der Philosophie. Freiburg: Mohr, 1908.

DOMINANTS, SUBDOMINANTS, AND RECEDENTS:
A FORMAL ANALYSIS OF TRANSFORMATIONS IN THE CANONICAL
REPRESENTATION OF 19th CENTURY GERMAN PHILOSOPHY

MAXIM DEMIN. Associate Professor, Department of Sociology, St. Petersburg School of Social Sciences and Humanities, mdemin@hse.ru.

ALEXEI KOUPRIANOV. Associate Professor, St. Petersburg School of Social Sciences and Humanities, alexei.kouprianov@gmail.com.

National Research University Higher School of Economics (HSE), 55 Sedova St., 192171 St. Petersburg, Russia.

Keywords: German classical philosophy; great philosophers; history of academic disciplines; distant reading; digital humanities.

The history of philosophy was a persistent interest in 19th century Germany. Ulrich Schneider lists 148 original works in the history of philosophy by 114 authors published from 1810 through 1899. The scale of this historiographic tradition makes it suitable for analysis through digital humanities techniques (“distant reading,” formal analysis, and innovative visualizations). This paper uses that body of publications to show how the canon of the history of German philosophy in the 19th century was formed and how it evolved.

In order to uncover patterns in the attention devoted to particular 19th century philosophers, the authors undertook a formal analysis of 77 tables of contents from German textbooks in the history of philosophy. They used the results of their analysis to classify philosophers into three groups with metaphorical labels drawn from ecology: dominant, subdominant, and recedent. In addition to confirming the dominance of the “Big Four” (Kant, Fichte, Schelling, and Hegel), the analysis provides a more nuanced picture of the period under consideration. For example, during the 1830s and 1840s, opinions about the significance of certain philosophers became highly polarized. In some textbooks Johann Friedrich Herbart was completely ignored, while in others his ideas were explored in more pages than those of Hegel. Kant’s writings attracted increasing attention after 1860. His share of pages increased as the number devoted to most other philosophers was dwindling. Fichte, Schelling and Hegel lose nearly half of their pages and fall closer to the subdominant category that included Herbart, Schleiermacher, and Schopenhauer. Original visualization techniques provide a graphical representation of the changes in the canon of 19th century German philosophy.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-6-173-203

References

- A *Companion to Digital Humanities* (eds S. Schreibman, R. Siemens, J. Unsworth), Oxford, Blackwell, 2004.
- Bayrhafer K. Th. *Die Idee und Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Wigand, 1838.
- Buhle J. G. *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften: In 6 Bd.*, Göttingen, Röwer, 1804. Bd. 6.
- Chalybaeus H. M. *Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Dresden, Grimmer, 1837.
- Demin M., Kouprianov A. V. Studying Kanonbildung: An Exercise in a Distant Reading of Contemporary Self-descriptions of the 19th Century German Philosophy. *Social Epistemology*, 2018, vol. 32, no. 2, pp. 112–127.

- Deter C. J. *Kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, Weber, 1918 [1872].
- Eucken R. *Die Lebensanschauungen der großen Denker: eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig, Veit, 1904.
- Fortlage C. *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*, Leipzig, Brockhaus, 1852.
- From Hegel to Windelband; Hegel und die Geschichte der Philosophie* (Hg. D. H. Heidemann, C. Krijnen), Darmstadt, WBG, 2007.
- Geldsetzer L. *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und –betrachtung*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1968.
- Hartung G., Pluder V. *From Hegel to Windelband: The Classical Epoch of Philosophical Historiography. From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century* (eds G. Hartung, V. Pluder), Berlin, Boston, De Gruyter, 2015.
- Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1844.
- Hübscher A. Schopenhauer in der philosophischen Kritik. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1966, Bd. 47, S. 29–71.
- Jaeschke W. Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstituierungsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht. *Materialismus und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848* (Hg. A. Arndt, J. Walter), Hamburg, Meiner, 2000, S. 220–234.
- Kurennoj V. Zametki o nekotorykh problemakh sovremennoi otechestvennoi istorii filosofii [Remarks on Some Problems of Contemporary Domestic History of Philosophy]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2004, no. 3–4 (43), pp. 3–29.
- Lichtenfels J. R. *Auszug des Wissenswürdigsten aus der Geschichte der Philosophie*, Wien, Heubner, 1836.
- Liebmann O. *Kant und die Epigonen: Eine kritische Abhandlung*, Berlin, Schober, 1865.
- Michalski M. *Der Gang des deutschen Denkens: Versuche und Programme nationaler Philosophiegeschichtsschreibung von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2010.
- Michelet K. L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, Duncker und Humblot, 1837.
- Moretti F. *Da'nee chtenie* [Distant Reading], Gaidar Institute Press, 2016.
- Reinhold E. Ch. G. *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete*, Gotha, Hennings, 1830.
- Reinhold E. Ch. G. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Jena, Mauke, 1839.
- Rezvykh P. V. Fantom “nemetskoi klassiki” [The Phantom of “German Classics”]. *Klassika i klassiki v sotsial'nom i gumanitarnom znanii* [Classical and Classics in Social and Human Knowledge], Moscow, New Literary Observer, 2009, pp. 419–434.
- Rixner Th. A. *Geschichte der Philosophie bei den Katholiken in Altbayern, bayerisch Schwaben und bayerisch Franken*, München, Franz, 1835.
- Rixner Th. A. *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen. Bd. 3. Geschichte der Philosophie der neueren und neuesten Zeit*, Sulzbach, Seidel, 1829.
- Ruge A. *Sammtliche Werke / Geschichte der neuesten Poesie und Philosophie seit Lessing oder unsere Klassiker und Romantiker*, Mannheim, Grohe, 1848.

- Sattar A. S. Ranniaia retsepsiia filosofii Artura Shopengauera (1 chast') [Early Reception of Arthur Schopenhauer's Philosophy (First Part)]. *Vestnik RUDN* [RSUH Bulletin], 2015, no. 3, pp. 154–160.
- Schmied-Kowarzik W. *Existenz denken: Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg, München, Alber, 2015.
- Schneider U. J. *Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg, Meiner, 1999.
- Schneider U. J. Prepodavanie filosofii v nemetskikh universitetakh v XIX veke [The Teaching of Philosophy at German Universities in the Nineteenth Century]. *Logos. Filososfsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2004, no. 3–4 (43), pp. 61–90.
- Socher J. *Grundriss der Geschichte der philosophischen Systemen von den Griechen bis auf Kant*, München, Lentner, 1802.
- Tennemann W. G. *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, Leipzig, Barth, 1812, 1816, 1820, 1825, 1829.
- Usehold J. N. *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Amberg, Pohl, 1852.
- Weiller K. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, München, Giel, 1813.
- Windelband W. *Geschichte der Philosophie*, Freiburg, Mohr, 1908.

Существовала ли «школа Риттера»? Об одной главе из истории философии в Германии

МАРК ШВЕДА

Профессор, заведующий, кафедра медицинской этики, отделение исследований медицинских услуг, факультет медицины и здравоохранения, Ольденбургский университет имени Карла фон Осецкого. Адрес: 114–118 Ammerländer Heerstr., 26129 Oldenburg, Germany. E-mail: mark.schweda@uni-oldenburg.de.

Ключевые слова: немецкая философия; немецкая интеллектуальная история; история политических идей; политическая философия; философская школа.

В последние годы так называемая школа Риттера привлекает все больше внимания в дискуссиях об истории философии и политических идей в послевоенной Германии. Действительно, из окружения философа Иоахима Риттера в Мюнстере вышли крупнейшие ученые и общественные деятели, включая философов Германа Люббе, Одо Маркварда и Роберта Шпемана, юристов Эрнста-Вольфганга Бёкенфёрде и Мартина Криле, теолога Труца Рендторффа, историка Рудольфа Фирхауса, искусствоведа Макса Имдаля. Многие ученики Риттера впоследствии занимали профессорские должности в немецких университетах и, таким образом, способствовали формированию национального академического ландшафта. Некоторые из них работали также в качестве публицистов и экспертов, занимали государственные должности, посты в университетских комитетах по вопросам политики, в правовой или церковной системе, оказывая широкое влияние на общественную жизнь и политическую культуру Западной Германии.

При ближайшем рассмотрении, однако, классификация Риттера и его учеников в качестве философской школы оказывается весьма спорной. Члены предполагаемой школы, как и современные исследователи, ставят под сомнение целесообразность такой номинации и, скорее, рассматривают этот круг как «форум открытого мышления». В статье подробно рассматривается «школа Риттера» и исследуется, в какой степени личные, теоретические и институциональные связи между Иоахимом Риттером и его учениками можно адекватно толковать в терминах философской школы. С этой целью вначале представлен обзор происхождения и развития кружка в том виде, в каком он возник в *Collegium Philosophicum* Риттера. Затем описывается собственный философский метод Риттера и прослеживается его восприятие учениками. В итоге более точное и нюансированное определение ключевых характеристик «школы Риттера» позволяет оценить ее реальное значение в философском дискурсе Западной Германии.

ОБОЗРЕВАЯ философский ландшафт Федеративной Республики Германии после 1945 года, обнаруживаешь, что на первых порах панорама пестрила философскими школами, обосновавшимися в авторитетных академических институтах¹. Фрайбург связывали с Мартином Хайдеггером и инициированным им экзистенциально-герменевтическим течением, которое определяло тогда современный дискурс, хотя скомпрометировавший себя философ не мог преподавать в университете вплоть до 1951 года. Во Франкфурте после возвращения в 1950 году из американской эмиграции Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно возродилась и получила широкий общественный резонанс в период студенческих волнений конца 1960-х годов основанная здесь еще в 1920-е годы Франкфуртская школа критической социальной теории. В Эрлангене в это время под руководством Вильгельма Камла и Пауля Лоренцена формировалась школа конструктивизма, чей подход в области философии науки оказал весомое академическое влияние на Западную Германию.

Кроме того, вот уже несколько лет растет интерес к так называемой школе Риттера в Мюнстере (Северный Рейн — Вестфалия). Группу, сложившуюся вокруг философа Иоахима Риттера, рассматривают как «центр новейшей интеллектуальной истории»² и тщательно изучают ее во всех разветвленных идейных взаимосвязях и линиях влияния. Действительно, из нее вышли несколько крупнейших ученых и интеллектуалов страны. Философы, такие как Герман Люббе, Одо Марквард и Роберт Шпеман, юристы, такие как Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде и Мартин Криле, теолог Труц Рендторфф, историк Рудольф Фирхаус или искусствовед Макс Имдаль в значительной степени определили характер дискуссий в своей области. Не менее двадцати учеников Риттера занимали профессорские должности в западногерманских университетах и институтах. Некоторые из них подвизались как публи-

Перевод с немецкого Веры Котелевской.

1. Ср.: *Plümacher M.* Philosophie in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1996.
2. *Wenzel U. J.* Dem Menschen fehlt fast gar nichts. Joachim Ritter und die Folgen — eine Tagung in Marbach // Neue Zürcher Zeitung. 13.12.2013.

цисты и эксперты, работали во властных структурах и комитетах по политике высшего образования, в правовой и церковной системе, нередко далеко за пределами академического мира, будучи глубоко вовлечены в общественную жизнь³.

Тем не менее при ближайшем рассмотрении обозначение круга Иоахима Риттера как *философской школы* видится несколько неоднозначным и проблематичным. Уже первые студенты семинара *Collegium Philosophicum* Риттера в Мюнстере не стремились создать школу и не чувствовали, что участвуют в подобном. Поэтому Герман Люббе в своем панегирике 1978 года учителю, умершему двумя годами ранее, посчитал необходимым отвергнуть ярлык «школа Риттера» как неверный по существу: «Неправильно говорить о школе Риттера — это похоже на дисциплинарное наименование должности»⁴. Другие бывшие члены *Collegium Philosophicum* тоже сомневаются в уместности такого названия и, оглядываясь назад, видят в кружке Риттера скорее «форум открытого мышления», который как таковой в корне «отличается от философской школы»⁵. Иногда даже высказывается подозрение, что «школы Риттера вообще не существует»⁶.

В связи с этим в данной статье подробно рассматривается понятие «школа Риттера». В частности, исследуется, насколько личные, теоретические и институциональные связи и отношения ме-

3. Ср.: Schweda M. Joachim Ritter und die Ritter-Schule: zur Einführung. Hamburg: Junius, 2015; Hacke J. Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006.
4. Lübbe H. Laudatio // Gedenkschrift Joachim Ritter. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 65. Münster: Aschendorff, 1978. S. 20.
5. Seifert J. Joachim Ritters "Collegium Philosophicum". Ein Forum offenen Denkens // Kreise — Gruppen — Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellennassoziationen / R. Faber, C. Holste (Hg.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. S. 190. Ср.: Marquard O. "Ich bin ein Weigerungsverweigerer". Ein Gespräch mit Odo Marquard. Die Fragen stellte Jens Hacke // Idem. Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 2007. S. 18 f; Spaemann R. Die Linke, die Rechte, das Richtige. Gespräch mit Robert Spaemann // Leggewie C. Der Geist steht Rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende. B.: Rotbuch, 1987. S. 158; Dierse U. Joachim Ritter und seine Schüler // Philosophie im 20. Jahrhundert / A. Hügli, P. Lübcke (Hg.). Reinbek b.H.: Rowohlt, 1992. Bd. 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie. S. 268.
6. Gerhardt V. Politik und Metaphysik. Rahmenbedingungen einer Begriffsbestimmung der Politik // Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns / V. Gerhardt (Hg.). Stuttgart: Metzler, 1990. S. 3.

жду Иоахимом Риттером и его учениками можно в самом деле толковать в терминах философской школы. С этой целью прежде всего дается беглый исторический обзор возникновения и развития кружка, берущего начало в мюнстерском философском семинаре. Далее очерчивается в важнейших теоретических аспектах собственный философский метод Иоахима Риттера и прослеживается его восприятие и освоение учениками. Более точное определение понятия «философская школа» и его основных признаков позволяет, наконец, более дифференцированно подойти к сложившемуся ярлыку и оценить значение «школы Риттера» в философском дискурсе ФРГ после 1945 года.

Collegium Philosophicum в Мюнстере

Существенное влияние Иоахима Риттера и его учеников на философию и интеллектуальный ландшафт ФРГ изначально связано с организованным им мюнстерским семинаром *Collegium Philosophicum*. Именно здесь были намечены решающие вехи в разработке тех направлений диагноза эпохи и того философского образа мышления, которые обычно приписывают так называемой школе Риттера.

Collegium Philosophicum был своего рода философским кружком, который вырос из основанного Риттером в 1947 году в Вестфальском университете имени Вильгельма (Мюнстер) семинара для продвинутых студентов и аспирантов по философии, и просуществовал на постоянной основе больше двух десятилетий⁷. Поскольку многие университетские здания во время войны были разрушены, поначалу встречи проходили в квартире Риттера на Сертюрнерштрассе. В дальнейшем заседания проводились в так называемых бараках рядом с Мюнстерским замком — главным зданием университета.

Состав был чрезвычайно неоднородным. На семинарах собирались не только последователи различных философских течений (среди них — «томисты... позитивисты, логики, марксисты и скептики»⁸), но и представители других научных дисциплин («теологи, математики, психологи, социологи, культурологи, историки

7. Ср.: *Collegium Philosophicum. Studien, Joachim Ritter zum 60. Geburtstag/ E.-W. Böckenförde u. a. (Hg.).* Basel; Stuttgart: Schwabe, 1965. Vorsatz.

8. *Spaemann R. Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte. Philosophische Strömungen im heutigen Deutschland // Neue Zeitschrift für systematische Theologie.* 1959. Vol. 1. № 2. S. 313.

и юристы»⁹). К числу участников принадлежали среди прочих Гюнтер Бин, Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде, Ульрих Дирзе, Вильгельм Гёрдт, Карлфрид Грюндер, Фридрих Камбартель, Мартин Криле, Герман Люббе, Одо Марквард, Райнхардт Маурер, Людгер Эинг-Ханхофф, Вилли Эльмюллер, Гюнтер Рормозер, Ханс Йорг, Зандкюлер, Гунтер Шольц, Юрген Зайферт, Роберт Шпеман, Рудольф Фирхаус и Бернард Вильмс¹⁰. Кроме того, «философская коллегия» была открыта также для преподавателей с других факультетов. Время от времени сюда заходили Гельмут Шельски и Ханс Фрайер. Существовали связи с мюнстерским семинаром и у таких коллег Риттера, как Йозеф Пипер, Ханс Юлиус Вольфф и Бенно фон Визе. Иногда также приглашались сторонние докладчики из других городов и стран, например Жюльен Фройнд, Арнольд Гелен, Габриэль Марсель, Вильгельм Шапп, Карл Шмитт¹¹.

В глазах Риттера семинар представлял собой нечто большее, чем просто факультативный курс или неформальный философский дискуссионный клуб. В связи с наметившимся формированием современного массового университета он был «убежден, что для сохранения духовной преемственности очень важен узкий круг единомышленников, подобный островку живой неразрывной связи»¹². По внешней форме встречи напоминали о традиции неформальных студенческих групп и эксклюзивных семинаров. На них, как правило, «завязывалась научная дискуссия» между 12–20 избранными студентами и аспирантами, «которая выходила за рамки обязательной программы... и формировала нечто такое, что собственно и характеризует университет и отличает его от обычных институтов»¹³.

Если принять во внимание собственные размышления Риттера об этом различии, то можно предположить, что речь идет о создании защищенного от соображений общественной пользы и политической инструментализации пространства, в котором образова-

9. *Lübbe H.* Der Weg in die Philosophie kraft Ermunterung, ihn fortzusetzen // "...was die Welt im Innersten zusammenhält". 34 Wege zur Philosophie / C. Hauskeller, M. Hauskeller (Hg.). Hamburg: Junius, 1996. S. 44.
10. Ср.: редакторы статей о Бёкенфёрде и *Collegium Philosophicum*; кроме того, список имен в издании: *Hacke J.* Philosophie der Bürgerlichkeit. S. 37.
11. Ср.: *Seifert J.* Joachim Ritters "Collegium Philosophicum". S. 191 f.
12. Письмо Иоахима Риттера Карлу Шмитту от 6 января 1957 года, опубликованное в: *Schweda M.* "Die 'nicht selbstverständliche' Begegnung zwischen uns": Der Briefwechsel von Joachim Ritter und Carl Schmitt im wirkungsgeschichtlichen Horizont // *Schmittiana*. Neue Folge. B.: Duncker & Humblot, 2013. Bd. 2. S. 228.
13. *Seifert J.* Op. cit. S. 190.

ние еще может осуществляться в традиционных, отмеченных личным отношением рамках «сообщества учителей и учеников в духе Платона и его Академии»¹⁴. «Академическое» образование такого типа имеет для Риттера не подчиненную практическим целям и дидактически асимметричную форму «наставления... которая усматривает науку лишь в обобщении ее результатов на определенном уровне, заданном... образовательной целью», но воплощается посредством «обучения, основанного на свободном исследовании»¹⁵, в совместном теоретическом рассмотрении действительности. В то же время, однако, такое понимание образования никоим образом не подразумевает расплывчатое представление об общем образовании, для которого «в качестве образовательного элемента существует всеобщее... отдельное от конкретного... являющегося предметом специальных наук»¹⁶. Вместо этого, как представляется, оно подкрепляется убежденностью, основополагающей для мышления Риттера в целом, «что общее, которое должна постичь философия... соотносится... с конкретным»¹⁷ и поэтому может постигаться лишь при обращении к конкретной жизненной действительности настоящего момента, с тем чтобы философски осмыслить ее из нее самой как общее, лежащее в ее основе и уже исторически осуществившееся в ней и выразить его в понятии.

Ход и характер проходивших на семинаре дискуссий, похоже, подтверждают эту установку. Под руководством Риттера на каждой из встреч разбиралось какое-либо классическое произведение из истории философии. Среди них, например, кантовская «Критика чистого разума» и «Философия права» Гегеля¹⁸. Наряду с этим с 1956 года в более узком читательском кругу представлялись и обсуждались также свежие актуальные публикации. Так, Герман Люббе делал доклад о «Теории современной эпохи» (*Theorie des*

14. Diskussionsbemerkung // Wolff H. J. Die Rechtsgestalt der Universität. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 52. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1956. S. 43.

15. Ritter J. Neue Universitäten und Universitätsreform // Gesellschaft der Freunde der Universität Dortmund e. V. 1967. Bd. 2. S. 8.

16. Diskussionsbemerkung // Hess G. Die Förderung der Forschung und die Geisteswissenschaften. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 116. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1964. S. 51.

17. Ibid. S. 56.

18. Ср.: Magaß W. Erinnerungen an das "Collegium Philosophicum" in Münster 1949–52 // Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts. B.: Duncker & Humblot, 1996. Bd. 5. S. 148.

gegenwärtigen Zeitalters) Ханса Фрайера, Одо Марквард — об «Эроче и цивилизации» (*Triebstruktur und Gesellschaft*) Герберта Маркузе, а Роберт Шпеман — о «Естественном праве и истории» Лео Штрауса (*Naturrecht und Geschichte*). После этого разговор нередко продолжался в каком-нибудь мюнстерском ресторане. В целом дискуссии велись о необходимости соотносить философские тексты с современностью и продуктивно использовать их для ее понимания¹⁹.

Для заседаний было характерно, что,

... хотя Риттер устанавливал рамки, он позволял отстаивать множество различных позиций. <...> Он мог отступить от своего и имел особую восприимчивость к чужим взглядам... Терпеть инакомыслие и предоставлять каждому возможность привнести в семинар частичку себя и предлагать свои вопросы... все это сделало Риттера гарантом свободного пространства мысли²⁰.

В этих условиях интеллектуальной открытости и толерантности в мюнстерском семинаре 1950-х годов удалось развить беспрецедентную для духовной жизни того времени культуру оживленного интеллектуального обмена. Философ Эрнст Тугендхат вспоминает, что «окружение Иоахима Риттера» было «тогда, пожалуй, самым энергичным в Германии»²¹. В то время как в других местах еще в ходу принципиальная предубежденность по отношению к миру модерна или же основное внимание заведомо уделяется историческому переосмыслению философской классики, здесь прочтение философских текстов напрямую связано с текущими событиями. Риттер модерировал, выступал посредником и приглашал на лекции иногородних докладчиков. Карл Шмитт в особенности служил для многих учеников Риттера начиная с 1950-х годов важным интеллектуальным ориентиром²². Наряду с этим налаживались связи с другими кружками, такими как, например,

19. Ср.: *Lübbe H.* Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie // *Idem.* Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland. München: Wilhelm Fink, 2006. S. 142 f.

