

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии Российской академии наук

**Светлана Неретина, Анна Гусева,  
Николай Мурзин**

**ВРЕМЯ ИСТОРИИ:  
ПАРАДОКСЫ ПОНИМАНИЯ**

Москва  
2018

УДК 165.8  
ББК 87.2 + 87.6  
Н 54

### **Ответственный редактор**

*С.С. Неретина*

### **Авторы**

*С.С. Неретина* – Введение, Глава 2, Заключение;  
*А.А. Гусева* – Глава 1; *Н.Н. Мурзин* – Глава 3

### **Рецензенты**

д-р филос. наук *В.М. Розин*  
канд. полит. наук *М.И. Суханова*

Н 54     **Неретина, С.С.** *Время истории: парадоксы понимания [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; С.С. Неретина, А.А. Гусева, Н.Н. Мурзин. – М. : ИФ РАН, 2018. – 118 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 111–114. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0342-0.*

След истории – мысль, понятая как сообщение о достоверно случившемся в определенное время. Для понимания процесса осмысления истории введен термин «историка», который есть орган осмысления истории, онтология истории, преддверие, с одной стороны, метафизики истории, с другой – историографии и методологии истории, с помощью которой история была возведена в ранг науки. В середине XX в. М.Я. Гефтер в ответ на кризис классической парадигмы философии истории начинает теоретическое осмысление истории как выбора и утопии, В.С. Библер осмысливает историю человека в понятиях философской логики культуры, парадокса и диалога культур, диалогики.

ISBN 978-5-9540-0342-0

© Неретина С.С., 2018  
© Гусева А.А., 2018  
© Мурзин Н.Н., 2018  
© Институт философии РАН, 2018

## Оглавление

<b>Введение</b> .....	5
<b>ГЛАВА 1. «ГРЕКОФИЛЬСКИЕ РАЗВИЛКИ» СЛАВЯНСКОЙ ГРАММАТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ</b> .....	18
«Грекофильская» грамматическая традиция. Смена истории .....	18
Основные черты пословного перевода в грекофильской среде .....	24
Первые представления о грамматической истории.	
Буквенное письмо .....	28
Болгарский золотой век как начало истории.....	31
Проблема одноязычия и двуязычия/диглоссии в Киевской Руси.....	35
«Чертами и резами». Метод черноризца Храбра.....	39
<b>ГЛАВА 2. ОТ ИСТОРИКО-ПОЗНАЮЩЕГО РАЗУМА К РАЗУМУ УТОПИЧЕСКОМУ</b> .....	47
Русло философии истории.....	47
Гефтер: онтология памяти или утопия.....	62
<b>ГЛАВА 3. ИСТОРИЯ КАК СМЕНА ДИСКУРСОВ: ОТ ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ К ДИАЛОГИКЕ БИБЛЕРА</b> .....	75
Смена дискурсов: от истории философии к истории как таковой .....	75
Экскурс в историю метафизического мышления .....	82
Диалогика Библиера как ответ на кризис классической философской парадигмы .....	96
<b>Заключение</b> .....	106
Список литературы .....	111
Summary .....	115

## Table of contents

<b>Introduction</b> .....	5
<b>CHAPTER 1. «GREKOPHILE FORKS» OF SLAVIC GRAMMATICAL HISTORY</b> .....	18
“Grekophile” grammatical tradition. Change of History.....	18
The main features of word-for-word translation in the Grecophile environment .....	24
First ideas about grammatical history. Alphabetic letter .....	28
Bulgarian golden Age as the Beginning of History .....	31
The problem of monolingualism and bilingualism/diglossia in Kievan Rus .....	35
“Features and cuts”. The method of Blacks of Khrabre .....	39
<b>CHAPTER 2. FROM THE HISTORICAL-KNOWING MIND TO THE UTOPIAN MIND</b> .....	47
The bed of the philosophy of history .....	47
Gefer: Ontology of Memory or Utopia .....	62
<b>CHAPTER 3. HISTORY AS A CHANGE OF DISCOURSES: FROM THE DIALECTIC OF HEGEL TO THE DIALOGICS OF BIBLER</b> .....	75
Change of Discourses: from History of Philosophy to History as such .....	75
An excursus into the history of metaphysical thinking .....	82
Dialogics of Bibler as a response to the crisis of the classical philosophical paradigma .....	96
<b>Conclusion</b> .....	106
<b>Bibliography</b> .....	111
<b>Summary</b> .....	115

## Введение

История сейчас стала востребованным понятием. После нескольких скандальных публикаций и высказываний о том, как ее надо подверстывать к современным государственным нуждам, показавших тем самым, по остроумным словам наших коллег, какое именно прошлое нужно будущему России, интерес к ней всколыхнулся, хотя по большому счету никогда и не умирал. Возродился вместе с тем и интерес к философии истории, ибо упомянутые скандальные публикации поразили не высказанным релятивизмом по отношению к трактовке фактов и к желанию сделать бывшим небывшее, а своим цинизмом. Это, как известно, относится к практической, т. е. моральной, философии, потребовавшей сатисфакции.