20. *Seifert J.* Joachim Ritters "Collegium Philosophicum". S. 191.

21. *Tugendhat E.* Vorrede // *Tugendhat E.* Philosophische Aufsätze. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992. S. 9.

22. Ср.: *Van Laak D.* Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik. B.: Akademie, 1993. S. 192–200; подробнее см.: *Müller J.-W.* Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa. Darmstadt: WBG, 2007. S. 128–144.

семинары Форстхоффа Эбрахера²³ или группа исследователей поэтики и герменевтики²⁴. Важное значение придавалось «Историческому словарю философии» (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*), к редактированию которого Иоахим Риттер приступил в 1960 году. Изначально задуманный базельским издательством *Schwabe & Co.* план по обновленному переизданию «Словаря философских понятий» (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*) Рудольфа Эйслера²⁵ стал под руководством Риттера гораздо более амбициозным проектом по созданию комплексной, историко-понятийно структурированной энциклопедии, охватывающей всю философию и смежные научные дисциплины. Только благодаря систематическому привлечению собственных студентов в качестве ответственных соредакторов, а также коллегам-редакторам и авторам бесчисленных статей этот масштабный проект сумел в свое время набрать обороты и продержаться в течение десятилетий после смерти Риттера в 1974 году²⁶. Сегодня этот монументальный труд, заверченный в 2007 году изданием 13-го тома, считается одним из важнейших и впечатляющих крупных философских предприятий XX века и уже давно является незаменимой основой для работы в области гуманитарных и культурных исследований²⁷.

Философия модерна Иоахима Риттера и ее влияние на учеников

Несмотря на значительное влияние Риттера, его собственный философский подход долгое время не привлекал должного внимания в ходе исторической переоценки философии ФРГ после 1945 года. До сих пор существует поразительное несоответствие между масштабом влияния Риттера, с одной стороны, и состоянием на-

23. Ср.: *Meinel F.* Der Jurist in der industriellen Gesellschaft, Ernst Forsthoff und seine Zeit. B.: Akademie, 2011.
24. Ср.: *Amslinger J.* Eine neue Form von Akademie. "Poetik und Hermeneutik" — die Anfänge. Paderborn: Wilhelm Fink, 2017.
25. *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3 Bde. B.: E. S. Mittler, 1927–1930.
26. Ср.: *Kranz M.* Der 'Große Ritter': Joachim Ritter und das Historische Wörterbuch der Philosophie // Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler / M. Schweda, U. von Bülow (Hg.). Göttingen: Wallstein, 2017. S. 354–377.
27. Ср.: *Tinner W.* Das Unternehmen "Historisches Wörterbuch der Philosophie" // Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte. Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft 7. Hamburg: Felix Meiner, 2010. S. 9–13.

учной разработанности, признания и оценки его работ — с другой. Иногда он и сегодня кажется чистым историком философии, проявившим выдающиеся заслуги в историко-филологических исследованиях Аристотеля и Гегеля, но в итоге так и не выработавшим собственной точки зрения в системном философствовании.

Тем не менее творчество Иоахима Риттера все чаще фигурирует в новейших исследованиях как особый вклад в философию ФРГ и осваивается, соответственно его систематическому содержанию, как философская теория современного мира²⁸. В ходе новаторского переосмысления гегелевской «Философии права»²⁹ Риттер приходит к убеждению, что «раздвоенность» (*Entzweiung*) между будущим и прошлым, сопровождающая научно-технический прогресс, индустриализацию и политические революции, является необходимым условием для всемирного осуществления человеческого разума и свободы в эпоху модерна и поэтому может быть в принципе оправдана. Благодаря ей цивилизация модерна вырывается из уз исторической традиции, но в то же время освобождается от ее субстанциальных содержаний настолько, что они могут быть присвоены и сохранены в перспективе субъективности, подкрепленной историческим и эстетическим смыслами³⁰. Соответственно, в современном буржуазном обществе и демократическом правовом государстве продолжается, в том числе именно вследствие эмансипации от традиций прошлого, восходящее к античному полису всемирно-историческое развитие человечества в рамках ориентированных на разум и индивидуальную свободу политически оформленных сообществ. Жизнь буржуа, свершающаяся в профессионализированной благодаря разделению труда практике и в согласии со свободными нравами и институтами, рассматривается, в противоположность аристотелевской практической философии, как всеобъемлющее историческое осуществление человеческих бытийных возможностей³¹. И хотя

28. Ср. об этом: *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*; *Ingenfeld M.* Fortschritt und Verfall. Zur Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter. Köln: Modern Academic Publishing, 2016; *Schweda M.* Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt. Freiburg; München: Karl Alber, 2013.

29. Ср. об оценке: *Ottmann H.* Hegel im Spiegel der Interpretationen. B.: de Gruyter, 1977. S. 299–346.

30. Ср.: *Ritter J.* Hegel und die französische Revolution. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 63. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1957.

31. Ср.: *Ritter J.* Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 1960. Bd. 46. S. 179–199. См. об этом:

Риттер придерживается предмета и притязания метафизики как «первой философии», он понимает ее историко-философски как «герменевтику исторической действительности», интерпретирующую общественно-политическую жизнь определенного времени с точки зрения разработанного в метафизической традиции рационального понимания мира, гегелевской «разумности действительного». Таким образом, в ходе истолкования философской традиции постигается и определяется структурное состояние собственного настоящего³².

Отталкиваясь от Риттера, многие ученики Иоахима Риттера скоро начали разрабатывать собственные философские подходы. При этом некоторые отмежевались от риттеровской одобрительной интерпретации модерна, осуществляющейся с помощью используемого в позитивном смысле понятия раздвоенности, и выбрали путь реального вос(производства) утраченного единства. Таким образом, в 1960-х годах сформировался тип «*риттеровского правого*», который вскрывал якобы нигилистические последствия Просвещения и либерализма и, учитывая кризисы и признаки упадка современного общества, стремился заново активизировать гармонизирующий потенциал религии и нации³³. В отличие от риттеровской интерпретации Гегеля с акцентом на «раздвоенности» и буржуазном обществе, здесь происходит возврат к категории «примирения» и, следовательно, к государству, религии и философии, занимающим центральное место в его системе. В этом смысле Гюнтер Рормозер уже в своей докторской диссертации отмечал, что «основной тезис» гегелевского учения сводится к тому, «что сама раздвоенность является примирением», и подчеркивал, в свою очередь, что «гегелевская диалектика понятия включает в себя момент синтеза раздвоенного»³⁴. В обозначенном таким образом направлении, исходя из гегелевской философии религии, Рормозер разработал западнохристианский извод консервативной критики культуры, призывающей к обновлению связующих и интеграционных социальных сил религии в современном обществе. Христианская вера предстает отправной точ-

Gutschker T. Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart: Metzler, 2002. S. 255–299.

32. Ср.: *Schweda M.* Metaphysik und Politik. Joachim Ritters Philosophie als 'Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit' // *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler.* S. 170–192.

33. Ср.: *Idem.* Joachim Ritter und die Ritter-Schule. S. 81–102.

34. *Rohrmoser G.* Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel. Gütersloh: G. Mohn, 1961. S. 86.

кой и основным содержанием гегелевской философии и примиряющей силой в ненадежной ситуации «раздвоенности», характеризующей модерн. Соответственно, обличается современный упадок христианской нравственности и поощряется возвращение к религиозным основам совместной общественной жизни³⁵. Кроме того, бохумский политолог Бернارد Вильмс, отмежевываясь от риттеровского понимания модерна, развивал философский национализм, выдвигая идею нации против пустоты модернистского либерализма и сформированного им западного буржуазного общества. По его мысли, преодоление «раздвоенности» и снятие ее конфликтного потенциала возможно только в условиях всеохватного единства сильного национального государства³⁶. Соответственно, Вильмс оплакивает подорванное национальное чувство немцев и выступает за восстановление самосознющей немецкой нации³⁷.

С другой стороны, в 1960–1970-е годы появился тип «*риттеровского левого*», которому в теории модерна Иоахима Риттера не доставало критической остроты и направленности исторического сознания на практические преобразования: он спорил с ней под противоположным историко-философским углом³⁸. Исходя из риттеровской интерпретации буржуазного индустриального общества модерна были разработаны социально-критические перспективы, призванные преодолеть «раздвоенность» с помощью социальных реформ или даже революционной смены государственной системы. Так, ганноверский юрист и политолог Юрген Зайферт в ряде своих статей напомнил об обещанных конституционным и гражданским правом ФРГ свободах и требовал их реализации. Поистине универсальное осуществление человеческой свободы достигается не только благодаря всеобщему установлению основополагающего формального равноправия всех граждан, но требует для своего воплощения социального равенства людей в плане материальных условий жизни³⁹. Исходя

35. Ср.: *Rohrmoser G.* Geistige Wende. Christliches Denken als Fundament des modernen Konservatismus. München: Olzog, 2000.

36. Ср.: *Willms B.* Die deutsche Nation. Köln: Hohenheim-Verlag, 1982.

37. Ср.: *Idem.* Identität und Widerstand. Reden aus dem deutschen Elend. Tübingen u.a.: Hohenrain-Verlag, 1986.

38. Ср.: *Schweda M.* Joachim Ritter und die Ritter-Schule. S. 102–121.

39. Ср.: *Seifert J.* Die Konkretisierung juristischer Emanzipationsformeln und ihre Grenze (1973) // *Idem.* Kampf um Verfassungspositionen. Materialien über Grenzen und Möglichkeiten von Rechtspolitik. Köln; Fr.a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1974. S. 28–41.

из этого Зайферт стремился вновь сделать буржуазный порядок прозрачным в отношении социально-политических антагонизмов и споров, исторически лежащих в его основе, а также прояснить ожесточенные разногласия своего времени, связанные с чрезвычайным законодательством, защитой от терроризма и гражданским неповиновением, в качестве проявлений «борьбы за конституционные позиции»⁴⁰. Кроме того, бременский философ Ханс Йорг Зандкюлер выступил в 1970-х годах с фундаментальной, основанной на марксистско-ленинских идеях критикой западного индустриального общества. Хотя при этом он не признавал предложенную Риттером гегельянскую интерпретацию общества модерна, он тем не менее подчеркивал необходимость «снятия» «раздвоенности» с помощью изменения социально-экономических условий⁴¹. Риттеровскому обоснованию компенсаторного развития исторического сознания в обществе модерна противопоставляется становление подлинного, нацеленного на активное изменение осознания истории, которое в конце концов сближается с формированием революционного сознания рабочего класса⁴².

Между двумя этими крайностями золотую «*риттеровскую середину*»⁴³ составляют главным образом Герман Люббе, Одо Марквард и Роберт Шпеман. Здесь явно принималась восходящая к Иоахиму Риттеру одобрительная интерпретация модерна, осуществляющаяся с помощью используемого в позитивном смысле понятия раздвоенности, и на ее основе был выработан — под влиянием протестного движения, критикующего систему, и альтернативной культуры 1960–1970-х годов — либерально-консервативный «модернистский традиционализм»⁴⁴. Он определяется продиктованной диагнозом эпохи позицией, которая по достоинству ценит свободно-демократическую жизненную действительность настоящего и «достигнутое в нем состояние публично признанных и частично уже институционализированных нрав-

40. *Idem.* Kampf um Verfassungspositionen.

41. Cp.: *Sandkühler H.-J.* Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1967. S. 81.

42. Cp.: *Idem.* Praxis und Geschichtsbewusstsein. Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1973. S. 374 f.

43. Cp.: *Schweda M.* Joachim Ritter und die Ritter-Schule. S. 121–183.

44. *Marquard O.* Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart // *Idem.* Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 1986. S. 94.

ственно-политических достижений»⁴⁵ и защищает его от антимо-дернизма, будь то реставрационного, революционного или пост-модернистского толка. Решающее значение вместе с тем придает риттеровской идее «компенсации», которая развивается во всеобъемлющую теорию конститутивных функциональных элементов современного мира. Исходя из этого Люббе разрабатывает культурфилософию цивилизационной динамики модерна, в центре которой находится компенсация возрастающей скорости социальных изменений посредством актуализации исторически сложившегося культурного наследия. При этом происходит отказ от риттеровской историко-философской перспективы поступательного исторического осуществления человеческого разума и свободы, а раздвоенность трактуется в смысле научного, технического и экономического ускорения общественных изменений в эпоху модерна⁴⁶. Историческое чувство, религия и здравый смысл предстают «победителями в ходе модернизации», обеспечивающими — в противовес ускоряющимся темпам изменений — опыт континуальности и доверительности и тем самым компенсаторным образом стабилизирующими цивилизацию модерна⁴⁷. Марквард также опирается на идею своего учителя о компенсации, но перестраивает ее с историко-философской на антропологическую основу и таким образом приходит к скептической философии конечности человека, из которой вытекает обыденная апология буржуазного модерна.

По мнению Маркварда, будучи конечным существом, человек никогда не может полностью оторваться от традиционных норм, чтобы путем самоопределения придать своей жизни рациональную форму, но остается зависимым от связи с традиционными обычаями, а также от исторической и эстетической компенсации их эрозии, вызванной модернизацией⁴⁸. Это включает в себя традиционные институты и обычаи современного демократического правового государства, которые сохраняют разнообразие частных миров всевозможного происхождения и жизненных ориента-

45. *Oelmüller W.* Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Mit einer neuen Einleitung. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1979. S. I.

46. Ср.: *Lübbe H.* Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. B.; Heidelberg: Springer, 2003.

47. Ср.: *Idem.* Modernisierungsgewinner: Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral. München: Wilhelm Fink, 2004.

48. Ср.: *Marquard O.* Apologie des Zufälligen.

ций, обеспечивая тем самым индивидуальную свободу⁴⁹. Шпеман, напротив, отвергает функционалистский подход, так как компенсаторная перспектива, похоже, отделяет сохранение традиционных ценностей от содержательного вопроса об их истинности и пытается непосредственно связать модерн с метафизической традицией. По его мнению, цивилизация модерна, вопреки своему эмансипированному самосознанию, не способна быть основой для самой себя, а покоится, особенно в своих консенсуальных чертах, таких как демократия и права человека, на унаследованных с незапамятных времен религиозных и метафизических истинах, которые ввиду вышедшего из-под контроля ускорения времени необходимо актуализировать⁵⁰. Следуя аристотелевской телеологии природы, важно указать на естественный порядок вещей как на объективно предначертанный ориентир человеческой деятельности⁵¹.

«Школа Риттера»: смысл и обоснование понятия

Очевидная теоретическая неоднородность подходов, сложившихся в процессе освоения и присвоения теоретических вопросов и мотивов Иоахима Риттера в кругу его учеников, ставит под сомнение целесообразность использования понятия «школа Риттера». В связи с критическим ниспровержением ключевых философских убеждений учителя риттеровскими как «правыми», так и «левыми», представителями такой школы в лучшем случае могут считаться протагонисты риттеровского «центра». На самом деле именно они обычно и связываются в исследовательской литературе с понятием «школа Риттера»⁵².

Сейчас, правда, само понятие научной школы тоже отнюдь не является ясным и непротиворечивым, особенно в филосо-

49. Ср.: *Marquard O.* Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 2004.

50. Ср.: *Spaemann R.* Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart: Klett Cotta, 2001.

51. Ср.: *Idem.* Glück und Wohlwollen. Stuttgart: Klett Cotta, 1989.

52. Ср., напр.: *Habermas J.* Rückkehr zur Metaphysik? — Eine Sammelrezension // *Idem.* Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992. S. 270 f; *Lohmann G.* Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen. Über Odo Marquard, Hermann Lübke und Robert Spaemann // *Konservatismus in Geschichte und Gegenwart* / R. Faber (Hg.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991. S. 183; *Dierse U.* Joachim Ritter und seine Schüler. Ср. в историческом обзоре: *Hacke J.* Philosophie der Bürgerlichkeit. S. 11; *Müller J.-W.* Ein gefährlicher Geist. S. 128–144.

фии⁵³. В зависимости от теоретической позиции и точки зрения оно может пониматься более узко или более широко. Кроме того, в разных исторических контекстах с ней могли ассоциироваться совершенно разные представления. В античных философских школах, таких как платоновская Академия, очевидно, применялось иное понимание философии, форм взаимоотношений и структур организации, чем в средневековых школах схоластики или в школах немецкой университетской философии XIX века.

Что касается круга Риттера, то представляется уместным взять за основу понимание философской школы, которое Рольф Виггерсхаус применил в своей интерпретации Франкфуртской школы. Школа характеризуется, соответственно, как минимум следующими четырьмя признаками: (1) интеллектуально незаурядная личность, которая готова и способна сотрудничать с другими учеными; (2) оригинальная теоретическая парадигма, стимулирующая научную работу в школе и обеспечивающая ее содержательную внутреннюю связь; (3) манифест, к которому члены школы могут обращаться как к теоретически основополагающему, программному тексту; (4) общая институциональная среда, а также журнал или другие издания, в которых публикуются результаты исследований⁵⁴.

Замечание к пункту 1. Уже образ харизматичного лидера школы как центральной интегрирующей фигуры с четкой теоретической программой и осознанием своей миссии при ближайшем рассмотрении не совсем соответствует Иоахиму Риттеру и его роли в мюнстерском *Collegium Philosophicum*. По свидетельствам современников, Риттер как человек был, кажется, далек от любой формы ауратического габитуса, а также от авторитарных замашек «немецкого мандарина» (Рингер). О поведении Мартина Хайдеггера он нередко высказывался критически или посмеиваясь. Своих учеников в переписке он неоднократно называл «юными друзьями» и подчеркивал коллегиально-личное отношение на равных⁵⁵. То, что его поведение на семинаре было продиктовано этосом духовной открытости и либеральности, передававшимся также

53. Ср.: Dayé C. Soziologische Konzeptualisierungen von wissenschaftlichen Kollektiven und ihr Einsatz in der Sozialgeschichte // Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie / S. Moebius, A. Ploder (Hg.). Bd. 2: Forschungsdesign, Theorien und Methoden. Wiesbaden: Springer, 2017. S. 63–80.

54. Ср.: Wiggershaus R. Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. München: Hanser, 1987. S. 10.

55. Ср.: Kranz M. Der 'Große Ritter'. S. 360.

и дискуссионкам, отмечается разными участниками⁵⁶. Несмотря на то что вполне могли существовать интеллектуальные симпатии и антипатии, он не принуждал «учеников разделять [его] положения», а, напротив, поощрял их к выработке «собственной точки зрения»⁵⁷. Его манера преподавания (многим она запомнилась по вопросу «Что здесь происходит?» и обращению «Это нужно видеть!») вдохновлялась идеей теоретического рассмотрения исторической действительности, которому не вменяются в обязанность никакие поучения или индоктринация — лишь очевидность исторически выявленной самой вещи⁵⁸. Такое поведение можно истолковать как проявление слабости, только если с самого начала вообще допустить намерение основать философскую школу и руководить ею⁵⁹.

Замечание к пункту 2. Соответственно, в круге Иоахима Риттера нельзя с ходу обнаружить новую теоретическую парадигму, которая вдохновляет и объединяет школу. На первый взгляд, кандидат, который напрашивается на это место, — *теорема компенсации*. Действительно, некоторые ученики Риттера развивали идею компенсации аисторичности модерна, обусловленной «раздвоенностью», и при этом ссылались на своего философского учителя. Так, Марквард объяснял, что «благодаря Иоахиму Риттеру» «компенсация» стала «ключевым философским понятием процессов модернизации»⁶⁰. А по словам Люббе, Риттер выдвинул «компенсацию... в качестве стержневого слова», с помощью которого можно открыть «необозримое обилие феноменов в истории исто-

56. Ср.: *Seifert J.* Joachim Ritters “Collegium Philosophicum” sowie zuletzt Ernst-Wolfgang Böckenförde, “Beim Staat geht es nicht allein um Macht, sondern um die staatliche Ordnung als Freiheitsordnung”. Biographisches Interview mit Ernst-Wolfgang Böckenförde // Böckenförde E.-W. Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2011. S. 351 f.

57. *Marquard O.* Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung // Idem. Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 1981. S. 7.

58. Ср.: *Gründer K.* Erfahrung der Geschichte // Gedenkschrift Joachim Ritter. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 65. S. 21.

59. Ср.: *Reitz T.* Kreise mit schwachen Meistern. Die Frankfurter und die Münsteraner Schule bundesdeutscher Sozialphilosophie // Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre / T. Kroll, T. Reitz (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. S. 167–184.

60. *Marquard O.* Entlastungen, Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie // Apologie des Zufälligen. S. 27.

ризма (*sic!*)»⁶¹. На этом фоне многие авторы, критически отзывающиеся о «школе Риттера», также усматривают в компенсаторной теории идентифицирующую черту этой школы. Так, Юрген Хабермас объясняет, что ученики Иоахима Риттера при всех разногласиях в деталях все же «единодушно придерживались риттеровского диагноза времени, прежде всего, представления о потребности в компенсации у общества модерна»⁶². Однако Хеннинг Риттер обращает внимание на то, что понятие «компенсация» используется его отцом только в одном-единственном месте, и то в случае, где это всего лишь «цитата из Маркварда»⁶³. Таким образом, он предположил, что студенты Риттера в какой-то мере «навязали» ему понятие «компенсация» со всеми сопутствующими теоретическими импликациями⁶⁴. Хотя это суждение и кажется преувеличением, можно показать, что у Риттера и его учеников понятию «компенсация» придается разный системный смысл и значимость⁶⁵. Действительно, наряду с риттеровскими «правыми» и «левыми» теорему компенсации как таковую принципиально отвергает даже представитель узкого круга риттеровского «центра» — сам Роберт Шпеман.

Замечание к пункту 3. Вследствие этого ответить на вопрос о программном философском тексте, общем для Иоахима Риттера и его учеников, совсем не просто. Конечно, ученики постоянно ссылаются на знаменитую работу Риттера «Гегель и Французская революция» (*Hegel und die französische Revolution*). В ней развернуты некоторые из основных философских фигур мысли и диагностирующих эпоху мотивов, которые постоянно возникают и в работах учеников. Это в особенности касается одобрительной интерпретации модерна, осуществляющейся с помощью используемого в позитивном смысле понятия раздвоенности⁶⁶.

61. Lübbe H. *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel; Stuttgart: Schwabe, 1977. S. 304.
62. Habermas J. *Rückkehr zur Metaphysik?* S. 271. Ср.: Groh D., Groh R. *Vize-Glück im Unglück? Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese* // Merkur. 1990. Bd. 44. S. 1054–1066.
63. Ritter H. *Entwegt. Odo Marquard wird sechzig* // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 26.02.1988. S. 29.
64. Marquard O. *Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung*, Odo Marquard // Idem. *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, 1994. S. 23.
65. Ср.: Dutt C. *Zweierlei Kompensation. Joachim Ritters Philosophie der Geisteswissenschaften gegen ihre Popularisatoren und Kritiker verteidigt* // *Scientia Poetica*. 2008. Bd. 12. S. 294–314.
66. Ср.: Ottmann H. *Hegel im Spiegel der Interpretationen*. S. 346–378.

Однако текст по большей части производит впечатление историко-филологической экзегезы классика и едва ли может быть воспринят как прямое программное высказывание. Более того, уже ясно, что многие из учеников Риттера вообще не разделяли его положительного отношения к миру модерна. Фактически некоторые из них подвергли критическому анализу предложенную их учителем трактовку Гегеля и развитый в ней диагноз времени и делали упор на другие — богословские, религиозно-философские или связанные с теорией государства — аспекты⁶⁷. Другие обратились к философам Просвещения и немецкого идеализма, с чьей помощью риттеровская интерпретация Гегеля могла быть дополнена, ограничена или даже поставлена под сомнение⁶⁸. Кроме того, получила дальнейшее развитие интерпретация Аристотеля как отправной точки герменевтического подхода в этико-политическом мышлении, хотя иногда ей противопоставляли платоническую позицию⁶⁹.

В риттеровском «центре» — и в нем даже преимущественно — Гегель в итоге также не играл решающей роли, что не в последнюю очередь объяснялось принципиальным предубеждением против историко-философских начал. Одо Марквард, принимая во внимание риттеровское гегельянство, прямо говорит о «соревновании между учениками в способности сделать больший крюк вокруг самого Гегеля»⁷⁰.

67. Ср.: *Rohrmoser G.* Subjektivität und Verdinglichung; *Oeing-Hanhoff L.* Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt. Zur Aktualität der Geschichtsphilosophie Hegels // *Idem.* Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen / T. Kobusch, W. Jaescke (Hg.). München: Wewel, 1988. S. 302–322.

68. Ср.: *Gründer K.* Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns “Biblische Betrachtungen” als Ansatz einer Geschichtsphilosophie. Freiburg i.Br.; München: K. Alber, 1958; *Oelmüller W.* Friedrich Theodor Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik. Stuttgart: Kohlhammer, 1959; *Oelmüller W.* Die unbefriedigte Aufklärung; *Willms B.* Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1967; *Sandkühler H.-J.* Freiheit und Wirklichkeit; *Franke U.* Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten. Wiesbaden: Franz Steiner, 1972.

69. Ср.: *Bien G.* Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Freiburg; München: Karl Alber, 1973; *Müller A.* Autonome Theorie und Interessedenken. Studien zur politischen Philosophie bei Platon, Aristoteles und Cicero. Wiesbaden: Franz Steiner, 1971; *Maurer R. K.* Platons Staat und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik. B.: de Gruyter, 1970.

70. *Marquard O.* Zukunft und Herkunft. S. 23.

Замечание к пункту 4. Наконец, что касается Иоахима Риттера и его учеников, то невозможно сразу определить связующую институциональную рамку или соответствующую публицистическую платформу. Мюнстерский *Collegium Philosophicum*, не считая регулярных встреч и меняющихся участников, показал сравнительно низкую степень институционализации. Семинар не располагал ни собственным административным аппаратом, ни собственными человеческими или финансовыми ресурсами. На этот счет не должно вводить в заблуждение даже празднование такой вехи, как десятилетие со дня основания кружка (1957), или выход юбилейного сборника *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*⁷¹. При ближайшем рассмотрении можно расценивать «Исторический словарь философии» (*Historische Wörterbuch der Philosophie*) как своеобразную институциональную рамку и периодический печатный орган школы Риттера. Ведь он зарекомендовал себя как крупный долгосрочный научный проект с организационными структурами на договорной основе, соответствующей долгосрочной финансовой поддержкой и оснащением, которое обеспечило регулярное издание очередного тома. Действительно, это предприятие, пожалуй, позволило наладить академическую карьеру многим молодым ученым из окружения Риттера, по крайней мере, временно и на гонорарной основе⁷². Кроме того, в концептуальных принципах и направляющих линиях историко-понятийной работы над словарем угадываются контуры общей философской программы⁷³. И наконец, Иоахим Риттер и многие его ученики также написали для словаря внушительные статьи, в которых звучат основные темы и положения дискуссий мюнстерского семинара, например статьи Риттера «Эстетика» или «Прогресс»⁷⁴. Однако в новейших исследованиях все чаще указывают на определенную концептуальную необязательность и явную методологическую эклектичность, в частности, на стадии разработки словаря⁷⁵. Хотя изначально проект как кон-

71. *Collegium Philosophicum. Studien, Joachim Ritter zum 60. Geburtstag.*

72. Ср.: *Kranz M. Der 'Große Ritter'. S. 359.* Ср. также: *Куренной В. История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе // Социология власти. 2017. № 4. С. 206–216.*

73. Ср.: *Kranz M. Op. cit. S. 368–377.*

74. Ср.: *Ibidem.*

75. Ср.: *Kranz M. 'Wider den Methodenzwang'? Begriffsgeschichte im Historischen Wörterbuch der Philosophie — Mit einem Seitenblick auf die Ästhetischen Grundbegriffe // Begriffsgeschichte im Umbruch. Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft 4 / E. Müller (Hg.). B.: Felix Meiner, 2004. S. 33–42.*

цептуально, так и организационно находился под сильным влиянием Риттера и его сотрудников, он ни в коем случае не является исключительным предприятием предполагаемой школы Риттера. Фактически к работе над словарем было привлечено большое число философов и ученых-гуманитариев с разным бэкграундом и установками. Иначе монументальное справочное издание, содержащее в общей сложности 3670 словарных статей, у которых более 1500 авторов, вероятно, никогда бы не было успешно завершено⁷⁶.

В свете этих данных использование термина «философская школа» в отношении Иоахима Риттера и его учеников вряд ли представляется уместным. На самом деле речь о «школе Риттера» зашла даже не в самом кружке и поначалу никоим образом не соответствовала самопониманию его участников. Тем не менее Одо Марквард в начале 1980-х годов принял это выражение с одобрением и говорил о «конвергенции школы как о долгосрочном эффекте»⁷⁷. С десятилетней задержкой произошло определенное содержательное сближение некоторых учеников Риттера, чему решительно способствовали текущие политические события. Прежде всего, «сомнение в демократической структуре ФРГ под знаком 1968 года» вызвало у многих из них «очень созвучный по конечной форме отклик»⁷⁸. На самом деле сближение некоторых учеников Риттера тогда сопровождалось отмежеванием от усиливающихся и радикализирующихся в 1960-е годы левых политических сил⁷⁹. Таким образом, это сближение следует рассматривать в свете общей поляризации на консервативный и прогрессивный лагеря прежде политически однородной, сплоченной в антитоталитарном послевоенном консенсусе интеллектуальной среды ФРГ. Под впечатлением от протестного студенческого движения, внепарламентской оппозиции и левого терроризма из стремительно взлетевших молодых профессоров, которые в 1950-х — начале 1960-х годов считали себя прогрессивными и, соответственно, позиционировали себя политически, вызрели «либеральные сецессионисты»⁸⁰.

76. Ср.: *Tinner W.* Das Unternehmen "Historisches Wörterbuch der Philosophie". S. 13.

77. *Marquard O.* Abschied vom Prinzipiellen. S. 8.

78. *Ibid.* S. 17.

79. Ср.: *Seifert J.* Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz // *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*. B.: Duncker & Humblot, 1996. Bd. 5. S. 121–126.

80. *Hacke J.* Philosophie der Bürgerlichkeit. S. 25.

Только в ходе этого всеобщего формирования политических лагерей и фронтов понятие «школа Риттера» как название, пришедшее извне (и впоследствии присвоенное), приобрело свою полемическую меткость и вирулентность. В частности, Юрген Хабермас использовал его, чтобы бегло и скопом причислить объединенных под этим ярлыком теоретиков неоконсерватизма (правого гегельянского уклона), который, казалось, предоставлял консервативным партиям 1980-х годов арсенал для либерального дерегулирования науки, техники и экономики при одновременном восстановлении традиционных ценностей в социальной, культурной и образовательной сфере⁸¹. Поэтому неудивительно, что в 1992 году, в изменившихся исторических условиях, Марквард пришел к выводу, что «период поздней конвергенции школы... уже закончился» и что «пути учеников Риттера... снова... разошлись»⁸².

Заключение

Иоахим Риттер и его ученики оказали огромное влияние на интеллектуальный ландшафт ФРГ. Они дали решающий импульс дискуссиям, оставившим значительный след в академическом дискурсе и политической культуре Западной Германии, будь то в споре о значении и цели исторического и эстетического образования в индустриальном обществе модерна, о возрождении практической философии в условиях кризиса традиционных морально-политических ориентаций или о значении и будущем философского мышления в научно-технической цивилизации.

Однако трудно не заметить, что большинство учеников Иоахима Риттера в процессе освоения и присвоения отдельных мотивов его мышления шли совершенно разными философскими путями, в некоторых случаях довольно значительно удаляясь как от него, так и друг от друга. Именно историко-философские предпосылки его интерпретации модерна не разделяет уже ни один из его наиболее выдающихся учеников, хотя и по разным причинам. В то время как Герман Люббе и Одо Марквард оставляют историю философии как форму философского мышления, все еще слишком нагруженную метафизическими притязаниями, и обра-

81. *Habermas J. Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik (1982) // Idem. Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1985. S. 40.*

82. *Marquard O. Zukunft und Herkunft. S. 18.*

щаются к культурно-теоретическим или антропологическим установкам, Роберт Шпеман, напротив, отвергает ее как метафизически недостаточно обоснованный подход и прокладывает прямой путь назад к классической метафизике. Эти различные теоретические разработки повлияли в итоге на перспективы диагностирования эпохи и, в частности, на систематический смысл и значение, которые теорема компенсации Риттера приобретает в каждом конкретном случае.

В связи с большим разнообразием возникающих таким образом философских подходов напрашивается вопрос о том, как вообще могла зайти речь о *школе Риттера*. Безусловно, глубокая поляризация всей публичной и академической сферы, обнаружившаяся в политических дебатах 1960–1970-х годов, благоприятствовала укреплению партийного мышления, резко очерченным портретам политических лагерей с ясными линиями фронта и однозначно прорисованными чертами. В результате порой значительные различия между Иоахимом Риттером и его учениками в трактовке их оппонентов размывались — нередко лишь для того, чтобы упрекнуть их сначала как представителей вообще-то всего лишь сконструированной единой позиции «школы Риттера», а затем — в теоретической непоследовательности и парадоксах. Намеренно или нет, но название тем самым фактически мешало дифференцированной, содержательно корректной дискуссии с соответствующими подходами и нередко попросту препятствовало ей.

Конечно, если брать за отправную точку постановку вопроса, фигуры мысли и перспективы, заданные Иоахимом Риттером, можно провести многочисленные исторические линии связи к его различным ученикам. Это относится, в частности, к фундаментальному значению, которое он придавал общественно-политической действительности настоящей эпохи как отправной точке и ориентиру философской рефлексии, а также к возникающей при этом в качестве диагноза эпохи перспективе гегельянского толкования модерна в терминах раздвоенности. Образ, который складывается в итоге, тем не менее показывает в лучшем случае определенные теоретические черты «семейного сходства», которые не проявляются со всей полнотой у каждого из рассмотренных здесь учеников Риттера и поэтому, насколько это возможно, могут быть плодотворно структурированы с помощью концепций и методов исследования сетей или констелляций⁸³. Если, во всяком

83. Ср.: Stamm M. Konstellationsforschung — Ein Methodenprofil // Konstellationsforschung / M. Muslow, M. Stamm (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 2005. S. 31–73.

случае, за основу берется более узкое и программно более жестко ориентированное понятие философской школы, то, с учетом многообразных, нередко принципиальных различий, действительно можно прийти к выводу, «что этой „школы Риттера“ вообще не существует»⁸⁴.

Библиография

- Куренной В. История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе // Социология власти. 2017. № 4. С. 206–216.
- Amslinger J. Eine neue Form von Akademie. “Poetik und Hermeneutik” — die Anfänge. Paderborn: Wilhelm Fink, 2017.
- Bien G. Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Freiburg; München: Karl Alber, 1973.
- Collegium Philosophicum. Studien, Joachim Ritter zum 60. Geburtstag / E.-W. Böckenförde u. a. (Hg.). Basel; Stuttgart: Schwabe, 1965.
- Dayé C. Soziologische Konzeptualisierungen von wissenschaftlichen Kollektiven und ihr Einsatz in der Sozialgeschichte // Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie / S. Moebius, A. Ploder (Hg.). Bd. 2: Forschungsdesign, Theorien und Methoden. Wiesbaden: Springer, 2017. S. 63–80.
- Dierse U. Joachim Ritter und seine Schüler // Philosophie im 20. Jahrhundert / A. Hügli, P. Lübcke (Hg.). Reinbek b.H.: Rowohlt, 1992. Bd. 1.
- Diskussionsbemerkung // Hess G. Die Förderung der Forschung und die Geisteswissenschaften. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 116. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1964.
- Diskussionsbemerkung // Wolff H. J. Die Rechtsgestalt der Universität. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 52. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1956.
- Dutt C. Zweierlei Kompensation. Joachim Ritters Philosophie der Geisteswissenschaften gegen ihre Popularisatoren und Kritiker verteidigt // Scientia Poetica. 2008. Bd. 12. S. 294–314.
- Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3 Bde. B.: E. S. Mittler, 1927–1930.
- Gerhardt V. Politik und Metaphysik. Rahmenbedingungen einer Begriffsbestimmung der Politik // Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns / V. Gerhardt (Hg.). Stuttgart: Metzler, 1990.
- Groh D., Groh R. Vize-Glück im Unglück? Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese // Merkur. 1990. Bd. 44. S. 1054–1066.
- Gründer K. Erfahrung der Geschichte // Gedenkschrift Joachim Ritter. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 65. Münster: Aschendorff, 1978.
- Gründer K. Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns “Biblische Betrachtungen” als Ansatz einer Geschichtsphilosophie. Freiburg i.Br.; München: K. Alber, 1958.
- Gutschker T. Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart: Metzler, 2002.

84. Gerhardt V. Politik und Metaphysik. S. 3.

- Habermas J. Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik (1982) // Idem. Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1985.
- Habermas J. Rückkehr zur Metaphysik? — Eine Sammelrezension // Idem. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992.
- Hacke J. Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006.
- Ingenfeld M. Fortschritt und Verfall. Zur Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter. Köln: Modern Academic Publishing, 2016.
- Kranz M. Der 'Große Ritter': Joachim Ritter und das Historische Wörterbuch der Philosophie // Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler / M. Schweda, U. von Bülow (Hg.). Göttingen: Wallstein, 2017. S. 354–377.
- Kranz M. 'Wider den Methodenzwang'? Begriffsgeschichte im Historischen Wörterbuch der Philosophie — Mit einem Seitenblick auf die Ästhetischen Grundbegriffe // Begriffsgeschichte im Umbruch. Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft 4 / E. Müller (Hg.). B.: Felix Meiner, 2004. S. 33–42.
- Lohmann G. Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen. Über Odo Marquard, Hermann Lübbe und Robert Spaemann // Konservatismus in Geschichte und Gegenwart / R. Faber (Hg.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- Lübbe H. Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie // Idem. Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland. München: Wilhelm Fink, 2006.
- Lübbe H. Der Weg in die Philosophie kraft Ermunterung, ihn fortzusetzen // "...was die Welt im Innersten zusammenhält". 34 Wege zur Philosophie / C. Hauskeller, M. Hauskeller (Hg.). Hamburg: Junius, 1996.
- Lübbe H. Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. Basel; Stuttgart: Schwabe, 1977.
- Lübbe H. Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. B.; Heidelberg: Springer, 2003.
- Lübbe H. Laudatio // Gedenkschrift Joachim Ritter. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 65. Münster: Aschendorff, 1978.
- Lübbe H. Modernisierungsgewinner: Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral. München: Wilhelm Fink, 2004.
- Magaß W. Erinnerungen an das "Collegium Philosophicum" in Münster 1949–52 // Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts. B.: Duncker & Humblot, 1996. Bd. 5.
- Marquard O. "Ich bin ein Weigerungsverweigerer". Ein Gespräch mit Odo Marquard. Die Fragen stellte Jens Hacke // Idem. Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 2007.
- Marquard O. Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung // Idem. Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 1981.
- Marquard O. Entlastungen, Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie // Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 1986.

- Marquard O. Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 2004.
- Marquard O. Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart // Idem. Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 1986.
- Marquard O. Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweigung, Odo Marquard // Idem. Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 1994.
- Maurer R. K. Platons Staat und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik. B.: de Gruyter, 1970.
- Meinel F. Der Jurist in der industriellen Gesellschaft, Ernst Forsthoff und seine Zeit. B.: Akademie, 2011.
- Müller A. Autonome Theorie und Interessedenken. Studien zur politischen Philosophie bei Platon, Aristoteles und Cicero. Wiesbaden: Franz Steiner, 1971.
- Müller J.-W. Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa. Darmstadt: WBG, 2007.
- Oelmüller W. Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Mit einer neuen Einleitung. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1979.
- Oelmüller W. Friedrich Theodor Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik. Stuttgart: Kohlhammer, 1959.
- Ottmann H. Hegel im Spiegel der Interpretationen. B.: de Gruyter, 1977.
- Plümacher M. Philosophie in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1996.
- Reitz T. Kreise mit schwachen Meistern. Die Frankfurter und die Münsteraner Schule bundesdeutscher Sozialphilosophie // Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre / T. Kroll, T. Reitz (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. S. 167–184.
- Ritter H. Entwegt. Odo Marquard wird sechzig // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 26.02.1988.
- Ritter J. Hegel und die französische Revolution. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 63. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1957.
- Ritter J. Neue Universitäten und Universitätsreform // Gesellschaft der Freunde der Universität Dortmund e. V. 1967. Bd. 2.
- Ritter J. Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 1960. Bd. 46. S. 179–199.
- Rohrmoser G. Geistige Wende. Christliches Denken als Fundament des modernen Konservatismus. München: Olzog, 2000.
- Rohrmoser G. Subjektivität und Verdinglichung; Oeing-Hanhoff L. Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt. Zur Aktualität der Geschichtsphilosophie Hegels // Idem. Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen / T. Kobusch, W. Jaescke (Hg.). München:ewel, 1988. S. 302–322.
- Rohrmoser G. Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel. Gütersloh: G. Mohn, 1961.
- Sandkühler H.-J. Freiheit und Wirklichkeit; Franke U. Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten. Wiesbaden: Franz Steiner, 1972.

- Sandkühler H.-J. Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1967.
- Sandkühler H.-J. Praxis und Geschichtsbewusstsein. Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Schweda M. "Die ‚nicht selbstverständliche‘ Begegnung zwischen uns": Der Briefwechsel von Joachim Ritter und Carl Schmitt im wirkungsgeschichtlichen Horizont // Schmittiana. Neue Folge. B.: Duncker & Humblot, 2013. Bd. 2.
- Schweda M. Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt. Freiburg; München: Karl Alber, 2013.
- Schweda M. Joachim Ritter und die Ritter-Schule: zur Einführung. Hamburg: Junius, 2015.
- Schweda M. Metaphysik und Politik. Joachim Ritters Philosophie als 'Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit' // Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler. S. 170–192.
- Seifert J. Die Konkretisierung juristischer Emanzipationsformeln und ihre Grenze (1973) // Idem. Kampf um Verfassungspositionen. Materialien über Grenzen und Möglichkeiten von Rechtspolitik. Köln; Fr.a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1974. S. 28–41.
- Seifert J. Joachim Ritters "Collegium Philosophicum" sowie zuletzt Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Beim Staat geht es nicht allein um Macht, sondern um die staatliche Ordnung als Freiheitsordnung". Biographisches Interview mit Ernst-Wolfgang Böckenförde // Böckenförde E.-W. Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2011.
- Seifert J. Joachim Ritters "Collegium Philosophicum". Ein Forum offenen Denkens // Kreise — Gruppen — Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen / R. Faber, C. Holste (Hg.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Seifert J. Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz // Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts. B.: Duncker & Humblot, 1996. Bd. 5. S. 121–126.
- Spaemann R. Die Linke, die Rechte, das Richtige. Gespräch mit Robert Spaemann // Leggewie C. Der Geist steht Rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende. B.: Rotbuch, 1987.
- Spaemann R. Glück und Wohlwollen. Stuttgart: Klett Cotta, 1989.
- Spaemann R. Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart: Klett Cotta, 2001.
- Spaemann R. Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte. Philosophische Strömungen im heutigen Deutschland // Neue Zeitschrift für systematische Theologie. 1959. Vol. 1. № 2.
- Stamm M. Konstellationsforschung — Ein Methodenprofil // Konstellationsforschung / M. Muslow, M. Stamm (Hg.). Fr.a.M.: Suhrkamp, 2005. S. 31–73.
- Tinner W. Das Unternehmen "Historisches Wörterbuch der Philosophie" // Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte. Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft 7. Hamburg: Felix Meiner, 2010. S. 9–13.
- Tugendhat E. Vorrede // Tugendhat E. Philosophische Aufsätze. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1992.
- Van Laak D. Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik. B.: Akademie, 1993.

- Wenzel U. J. Dem Menschen fehlt fast gar nichts. Joachim Ritter und die Folgen — eine Tagung in Marbach // Neue Zürcher Zeitung. 13.12.2013.
- Wiggershaus R. Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. München: Hanser, 1987.
- Willms B. Die deutsche Nation. Köln: Hohenheim-Verlag, 1982.
- Willms B. Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie. Köln; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1967.
- Willms B. Identität und Widerstand. Reden aus dem deutschen Elend. Tübingen u.a.: Hohenrain-Verlag, 1986.