В книге мы хотели представить то новое осмысление истории, те сдвиги, которые обозначились во взглядах на нее во второй половине XX в. после двух мировых войн, революций и других катастроф, которые проблематизировали это понятие, поставили вопросы о конце истории, заново заставили осознать отношение человека к служению (службе), долгу, морали, ко всем тем добродетелям и ценностям, причиной которых и является историческое событие. Сдвиги, парадигмальные сдвиги связаны прежде всего с явлением языка, которым история только и представляется. В этом смысле *любой, т. е. хронологически независимый, показ формирования языка*, через посредство которого миру является мир, оказывается существенной заявкой на продолжение исследования в этом направлении. Не менее существенным образом новое осмысление истории задано именами историков и философов, произведения которых мало исследованы и как таковые, и особенно в отношении к истории. В данном случае речь идет о М.Я. Гефтере и В.С. Библере. Один из них историк, другой философ, теоретик культуры, для которого предмет истории был из прерогативных, тем более что оба окончили в одном и том же, 1941, году исторический факультет МГУ. Более того, историк *par excellence* Гефтер организовал в 1964 г. сектор методологии истории в Институте истории Академии наук СССР в то время, когда в нашем отечестве господствовала одна, марксистско-ленинская, методология, а историко-философский мир гудел от ее разнообразных разработок (достаточно назвать имена Р.Дж. Кол-

лингвуда, М. Блока, Л. Февра, Ф. Броделя и др., книги которых были одними из первых переведены на русский язык). Гефтер понял необходимость привлечения для ее осмысления философов, а потому привлек к участию философа *par excellence* Библера. Первый испытывал разные определения истории, считая альтернативность ее внутренней потребностью, связанной с неопределенностью ее окончательного вида, которая поэтому не может быть обоснована никакими паттернами или метапаттернами<sup>1</sup>. Второй из истории выводил культуру, которая, как у М.М. Бахтина, своей территории не имеет, но совершается даже не на границах сознания, а в точке (почке, по слову Библера) мышления, в каковую схватываются ранее несводимые смыслы культуры и где познающее мышление преобразуется в мышление диалогическое, в понимание. В этой взаимной рефлексии разных разумений рождается уже не *исторический* человек, т. е. человек, озадаченный и озабоченный историей, а человек культурный, для которого *исторически* необходимо взаимообоснование разных разумов. Такого рода логика, как писал Библер, «проникает в недра культурной феноменологии, преобразует эти недра, пересоздает их мощной энергией нового разумения»<sup>2</sup>. В этой ситуации меняется склад мышления, влияющий и на восприятие истории и на восприятие исторических событий. Их содержание начинает рассма-

---

<sup>1</sup> См.: *Гречко П.К.* Концептуальные модели истории. М., 1995. URL: [http://ss.xsp.ru/st/013/index\\_8.php](http://ss.xsp.ru/st/013/index_8.php) (дата обращения: 21.03.2018). Эта содержательно насыщенная, интересная книга все же, на наш взгляд, логически непоследовательна. Так, одновременно с констатацией отсутствия «не в пример будущему онтологической неопределенности прошлого», «хотя бы на уровне хронологической последовательности», ее автор утверждает, что «гносеологически прошлое так же неопределенно, как и будущее, неопределенно само познавательное отношение, сам процесс взаимодействия субъекта с объектом (прошлым)». В первом утверждении неправомерно соотношение с будущим, у которого нет «временного сцепления событий», во втором «процесс взаимодействия субъекта с объектом (прошлым)» мог бы быть и определен, если бы знать, что понимается под именем «субъект». Да и хронологически может быть определено только некое свершившееся как *факт*, но не содержание этого свершения как *события*. К тому же, несмотря на все размежевания с принципами естествознания, Гречко ищет в истории, на манер естественных наук, одного решения. «Есть ответы, – пишет он, – но нет Ответа».

<sup>2</sup> *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 14.