WAS THERE A RITTER SCHOOL? A CHAPTER IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN GERMANY

MARK SCHWEDA. Professor, Head, Division of Ethics in Medicine, Department of Health Services Research, Faculty of Medicine and Health Sciences, mark.schweda@uni-oldenburg.de.

Carl von Ossietzky University of Oldenburg, 114-118 Ammerländer Heerstr., 26129 Oldenburg, Germany.

Keywords: German philosophy; German intellectual history; history of political ideas; political philosophy; philosophical school.

In recent years the so-called Ritter School has received increasing attention in debates on the history of philosophy and political ideas in postwar Germany. Indeed, some of the country's most important scholars and public intellectuals emerged from the circle around the philosopher Joachim Ritter in Münster, including philosophers such as Hermann Lübbe, Odo Marquard and Robert Spaemann, lawyers such as Ernst-Wolfgang Böckenförde and Martin Kriele, theologian Trutz Rendtorff, historian Rudolf Vierhaus, and art historian Max Imdahl. Many of Ritter's disciples later held professorships at German universities and helped shape the academic landscape of the Federal Republic. Some of them also worked as publicists and consultants, held public office, served on university policy committees or in the legal and ecclesiastical systems and thus had a far-reaching influence on Germany's public life and political culture.

On closer inspection, however, classifying Ritter and his disciples as a philosophical school appears extremely questionable. Members of the presumed school itself as well as contemporary researchers question the label and prefer to regard the circle as a "forum for open thinking." The article takes a closer look at the Ritter School and investigates to what extent the personal, theoretical and institutional connections between Joachim Ritter and his disciples can be adequately understood as a philosophical school. The author first provides an overview of the origins and development of the circle as it emerged from Ritter's *Collegium Philosophicum*. Ritter's own philosophical approach is then outlined, and its reception among his disciples is traced. Finally, a more detailed exposition of the principal characteristics of a philosophical school is the basis for a differentiated examination of the customary label "Ritter School" and an assessment of its significance for the philosophical discourse of West Germany.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-6-207-233

References

- Amslinger J. *Eine neue Form von Akademie. "Poetik und Hermeneutik" — die Anfänge*. Paderborn, Wilhelm Fink, 2017.
- Bien G. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg, München, Karl Alber, 1973.
- Collegium Philosophicum. Studien, Joachim Ritter zum 60. Geburtstag* (Hg. E.-W. Böckenförde u. a.). Basel, Stuttgart, Schwabe, 1965.
- Dayé C. Soziologische Konzeptualisierungen von wissenschaftlichen Kollektiven und ihr Einsatz in der Sozialgeschichte. *Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie* (Hg. S. Moebius, A. Ploder), Bd. 2: Forschungsdesign, Theorien und Methoden, Wiesbaden, Springer, 2017, S. 63–80.

- Dierse U. Joachim Ritter und seine Schüler. *Philosophie im 20. Jahrhundert* (Hg. A. Hügli, P. Lübcke). Reinbek b.H., Rowohlt, 1992, Bd. 1.
- Diskussionsbemerkung. Hess G. *Die Förderung der Forschung und die Geisteswissenschaften. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen.* Geisteswissenschaften 116, Köln, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1964.
- Diskussionsbemerkung. Wolff H. J. *Die Rechtsgestalt der Universität. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen.* Geisteswissenschaften 52, Köln, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1956.
- Dutt C. Zweierlei Kompensation. Joachim Ritters Philosophie der Geisteswissenschaften gegen ihre Popularisatoren und Kritiker verteidigt. *Scientia Poetica*, 2008, Bd. 12, S. 294–314.
- Eisler R. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* 3 Bde, Berlin, E. S. Mittler, 1927–1930.
- Franke U. *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1972.
- Gerhardt V. Politik und Metaphysik. Rahmenbedingungen einer Begriffsbestimmung der Politik. *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns* (Hg. V. Gerhardt), Stuttgart, Metzler, 1990.
- Groh D., Groh R. Vize-Glück im Unglück? Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese. *Merkur*, 1990, Bd. 44, S. 1054–1066.
- Gründer K. Erfahrung der Geschichte. *Gedenkschrift Joachim Ritter. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster* 65, Münster, Aschendorff, 1978.
- Gründer K. *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns "Biblische Betrachtungen" als Ansatz einer Geschichtsphilosophie.* Freiburg i.Br., München, K. Alber, 1958.
- Gutschker T. *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 2002.
- Habermas J. Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik (1982). *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- Habermas J. Rückkehr zur Metaphysik? — Eine Sammelrezension. *Nachmetaphysisches Denken.* Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
- Hacke J. *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2006.
- Ingenfeld M. *Fortschritt und Verfall. Zur Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter*, Köln, Modern Academic Publishing, 2016.
- Kranz M. Der 'Große Ritter': Joachim Ritter und das Historische Wörterbuch der Philosophie. *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler* (Hg. M. Schweda, U. von Bülow), Göttingen, Wallstein, 2017, S. 354–377.
- Kranz M. 'Wider den Methodenzwang'? Begriffsgeschichte im Historischen Wörterbuch der Philosophie — Mit einem Seitenblick auf die Ästhetischen Grundbegriffe. *Begriffsgeschichte im Umbruch. Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft 4* (Hg. E. Müller), Berlin, Felix Meiner, 2004, S. 33–42.
- Kurennoj V. Istorija filosofskoi istorii poniatii: predislovie k perevodu G. Liubbe [History of Philosophic History of Concepts. Foreword to Hermann Lübbe Translation]. *Sotsiologija vlasti* [Sociology of Power], 2017, no. 4. pp. 206–216.
- Lohmann G. Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen. Über Odo Marquard, Hermann Lübbe und Robert Spaemann. *Konservatis-*

- mus in Geschichte und Gegenwart* (Hg. R. Faber), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.
- Lübbe H. Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie. *Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland*. München, Wilhelm Fink, 2006.
- Lübbe H. Der Weg in die Philosophie kraft Ermunterung, ihn fortzusetzen. „...was die Welt im Innersten zusammenhält“. *34 Wege zur Philosophie* (Hg. C. Hauskeller, M. Hauskeller), Hamburg, Junius, 1996.
- Lübbe H. *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel, Stuttgart: Schwabe, 1977.
- Lübbe H. *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. B., Heidelberg: Springer, 2003.
- Lübbe H. Laudatio. *Gedenkschrift Joachim Ritter. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 65*, Münster, Aschendorff, 1978.
- Lübbe H. *Modernisierungsgewinner: Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*. München, Wilhelm Fink, 2004.
- Magas W. Erinnerungen an das „Collegium Philosophicum“ in Münster 1949–52. *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996, Bd. 5.
- Marquard O. „Ich bin ein Weigerungsverweigerer“. Ein Gespräch mit Odo Marquard. Die Fragen stellte Jens Hacke. *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart*, Reclam, 2007.
- Marquard O. Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung. *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart*, Reclam, 1981.
- Marquard O. Entlastungen, Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie. *Apoloogie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart*, Reclam, 1986.
- Marquard O. *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart*, Reclam, 2004.
- Marquard O. Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart. *Apoloogie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart*, Reclam, 1986.
- Marquard O. Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung, Odo Marquard. *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart*, Reclam, 1994.
- Maurer R. K. *Platons Staat und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik*, Berlin, de Gruyter, 1970.
- Meinel F. *Der Jurist in der industriellen Gesellschaft, Ernst Forsthoff und seine Zeit*, Berlin, Akademie, 2011.
- Müller A. *Autonome Theorie und Interessedenken. Studien zur politischen Philosophie bei Platon, Aristoteles und Cicero*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1971.
- Müller J.-W. *Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa*. Darmstadt: WBG, 2007.
- Oelmüller W. *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Mit einer neuen Einleitung, Frankfurt am Main, Suhrkamp*, 1979.
- Oelmüller W. *Friedrich Theodor Vischer und das Problem der nachhegelschen Ästhetik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1959.
- Ottmann H. *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin, de Gruyter, 1977.

- Plümacher M. *Philosophie in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1996.
- Reitz T. Kreise mit schwachen Meistern. Die Frankfurter und die Münsteraner Schule bundesdeutscher Sozialphilosophie. *Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre* (Hg. T. Kroll, T. Reitz), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, S. 167–184.
- Ritter H. Entwegt. Odo Marquard wird sechzig. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. February 26, 1988.
- Ritter J. *Hegel und die französische Revolution. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Geisteswissenschaften 63, Köln, Opladen. Westdeutscher Verlag, 1957.
- Ritter J. Neue Universitäten und Universitätsreform. *Gesellschaft der Freunde der Universität Dortmund e. V.*, 1967, Bd. 2.
- Ritter J. Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1960, Bd. 46, S. 179–199.
- Rohrmoser G. *Geistige Wende. Christliches Denken als Fundament des modernen Konservatismus*. München, Olzog, 2000.
- Rohrmoser G. Subjektivität und Verdinglichung, Oeing-Hanhoff L. Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt. Zur Aktualität der Geschichtsphilosophie Hegels. *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen* (Hg. T. Kobusch, W. Jaescke). München,ewel, 1988, S. 302–322.
- Rohrmoser G. *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh, G. Mohn, 1961.
- Sandkühler H.-J. Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967.
- Sandkühler H.-J. *Praxis und Geschichtsbewusstsein. Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
- Schweda M. “Die ‚nicht selbstverständliche‘ Begegnung zwischen uns”: Der Briefwechsel von Joachim Ritter und Carl Schmitt im wirkungsgeschichtlichen Horizont. Schmittiana. Neue Folge, Berlin, Duncker & Humblot, 2013, Bd. 2.
- Schweda M. *Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt*, Freiburg, München, Karl Alber, 2013.
- Schweda M. *Joachim Ritter und die Ritter-Schule: zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2015.
- Schweda M. Metaphysik und Politik. Joachim Ritters Philosophie als ‘Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit’. *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, S. 170–192.
- Seifert J. Die Konkretisierung juristischer Emanzipationsformeln und ihre Grenze (1973). *Kampf um Verfassungspositionen. Materialien über Grenzen und Möglichkeiten von Rechtspolitik*, Köln, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1974, S. 28–41.
- Seifert J. Joachim Ritters “Collegium Philosophicum” sowie zuletzt Ernst-Wolfgang Böckenförde, “Beim Staat geht es nicht allein um Macht, sondern um die staatliche Ordnung als Freiheitsordnung”. Biographisches Interview mit Ernst-Wolfgang Böckenförde. In: Böckenförde E.-W. *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011.
- Seifert J. Joachim Ritters “Collegium Philosophicum”. Ein Forum offenen Denkens. *Kreise — Gruppen — Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen* (Hg. R. Faber, C. Holste), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.

- Seifert J. Unterwegs zur Ebene über dem Gegensatz. *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996, Bd. 5, S. 121–126.
- Spaemann R. Die Linke, die Rechte, das Richtige. Gespräch mit Robert Spaemann. In: Leggewie C. *Der Geist steht Rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende*, Berlin, Rotbuch, 1987.
- Spaemann R. *Glück und Wohlwollen*, Stuttgart, Klett Cotta, 1989.
- Spaemann R. *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, Klett Cotta, 2001.
- Spaemann R. Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte. Philosophische Strömungen im heutigen Deutschland. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 1959, vol. 1, no. 2.
- Stamm M. Konstellationsforschung — Ein Methodenprofil. *Konstellationsforschung* (Hg. M. Muslow, M. Stamm), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, S. 31–73.
- Tinner W. Das Unternehmen “Historisches Wörterbuch der Philosophie”. *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte. Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft 7*, Hamburg, Felix Meiner, 2010, S. 9–13.
- Tugendhat E. Vorrede. *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
- Van Laak D. *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin, Akademie, 1993.
- Wenzel U. J. Dem Menschen fehlt fast gar nichts. Joachim Ritter und die Folgen — eine Tagung in Marbach. *Neue Zürcher Zeitung*. December 13, 2013.
- Wiggershaus R. *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München, Hanser, 1987.
- Willms B. *Die deutsche Nation*, Köln, Hohenheim-Verlag, 1982.
- Willms B. *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Köln, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1967.
- Willms B. *Identität und Widerstand. Reden aus dem deutschen Elend*, Tübingen u.a., Hohenrain-Verlag, 1986.

Сбитое «колесо жизни»: эссе об уроборосах

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР

Главный редактор журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», Российская академия народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС); научный сотрудник, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН). Адрес: 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82, стр. 1. E-mail: religion@ranepa.ru.

Ключевые слова: гностицизм; христианство; апостол Павел; уроборос; религиозный символизм; психоанализ; Карл Густав Юнг; Жак Лакан; Рене Жирап; *Christus Victor*.

В центре внимания статьи — часто встречающийся в мировой мифологии символический образ гигантского змея или дракона, кусающего собственный хвост. Этот образ принято обозначать древнегреческим словом «уроборос» (*οὐροβόρος*), что в переводе значит буквально «пожирающий [свой] хвост». Текст посвящен интерпретации данного символа, который, по мнению автора, выводит на гораздо более широкую проблематику человеческой несвободы и тех форм, которые она принимает. В первом разделе речь идет о гностицизме и тех уникальных чертах этого религиозного течения, которые делают его востребованным в самые разные времена и в самых разных обстоятельствах. Гностическое мировоззрение как выражение переживания радикальной неотмирности человеческого духа, его отчужденности от Вселенной служит отправной точкой для размышлений автора. Во втором разделе рассматривается символика уробороса и его место в гностиче-

ских построениях как обозначения замкнутого круговорота природы, порабащего дух человека. В третьем разделе предпринимается попытка слой за слоем расшифровать гностические построения, связанные с уроборосом. Выделяются буквальный, мифолого-магический, психологически-аскетический, социально-политический уровни интерпретации. В четвертом разделе автор связывает гностические идеи с христианством через интерпретацию «Посланий» апостола Павла, в частности его идей, касающихся «начальств» и «властей». Анализируется место уробороса во всеобщей истории христианства. Наконец, в пятом разделе, опираясь на идеи Рене Жирапа, Жака Лакана и Алена Бадью, автор иллюстрирует проявления уроборосов в разных измерениях человеческого существования, как индивидуальных, так и коллективных, особое внимание уделяя сфере человеческого желания и его тщетным кружениям.

Природа вращается, человек движется вперед;
оба вечны, первая — круг, второй — линия.

Эдвард Янг

В МИРОВОЙ мифологии и символике часто встречается образ гигантского змея или дракона, кусающего собственный хвост. Этот образ принято обозначать древнегреческим словом «уроборос» (*οὐροβόρος*), в буквальном переводе — «пожирающий [свой] хвост». Это эссе посвящено интерпретации данного символа, которая позволит выйти на более широкую проблематику человеческой несвободы и конкретных ее форм.

Начнем свой анализ с гностицизма, который послужит опорой для дальнейших рассуждений об уроборосе. Прежде всего рассмотрим, что выделяет гностицизм из всего многообразия религиозных учений (I). Затем обратимся к символике уробороса и тому месту, которое она занимает в гностических построениях (II). Далее попытаемся понять, как именно эта символика может быть расшифрована и к каким именно реалиям уроборос и смежные с ним сущности нас отсылают (III). После этого перейдем к рассмотрению уроборосов в христианстве и, прежде всего, в посланиях апостола Павла как ключевой фигуры с точки зрения перевода уроборосов на язык, понятный современному субъекту (IV). Наконец, в пятом, заключительном разделе остановимся на конкретных уроборосах на примере человеческого желания.

В чем уникальность гностицизма?

После Конгресса 1966 года в итальянской Мессине под «гностицизмом» принято понимать группу религиозных учений, возникших внутри смысловой вселенной христианства в первые несколько столетий его существования¹. Несмотря на оспари-

1. Le Origini dello Gnosticismo / The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13–18 April 1966 / U. Bianchi (ed.). Leiden: Brill, 1970. P. xx ff.

ваемое единство гностических учений², в этом тексте мы будем придерживаться стандартного набора: радикальный дуализм Бога и мира — «неведомый Бог» абсолютно трансцендентен и не имеет никакого отношения к существующей материально-душевной³ Вселенной; акосмизм — Вселенная есть результат манипуляций низших сил (псевдобога-Демииурга и его прислужников-архонтов), которые сами возникли в результате трагического отпадения части Бога от самого себя; дух как заложник плотского начала — человек по своей телесно-душевной природе есть творение низших сил, но в нем также присутствуют искры божественного света, духовные частицы Бога; управляющий всем «рок» (*εἰμαρμένη*) и сложная структура «начальств и властей» — частицы света пленены Вселенной, контролируемой очень запутанной иерархией архонтов и подвластных им сущностей, зорко следящих за тем, чтобы дух не пробудился и не бросил вызов космическим «начальствам и властям»; «гнозис» (*γνῶσις*) — спасение приходит благодаря «знанию», посланию из высшего мира, которое дает человеческому субъекту понимание того, кто он и как ему следует действовать, чтобы вырваться из этой тюрьмы материально-душевного Космоса⁴.

Изучение гностицизма подводит к любопытному парадоксу: казалось бы, речь идет о религиозной традиции, безжалостно уничтоженной полторы тысячи лет назад — адептов истребили, книги с «еретическими» идеями по большей части запретили и уничтожили (еще как минимум в IV веке в соответствии с «Пасхальным посланием» Афанасия Великого). Более того, эта традиция, полная фантастических и странных построений, внешне не имеющих ничего общего не только с современной светской на-

2. Некоторые исследователи оспаривают саму правомерность термина «гностицизм», так как он объемлет собой слишком противоречивый корпус идей. См., в частности: *Williams M. Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
3. Определение «душевный» отсылает ко второй составляющей человека в гностицизме из трех: дух, душа и тело. Первый относится к высшему порядку, другие два — к низшему.
4. Введение в гностицизм см.: *Lewis N. Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012; *Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper & Row, 1987; *Йонас Г. Гностицизм*. СПб.: Лань, 1998. Гностические первоисточники см., в частности: *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete* / M. Meyer (ed.). N.Y.: HarperOne, 2007.

укой, но и со здравым смыслом, подобно призрак, продолжает преследовать человечество на протяжении последних веков. «Гностики захватили весь мир» — так в 1984 году известный румынский историк религии Йоан Кулиану несколько экзальтированно суммировал влияние гностицизма на современный мир⁵. Гностицизм не дает покоя целой плеяде новых инквизиторов⁶ XX–XXI веков, начиная с Эрика Фёгелина⁷, которые мыслят себя практически новыми Иринеями Лионскими, бросающими вызов живой гностической ереси⁸.

Этот парадокс недвусмысленно доказывает, что в гностицизме было что-то универсальное, общечеловеческое, что позволяет гностическим мотивам воспроизводиться вопреки усилиям гонителей. Так что же это?

Гностицизм в наиболее острой для всей духовной истории человечества форме выразил переживание радикальной неотмирности человеческого духа, его отчужденности от Вселенной. Он самым радикальным образом обозначил проблему несвободы человека и, соответственно, путей его освобождения. Причем этот вопрос был поставлен не в психологическом или, например, общественно-политическом ключе, но на гораздо более высоком уровне — метафизической порабощенности человеческого духа, для которой телесные, психологические, политические и прочие аспекты составляют лишь частные случаи фундаментального состояния несвободы.

Речь идет не о неких вторичных, ретроспективно вычленяемых элементах гностического мировоззрения, но о самих основаниях гностицизма. Ханс Йонас называл «имманентное переживание разъединенности человека и мира» экзистенциальным «первоначалом» гностицизма⁹. Вселенная — это не большой добрый дом для человека, но гигантский монстр, в недрах темных мрач-

5. *Culianu I.* The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature // *Gnostik und Politik* / J. Taubes (ed.). Munich; Paderborn: Fink-Schoningh, 1984. P. 290–291.
6. О традиции новых инквизиторов см.: *Versluis A.* The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2006. Особенно см.: P. 69 ff.
7. *Voegelin E.* Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays // *Collected Works*. Columbia; L.: University of Missouri Press, 2000. Vol. 5: *Modernity Without Restraint*.
8. Наиболее яркий пример такого подхода: *O'Regan C.* Gnostic Return in Modernity. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.
9. *Jonas H.* Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical // *Le Origini dello Gnosticismo / The Origins of Gnosticism*. P. 94.

ных лабиринтов которого блуждает человеческая душа. Строка одного из гимнов насенов гласит: «И вот Она достигает того момента, когда обложенная злом уже не видит выход. Сбитая с толку, она вошла в лабиринт» (Ипполит, Опровержение, кн. V, гл. 5). Сотворенный мир оказывается

...системой власти, ориентированной на порабощение... взезменного «Я»: все, начиная от великого космического замысла и вплоть до психофизического устройства человека, служит этой пугающей цели¹⁰.

По выражению Лео Штрауса, гностицизм вполне можно считать самым радикальным в западной истории восстанием против греческого понятия «природы» (*φύσις*)¹¹.

Именно этот радикальный акосмизм и делает гностицизм столь важным для истолкования уробороса и шире — вопросов человеческой несвободы. Эта религиозная традиция занимает уникальное место посредника, переходного явления между благословенным Космосом античного мира и ресакрализацией этого Космоса в постепенно занимающем господствующее положение христианстве¹². Гностицизм зафиксировал и в максимально радикальной форме поставил проблему Вселенского зла, выветив его во всей многомерности и многогранности. Достигнуто это было благодаря тому, что гностицизм детально и в подробностях сохранил языческую концепцию Космоса, его сложную многоярусную иерархию богов и сущностей с всевластным «роком» (*εἰμαρμένη*) и планетными влияниями («астральный фатализм»). Поменялся лишь знак, и то, что казалось «абсолютным телом, прекрасным и божественным»¹³, «возникло как ужас, единственный выход из которого — полет в трансцендентность и финальное разруше-

10. Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon. P. 98.

11. Цит. по: Lazier B. Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World // Journal of the History of Ideas. October 2003. Vol. 64. № 4. P. 632.

12. Категорическое отделение гностицизма от христианства носит умозрительный характер. Мы считаем гностицизм частью универсума раннего христианства, которая была из него удалена по мере складывания христианской ортодоксии. Очевидные пересечения между гностицизмом и христианством в свете рассматриваемых здесь сюжетов будут проанализированы в той части, где речь пойдет об апостоле Павле.

13. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Он же. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М.: Искусство, 1992; 1994. Т. VIII. Кн. I и II.

ние *cellula creatoris* („клетки творца“: Маркион)¹⁴. Космос «сменил свой оценочный статус»¹⁵, не утратив при этом ни толики своей описательной сложности. То, что было детализацией Вселенной, стало детализацией вселенского зла, в плену которого человек оказался¹⁶. Такой поворот был настоящим скандалом для античного мира — что отразилось, в частности, в негодовании Плотина в «Эннеадах» (II,9), который отказывался понять и тем более принять подобное презрение к Космосу.

Таким образом, постоянное возвращение гностицизма объясняется не влиянием каких-то мистических сил или козней заговорщиков из тайных и подпольных гностических культов. За гностицизмом стоит извечная проблема, волнующая человечество во все времена, — проблема зла и, соответственно, поиска спасения от него.

Ханс Блюменберг совершенно справедливо отмечал, что гностицизм представляет собой лишь реакцию на фундаментальный вопрос о природе Вселенского зла. Вечен не гностицизм, а то, чему ответом он претендует стать. Речь идет о «преемственности проблем, а не решений, вопросов, а не ответов»¹⁷. Однако Блюменберг ошибается, полагая, будто Новое время вместе с Фрэнсисом Бэконом и революционным научным мировоззрением со второй попытки (первая — христианская, олицетворяемая Блаженным Августином, — потерпела поражение) успешно преодолевает гности-

14. *Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age* / R. Wallace (trans.). Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 1985. P. 135.

15. *Ibidem*.

16. Готовы согласиться с Николая Льюис, полагающей, что пессимизм гностицизма был излишне преувеличен исследователями, начиная с самого Ханса Йонаса, которые проецировали на эти религиозные учения пессимизм, характерный для их собственной эпохи (см. подробнее: *Lewis N. Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies*. Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 13 ff). Сами же гностики были вполне жизнерадостны — они детально живописали все злоключения, лишь чтобы острее сознавать собственную свободу от зла, дарованную им спасительным «гнозисом». Однако «новая парадигма» Льюис не отменяет ни гностического акосмизма, ни обостренного переживания мирового зла, пусть и касающегося лишь тех, кто не обладает сокровенным знанием. Мы концентрируемся на негативной стороне не потому, что считаем гностиков крайними пессимистами, но поскольку они сконструировали крайне мрачный образ вселенной, позволяющий наиболее отчетливо продемонстрировать то, чему посвящена данная статья («уроборосы» и духовная несвобода человека).

17. *Wallace R. Introduction* // *Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age*. P. xviii.

цизм и, соответственно, снимает эти фундаментальные вопросы. Вместе с Хансом Йонасом можно говорить о третьем возвращении гностицизма и усилиях по его преодолению уже в XX веке, а возможно, даже и четвертом — в XXI столетии. Чувство «отчужденности», это экзистенциальное первоначало гностицизма, так никуда и не делось¹⁸.

Уроборос и его место в гностических построениях

Змей, поедающий собственный хвост, — это старинный образ, который восходит к культуре Древнего Востока¹⁹. Согласно стандартному толкованию, которое предлагают словари религиозных символов, уроборос символизирует космический динамизм, круговорот вселенной, неостановимое «колесо жизни»²⁰. Это синоним самого Космоса, Вселенной в той мере, в какой она определяется вращением этого колеса.

Такой круговорот, во-первых, *един и всеохватен*, он вовлекает в себя все сущее. Неслучайно в античной культуре уроборосу соответствовала идея *εν το παν*, то есть «Единое есть Все», или, как гласит подпись под одной из античных алхимических иллюстраций, «Единое есть змея, имеющая две части и яд. Единое есть Все, через которое есть Все и в котором есть Все»²¹. Эту подпись поясняет один из комментаторов:

Циклическая природа Единства Всего дуалистична — отделение Всего от Единого и конечное возвращение Всего в Единое, — следовательно, очень похоже, что аллюзии на две композиции змеиной отравы или яда символизируют две части этого цикла²².

Во-вторых, как следует из этого пояснения, динамизм *цикличесен* — это циклическое, вечно вращающееся единство всего сущего. То есть ничто в этом единстве не исчезает, но переходит друг в друга, порождая бесконечное гармоничное кружение по заданным природным орбитам. Смысл уробороса «охватывает все циклические системы (единство, множество и возвращение к един-

18. Подробнее о Йонасе и попытке «третьего преодоления гностицизма» см.: *Lazier B. Overcoming Gnosticism.*

19. Подробнее см., напр.: *Sheppard H. The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins // Ambix. June 1962. Vol. 10. № 2. P. 83–96.*

20. *Cirlot J. A Dictionary of Symbols. Second Edition / J. Sage (trans.). L.: Routledge, 2001. P. 246–247.*

21. См.: *Sheppard H. Op. cit. P. 87.*

22. *Ibid. P. 94.*

ству; эволюцию и инволюцию; рождение, рост, упадок, смерть и т. д.)»²³. Таковы жизненные циклы «как вселенной, так и каждого индивидуального существа: циклический танец природы в бесконечном процессе творения и разрушения»²⁴. Как пишет Платон, давший в «Тимее» подробнейшее описание уробороса, демиург создал Космос так, чтобы «единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом»²⁵.

В-третьих, что логично вытекает из предыдущего, вселенский круговорот *замкнут на самого себя и самодостаточен*. В уроборосе воплощен образ

...самооплодотворения или же примитивная идея самодостаточной Природы — природы, которая, а ля Ницше, постоянно возвращается внутри циклического паттерна к своему собственному началу²⁶.

И вновь Платон:

...ему не было нужды в каком-либо органе, посредством которого он принимал бы пищу или извергал обратно уже переваренную: ничто не выходило за его пределы и не входило в него откуда бы то ни было, ибо входить было нечему. [Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления и осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо²⁷.

Казалось бы, что может быть прекраснее подобного Космоса, этой восхитительной, гармоничной, цикличной, вечно саму себя воспроизводящей системы? Выражаясь языком Чарльза Тейлора, уроборос — это «имманентная рамка»²⁸, столь импонирующая сторонникам секулярного мировоззрения и поклонникам естественно-научной картины мира: неслучайно уроборос периодически всплывает в работах современных ученых²⁹.

23. *Cirlot J.* A Dictionary of Symbols. P. 48.

24. *Ibid.* P. 273.

25. Платон. Тимей // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 436.

26. *Cirlot J.* *Op. cit.* P. 247.

27. Платон. Указ. соч. С. 436.

28. См.: Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

29. См., напр.: *Primack J., Abrams N.* The View From the Center of the Universe: Discovering Our Extraordinary Place in the Cosmos. N.Y.: Riverhead Books, 2006. P. 156–178.

Так почему же в некоторых религиозных традициях (в частности, в гностицизме) уроборос вдруг становится чем-то негативным, пугающим, угрожающим? Апофеозом этой тенденции становится христианство, где уроборос превращается в гигантского Левиафана — чудище, семиглавого дракона, символизирующего Сатану, сходящего в «Откровении Иоанна Богослова» на Землю, дабы после недолгого торжества оказаться в конечном счете низвергнутым в бездну ангелом. Что же зловещего увидели христианские гностики в этом кусающем себя змее? Какое дело до этого древнего символа может быть современному человеку? Можно ли увидеть за символом нечто, имеющее непосредственное отношение к повседневному человеческому существованию?

Неприятие уробороса в принципе явствует уже из первого раздела, в котором речь шла об уникальности гностицизма: если гностики меняли знаки Космоса с плюса на минус, то, соответственно, они должны были поменять знаки и в символе, который выражал идею вечной, самодостаточной, замкнутой на саму себя Вселенной. Рассмотрим это отрицание чуть подробнее, взяв за основу дальнейших рассуждений так называемую диаграмму офитов. Офитская диаграмма известна нам благодаря сочинению Оригена «Против Цельса»³⁰. В своем апологетическом труде Ориген критиковал философа-платоника Цельса, написавшего обличительный труд против христиан, в котором и привел эту диаграмму (что любопытно, Цельс считал ее христианской³¹). О самих офитах известно из трактата «Против всех ересей» (I, 30) Ириния Лионского. Наиболее знаменитая реконструкция этой диаграммы представлена в монографии Курта Рудольфа (схема 1)³².

30. См. обзор: *Grant R. The Ophite Diagram // Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings From the Early Christian Period. N.Y.: Harper and Brothers, 1961. P. 89–92.* Исчерпывающую библиографию исследований, посвященных истолкованию этой диаграммы, см.: *DeConick A. The Road for the Souls Is Through the Planets: The Mysteries of the Ophians Mapped // Practicing Gnosis. Ritual, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson / A. DeConick et al. (eds). Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 37–74.*

31. Судя по всему, небезосновательно — см.: *DeConick A. The Road for the Souls Is Through the Planets. P. 52–53.*

32. См.: *Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. San Francisco: Harper, 1987. P. 68.* Реконструкция не принадлежит самому Рудольфу, он заимствовал ее из более ранних исследований.

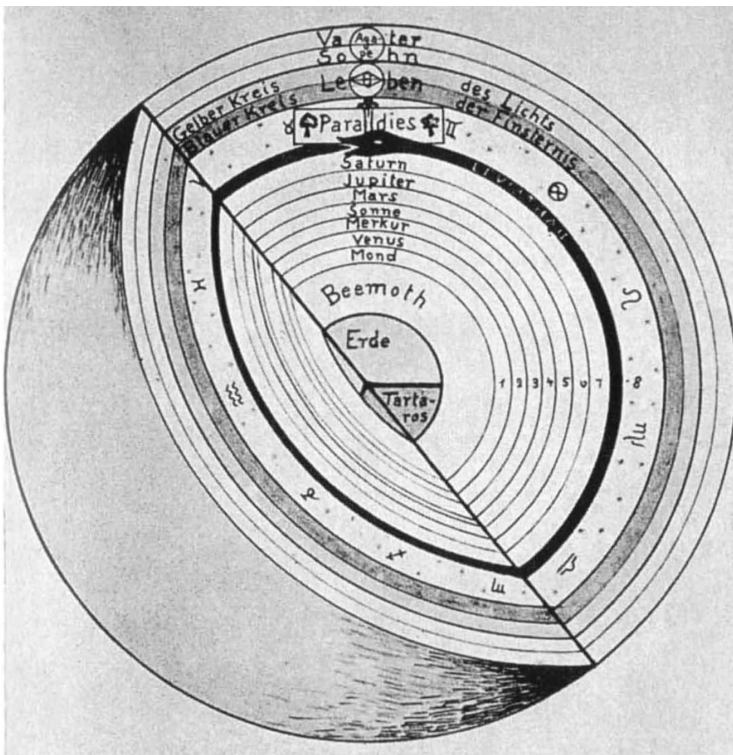


Схема 1. Диаграмма офитов.

На схеме мы видим три измерения: опоясанная Левиафаном самая большая часть в центре (низшая вселенная), промежуточное измерение и, наконец, высшая сфера. Так как нас интересует вопрос порабощенности, сфокусируемся на схеме низшей вселенной, внося в нее две поправки.

Во-первых, дракон Левиафан и Бегемот (*Beemoth*), судя по всему, представляют собой единую сущность или же две составляющие единой сущности, где Левиафан — это женское начало («душа всех вещей», по выражению Оригена (Против Цельса, гл. 25)), а Бегемот — мужское³³. Их битва, описанная в «Книге Иова», подобна столкновению мужского и женского начал³⁴. То есть это гигантское существо, объемлющее собой весь Космос, на что ясно указывает Ориген, когда сообщает, что

33. О возможной идентичности Бегемота и Левиафана см.: *Botterweck G. Behe-mah // Theological Dictionary of the Old Testament / G. Botterweck et al. (eds). Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. Vol. 2. P. 19–20.*

34. См. знаменитую гравюру Уильяма Блейка к «Книге Иова» (№ 15).

...создатель этой проклятой диаграммы вписал левиафана как в окружность этой диаграммы, так и в ее центр, таким образом поместив его имя в два разных места (Против Цельса, кн. VI, гл. 25).

Левиафан — это внешнее кольцо, обрамляющее Вселенную, и одновременно ее внутренний контур.

Во-вторых, вслед за одним из интерпретаторов мы бы поместили линии Тартара/Геены не внутрь земли, а над Левиафаном, в виде того самого «барьера зла», который отделяет низший эон от высших духовных эонов³⁵. Такое решение лучше сочетается с текстом самого Оригена («диаграмма была „разделена толстой черной линией, и эта линия, по его утверждению, называлась Геенна, то есть Тартар“»), а кроме того, лучше соответствует гностическому мировоззрению: зачем помещать ад под землю, если сама Вселенная и есть ад? Как пишет Рудольф, в гностицизме

...сфера антибожественного измерения очень сильно расширена: она простирается даже в видимые небеса и включает мир и правителей, которые держат его в рабстве, в частности творца мира с его вспомогательными войсками, планеты и знаками зодиака³⁶.

В центре Вселенной мы видим Землю, окруженную концентрическими кругами, на которых изображены известные в древности семь планет (включая Луну и Солнце). Этим семи планетам соответствуют семь «архонтов» во главе с Ялдабаофом, отождествлявшимся с Сатурном³⁷. Чрезвычайно важным для нашего анализа словом «архонт» (др.-гр. ἄρχων — «начальник») в Античности называли чиновников, должностных лиц, высокопоставленных вельмож, а в христианско-гностических текстах — начальства всех родов, от земных бюрократов до духовных существ, контролирующих отведенный им сектор мироздания³⁸. Наконец, окружает всю земную вселенную уроборос, который тут называется Ле-

35. См.: *Vassallo M.* The Diagram of the Ophites: A Synthesis // *Australian Religion Studies Review.* 1997. Vol. 10. № 1. P. 17–20.

36. *Rudolph K.* Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. P. 58.

37. Конкретные имена этих архонтов разнятся от интерпретации к интерпретации, но они очевидным образом привязаны к планетам и к тем качествам, силам и субстанциям, которые с этими планетами ассоциировались. См., напр.: *Welburn A.* The Identity of the Archons in the “Apocryphon Johannis” // *Vigiliae Christianae.* December 1978. Vol. 32. № 4. P. 241–254.

38. См. подробный анализ этого понятия: *Wink W.* Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament. Philadelphia: Fortress Press, 1984. Appx. 1.

виафаном, то есть «драконом» на иврите, причем окружает как с внешней стороны, так и с внутренней. Тем самым эту Вселенную можно представить как гигантского дракона о семи головах (по числу планет/архонтов).

Отождествление уробороса с Левиафаном вызывало особое недоумение у Оригена: почему «этот левиафан, который так отчетливо принижается автором Псалмов», называется «душой, которая проходит через все вещи»?³⁹ Почему уроборос становится символом Сатаны, зла, которому Господь в псалмах «сокрушил голову... отдал его в пищу людям пустыни» (Пс. 73:14), который встает в «Откровении Иоанна Богослова» («выходящий из моря зверь с семью головами» (Откр. 13:1)), чтобы быть поверженным Богом в финальной битве? Ответ гностиков очевиден: вопреки античному принципу «Единое есть Все» они провозглашали благую весть, что мир есть лишь провинциальный эон, периферия существования, казенный дом для человеческого духа. Уроборосом вовсе не исчерпывается все сущее; есть что-то выше этого нескончаемого «колеса жизни». Этот Космос не есть родина для собственно человеческого в человеке, то есть для духа, а его скитания по лабиринтам орбит уробороса вовсе не вечны — есть выход, есть путь наверх.

Уроборос обретает зловещее измерение именно потому, что символизирует смыкание горизонта над человеком, пытается самозванно заместить собой все сущее, запустив бесконечную карусель, кружение в которой призвано убедить субъекта, что не существует ничего, кроме навязанных ему карусельных орбит. «Тьма внешняя» — это «великий дракон, чей хвост находится у него во рту, находящийся вне всего мира и окружающий собой весь мир» (Пистис София, кн. IV, гл. 126). Единство становится псевдоединством, вечность — псевдовечностью, а гармония — псевдогармонией.

Суть этой псевдогармонии, которая и исключает ее подлинность, в том, что в своих циклических колебаниях она полностью лишена духовного начала, то есть того, собственно, что делает человека человеком, а не телесно-душевной машиной⁴⁰. Дух уподобляется затерянной в темных глубинах жемчужине, «опоясанной

39. Эйприл ДеКоник также упоминает Левиафана-уробороса среди необычных (*unconventional*) элементов этой диаграммы, отличающей ее от стандартных античных «космических карт» (*DeConick A. The Road for the Souls Is Through the Planets. P. 54*).

40. Одна из самых пронзительных идей в гностических трактатах — это представление о том, что самое близкое человеку, то есть его душа и тело во всех деталях их конституции, есть творение архонтов, часть этого Эона, едва ли намеренная разрывать связь с целым (см., например, «Апо-

пожирающей змеей»⁴¹. Дух оказывается третьим лишним в этом танце человека и Космоса, микрокосма и макрокосма. Дух нарушает эту гармонию, бросает вызов ее единству и в конечном счете изобличает ее ничтожность. Именно в этом состоит парадокс двойственности Демиурга и его архонтов, а значит, и уробороса, в частности, согласно гностическому трактату «Ипостась Архонтов»⁴². Они сильны и слабы одновременно: «...их сила ограничена сферой материального (*ύλη*) и душевного (*ψυχή*). Присущая им слабость раскрывается в тот момент, когда они сталкиваются с духовным (*πνεύμα*)». С духовной точки зрения они слабы, с материально-душевной — всеильны⁴³. Они слепы и зрячи одновременно:

...архонт «видит» материальный, нижний уровень существования, но он слеп относительно мира духовного. Его слепота проявляется в том, что он видит, и в том, какие выводы он из этого делает⁴⁴.

Неслучайно одно из имен Демиурга — Самаэль, что в переводе с сирийского значит «слепой Бог»⁴⁵.

Двойственность архонтов заставляет их бояться разоблачения, предстать в своем истинном духовном свете. Вот почему эта псевдогармония не просто пассивна — она защищает себя, намеренно удерживает человеческий дух в недрах своего лабиринта. В «Гимне о жемчужине» из «Деяния Иуды Фомы апостола» сказано:

Но не ведаю, как прознали они,
что родом я не из их земли,
и лукаво сотворили они со мной,
и дали мне вкусить от яств своих.
И я забыл, что я царский сын,
и поработился их царю,
и забыл о жемчужине оной,
за коей был от родивших послан,
и от дебелости их яств
поникнул в тяжелом сне.

криф Иоанна», где с анатомическими подробностями описывается процесс сборки этой душевно-телесной машины).

41. См. «Гимн о жемчужине» из «Деяния Иуды Фомы апостола».

42. *Gilhus I. The Nature of the Archons: A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise From Nag Hammadi.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985. P. 38.

43. *Ibidem.*

44. *Ibid.* P. 40.

45. Так, в частности, он называется в «Тайной книге Иоанна» (*The Secret Book of John*).

«Я Господь, Бог твой» — таково основное послание Демиурга, пытающегося всеми силами скрыть наличие высших по отношению к нему эонов. Отсюда его ревность к иным богам, к поклонению чему-либо, кроме него самого.

Назовем «Уроборосом» (с большой буквы) сам принцип этого псевдогармоничного циклического вращения по обесчеловеченным орбитам, где дух присутствует лишь негативно, как нечто исключенное, вынесенное вовне, не рассматриваемое. Уроборос — это замкнутая на саму себя Вселенная, превращенная в страшный самопитающийся агрегат, напоминающий огромные фермы из фильма «Матрица», где спящие люди подпитываются переработанными останками человеческих же существ. Под «уроборосами» (с маленькой буквы) здесь понимаются конкретные циклы и микроциклы, управляющие этой гигантской псевдогармонией. Каждый из этих циклов лежит в зоне ответственности своего «начальника», или «архонта», подчиненного Демиургу, творцу и блюстителю этой псевдогармонии.

Пантеон этих начальств, их иерархия дают общее представление о структуре того лабиринта, в который заключен человеческий дух.

Как расшифровать гностические построения?

Пока мы наметили лишь самые абстрактные мифолого-символические аспекты гностических построений и дали общее концептуальное определение уроборосу. Теперь более подробно остановимся на тех реальностях, которые могут за этими построениями стоять, возможных подходах к интерпретации гностических идей. Это позволит наполнить наше толкование Уробороса более конкретным содержанием.

Самый простой и примитивный подход — буквальный, позитивистский. Гностические фантазии — это те идеи, с помощью которых древние люди пытались постичь устройство Вселенной. В частности, приведенная выше диаграмма представляет собой примитивную космологическую модель, которая при критическом рассмотрении методами современной науки может быть легко отброшена как устаревшая и не имеющая никакого отношения к действительности. Древние считали Землю центром Вселенной, окруженной океаном, в котором плескался «небесный дракон» Левиафан-Уроборос. Наши предки знали лишь семь планет (включая Луну и Солнце), что и отражено на диаграмме, однако после того, как в XVIII веке был открыт Уран, а затем и другие планеты,

не говоря уже об опровержении геоцентрической картины мира, данную модель можно просто игнорировать вместе со всеми ее фантастическими сущностями как имеющую отношение в лучшем случае к истории человеческих заблуждений.

Этот подход хотя и убедителен, но неудовлетворителен, поскольку гностические, равно как и другие религиозные, идеи воспроизводятся на протяжении всей человеческой истории, а значит, не могут быть отброшены простым и прямолинейным указанием на их буквальную фальсифицированность. В случае гностических построений речь идет о целом комплексе, в качестве своего элемента включающем физическую космологию. Фальсифицирование этого элемента позволяет не принимать гностическую космологию всерьез как буквальное описание Вселенной, однако элемент — лишь часть, не исчерпывающая целого, а значит, другие элементы этого комплекса заслуживают изучения.

Интерес для нас представляют те аспекты данного подхода, которые связаны с пониманием гностического настроения как непосредственного переживания самых очевидных законов природы на телесном уровне — циклов рождения и неизбежного умирания, голода и прочих физиологических потребностей, которые невозможно удовлетворить раз и навсегда. Эти и другие базовые законы человеческого существования переживались гностиками как гнет Космоса, чьих законов они не понимали и негативного влияния которого стремились избежать с помощью своих мифолого-магических построений.