триваться не с точки зрения, например, коллективистической и индивидуалистической *форм организации* общества, называемых «двумя противоположными типами социального устройства», не с точки зрения *состава истории*, в которую чаще всего эклектически вмещается все («не только политическая и экономическая история, но и эволюция целостных культур, философия человека, смена стилей мышления и способов жизни, форм любви и т. д.»<sup>3</sup>). История берется с точки зрения а) обретения мира сначала (и это общее и для Библиера, и для Гефтера), б) с точки зрения одновременного общения прошлых, настоящих и будущих культур, в) с точки зрения произведения, адресованного к авторски организованному бытию, к личностной самодетерминации, и г) с позиции определения разума как диалогического. Мы согласны с этим определением Библиера. Ясно поэтому, что мы не принадлежим к сторонникам познающего разума, к сторонникам, как иногда говорят, «классического понимания философии истории». По-

<sup>3</sup> См.: *Ивин А.А.* Философское измерение истории. М., 2016. URL: <https://www.libfox.ru/658865-aleksandr-ivin-filosofskoe-izmerenie-istorii.html/> (дата обращения: 21.03.2018). Книга почти дословно (с некоторыми редакторскими изменениями) повторяет учебное пособие А.А. Ивина «Философия истории», вышедшее в 2000 г., т. е. это – автоплагиат. С точки зрения методологии эта книга, как и книга Гречко, не выходит за рамки *познающего* разума, т. е. разума Нового времени, несмотря на то, что в обе включены современные представления об истории, и несмотря на некоторые внутренние разногласия не с логикой, а с содержанием этого мышления. Так, если Гречко экстраполирует историю в будущее (например, в виде утопии), и с этим взглядом мы согласны, хотя у нас, в общем-то, повторим, иное представление не только о соотношении времени и истории, но о том определении разума, с которым человек подходит к исследованию истории, то Ивин, подобно Коллингвуду, экстраполирует историю в прошлое, будущему предоставляя философию истории. Новшеством Ивин считает анализ важнейших для развития истории двух противоположных типов социального устройства: коллективистическое общество и индивидуалистическое общество. Однако известный немецкий историк Э. Мейер еще в начале XX в. написал, что «объектом исторического интереса может быть как отдельный человек, так и общества людей: народы, государства, целые культуры» (*Мейер Э.* Теоретические и методологические вопросы истории. Философско-исторические исследования. М., 1904. С. 44). Что касается другого новшества: размежевания понятий «тенденция» и «закон», – то нам ближе в этом отношении позиция А.П. Огурцова, который говорил о законах-тенденциях (см.: *Огурцов А.П.* Преодоление сложности и расширение границ научных теорий // *Вох: Филос. журн.* 2012. № 12. С. 7. <http://vox-journal.org>).

знающий разум и до сих пор в цене<sup>4</sup>, но не менее в цене (часто неосознанно) диалогический. Именно с позиций этого разума мы рассматриваем представления об истории классических XVIII–XIX веков. К такому пониманию близка прежде всего позиция В.М. Розина в книге «Новая концепция истории. История как образ жизни личности, социальный дискурс и наука» (М., 2018), и позиция Р. Рорти в недавно вышедшей книге «Историография философии: четыре жанра» (М., 2017)<sup>5</sup>.

Сейчас довольно часто можно услышать доклады о том, что такое история и каков ее смысл, вышло много переводов (Г. Фоссия, Э. Трёлча, Г. Дройзена и др.), защищаются диссертации по метафизике истории, в 1995 г. издана антология «Философия истории» с вводной статьей Ю.А. Кимелева «Философия истории. Системно-исторический очерк», проводятся семинары. В начале XXI в. вышли книги Ю.И. Семенова, В.В. Ильина, А. Данто, Е.М. Сергейчика, П. Гречко, А.А. Ивина и др. (см. библиографию), посвященные проблеме *философии* истории, однако при том, что всюду и хорошо исследуется историография, идеи, которыми руководствуются историки, мало где поставлен вопрос о смене исторического разумения. Этого нет даже у Ю.И. Семенова, одно время работавшего с Гефтером. В своей обширнейшей монографии он, критикуя антинаучные сочинения по историософии, историологии и философии истории, в том числе сочинения Л.Н. Гумилева, в чем один из авторов этой книги (С.С. Неретина) с ним полностью солидарен, подробно освещает все известные направления в истории, изменение содержания понятий «история», «общество», «разум». Ближе многих исследователей подойдя к осознанию смены рациональности, определив разумение нового и новейшего времени через накопление информации и прогресс *научного* знания, он близок к аналитикам, придерживающимся представлений о полифакторности разума.

---

<sup>4</sup> К испытателям познающего разума относятся и философы, которые критикуют идеи Вольтера, Канта, Гердера, Гегеля, например Коллингвуд, который, считая историю наукой о прошлых деяниях, прямо писал о том, что мысль в отношении к объекту «не просто мысль, а знание», а мысль историка «система знания» (см.: *Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография* / Отв. ред.: И.С. Кон, М.А. Киссель, послесл. М.А. Кисселя, пер. и коммент. Ю.А. Асеева. М., 1980. С. 6, 7).