Отсюда легко перейти к следующему уровню понимания — как раз мифологическо-магическому. Разные персонажи гностических построений, в частности диаграммы офитов, становятся мифологическими существами, с которыми субъект имеет дело, например, после своей смерти. Здесь есть заметное преимущество по сравнению с буквальным космологическим прочтением, так как раскрывается совершенно иное нематериальное измерение жизни. После своей смерти душа совершает путешествие, в ходе которого ее ждет целый ряд встреч на каждом из ярусов небесной иерархии. Ориген дает описание тех заклинаний, которые необходимо было произносить при прохождении каждого из семи правящих демонов (Против Цельса, кн. VI, гл. XXXI)⁴⁶.

46. См. детальный и очень убедительный разбор карты восхождения/нисхождения души в офитской диаграмме: *DeConick A. The Road for the Souls Is Through the Planets*. P. 55–65.

Скорее всего, именно это мифолого-магическое понимание разделяли сами гностики. Такой точки зрения, в частности, придерживался Ханс Йонас, считавший, что для гностиков «миф — это избранный [ими] способ рассуждения»⁴⁷. По крайней мере первое поколение гностиков в буквальном смысле видели в этой модели путь души после смерти, то есть «объективное, пространственное путешествие души»⁴⁸, которая встречается с реальными мифологическими сущностями и должна их преодолеть путем называния их имен и произнесения специальных магических заклинаний, хранимых в многочисленных «Книгах Мертвых». Эта диаграмма есть карта движения души по небесным сферам.

В таких построениях нет ничего уникального, мотив путешествия души — достаточно традиционный для античных верований⁴⁹. Франц Кюмон так описывает стандартный путь души в представлениях поздней Античности (это описание еще пригодится нам при рассмотрении следующего уровня интерпретации гностических идей):

После смерти она отправляется обратно в свой небесный дом... Затем, по мере того как она пересекает зоны на небе, она разоблачается от страстей и способностей, которые приобрела во время своего спуска на землю, как если бы это были одежды. Луне она отдает свою жизненную и пищевую энергию, Меркурию — свою алчность, Венере — свои любовные желания, Солнцу — свои интеллектуальные способности, Марсу — свой воинственный пыл, Юпитеру — свои амбициозные мечты, Сатурну — свои ленивые наклонности. Она была обнаженной, избавленной от всякой чувственности в тот момент, когда достигла восьмого неба, чтобы там наслаждаться как возвышенная сущность в вечном свете, в котором живут боги, благословенная без всякого конца⁵⁰.

47. См.: *Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical*. P. 101.

48. *Ibid.* P. 107.

49. Как, впрочем, и для раннего христианства, о чем, например, свидетельствует молитва из ранней версии апокрифа «Деяния Филиппа»: «Не позволяй их темному воздуху покрыть меня, так чтобы я мог пройти воды огня и всю бездну. Одень меня в твои славные одежды и твою печать света, которая вечно сияет, до тех пор пока я не пройду мимо всех правителей мира и злобного дракона, который противостоит нам» (см.: *James M. The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1924. Это вариант текста до находок 1974 года на горе Афон).

50. *Cumont F. After Life in Roman Paganism. Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation*. New Haven: Yale University Press, 1922. P. 106.

Хотя мифолого-магический подход также недостаточен, он все же предлагает гораздо более глубокую картину в сравнении с первым, позитивистским. Выражаясь словами Уолтера Уинка, мифологическое воображение с его символами — это единственный доступный человеку способ «чувственного восприятия сверхчувственного»⁵¹. Именно поэтому Карл Густав Юнг рассматривал гностические построения как ценный ресурс, содержащий аутентичный психологический опыт: через мифы человек не узнаёт что-то новое, но проживает в них происходящее в его бессознательном, видит на экране сознания проекцию того, что разворачивается в совсем другом, недоступном для его восприятия плане⁵². Однако в этом состоит как преимущество мифологического подхода, так и его слабость, поскольку эффект здесь достигается помимо человеческого понимания. Субъект трансформировался благодаря мистериальному проживанию этой мифологии, но эта трансформация никак не обогатила его представления о том, чему данная мифология соответствует.

Следующий, еще более глубокий уровень понимания — психологически-аскетический, затрагивающий нечто предельно близкое, наглядное и понятное любому. Речь идет о той трансформации, которую субъект претерпевает в ходе работы над собой, в процессе своего духовно-психологического развития.

Самую известную психологическую интерпретацию гностицизма предложили Юнг и созданная им школа аналитической психологии. Согласно этой интерпретации, архонты и прочие сущности — лишь проекции архетипов бессознательного, которые древние люди в силу своей общей «непсихологичности» принимали за нечто реально существующее во внешнем мире. Древний человек, как считал Юнг,

... является непсихологическим. Психические события происходят вне его объективным образом. Даже те вещи, о которых он видит сны или мечтает, представляются ему реальными; это единственная причина, по которой он обращает внимание на сны и мечтания⁵³.

51. Wink W. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
52. Подробнее о взаимоотношениях Юнга и гностицизма см. в замечательном издании: Jung C. G. *The Gnostic Jung: Selections From The Writings of C. G. Jung and His Critics* // R. Segal (ed.). L.; N.Y.: Princeton University Press, 1992.
53. *Idem*. *Archaic Man* // *Collected Works of C. G. Jung* / R. F. C. Hull (trans.). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005 [1933]. Vol. 10: *Civilization in Transition*. P. 128.

То, что в гностическом мировоззрении казалось событиями вселенского масштаба, в юнгианской интерпретации становится символизацией процессов, происходящих в человеческой психике. Божественное становится бессознательным, материя и Демиург — человеческим эго, воссоединение Высшего Бога с божественными искрами — «самостью» или новым синтезом сознательного эго с бессознательным⁵⁴. Иначе говоря, гностическая метафизика «на самом деле представляет собой психологическое погружение»⁵⁵.

Аскетическое понимание сходно с психологическим и может быть рассмотрено как его обратная сторона, поскольку предполагает сознательные усилия по очищению собственной души. Карта посмертных приключений становится картой аскетического самопреображения — начальства этого мира, властители семи планет, символизируют те страсти и пороки, которыми охвачена человеческая душа. Ее вознесение становится метафорой очищения. Прохождение каждой из планет соответствует преодолению одной из семи ключевых страстей, которые терзают человеческий дух, вовлекая его в свои бесконечно повторяющиеся циклы. Конкретные перечни страстей и соответствующих им планет разнятся⁵⁶, но в целом могут быть обобщены следующим образом: Луна — чревоугодие с его орбитами голода и насыщения; Меркурий — сребролюбие с его орбитами бесконечной погони за все большей наживой; Венера — похоть с ее орбитами возбуждения и удовлетворения; Солнце — леность с ее орбитами бесплодных мечтаний; Марс — гнев с его орбитами вспышек и остывания; Юпитер — тщеславие с его орбитами погони за все большей славой; Сатурн — гордыня с ее орбитами возвеличения и унижения. Именно концепция семи планет, семи демонов, семи пороков, судя по всему, лежит в основе позднейшей христианской концеп-

54. Jung C. G. *Gnostic Symbols of the Self*// *Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 9. Pt. 2: *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*.

55. *Idem*. *The Gnostic Jung*.

56. См., например, приведенную выше цитату из Франца Кюмона. Вот описание из трактата «Поймандр»: «...человек возносится через строение кругов, оставляя в первом из них способность расти и уменьшаться; во втором — лишается своей силы источник злобы и коварства; в третьем — обессиливается наваждение похоти; в четвертом — тщеславие власти; в пятом — безбожное высокомерие и дерзость; в шестом исчезает привязанность к богатству; в седьмом — лукавая ложь» (Поймандр I: 25).

ции семи или восьми смертных грехов, сформировавшейся в монашеско-аскетической среде⁵⁷.

Психологически-аскетическая интерпретация при всех ее достоинствах все же имеет очевидный недостаток: уроборосы интегрируются, утрачивают внешнее социальное измерение. Космос сжимается до внутреннего мира отдельного человека⁵⁸. Такой дефект сугубо психологического подхода был осознан уже самим Юнгом на поздних этапах развития его учения. В 1950-е годы он выдвинул теорию синхронии⁵⁹, согласно которой происходящее во внутреннем мире человека есть отражение внешнего мира и наоборот, а значит, нет события частной индивидуации, но есть событие коллективной человеческой индивидуации. Ин-

57. См. подробнее: *Bloomfield M.* The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins // *The Harvard Theological Review*. April 1941. Vol. 34. № 2. P. 121–128.

58. Такое игнорирование внешней реальности приводит в психологической — по крайней мере в юнгианской — логике к регармонизации, к новому смыканию Уробороса. Уроборос (символ материнской утробы), преодолеваемый в момент становления и укрепления эго, возвращается на высшей завершающей стадии индивидуации, становясь символом человеческой «самости». Эрик Нойманн, написавший самый подробный юнгианский анализ этой символики, отмечал: «Тот же самый уроборический символизм, который встречается нам в самом начале, до того как начинается развитие эго, вновь появляется в конце, когда развитие эго заменяется развитием самости, или индивидуацией». Уроборос, «прослеживаемый во всех эпохах и культурах... возникает как самый последний символ индивидуального психического развития, обозначая округленность психики, жизненную целостность, вновь обретенное совершенство» (*Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания / Пер. с англ. А. П. Хомика. М.; Киев: Рефл-бук; Ваклер, 1998). Псевдогармония вновь смыкает свои челюсти над человеческой жизнью: «Великий Круг уробороса смыкается над жизнью человека, охватывая его раннее детство и получая его снова, в измененной форме, в конце» (Там же). Естественно, это не тот же самый уроборос, который был в начале процесса индивидуации. Это преображенный уроборос: «в начале он предстает в мифологической форме рая; в конце — в форме Небесного Иерусалима» (Там же). Однако это иллюзия: «Небесный Иерусалим» недостижим сугубо психологическими трансформациями — его достижение требует куда более фундаментальных, почти космических трансформаций. Именно по этой причине последующие поколения психоаналитиков пришли к пониманию, что индивидуальное лечение до определенной степени тщетно без кардинальных социальных преобразований — претерпевший изменения субъект возвращается в ту же среду, которая, собственно, и заставила его искать помощи у психологов.

59. *Jung C. G.* Synchronicity: An Acausal Connecting Principle // *Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche; *Idem.* On Synchronicity [1951] // *Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche.

дивидуальная проекция становится надындивидуальной — сам индивид и мир в целом есть проекция чего-то высшего⁶⁰. Жиль Квиспел писал: «Всю свою жизнь он [Юнг] изучал коллективное бессознательное, но теперь ему удался прорыв из души в космос»⁶¹.

Выход к внешнему измерению позволяет логично перейти если не к Космосу в целом, то как минимум к социально-политическим аспектам гностических построений. При таком подходе силы Космоса, господствовавшие над гностиками, представляли собой мистифицированное отражение бюрократических иерархий Римской империи. В логике подобной интерпретации «агрессия против греков и римлян смещается и переносится на архонтов. Соответственно, мифологические события отражают события политические»⁶².

Очищенная от вульгарных материалистических подтекстов эта интерпретация позволяет увидеть социальную подоплеку уроборосов. Именно это предпринимает Уолтер Уинк, когда предлагает «социальное прочтение глубинной психологии»⁶³. Описываемые гностиками «начальства и власти» оказываются при таком подходе внутренним духовным слепком политических, общественных, экономических институтов, «внутренней формой внешних вещей»⁶⁴. Согласно Уинку, у каждого социального института, каждой структуры есть своя проекция в духовной сфере. То, что гностики

... называли начальствами, властями, тронами, силами, ангелами, элементами и так далее... было реальным переживанием духовного измерения монолитных политических, экономических и социальных сил, которые доминировали и зачастую тиранили их в повседневной жизни⁶⁵.

Речь идет не о каких-то абстрактных сущностях, но о тех социальных практиках, габитусах, институтах, внутри которых субъект находился, что переживалось им в духовном плане как пребывание под властью чуждых и враждебных сил («падших анге-

60. Quispel G. Gnosis and Psychology // The Gnostic Jung.

61. Ibidem.

62. Kippenberg H. Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus // Numen. 1970. Vol. 17. P. 220–221.

63. Wink W. Cracking the Gnostic Code. The Powers in Gnosticism. Atlanta, GA: Scholars Press, 1993. P. 9.

64. Ibid. P. 7.

65. Ibid. P. 4.

лов»). К ним можно также отнести корпорации, сосредоточенные лишь на получении прибыли, государства, ставящие национальные интересы выше истины, и науку, стремящуюся замкнуть над человечеством очередную «имманентную рамку» позитивистского мировоззрения и т. д.

Если объединить все рассмотренные подходы, то получится довольно многомерная картина, раскрывающая конкретные содержания уроборосов в разных пластах и измерениях. В самом простом физическом измерении это базовые орбиты телесного существования — рождения и неминуемой смерти, голода, холода, болезней и прочих очевидных для каждого материального существа реалий. В душевном измерении это орбиты психических метаморфоз со всеми их страстями и аффектами. Наконец, это не только индивидуальное, но социальное измерение — человеческие сообщества, включая экономические, политические, социальные, правовые и иные их измерения, также следуют своим орбитам, вовлекаящим как отдельных индивидов, так и все человечество в целом.

Мы намеренно выносим за скобки метафизическое (мифолого-магическое) измерение, связанное с духовными сущностями, которые «пасут» Вселенную, пользуясь всеми ресурсами иных измерений. Наиболее разумной в этом отношении выглядит позиция Юнга, который постоянно подчеркивал, что вопрос о метафизической природе гностической или, например, христианской мифологии находится за пределами его рассмотрения, — он может лишь рассуждать о *психологической* истинности этого опыта⁶⁶. Попробуем распространить этот тезис на все перечисленные измерения. Лабиринт существует, а все телесные, духовные, социальные и прочие орбиты служат его зримыми стенами. При этом вопрос о метафизической природе этого лабиринта остается за рамками нашего рассмотрения.

Апостол Павел против «начальств» и «властей»

Чтобы конкретизировать уроборосы, необходимо покинуть почву гностицизма и перейти к христианству. Первый, как уже говорилось, накладывает определенные ограничения на свою возможную интерпретацию, поскольку речь идет об эксплицитно

66. Jung C. G. Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber // Collected Works of C. G. Jung. Vol. 18: The Symbolic Life. Miscellaneous Writings of C. G. Jung.

мифологических построениях⁶⁷. Наше прочтение состоит в попытке расшифровать эти построения, перевести их на язык слов и образов, очевидных для современного рационального субъекта. Подтверждение выдвигаемых трактовок требует обращения к тому первоисточнику и той фигуре, которые представляют эти уроборосы в расшифрованном или хотя бы полурасшифрованном виде. Ключевая фигура тут — св. Павел, «апостол язычников», чье учение о «начальствах и властях» позволит не только наглядно проиллюстрировать уроборосы, но и перекинуть мост к соответствующим актуальным рефлексиям.

Переход от гностицизма к христианству лишь на первый взгляд выглядит произвольным. В современной литературе гностицизм принято считать частью (иудео-)христианского универсума, позднее из него исторгнутой как ересь, а затем сформировавшей практически отдельную религию⁶⁸. В ключевом аспекте — неприятии античного Космоса — раннее христианство не сильно отличалось от гностицизма, пусть неприятие уробороса гностиками и было гораздо более радикальным. Как пишет Николая Льюис,

...как христиане, так и язычники признавали, что небесные *δαίμονες* оказывают непосредственное влияние на человеческие действия, однако только в христианстве мы встречаем убеждение, что эти *δαίμονες* являются злом, «демонами» в прямом смысле этого слова⁶⁹.

Выше мы уже отмечали, что христианская концепция семи или восьми смертных грехов восходит к «астрологическому фатализму»⁷⁰. Даже сама идея Демиурга, или верховного архонта, судя по всему, имеет иудейские, а значит, общие с христианством корни: Сатана как восставший против Бога ангел, пытающийся присвоить себе лавры Высшего божества и Творца мира⁷¹. Напомним также, что Цельс, которому мы обязаны диаграммой офитов, по-

67. См.: *Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical.*

68. См. в качестве примера такого подхода: *Lewis N. Introduction to “Gnosticism”: Ancient Voices, Christian Worlds.* Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012.

69. *Idem. Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies.* Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 36.

70. См.: *Bloomfield M. The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins.*

71. См.: *Quispel G. The Origins of the Gnostic Demiurge // Gnostic Studies.* Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1974. Vol. 1.

лагал, будто это именно христианская модель, то есть критиковал офитов как христиан.

Наконец, самая прямая связь — через фигуру самого Павла, чрезвычайно близкого гностикам, которые считали его своим, а его послания называли «первичным источником по гностической теологии»⁷², черпая в них вдохновение и считая, что в этих посланиях есть как минимум два смысловых измерения — для посвященных (то есть гностиков) и для непосвященных. Можно говорить о существовании

... двух конфликтующих образов Павла: с одной стороны, антигностический Павел, знакомый нам из церковной традиции, а с другой — гностический Павел как учитель мудрости для посвященных в гнозис⁷³.

То есть не только в теологии Павла были гностические элементы, но сами гностики опирались на те построения, которые находили в его посланиях. Теологический язык Павла был «впоследствии... усвоен и превращен валентинианами (и прочими гностиками) в технический теологический концептуальный аппарат»⁷⁴. В конечном счете и интуиция «комического пессимизма»

... в христианстве II–IV веков (в частности, но не только, в «гностическом» христианстве) уходит своими корнями не просто в доминирующие греко-римские концепции злого космоса, но также и в позднейшие экзегезы текстов апостола Павла⁷⁵.

Послания Павла испещрены отсылками к начальствам/началам (*αρχή*), властям (*ἐξουσία*), космократорам (*κοσμοκράτωρ*) и прочим элементам Вселенной со сбившейся схемой (*σχημα*). В современной теологической литературе развернулась целая дискуссия вокруг того, как именно следует эти «начальства» понимать⁷⁶. Едва ли удивительно, что подобные интерпретации мало отличаются от тех подходов, с помощью которых мы пытались расшифровать гностические начальства, поскольку речь идет об одном и том

72. *Пейджелс Э.* Гностические евангелия / Пер. с англ. Н. Падунова. М.: Карьера Пресс, 2014.

73. Там же.

74. Там же.

75. *Lewis N.* *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity.* P. 53.

76. Подробнее о дискуссии на эту тему см.: *Moses R.* *Practices of Power: Revisiting the Principalities and Powers in the Pauline Letters.* PhD Thesis. Fortress Press, 2014.

же феномене. Традиционную спиритуалистско-мифологическую трактовку отстаивает, в частности, Клинтон Арнольд, противостоящий попыткам демифологизации начальств⁷⁷. Для Арнольда «начальства и власти» — это реальные духовные сущности, с которыми человек имеет дело, например, в моменты одержимости или, наоборот, высшего блаженства. На противоположном конце интерпретационного спектра находится Рудольф Бультман со своим проектом «демифологизации» христианства, предлагающий включить в круг мифологических элементов, которые подлежат демифологизации, и те злые и добрые духовные сущности, о котором говорится в Писании.

После демифологизации демоны превращаются в поработощающие нас внутренние (психолого-экзистенциальные) и внешние (социально-политические) процессы. Социально-политическое измерение уроборосов лучше всего представлено в работе Хендрика Беркхофа «Христос и начальства». Согласно его интерпретации, «начальства» св. Павла — это «структуры земного существования... холст, который невидимым образом поддерживает картину жизни людей и общества»⁷⁸. Причем холст по преимуществу именно социально-политический, состоящий из

... различных человеческих традиций, течения земной жизни, обусловленных небесными телами, нравственностью, зафиксированными религиозными или этическими правилами, отправлениями правосудия и порядками государства⁷⁹.

Психолого-экзистенциальные аспекты «властей» наиболее ярко и убедительно описаны самим Павлом, который в этом смысле куда интереснее самих гностиков, оставшихся на уровне мифолого-магических представлений. Прежде чем перейти к рассмотрению этого экзистенциального измерения, касающегося жизни, смерти, греха и закона, необходимо сделать одно уточнение. Выше было сказано о «демифологизации» как процедуре расшифровки религиозных текстов, близкой к тому, что предпринимается здесь в отношении Уробороса. Вместе с тем наш подход более скромнен и не отрицает духовного метафизического измерения Уроборо-

77. См.: *Arnold C. Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters.* Downer's Grove, IL: Intervarsity Press, 1992.

78. *Berkhof H. Christ and the Powers / J. Yoder (trans.).* Scottdale, PA; Waterloo, ON: Herald Press, 1977. P. 24.

79. *Ibidem.*

са и тех сил, которые он в себе заключает. Мы лишь смещаем акценты на те его орбиты, которые наиболее наглядны и бесспорны с точки зрения современного субъекта. Такой подход вполне отвечает духу самого апостола Павла, который

... верил в духовные силы и относился к этой теме с безмерной серьезностью. Однако те духовные силы, на которых он концентрировал свое теологическое и пасторское внимание, были не «начальства и власти», но силы греха и смерти. А это скорее экзистенциальные, чем онтологические, реальности, персонификации или опредмечивания или, лучше сказать, признание сил, которые были (и по-прежнему остаются) более чем реальными в плане человеческого опыта⁸⁰.

Именно такое смещение фокуса мы и пытаемся здесь предпринять.

Говоря о «начальствах и властях» у Павла, следует четко зафиксировать принципиальное отличие христианского понимания этого явления от гностического. В отличие от онтологической демонизации властей в гностицизме, в христианстве действует иная логика: «власти по своей сути благи; власти пали; власти должны быть искуплены/исправлены»⁸¹. Христианство не демонизирует Космос как таковой, лишь признает его на время захваченным враждебными силами, исказившими его «образ», нарушившими его «схему». Пришествие Христа-Спасителя знаменует собой «примирение космоса» (*καταλλαγή κόσμου*) (Рим. 11:15) с Самим Собой (*εαυτω*) (2 Кор. 5:19), то есть с духовным началом, возвращение Космоса на должные орбиты. Левиафан изгоняется под землю, в Ад, где он и находится до самых апокалипсических событий. Отныне он уже не замыкает землю в свое кольцо, так что душе остается только надеяться, что с помощью молитв и заклинаний можно будет заставить этого Дракона «вынуть хвост из своего рта и пропустить эту душу» (Пистис София, IV, гл. 128). Эфир свободен и, несмотря ни на какие остаточные козни врагов,

... ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим. 8:38–39).

80. *Dunn J.* The Theology of Paul the Apostle. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. P. 110.

81. *Wink W.* The Powers That Be: Theology for a New Millennium. N.Y.; L.: Galilee Doubleday, 1984. P. 31.

Здесь Космос и Уроборос расходятся: Космос не тождествен Уроборосу, последний — лишь определенная форма существования Космоса, замкнутая на саму себя в псевдогармоничной системе. В этом смысле христианское решение проблемы зла занимает срединную позицию между язычеством и гностицизмом. Язычество в оптимистическом порыве пытается примириться с неискупленным Космосом, гностицизм бежит от него в высшие духовные зоны, а христианство настаивает на преображении Космоса, чтобы мирно в нем существовать.

Однако здесь возникает парадокс: Левиафан как бы уже повержен смертью и воскресением Христа, но при этом его окончательное преодоление откладывается на неопределенное время. Боговоплощение «лишь создало возможность того, что христиане могут быть спасены благодаря его вмешательству»⁸². Христиане как бы зависают в ожидании перехода к окончательной победе. Сам Павел сетует, что так полностью и не преодолел тяготение «схемы» нынешнего эона:

... по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? (Рим. 7:22–24.)

Это промежуточное состояние оказывается благоприятной средой для уроборосов. «Начальства» подчинены Богу и по своей сущности благи, но они могут отвернуться от Бога, отгородиться от него, замкнуться на самих себе и, достигнув достаточного масштаба, снова окольцевать Творение.

Именно так выглядит процедура возникновения социально-политических уроборосов в описании Беркхофа, которую можно понимать и как описание уроборосов в целом:

Власти уже более не инструменты, посредники между божественной любовью, открытой в Христе, и видимым миром творения. Они сами стали богами (Гал. 4:8), они ведут себя так, как если бы были предельным основанием существования, они требуют от человека соответствующего почитания... Эти власти уже более не связывают Бога и человека; они разделяют их. Они стоят как блокпосты между Творцом и его творением⁸³.

82. *Lewis N. Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity.* P. 68.

83. *Berkhof H. Christ and the Powers.* P. 30.

Тем самым «власти»

... продолжают выполнять лишь половину своих обязанностей. Они все еще структурируют человеческую жизнь и общество, они сохраняют их от хаоса. Однако, скрепляя мир вместе, они отделяют его от Бога⁸⁴.

Что же имеется в виду под «недоброжелательностью» Космоса? Прежде всего, речь идет о Вселенной с искаженным «образом», со сбитой «схемой» (*σχῆμα*) (1 Кор. 7:31). Само понятие *κόσμος* используется Павлом «в теологическом смысле... как находящееся в состоянии противодействия Богу и его спасительной благодати»⁸⁵. Это понятие ассоциируется у него «с падшим миром, с плотью и с поврежденностью»⁸⁶. В этой Вселенной царят враждебные человеку сущности — «начальства», «власти», «мироправители тьмы века сего», «духи злобы поднебесные», — с которыми христианам надлежит вести борьбу, представ «во всеоружии Божиим» (Эф. 6:11–12). Во главе этих сущностей стоит «Бог века сего» (*ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*) (2 Кор. 4:4), или «князь, господствующий в воздухе» (Эф. 2:2). Однако Николая Льюис поясняет:

Павел в своей космологии не говорит о фигуре, эквивалентной Сатане. Вместо этого архонты и начальства коллективно управляют космосом вплоть до Эсхатона. ИмPLICИТНАЯ предпосылка Павла заключается в том, что власть архонтов над человечеством встроена в сам космический порядок⁸⁷.

В этой Вселенной человек превращается в раба «вещественных начал (*στοιχεῖα*) мира» (Гал. 4:3). Понятие *στοιχεῖα* представляет особый интерес. Это не только «вещественные начала мира», но нечто более широкое — «фундаментальные образующие начала для вещи». Сюда входят не только материальные первоначала (земля, воздух, огонь, вода), но и те традиции, законы, которым следуют люди (например, иудейский Закон)⁸⁸. Другой оттенок смысла — «персонализированные духовные силы» или «распорядители

84. *Berkhof H.* Christ and the Powers. P. 30.

85. *Reicke B.* The Law and this World According to Paul: Some Thoughts Concerning Gal 4:1–11 // *Journal of Biblical Literature*. 1951. Vol. 70. № 4. P. 264–265.

86. *Ibid.* P. 265.

87. *Lewis N.* Cosmology and Fate in Gnosticism. P. 58.

88. Разбор см.: *Wink W.* Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament. Philadelphia: Fortress Press, 1984; а также: *Lewis N.* Cosmology and Fate in Gnosticism. P. 60–64.

астрального фатализма»⁸⁹, то есть *στοιχεῖα* как то, через что реализуется Закон (*νόμος*). Под Законом Павел понимает не только иудейский закон, но использует это понятие шире, как синоним Космоса. Льюис обращает внимание на разительную особенность в интерпретации Павла: «Закон (а) как предписанный не Богом, но ангелами и (б) как механизм человеческого порабощения» (Гал. 3:23). Он содержит в себе проклятие (Гал. 3:10), а его приверженцы порабощены (Гал. 4:24)⁹⁰, закон — это «демоническая порабощающая сущность, прямо противостоящая божественному правлению»⁹¹. Сама сущность вещей, причем не только природная, но и социальная, оказывается сбита вместе с теми основаниями, онтологическими принципами, на которых зиждется все сущее.

В этом космосе со сбитой до фундамента схемой сам человек как по рельсам движется по искаженным орбитам, которые Павел описывал на языке дихотомий тело/дух, закон/благодать, закон/дух, смерть/жизнь, грех/любовь⁹². Первая часть двоицы соответствует существованию в падшем Космосе, вторая — в Космосе после его «примирения» во Христе. Нас здесь, естественно, будет интересовать именно первая часть этих парных категорий, в частности «плоть», «закон» и «грех».

«Плоть» — та часть человека, которая подчинена Космосу, то в нем, что подчиняется порабощающему Закону разлаженного мироздания. Законы плоти вопреки благим намерениям человека ставят его на путь греха, длинный список которых можно найти в посланиях Павла, перечисляющего «дела плоти»:

... прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны,) ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное (Гал. 5:19–21).

Льюис поясняет:

Неспособный победить те законы, которые управляют плотью, попавший в ловушку рабства, — такова непреклонно нигили-

89. *Reicke B.* The Law and this World According to Paul: Some Thoughts Concerning Gal 4:1–11 // *Journal of Biblical Literature.* 1951. Vol. 70. № 4. P. 264.

90. *Lewis N.* Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. P. 71.

91. *Ibid.* P. 72.

92. *Gager J.* Some Notes on Paul's Conversion // *New Testament Studies.* 1981. Vol. 27. № 5. P. 703.

стическая картина человеческого бремени, которую Павел представляет своим слушателям⁹³.

Одна из ловушек этой «плоти» детально прописывается Павлом при рассмотрении двух других элементов обозначенных дихотомий: закона и греха. Диалектика закона и греха привлекла повышенное внимание к апостолу уже в наше время, причем парадоксальным образом зачастую со стороны тех мыслителей, кто позиционировал себя как откровенных атеистов⁹⁴. Описанию уроборосов, которые можно обнаружить в работах современных авторов, будет посвящен следующий, заключительный раздел.

Современный человек и уроборосы желания

Уроборосы не есть нечто, характерное исключительно для людей, живших тысячи лет назад, — по этим орбитам люди следуют во все времена. Многочисленные примеры уроборосов и их проявления в различных измерениях человеческого существования можно найти в работах, посвященных изучению как человеческой психологии, так и человеческих сообществ. В данном разделе будут рассмотрены те уроборосы, которые касаются *желания*, его бесконечного, беспощадного и в конечном счете тщетного кружения. Мы начнем с антропологических идей Рене Жирара и закончим психоаналитическими идеями Жака Лакана и его последователей.

В своих многочисленных работах Рене Жирар по большому счету описывал один и тот же циклический механизм «козла отпущения», который, судя по количеству книг ему посвященных⁹⁵, волновал его сильнее всего. Руководствуясь в том числе христианскими апологетическими соображениями, Жирар прочерчивал ту орбиту насилия, которой следуют человеческие сообщества в их неискупленном жертвой Христа состоянии.

93. Lewis N. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity*. P. 76.

94. Причины такого внимания к Павлу со стороны атеистически мыслящих исследователей заслуживают отдельного рассмотрения.

95. См., напр.: *Жирар Р. Насилие и священное* / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000; *Он же. Козёл отпущения* / Пер. с фр. Г. Дашевского. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010; *Он же. Я вижу Сатану, падающего как молния* / Пер. с фр. А. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: ББИ, 2015.

Цикл начинается со стадии «миметического желания»⁹⁶, когда субъект выбирает свой объект, руководствуясь тем, что желает ближний. Желание, как пишет Жирар, ни объективно, ни субъективно, но «покоится на „другом“»⁹⁷. Это желание того же, чего желает ближний, приводит к появлению соперника: я могу получить желаемое, только преодолев волю того, для кого этот объект также является желаемым. Присутствие соперника приводит к следующей стадии — «миметическому соперничеству», когда желание чего-то распаляется тем сильнее, чем больше этого хочет соперник:

...соперничество желаний не только вызывает наше взаимное раздражение, но, раздражая, оно рассеивается вокруг, передается третьим, жадным до дурной бесконечности так же, как и мы⁹⁸.

Неминуемым следствием соперничества становится насилие, а его результатом — «полное слияние насилия и миметизма»⁹⁹. Разрастаясь и «скандализируя» все новых и новых членов сообщества, включая детей, это насилие грозит перерасти в войну «всех против всех»: очень быстро «двойники забывают предмет своей ссоры и с яростью оборачиваются друг против друга»¹⁰⁰. Отдельные двойники-соперники превращаются в «толпу взаимозаменяемых существ», и уже «в этой однородной массе миметические импульсы не встречают больше никакого препятствия и распространяются со своей скоростью»¹⁰¹. Отдельные частные скандалы сливаются, меньшие вытесняются большими, пока наконец «на сцене [не] остается лишь один — вызывающий наибольшую поляризацию — скандал»¹⁰².

В этот момент и возникает фигура «козла отпущения» как «громоотвода» ненависти, грозящей разнести все общество:

Место миметизма, который разделяет, дробит и расчленяет сообщества, заступает миметизм, собирающий всех поддавшихся скандалу в противостоянии единственной жертве, возведенной в ранг всеобщего скандала¹⁰³.

96. Жирар Р. Насилие и священное. С. 176 слл.

97. Он же. Я вижу Сатану, падающего как молния. С. 16.

98. Там же. С. 17.

99. Там же. С. 24.

100. Там же. С. 29.

101. Там же. С. 30.

102. Там же.

103. Там же. С. 28.

Благодаря «козлу отпущения», или невинной жертве, происходит быстрое

...превращение ситуации *все-против-всех*, дробящей сообщества, в ситуацию *все-против-одного*, их собирающую и объединяющую. <...> Жертва миметического нагнетания выбирается самим миметизмом, ею *замещаются* все прочие жертвы, которых толпа могла бы выбрать, если бы события развивались иначе¹⁰⁴.

Следом наступает ситуация насилия *всех-против-одного*, то есть расправы над «козлом отпущения», которая спасает от неконтролируемого разрастания насилия и восстанавливает единство сообщества. Воцарение мира ведет к финальной метаморфозе: поверженный «злодей» превращается в божественного благодетеля, спасшего общество от кризиса, в учредителя нового порядка¹⁰⁵, который, в свою очередь, служит декорацией для нового цикла миметического соперничества и насилия.

Эту логику Жиран прослеживает во всех мифологических сюжетах, которые при детальном рассмотрении оказываются мистификацией кровавой расправы над невинной жертвой. В наши расколдованные времена мифы замещаются тем, что Жиран называл «гонительскими репрезентациями», когда гонители рисуют героический образ себя, растерзавших очередную жертву, которая якобы несла с собой беды и погибель. В качестве примера он приводит средневековый антисемитизм с его нарративами, оправдывающими насилие над евреями¹⁰⁶. По логике Жирана «козел отпущения» — это универсальный механизм, лежащий в основе *любого* сообщества. Люди, пишет он, «не придумывают своих богов, они обожествляют своих жертв»¹⁰⁷.

Этот «миметический цикл» Жиран называет Сатаной, который парадоксальным образом оказывается «принципом порядка, так же как и беспорядка»¹⁰⁸. Эта сила одновременно дестабилизирует сообщество и восстанавливает его благодаря закланию невинной жертвы. Как пишет Жиран,

...Сатана всегда может восстановить порядок в мире в достаточной степени, чтобы предотвратить полное уничтожение своей собственности, не лишая себя чересчур надолго своего любимого

104. Жиран Р. Я вижу Сатану, падающего как молния. С. 29, 32.

105. Там же. С. 74.

106. См.: Он же. Козел отпущения. Гл. 1, 2.

107. Он же. Я вижу Сатану, падающего как молния. С. 78.

108. Там же. С. 42.

го времяпрепровождения, состоящего в том, чтобы сеять беспорядок, насилие и бедствия среди своих подданных¹⁰⁹.

Для Жирара этот миметический цикл есть сущность Сатаны, «его фокус номер один, его, быть может, единственный ресурс»¹¹⁰.

Тезис Жирара наглядно иллюстрирует предложенную концептуализацию уроборосов. Приводные ремни человеческих сообществ пропитаны кровью невинных жертв, мир и спокойствие куплены загубленными жизнями. «Козел отпущения» — это совершенный «гармоничный» цикл, при котором ничто не остается лишним, ничто не сходит с орбиты. Страдания жертвы обеспечивают ее последующее обожествление, которое, в свою очередь, гарантирует стабильность нового порядка, в котором, в свою очередь, разворачивается очередной кровавый цикл. Единственное возражение Жирару может состоять в том, что в распоряжении Сатаны, или сбившегося мироздания, далеко не один такой ресурс. «Козел отпущения» лишь частный пример более общего явления — порочного цикла, дурной спирали, символизируемой змеем, кусающим собственный хвост.

Рене Жирар размышлял о желании с точки зрения его разворачивания вовне, в сферу человеческих сообществ. Жак Лакан, а вместе с ним и психоаналитическая традиция рассматривали желание в перспективе его разворачивания внутрь субъекта. Лакан с его «темным видением отношений между людьми»¹¹¹ заслуживает отдельной статьи в контексте рассматриваемой темы. Петер Слотердаjk справедливо отмечал наличие в лакановских построениях стойких гностических мотивов¹¹²: субъект теряет себя в другом, будь то другой как образ, отраженный в зеркале («стация зеркала»), или же Другой как символическая система, прицепляющая субъекта к означившим, которые затем, подобно сорвавшейся вагонетке американских горок, несут его куда-то, подчиняясь лишь своему гиперрациональному алгоритму. Все собственно человеческое, что по этой логике остается в человеке, собственно субъективное в субъекте — это «имманентное самодистанцирование „субстанции“», субъект — это «имя того пустого места,

109. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего как молния. С. 44.

110. Там же. С. 51.

111. Badiou A., Roudinesco E. Jacques Lacan, Past and Present: A Dialogue / J. Smith (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2014. P. 25.

112. Слотердаjk П. Сферы. Микросферология. СПб.: Наука, 2005. Т. 1: Пузыри. С. 552–553.

с которого субстанция может воспринимать себя как нечто „чуждое“»¹¹³. Лишь в переживании своей «отчужденности» человек открывает человеческое в себе (гностики бы сказали «духовное»). Наконец, топологические модели Лакана (лента Мёбиуса, борромеев узел, торы) даже в сугубо образном плане напоминают причудливо переплетенных уроборосов¹¹⁴.

Остановимся на размышлениях Лакана о человеческом желании, причем в связи с диалектикой закона и греха апостола Павла. В самом грубом приближении суть этой диалектики состоит в том, что благодаря закону мы понимаем, что есть грех («я не иначе узнал грех, как посредством закона»). Но это понимание мгновенно «оживляет» грех («когда пришла заповедь, то грех ожил»), приковывает к нему внимание, позволяет ему свершаться вопреки осознанию закона. В результате возникает парадоксальным образом расколотый субъект, терзаемый своей греховностью: «не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:7–23).

Лакан показывает универсальный характер этой логики, ее укорененность в самой природе человеческого желания, ее психологическую истинность, поскольку «закон и подавленное желание есть одна и та же вещь»¹¹⁵. Как поясняет этот момент Брюс Финк, «мы учимся желать ту самую вещь, которую закон запрещает»¹¹⁶. Как только появляется закон, запрещающий нечто делать, это нечто тут же этим законом подсвечивается, гальванизируется, становится центром нашего желания: «диалектика отношений между желанием и Законом такова, что желание вспыхивает в нас только в связи с Законом»¹¹⁷. Однако

... будучи описанным — или скорее обремененным — языком, воплощающим закон, [желание] уже изначально обречено на про-

113. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Софронова. М.: Художественный журнал, 1999. С. 225.

114. См. подобное сравнение с прямой отсылкой к Лакану в: *Killinger J. Uroboros // Encyclopedia of Psychology and Religion / D. A. Leeming et al. (eds). N.Y.: Springer, 2010. P. 934–937.*

115. *Lacan J. Kant with Sade // Idem. Ecrits. The First Complete Edition in English / V. Fink (trans.). N.Y., L.: W.W. Norton & Company, 2006. P. 660.*

116. *Fink B. An Introduction to “Kant with Sade” // Idem. Against Understanding. N.Y.: Routledge, 2014. Vol. 1: Commentary, Cases and Critique in a Lacanian Key.*

117. *Лакан Ж. Этика психоанализа // Семинары: Кн. 7 (1959–1960) / Пер. с фр. О. Игнатьева. М.: Гнозис, 2006. С. 112.*

вал: в той степени, в какой желание позволяет себе желать трансгрессии, наказание уже становится неизбежным¹¹⁸.

Желание, пропущенное через закон, становится уже изначально греховным, трансгрессивным, будучи связано с тем, что запрещено и что лишь в запрещенном виде становится по-настоящему желанным. В результате субъект постоянно испытывает чувство вины, преследуем неизбывным ощущением пребывания во грехе, на что так отчетливо жалуется Павел.

Более того, желание не просто трансгрессивно и вовлекает в неостановимый круговорот вины и трансгрессии, оно еще и тщетно. Субъекту никогда не получить того, чего он действительно хочет, каждый момент достижения объекта желания будет омрачен парадоксальным осознанием, что вовсе не этот объект был ему по-настоящему нужен. Таков фундаментальный принцип желания, в основе которого лежит стремление к Вещи (матери), «и сегодня остающейся связанной с открытой, зияющей брешью в сердцевине человеческого желания»¹¹⁹. Эта Вещь есть навсегда утраченный объект желания, находящийся под абсолютным изначальным запретом/законом, который, в свою очередь, составляет корень любого другого морального закона. Собственно, сама эта Вещь и становится столь манящей именно в силу запрещающего ее закона. Не имея возможности получить то, что находится в самом ядре желания, это желание постоянно кружится, перебирая один объект за другим, каждый раз убеждаясь, что оно получает вовсе не то, что ему нужно (а нужное ему по определению недостижимо, по определению находится по ту сторону достижимости).

Размышления о диалектике закона и греха подхватывает Ален Бадью, долгое время учившийся у Лакана. В книге «Святой Павел: основания универсализма» Бадью развивает логику желания. Будучи связанным с законом, желание не просто тщетно и трансгрессивно, но убивает субъекта (о чем и говорит Павел). Закон

... в субъективной композиции [это] одно из имен смерти. <...> ... закон (и единственно он) предоставляет желанию достаточную автономию, чтобы субъект желания, ввиду этой автономии, занял место смерти¹²⁰.

118. *Fink B.* An Introduction to “Kant with Sade”.

119. *Lacan J.* The Ethics of Psychoanalysis. P. 84 (рус. пер.: Лакан Ж. Этика психоанализа. С. 112).

120. *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головая. М.: Университетская книга, 1999. С. 68.

Что здесь имеется в виду? Закон запускает механизм желания («Я желаю то, что Закон запрещает»), которое отныне обретает автономию от воли субъекта. С точки зрения этой автономии субъекта не существует — он находится в состоянии смерти, в состоянии «мертвого» наблюдателя за автоматизмом «живого» желания. А если желание трансгрессивно, значит, этот автоматизм превращается в автоматизм греха: «не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15). Грех грешит сам себя в умерщвленном законом субъекте. Человеческое существо живет, но собственно человеческое в нем мертво, бессильно, тогда как плотское греховное начало полно сил и увлекает субъекта по своим орбитам трансгрессии, зафиксированным законом.

Эти связи можно проследживать и дальше, например указав на идентичность психоаналитической логики желания с логикой прибавочной стоимости в капиталистической экономике¹²¹, что позволило бы перейти в экономическую сферу, где уроборосы не менее наглядны¹²². Однако оставим эти ходы для дальнейших исследований.

Заключение

Мы попытались концептуально развернуть переживание «отчужденности», «потусторонности», которое вечно преследует человека в тщетных поисках своего места во Вселенной. Сделано это было с опорой на древний мифологический образ, Уроборос, который в нашей интерпретации превратился в религиозно-символическое воплощение принципа циклического самодостаточного кружения всего сущего, переживаемого вращающимся в нем человеком как собственную поработченность «начальствами», «властями», «законами» и прочими «вещественными началами» Вселенной. Орбиты этого кружения охватывают как самые фундаментальные основания Космоса (фатум, неизбежность гибели и смерти, нависающие над всем сущим), так и максимально приближенные к непосредственному существованию человека измерения (его психофизическое устройство, например).

Циклы Уробороса беспокоят субъекта в силу того, что в них, во-первых, исключается собственно человеческое в человеке,

121. Подробнее см.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 56–60.

122. Отчасти это уже было проделано Джоном Милбанком также в связи с апостолом Павлом. См.: *Milbank J. Paul Against Biopolitics // Theory, Culture & Society*. 2008. Vol. 25. № 7–8. P. 125–172.