<sup>5</sup> См. о ней: Vox: Филос. журн. 2018. № 24, раздел Notabene (vox-journal.org).



Конец 2010-х гг. ознаменовался и публикацией монографии доктора экономических наук, преподавателя МГИМО В.Ю. Катасонова, полагающего, что «метафизика истории призвана постигать начала и концы мировой истории... ее логику и движущие силы...»<sup>6</sup> только в интересах православия и самодержавия. Книга и философски, и исторически крайне низкого уровня, однако опасная идеологическая тенденция подверстки исторических фактов под православно-государственные интересы имеет целью дисквалифицировать любую рациональную философию истории, полагая в ней отсутствие какого-либо «здорового смысла» или просто смысла<sup>7</sup>.

Однако само появление такой книги свидетельствует о том, что именно метафизика истории, логика и динамика исторического процесса волнует не только профессионалов историков и философов, пытавшихся и пытающихся вести речь о понимании того, почему и на каком основании возникла идея метафизики истории. Как считал Л. Штраус, также отвергавший разумность исторического процесса и связывавший его с «таинственной милостью судьбы», «типичный в XX в. историцизм утверждает, что каждое поколение перетолковывает прошлое по-своему, на основании своего собственного опыта и прогнозируя собственное будущее»<sup>8</sup>. Вопрос в том, чтобы истолкование не получило идеологически предписывающей формы.

Ссылка на судьбу или провидение на деле связана с введением в определенность неопределенности и обусловлена невозможностью, а чаще нежеланием и бессилием понять оставленный след. Неумение проблематизировать оставленное вызывает готовность придать ему однозначно санкционированное содержание. Этот своего рода естественный закон истории казаться чем-то само собой разумеющимся, событийно взаимосвязанным и означающим сферу сущего, возникший вместе с нарративом, может, однако, вызвать другую решимость в силу того, что он действует *сейчас* и при условии, что к нему имеется *ответственное* отношение, — не субъективно, а субъектно, логически выстраивать (пусть через

<sup>6</sup> Катасонов В.Ю. Метафизика истории. М., 2017. С. 3.

<sup>7</sup> Там же. С. 16.

<sup>8</sup> Strauss L. What is political philosophy? // Strauss L. The City and the Man. Chicago, 1964. P. 59.

наррацию) событие, поскольку мы находимся с ним и с его идеей в теснейшем контакте. Это значит, что мы пытаемся конституировать событие как возможность произойти сейчас. След уже тем самым теряет свою изначально предполагаемую некую определенность, приобретая новую определенность рассказа, а затем и пересказа. Он подвижен даже при отсутствии перемещения.

Этот закон есть мы сами как исторические, т. е. существующие через речь существа. Исключительность этого закона состоит в том, что он не может быть нарушен, ибо в него с самого его появления включается возможность самоизменения, он рождается с предположением вариативности (альтернативности) истории. Так понятый закон может привести к «моральному футуризму». Разница между философией и историей (в том числе историей философии) в том, что философия находится на границе рождения (начало из ничего), а история *возникает*, т. е. тоже *начинается* (и в этом – парадокс словоупотребления), когда нечто уже начато, сделано, осмыслено или поставлено под вопрос, о чем надо сказать иначе, с другой позиции, из новой эпохи и пр. Поэтому говоря об определениях истории и философии через начала, мы имеем в виду разные смыслы начал, что возможно лишь при открытости истории, лишь при осознании *свободы как исторического факта* (Гегель).

Не только Гегелем (Гердером, Кантом) история предполагалась как развертка божественного плана. Уже в Средневековье некоторые комментированные библейские истории (XII–XIII вв.) начинались с представления истории как одной из частей богоустроенного мира. Теоретически история фундаментальна, эмпирически эфемерна, «напоминая морскую рыбку, умирающую в тот же день, в какой родилась»<sup>9</sup>. Фундамент – это Слово, «начало, с помощью которого и через которое» по божественному плану (творение, расположение, украшение), т. е. по смыслу *реализма*, зачинался мир<sup>10</sup>. Но как дисциплина история возникла в результате расцвета науки, во многом как антитеза естествознанию, как антитеза хроникам, которые в строго определенное событие *концептуалистски* вонза-

<sup>9</sup> *Петр Коместор*. Схоластическая история. Приложение II // *Неретина С.С.* Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. Архангельск, 1995. С. 283.

<sup>10</sup> Там же. С. 284.