на религиозном языке обозначаемое понятием «духа», на светском — как субъективное в субъекте, тот аспект его конституции, который не исчерпывается различными объективирующими его «детерминизмами» (например, объективация субъекта как производного от экономических процессов или от нейробиологии). В этих циклах человек в человеке переживает себя как умерщвленный, как безжизненный, безвольный наблюдатель за чем-то внутри, что само себя вершит, подчиняясь без-человечной логике замкнутой на себя Вселенной. Во-вторых, это сбитые циклы, имеющие червоточину, какой-то дефект. Джорджо Агамбен в одной из своих книг приводит иудейскую притчу о том, что в Царстве Божиим все будет так же, как сейчас, но только чуть-чуть иначе. Не хватает лишь «небольшого смещения», чтобы все сущее встало на свои места¹²³. Это «чуть-чуть» и является указанной червоточинной. Все идет как должно — динамичный круговорот жизни, почти «вечный двигатель», гармония, способная восхитить восторженных естествоиспытателей, но что-то не так. Кровь, насилие, невинные жертвы, неутолимое желание — все это проявления червоточины. Будто бы нарушен некий фундаментальный код, будто смещены орбиты в результате каких-то катастрофических событий.

Гностицизм ценен именно своим упорством, нежеланием забывать об этом вселенском изъяне и всем том, что из него вытекает. Раннее христианство, частью которого и были гностические учения, также несло в себе это переживание испорченности гнущего человека мироздания. Христиане понимали и силу «рока», и «астральный фатализм», и могущество коварных «архонтов», как земных, так и небесных¹²⁴. Христос мыслился как тот, кто «исправляет Космос», кто подчиняет себе орбиты «начальств» и «властей», переделывает «схему» этого Космоса (концепция *Christus Victor*¹²⁵).

Однако постепенно эта интуиция начинает слабеть в христианском сознании, не в последнюю очередь в результате успешной интеграции Церкви в структуры этого мироздания, олицетворяемые, в частности, Римской империей, а затем и любой властью вообще:

... разговоры о начальствах и властях становятся помехой для возникающей «Великой Церкви». После сокрушения гностицизма

123. Agamben G. *The Coming Community* / M. Hardt (trans.). Minneapolis, L.: University of Minnesota Press, 1993. P. 52–55.

124. Lewis N. *Cosmology and Fate*. P. 185.

125. См. подробнее: Aulén G. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* / A. G. Herber (trans.). N.Y.: Macmillan, 1969.

властями «христианского» государства, понятие Властей исчерпывает как инструмент этического распознавания¹²⁶.

Вместо того чтобы стать благой вестью о преодолении уроборического Космоса, евангельские события начали рассматриваться как сугубо индивидуальные отношения между верующим и Богом. Теология

... более не рисовала космическо-историческо-политическо-духовный конфликт между Христом и властями на земле, но скорее она вела речь о борьбе индивида и дьявола, Дьявол представлял собой... *восстание против церкви и государств* и всех их законов, гражданских, уголовных и моральных, несмотря на то, насколько несправедливыми, бесчеловечными и унижительными они не были. *То, что ранние христиане называли бы «поклонение Цезарю» или же «соучастие в делах Сатаны», отныне стало са-мой сутью набожности*¹²⁷.

Дьявол-Левиафан и подконтрольные ему «архонты» все больше спиритуализовались, переносились в далекое эфирное пространство. «Начальства» оказались «редуцированы до бестелесных демонов в воздухе, лишенных всяческих институциональных привязок»¹²⁸. А когда естественно-научное мировоззрение сделало веру в духовные сущности затруднительной, христианская картина начала неминуемо осыпаться. Христианство само загнало себя в патовую ситуацию: чем плотнее Церковь встраивалась в мир, сама превращаясь в одно из «начальств», тем сложнее ей становилось объяснять, в чем же заключаются те напасти, от которых христианство собирается спасти человека. Еще во II–III веках гностики

... подобно предупредительному радару... могли предвидеть то направление, к которому двигалось понятие о Боге: к Богу, неотличимому от мирового монарха, безжалостному в своей ненависти к моральной слабости и неповиновению, и предельному гаранту сложившегося *status quo*¹²⁹.

Однако пронизательность гностицизма и его упорство в неприятии Космоса обернулись его самой большой слабостью. Могуще-

126. Wink W. Cracking the Gnostic Code. P. 28. Также см.: Weaver D.J. Atone-ment for the Non-Constantinian Church // Modern Theology. 1990. Vol. 6. № 4. P. 307–323.

127. Ibid. P. 28.

128. Ibidem.

129. Wink W. Cracking the Gnostic Code. P. 29.

ство «сил», повелевающих Космосом, казалось гностикам столь значительным, что исключало какое-либо конструктивное решение кроме духовного бегства, капитуляции перед этой реальностью. Обратной стороной гностического акосмизма стало общественное и политическое бессилие гностиков, в конечном счете равносильное принятию статуса-кво, поскольку ничего принципиально исправить все равно не получится. Радикализм гностицизма заканчивается крайним консерватизмом и принятием зла как чего-то по определению неизбежного¹³⁰.

Библиография

- Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головая. М.: Университетская книга, 1999.
- Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Софронова. М.: Художественный журнал, 1999.
- Жирар Р. Козёл отпущения / Пер. с фр. Г. Дашевского. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.
- Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего как молния / Пер. с фр. А. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: ББИ, 2015.
- Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998.
- Лакан Ж. Этика психоанализа // Семинары: Кн. 7 (1959–1960) / Пер. с фр. О. Игнатъева. М.: Гнозис, 2006.
- Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Он же. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М.: Искусство, 1992; 1994. Т. VIII. Кн. I и II.
- Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / Пер. с англ. А. П. Хомика. М.; Киев: Рефл-бук; Ваклер, 1998.
- Пейджелс Э. Гностические евангелия / Пер. с англ. Н. Падунова. М.: Карьера Пресс, 2014.
- Платон. Тимей // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
- Слотердайк П. Сферы. Микросферология. СПб.: Наука, 2005. Т. 1: Пузыри.
- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
- Agamben G. The Coming Community / M. Hardt (trans.). Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 1993.
- Arnold C. Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters. Downer's Grove, IL: Intervarsity Press, 1992.
- Aulén G. Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement / A. G. Herber (trans.). N.Y.: Macmillan, 1969.
- Badiou A., Roudinesco E. Jacques Lacan, Past and Present: A Dialogue / J. Smith (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2014.
- Berkhof H. Christ and the Powers / J. Yoder (trans.). Scottdale, PA; Waterloo, ON: Herald Press, 1977.

130. Ibid. P. 49–52.

- Bloomfield M. The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins // The Harvard Theological Review. April 1941. Vol. 34. № 2. P. 121–128.
- Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age / R. Wallace (trans.). Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 1985.
- Botterweck G. Behemah // Theological Dictionary of the Old Testament / G. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (eds). Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995. Vol. 2.
- Cirlot J. A Dictionary of Symbols. Second Edition / J. Sage (trans.). L.: Routledge, 2001.
- Culianu I. The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature // Gnostik und Politik / J. Taubes (ed.). Munich; Paderborn: Fink-Schonigh, 1984.
- Cumont F. After Life in Roman Paganism. Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation. New Haven: Yale University Press, 1922.
- DeConick A. The Road for the Souls Is through the Planets: The Mysteries of the Ophians Mapped // Practicing Gnosis. Ritual, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson / A. DeConick, G. Shaw, J. Turner (eds). Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 37–74.
- Dunn J. The Theology of Paul the Apostle. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- Fink B. An Introduction to “Kant with Sade” // Idem. Against Understanding. N.Y.: Routledge, 2014. Vol. 1: Commentary, Cases and Critique in a Lacanian Key.
- Gager J. Some Notes on Paul’s Conversion // New Testament Studies. 1981. Vol. 27. № 5.
- Gilhus I. The Nature of the Archons: A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise From Nag Hammadi. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985.
- Grant R. The Ophite Diagram // Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings From the Early Christian Period. N.Y.: Harper and Brothers, 1961. P. 89–92.
- James M. The Apocryphal New Testament. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical // Le Origini dello Gnosticismo / The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13–18 April 1966 / U. Bianchi (ed.). Leiden: Brill, 1970.
- Jung C. G. Archaic Man // Collected Works of C. G. Jung. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. Vol. 10: Civilization in Transition.
- Jung C. G. Gnostic Symbols of the Self // Collected Works of C. G. Jung. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. Vol. 9. Pt. 2: Aion: Researches into the Phenomenology of the Self.
- Jung C. G. On Synchronicity [1951] // Collected Works of C. G. Jung. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche.
- Jung C. G. Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber // Collected Works of C. G. Jung. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. Vol. 18: The Symbolic Life. Miscellaneous Writings of C. G. Jung.
- Jung C. G. Synchronicity: An Acausal Connecting Principle // Collected Works of C. G. Jung. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. Vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche.
- Jung C. G. The Gnostic Jung: Selections From The Writings of C. G. Jung and His Critics // R. Segal (ed.). L.; N.Y.: Princeton University Press, 1992.
- Killinger J. Uroboros // Encyclopedia of Psychology and Religion / D. A. Leeming, K. Madden, S. Marlan (eds). N.Y.: Springer, 2010. P. 934–937.
- Kippenberg H. Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus // Numen. 1970. Vol. 17.
- Lacan J. Kant with Sade // Idem. Ecrits. The First Complete Edition in English / B. Fink (trans.). N.Y., L.: W.W. Norton & Company, 2006.

- Lazier B. Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World // *Journal of the History of Ideas*. October 2003. Vol. 64. № 4.
- Le Origini dello Gnosticismo / The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13–18 April 1966 / U. Bianchi (ed.). Leiden: Brill, 1970.
- Lewis N. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies*. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Lewis N. Introduction to “Gnosticism”: Ancient Voices, Christian Worlds. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012.
- Milbank J. Paul Against Biopolitics // *Theory, Culture & Society*. 2008. Vol. 25. № 7–8. P. 125–172.
- Moses R. *Practices of Power: Revisiting the Principalities and Powers in the Pauline Letters*, PhD Thesis, Fortress Press, 2014.
- O’Regan C. *Gnostic Return in Modernity*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.
- Primack J., Abrams N. *The View From the Center of the Universe: Discovering Our Extraordinary Place in the Cosmos*. N.Y.: Riverhead Books, 2006. P. 156–178.
- Quispel G. *Gnosis and Psychology // The Gnostic Jung: Selections From The Writings of C. G. Jung and His Critics / R. Segal (ed.)*. L.; N.Y.: Princeton University Press, 1992.
- Quispel G. *The Origins of the Gnostic Demiurge // Gnostic Studies*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1974. Vol. 1.
- Reicke B. The Law and this World According to Paul: Some Thoughts Concerning Gal 4:1–11 // *Journal of Biblical Literature*. 1951. Vol. 70. № 4.
- Rudolph K. *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Sheppard H. The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins // *Ambix*. June 1962. Vol. 10. № 2. P. 83–96.
- The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete / M. Meyer (ed.). N.Y.: HarperOne, 2007.
- Vassallo M. The Diagram of the Ophites: A Synthesis // *Australian Religion Studies Review*. 1997. Vol. 10. № 1. P. 17–20.
- Versluis A. *The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2006.
- Voegelin E. *Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays // Collected Works*. Columbia; L.: University of Missouri Press, 2000. Vol. 5: *Modernity Without Restraint*.
- Wallace R. Introduction // Blumenberg H. *The Legitimacy of the Modern Age / R. Wallace (trans.)*. Cambridge, MA; L.: The MIT Press, 1985.
- Weaver D. J. Atonement for the Non-Constantinian Church // *Modern Theology*. 1990. Vol. 6. № 4. P. 307–323.
- Welburn A. The Identity of the Archons in the “Apocryphon Johannis” // *Vigiliae Christianae*. December 1978. Vol. 32. № 4. P. 241–254.
- Williams M. Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Wink W. *Cracking the Gnostic Code. The Powers in Gnosticism*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.
- Wink W. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Wink W. *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*. N.Y.; L.: Galilee Douleday, 1984.

THE CORRUPTED “WHEEL OF LIFE”: AN ESSAY ON THE OUROBOROS

DMITRY UZLANER. Editor-in-Chief, “State, Religion and Church” Journal; Research Fellow, religion@ranepa.ru.

Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEP),
82 Vernadskogo Ave., Bldg 1, 119571 Moscow, Russia.

Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSES), 3-5 Gazetny Lane, 125009
Moscow, Russia.

Keywords: Gnosticism; Christianity; ouroboros; religious symbolism; Jacques Lacan; psychoanalysis; Carl Gustav Jung; Saint Paul; René Girard; Christus Victor.

The focus of this article is a symbolic image often found in world mythology — a giant snake or a dragon biting its own tail. This image is usually denoted by the Greek word “ouroboros” (ὄροβόρος), which means literally “eating its own tail.” This essay is devoted to an interpretation of this symbol, which the author sees as leading to the much broader topic of human unfreedom and the forms that this unfreedom takes. The first section deals with the unique features of Gnosticism which have made it appealing in extremely varied times and situations. The author’s reflections start from understanding the Gnostic worldview as an expression of apprehensiveness about the radical otherworldliness of the human spirit and its alienation from the universe. The second section deals with the symbolism of the ouroboros and its place in Gnostic conceptual schemes as a reference to the closed cycle of nature that enslaves the human spirit. The third section attempts to decipher layer by layer the Gnostic conceptions associated with the ouroboros. Various levels of interpretation are identified: literal, mythological-magical, psychological-ascetic and socio-political. In the fourth section, the author connects Gnostic ideas with Christianity by interpreting St. Paul’s *Epistles*, particularly his ideas concerning rulers and authorities. The place occupied by the ouroboros in the Christian universe is analyzed. The last section relies on the ideas of René Girard, Jacques Lacan and Alain Badiou to illustrate the manifestations of the ouroboros in different dimensions of human existence, both individual and collective, with special emphasis on human desire and its futile circlings.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-6-239-278

References

- Agamben G. *The Coming Community*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1993.
- Arnold C. *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul’s Letters*, Downer’s Grove, IL: Intervarsity Press, 1992.
- Aulén G. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, New York, Macmillan, 1969.
- Badiou A. *Apostol Pavel. Obosnovanie universalizma* [Saint Paul: The Foundation of Universalism], Moscow, Universitetskaya kniga, 1999.
- Badiou A., Roudinesco E. *Jacques Lacan, Past and Present: A Dialogue*, New York, Columbia University Press, 2014.
- Berkhof H. *Christ and the Powers*, Scottdale, PA, Waterloo, ON. Herald Press, 1977.
- Bloomfield M. *The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins*. The Harvard Theological Review, April 1941, vol. 34, no. 2, pp. 121–128.

- Blumenberg H. *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MA, London, The MIT Press, 1985.
- Botterweck G. *Behemoth. Theological Dictionary of the Old Testament* (eds G. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry), Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1995, vol. 2.
- Cirlot J. *A Dictionary of Symbols*, 2nd ed., London, Routledge, 2001.
- Culianu I. *The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature. Gnostik und Politik* (ed. J. Taubes), Munich, Paderborn, Fink-Schoningh, 1984.
- Cumont F. *After Life in Roman Paganism. Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation*, New Haven, Yale University Press, 1922.
- DeConick A. The Road for the Souls Is through the Planets: The Mysteries of the Ophians Mapped. *Practicing Gnosis. Ritual, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson* (eds A. DeConick, G. Shaw, J. Turner), Leiden, Boston, Brill, 2013, pp. 37–74.
- Dunn J. *The Theology of Paul the Apostle*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- Fink B. An Introduction to “Kant with Sade”. *Against Understanding*, New York, Routledge, 2014, vol. 1: Commentary, Cases and Critique in a Lacanian Key.
- Gager J. Some Notes on Paul’s Conversion. *New Testament Studies*, 1981, vol. 27, no. 5.
- Gilhus I. *The Nature of the Archons: A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise From Nag Hammadi*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1985.
- Girard R. *Ia vizhu Satanu, padaiushchego kak molniia* [Je vois Satan tomber commel l’éclair], BB, 2018.
- Girard R. *Kozel otpushcheniia* [Le bouc émissaire], Saint Petersburg, Izdatel’stvo Ivana Limbakha, 2010.
- Girard R. *Nasilie i sviashchennoe* [La violence et le sacré], Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2000.
- Grant R. *The Ophite Diagram. Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings From the Early Christian Period*, New York, Harper and Brothers, 1961, pp. 89–92.
- James M. *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- Jonas H. *Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical. Le Origini dello Gnosticismo* (ed. The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13–18 April 1966 (ed. U. Bianchi). Leiden: Brill, 1970.
- Jonas H. *Gnostitsizm* [Gnosticism], Saint Petersburg, Lan, 1998.
- Jung C. G. *Archaic Man. Collected Works of C. G. Jung*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, vol. 10: Civilization in Transition.
- Jung C. G. *Gnostic Symbols of the Self. Collected Works of C. G. Jung*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, vol. 9, pt. 2: Aion: Researches into the Phenomenology of the Self.
- Jung C. G. *On Synchronicity [1951]. Collected Works of C. G. Jung*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche.
- Jung C. G. *Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber. Collected Works of C. G. Jung*, vol. 18: The Symbolic Life. Miscellaneous Writings of C. G. Jung.
- Jung C. G. *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle. Collected Works of C. G. Jung*, vol. 8: The Structure and Dynamics of the Psyche.
- Jung C. G. *The Gnostic Jung: Selections From The Writings of C. G. Jung and His Critics*. R. Segal, Lobdon, New York, Princeton University Press, 1992.
- Killinger J. Uroboros. *Encyclopedia of Psychology and Religion* (eds D. A. Leeming, K. Madden, S. Marlan), New York, Springer, 2010, pp. 934–937.

- Kippenberg H. Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus. *Numen*, 1970, vol. 17.
- Lacan J. Etika psikhoanaliza [Léthique de la psychanalyse]. *Seminary: Kn. 7 (1959–1960)* [Le Séminaire. Livre IIX (1959–1960)] (ed., trans. O. Ignat'e), Moscow, Gnozis, 2006.
- Lacan J. Kant with Sade. *Ecrits*. The First Complete Edition in English (ed. B. Fink), New York, London, W.W. Norton & Company, 2006.
- Lazier B. Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the *Natural World*. *Journal of the History of Ideas*. October 2003, vol. 64, no. 4.
- Le Origini dello Gnosticismo* (ed. *The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13–18 April 1966* (ed. U. Bianchi), Leiden, Brill, 1970.
- Lewis N. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies*, Leiden, Boston, Brill, 2013.
- Lewis N. *Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2012.
- Lovev A. F. Dvenadsat' tezisov ob antichnoi kul'ture [Twenty Theses on Ancient Culture]. *Istoriia antichnoi estetiki. Itogi tysiacheletnego razvitiia* [History of Ancient Aesthetics. *Summaries of Millennial Development*], Moscow, *Iskusstvo*, 1992; 1994, vol. VIII, bks I–II.
- Milbank J. Paul Against Biopolitics. *Theory, Culture & Society*, 2008, vol. 25, no. 7–8, pp. 125–172.
- Moses R. *Practices of Power: Revisiting the Principalities and Powers in the Pauline Letters*, PhD Thesis, Fortress Press, 2014.
- Neumann E. *Proiskhozhdenie. Fortress Press, 2014. i razvitie soznaniia* [Ursprungsgeschichte des Bewusstseins], Moscow, Kyiv, Refl-buk, Vakler, 1998.
- O'Regan C. *Gnostic Return in Modernity*, Albany, NY, State University of New York Press, 2001.
- Pagels E. *Gnosticheskie evangeliia* [The Gnostic Gospels], Moscow, Kar'era Press, 2014.
- Plato. *Timei* [Timaeus]. *Sobr. soch.: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols], Moscow, Mysl', 1994, vol. 3.
- Primack J., Abrams N. *The View From the Center of the Universe: Discovering Our Extraordinary Place in the Cosmos*, New York, Riverhead Books, 2006, pp. 156–178.
- Quispel G. *Gnosis and Psychology. The Gnostic Jung: Selections From The Writings of C. G. Jung and His Critics* (ed. R. Segal), London, New York, Princeton University Press, 1992.
- Quispel G. *The Origins of the Gnostic Demiurge. Gnostic Studies*. Istanbul: Netherlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1974, vol. 1.
- Reicke B. The Law and this World According to Paul: Some Thoughts Concerning Gal 4:1–11. *Journal of Biblical Literature*, 1951, vol. 70, no. 4.
- Rudolph K. *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper & Row, 1987.
- Sheppard H. The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins. *Ambix*. June 1962, vol. 10, no. 2, pp. 83–96.
- Sloterdijk P. *Sfery. Mikrosferologija* [Sphären. Mikrosphärologie], Saint Petersburg, Nauka, 2005, vol. 1: Puzryi [Vol.1: Bubbles].
- Taylor Ch. *Sekuliarnyi vek* [A Secular Age], Moscow, BBI, 2017.

- The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete* (ed. M. Meyer), New York, HarperOne, 2007.
- Vassallo M. The Diagram of the Ophites: A Synthesis. *Australian Religion Studies Review*, 1997, vol. 10, no. 1, pp. 17–20.
- Versluis A. *The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2006.
- Voegelin E. Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays. *Collected Works*. Columbia, London, University of Missouri Press, 2000, vol. 5: Modernity Without Restraint.
- Wallace R. Introduction. In: Blumenberg H. *The Legitimacy of the Modern Age* (ed. R. Wallace), Cambridge, MA, London, The MIT Press, 1985.
- Weaver D. J. Atonement for the Non-Constantinian Church. *Modern Theology*. 1990, vol. 6, no. 4, pp. 307–323.
- Welburn A. The Identity of the Archons in the “Apocryphon Johannis”. *Vigiliae Christianae*, December 1978, vol. 32, no. 4, pp. 241–254.
- Williams M. *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.
- Wink W. *Cracking the Gnostic Code. The Powers in Gnosticism*, Atlanta, GA, Scholars Press, 1993.
- Wink W. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- Wink W. *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*, New York, London, Galilee Doubleday, 1984.
- Žižek S. *Vozvyshennyi ob’ekt ideologii* [The Sublime Object of Ideology], Moscow, Khudozhestvennyi zhurnal, 1999.