ли всю историю, ведомую от сотворения мира. Но в истории как следствии науки составляется несколько длительных *номиналистически* открытых маршрутов.

При этом возникают совершенно новые представления о ней. Снимается представление, что история – наука о прошлом (как думают, например, Коллингвуд или П. Рикёр): такое представление выхолащивает христианскую идею истории, включающую в себя предвестия и пророчества (см. «Схоластическую историю», на которую мы выше сослались).

Во-вторых, если история, подобно философии, создается (проецируется) в предначальном еще-не-начале, то можно не столь решительно связывать историю и время, ибо сама история начинает представляться и метафизически, и феноменально. Начиная с Августина говорится, что у времени и мира один возраст, но почему-то (неверно) понимается, что они взаимопроницают друг друга. Если о чем и свидетельствует Священная история как *образец* для любой другой, то именно об этом: *образцом* она могла стать при условии, что вся существует до и без времени. Связывать два понятия – время и историю – не более, чем привычка, возникшая в Новое время, когда огромное значение приобрел хронометраж. При этом мы прекрасно понимаем, что это *разные* понятия. Время не обязательно связывается с историей, если его рассматривать именно как понятие, да и история – не время, если, конечно, не отождествлять историю с протеканием жизни и изменением, принятым за время. На это обращали внимание сами историки (философы, кстати говоря, гораздо реже). Марк Блок, один из основателей школы «Анналов», писал, что, хотя «трудно себе представить науку, абстрагирующуюся от времени», однако для многих наук, условно дробящих его на искусственно однородные отрезки, оно не что иное, как некая мера<sup>11</sup>. Он и не писал о понятии времени, он описывает даже не хронологию события, а, как он подчеркивает, ту *среду*, в которой «могут быть поняты» феномены, где время метафорически понимается как плазма<sup>12</sup>. А.Я. Гуревич гораздо более широко отозвался о школе «Анналов» как об антивременной: «В центре внимания ее представителей находятся не изменения, не развитие, но стабильные состояния, структуры (экономические,

---

<sup>11</sup> Блок М. Апология истории. М., 1973. С. 19.

<sup>12</sup> Там же.

социальные, ментальные). Синхрония, а не диахрония заполняет современное видение истории»<sup>13</sup>. Ю.И. Семенов подытожил: «История без изменений, без развития, т. е. история без истории – вот последнее слово этого направления западной историологии»<sup>14</sup>.

В-третьих, любая древняя, до- и нехристианская история, конечно, могла быть включена в общую линию развития единого исторического процесса и объяснена как ее необходимость на этой линии, но могла составить и свой отдельный путь. Любой историк видел эти разломы, именно потому старался объяснить способы, какими эти разломы получались, и способы, позволяющие эти разломы *как бы* ликвидировать. В XIX в. и особенно в XX в., когда стали исследоваться техники мысли, было открыто много приемов, снимающих представления об истории только как о прошлом. Одним из таких приемов было рассмотрение истории через язык. Эту попытку в нашем нынешнем издании осуществляет А.А. Гусева, пытающаяся проследить явление истории славян через грекофильские традиции. А во второй половине XX в. Фуко показывал такое явление через идею пастырства. Смысл этой идеи заключается в том, что пастырь – бог или царь, пекущийся о своем народе, – участвует в каждом отдельном индивиде и находится в ежесекундном бодрствовании. Для Фуко оказалось важным то, что пастырями в Древней Греции могли быть разные люди, не только царь, но и врач, учитель гимнастики. В христианстве же пастырь – существо, иерархически восходящее к Богу, – должен отвечать за каждую овцу и ее действия. И если в первом случае институт пастырства привел к возникновению множества политических структур, то во втором случае к единоправству. Принцип истории оказался разным для разных типов сознания.

В Древней Греции не история определяла мировое движение. Это движение определял Аполлон, шествующий во главе девяти муз. История (Клио) была одной из участниц хоровода – разворачивания логоса посредством муз-мыслящих, передававших мысль поэтически, благодаря сосредоточенности слова, преображающего мысль. Как впоследствии скажет И.Г. Гердер: «Аполло – дух исследования, наставляющая меня Муза (Клио. – С.Н.), беспристрастная истина»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 282.

<sup>14</sup> Семенов Ю.И. Философия истории. (Общая теория. Основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М., 2003. С. 322.

<sup>15</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. и примеч. А.В. Михайлова. М., 1977. С. 350.

Таким образом, история в своем начале – это не некий природно-антропологический процесс, а особый вид искусства. Пытаясь представить речь разных логосов, Геродот, первый историк, был озабочен многообразием и многозначностью исторического выражения, которое и образует единство *хорового* события, произведенного корифеем.

Эти новые подходы к истории привели к тому, что началось, и это нам кажется весьма симптоматичным, критическое обсуждение терминов, концептов и событий, которое приобрело в связи с этим изменением новый окрас и обеспечило возврат некоторых забытых понятий.

Так, задолго до того, как история стала предметом философского анализа, в «Илиаде» Гомера возникло понятие «истор»<sup>16</sup>. Оно дважды встречается в «Илиаде», означая авторитетное лицо, избираемое и необходимое для первоначального суда-суждения в некоем деле (отсюда выражение «суд истории»). Истор – переключатель между предварительным решением и предполагаемым другим, возможно, уточненным, хотя, может быть, и отдаленным решением. Его задача 1) удостовериться в том, что некое событие происходило определенным образом, тем самым возвращая прошлое; 2) создать рассказ, который убедил бы в правоте этого удостоверения и читателя/слушателя.

В задачу истора входит, во-первых, совершение некоего публичного действия при соблюдении *наличествующего в обществе* равного для всех *закона*. Это, однако, не значит, что событие происходило таким именно образом, потому важно конкретное событие прошедшего времени не распространять на все время.

Если все это признать, то получается, что не социум получил законы по примеру естественнонаучных, как стали считать много веков спустя, а, наоборот, *природа*, выделившись из искусства, *стала искать законы на манер общественных*. Именно памятью возможно объяснить странное, на первый взгляд, допущение И.Г. Гердера, возникшее много веков спустя, о том, что Природа одни законы дала природе, другие социуму.

В рамках истории как дисциплины возник и термин «историка» (наподобие «поэтики»), который был призван объяснить принцип строения исторических произведений, систему ее выра-

<sup>16</sup> Подробно см.: *Неретина С.С.* Пауза созерцания, или О сослагательном наклонении в истории // Идеи и идеалы. 2017. № 3. С. 34–53.

зительных средств. Этот термин, скорее всего, ввел голландский историк, филолог и теолог Герар Йохан Фоссий (1577–1649), современник Декарта, давшего «зеленый свет» естествознанию. Фоссий же видел «разнообразие человеческого ума» именно в истории. В объемном сочинении «Искусство историки», опубликованном в 1649 г., он рассматривает историку как нечто целое, не навязываемое человеческому уму, в силу чего «любая история может быть однажды забыта: человек не столь могущественен, чтобы построить нечто, что будет действовать всю его жизнь»<sup>17</sup>. Это значит, что время – не условие истории, как часто привычно думается, иначе история была бы непрерывна и существовала бы ровно столько, сколько существует время. Именно во имя ее сохранения историю нужно записывать. Запись предполагает прерывность: записывает тот, кто испытывает в этом потребность. Запись – связь не вообще со временем всего человечества, чего ты сторонний исследователь, а связь только с тобой, с тем субъектом, который увидел то и тех, с кем бы именно хотел «связать свое имя». Голос истории осмыслен. Поскольку же о событиях могут писать разные люди, то мы всегда будем иметь несколько историй, «сочетающих традиции и современность». Традиция понята как нечто «прочитанное и услышанное», которое, однако, нельзя принимать как «предпосылку дальнейшего». Это значит, что исторические события лишены причинно-следственной линейности, что каждый новый узел свободен друг от другого.

Предметом истории может стать, как считал Фоссий, «любая малость». И он (предмет), испытывающий на себе различные философские приемы, может быть и единичным, и всеобщим. Но каков бы он ни был, он подвластен Богу, для которого он всегда единичен, воплощен в природе, т. е. в созданном мире, и соотносится с волей человека, связанной с происшедшим, с побуждениями и намерениями, причинами деяний, иначе говоря, он произведен от природной естественности, а не от «сомнительности права». Это единственное, что исключается как основание истории. Естественно, из основания не исключаются ни разумность, заключен-

<sup>17</sup> *Фоссий Г.Й.* Искусство историки, или сочинение о природе историки и истории с рекомендациями, как писать историю, – общие размышления / Пер. с лат. В.С. Лаврентьева // *Vox: Филос. журн.* 2017. № 23. URL: <http://vox-journal.org> (дата обращения: 11.01.2018). Все дальнейшие ссылки по этому изданию.

ная в природе, ни речь-наррация, обеспечивающая в «рассказе о происходящем», «в последовательном расположении всего того, что говорится о существующем положении вещей» (определения истории), связность изложения и соответственно «ясный смысл».

Но, говоря о создании истории, Фоссий отмечает то, что века спустя подметил Ф. Бродель: есть вещи, не входящие ни в историю, ни в анналы, их пропуск рождает риск неверного понимания истории. Речь идет о дневниках разного рода, откуда, например, можно узнать о возносимых Цезарю хвалах, а между тем они влияли на боевой дух армии. В истории, как правило, происходит то, что у Фоссия названо «шлифовкой», рисуется «очевидная картина», «не подразумевающая самостоятельного движения души», из которых отвергается «то, что не может быть выражено». Вместо этого называется наиболее отчетливо заметная причина.

Завязь истории на естественность, конечно, свидетельствует об общем духе времени, нацеленном на естественный разум. Даже слова («ясно», «отчетливо») употребляются словно вслед за Декартом. Но Фоссия интересует прежде всего метод рассмотрения истории. Потому ему важно отличить (и отделить) саму историю (события и их причины) от историка (*historica*) как способа мышления относительно истории и понять, как она мыслится. «Историка отличается от истории в том же смысле, как поэтика от поэзии, и создается тем же способом, как и поэзия... Она есть орган осмысливания, именно историка пользуется философскими приемами». В ней предполагается мудрость философских суждений, рассеянных в рассказах отдельных людей. Она может рассматриваться как «искусство, которое может приближаться к универсалии».

Для Фоссия вопрос, на который он пытается дать ответ, не вполне ясен. Историка лишь приближена к универсалии, общему, понятному имени, но не она сама: проблема в неясности, почему эта рассеянная во множестве событий мудрость не становится всеобщим достоянием, почему возникают противоположные толкования и необходимость сравнения различных вариантов объяснений. Отвержение или забвение некоторых мотивировок, казавшихся несущественными, могут менять осмысление событий. Анналы, фиксировавшие только дату событий, делали невозможной историю как последовательность событий. История к тому же не просто объективное описание событий, сколь бы тщательным оно

ни было, она подразумевает «самостоятельное движение души», т. е. субъектно окрашена. Задача историка состоит в том, чтобы, собрав множество жизненных проявлений и образовав, тем самым некое эмпирическое поле, выявить направляющую причину, данную, по мнению одних философов, богами, по мнению других – «накопленным опытом». Историка, онтология истории, которая предоставляет эмпирические факты для поля историка, – низшая ступень (преддверие) метафизики истории.

Мало кто из историков и философов, занятых пониманием истории, пользовался и пользуется этим термином. Можно подумать: вбросили термин, но, хотя его содержание раскрыто, оно в дальнейшем не используется в тексте. Не используется, но всего лишь как термин! Хотя из текста книги и из смысла введения ясно, почему не используется: нам важно показать, с чем мы пришли к XXI в.: наука истории, становясь наукой, искала теоретического осмысления, искала, как всякая наука, своей теории. Историка была строительными лесами для философии истории, для метафизики истории, для понимания направлений, возникающих в исторической науке. Никакого нарратива историка не допускает, автор этого термина пытался определить его как возможную теорию истории, выявлявшую структуру исторического произведения, его научно-методологические предпосылки. Термином не воспользовались классики исторических идей, но он явно имелся ими в виду, именно поэтому они пользовались термином «идея» («Идеи к философии истории человечества», «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»), а не «философия истории», чтобы показать, что в идее «нет чего-то одного, что позволяет, – по определению Фоссия, – видеть все в целом». Это является определением историка, и не случайно Кант относится к идее скептически («роман»), допуская, что метафизика истории возможна лишь в будущем («Философию истории» напишет Гегель). А вот И. Дройзен этим термином пользовался – через чуть более четверти века после смерти Гегеля, в 1858 г., он публикует свою «Историку», которую называет «наукоучением истории»<sup>18</sup>. В России она переиздавалась дважды, что свидетельствует о теоретическом голоде относитель-

<sup>18</sup> См.: Дройзен И.Г. Историка / Пер. с нем. Г.И. Федоровой. СПб., 2004. (Перевод сделан по изданию 1936 г.) С. 5. О Дройзене см.: Савельева И.М. Обретение метода // Дройзен И.Г. Историка.



но истории. Если же учесть, что в гл. 3 речь пойдет о диалогике Библера, который выводил ее, диалогичку, а соответственно, всю свою философию диалога культур именно из наукоучения, то речь об историке вполне оправданна.

Это, повторим, именно тема введения: показать, как рождалась теория истории. Вводя идею историка, сравнивая ее значение для истории со значением поэтики для поэзии, Фоссий не только возвышал историю до науки, чего ранее не делалось, а в век естественного разума тем более. Он вступил в соперничество с Аристотелем, который, считая, что история «говорит о том, что было» (в этом плане Коллингвуд и Рикёр – лишь эпигоны Аристотеля), а поэзия «о том, что могло бы быть», утверждал, что «поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, а история о единичном»<sup>19</sup>. Потому задача Фоссия сделать историю серьезной наукой – революционная, и он справился с этим делом, о чем в книге об истории нельзя не сообщить, несмотря на (временную?) неприметность или даже забытость термина.

Куда делась историка? Она распалась на философию истории, историографию – дисциплину, которая с конца XVIII – нач. XIX в. стала изучать историю и ее направления, и методологию истории, которая привела вновь в конечном счете к появлению философии истории или к объяснению конца истории: главы 2 и 3 нашей книги посвящены анализу таких направлений. Эти «пропавшие» термины (истор и историка) позволили обратить внимание на способы вхождения истории в мир, в наше бытие с помощью разных средств выражения.

Названия глав обозначают эти точки слома, смены исторических парадигм. Первая глава посвящена явлению истории через язык, через действие грекофильской традиции в славянском ареале (XXI в.). Во второй главе анализируются моменты происхождения философии истории (конец XVIII–XIX вв.) как следствия развития науки и как необходимости решения проблемы соотношения природы и свободы, обсуждается проблема истории как онтологии памяти и как утопии. Третья ставит проблему смены диалектического дискурса на диалогический.

---

<sup>19</sup> *Аристотель. Поэтика* / Пер. М.Л. Гаспарова // *Аристотель. Собр. соч.*: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 655 (145 lb 510).

## ГЛАВА 1. «ГРЕКОФИЛЬСКИЕ РАЗВИЛКИ» СЛАВЯНСКОЙ ГРАММАТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Что есть буква? – Страж истории.

*Словопрение высокороднейшего юноши  
Питина с Альбином Схоластиком.*

### «Грекофильская» грамматическая традиция. Смена истории

Алкуин Йоркский начинает с вопроса о букве («Что есть буква? – Страж истории»<sup>20</sup>) неслучайно. Это важно не только потому, что буквы, последовательно рассказывая о главном: о слове, языке, человеке, смерти и вере, перетекают в письма, которыми скриптор пишет историю как хронику или летопись, – буквы сами являются следами истории, складываясь в рассказ о начале и конце народа, говорящего на языке, и в этом рассказе история делается видимой.

История, по словам Коллингвуда, ищет *res gestae*, действия людей, совершенные в прошлом, при этом она и служит «для познания сущности человека вообще», и помогает понять, чем, собственно, является человек, читающий написанную историю<sup>21</sup>. И так, «наука о людских делах»<sup>22</sup>, по сути, пишется о выборе, о поступке и сама является поступком, особенно если мы говорим о грекофильской традиции, которая связана с символическим прочтением факта.

В грамматике (истории грамматических учений) мы всегда встречаемся не с действительным отражением языковой системы, но имеем дело с интерпретацией элементов, форм и категорий; грамматика как описание языка в данную эпоху пишется по прорисам исторических, политических, интеллектуальных событий, взаимодействуя и пересекаясь с другими «науками о духе», обра-

<sup>20</sup> Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / Пер. с лат. М.Л. Гаспарова. М., 1970. С. 265.

<sup>21</sup> Коллингвуд Р. Указ. соч. С. 13, 14.

<sup>22</sup> Там же. С. 388.

зую некие культурологические ситуации<sup>23</sup>, к числу которых можно отнести и феномен «грекофильских» грамматик, создававшихся на территории идейно-политического влияния Византии и нагруженных новым осмыслением собственной истории. Так пишется коптская, сирийская, армянская, славянская грамматические истории, где особенное место занимает символический факт, т. е. факт, собранный из двух частей того, что, собственно, есть факт и чем он *является* в условиях грекофильской традиции<sup>24</sup>.

Символические факты выстраиваются начиная с алфавита, что можно видеть уже в «апологетическом» тексте черноризца Храбра «О письменах» (X в.). Не случайно один из первых славянских «системных» трудов о языке – трактат Константина Костенечского – пишется, по сути, о смысловозначительных возможностях графики и орфографии («Сказание изъявлено о письменех», XV в.).

Итак, интерпретация буквенной системы осуществляется в грекофильской традиции через призму греческого начала. При этом часто всю систему письменных знаков, связанную с алфавитом (включая диакритику, т. е. систему надстрочных и подстрочных знаков, и буквенную цифирь, характерную для эпохи Средних веков и ведущую свое начало от финикийского письма), можно описывать только в контексте греческого субстрата, и в этом, несомненно, тоже прослеживается принцип символизации, так утраченные три вида ударения<sup>25</sup> постепенно превратились в систему разметки текста для чтеца; при этом кластер дублетных букв, помимо различения омонимов, омофонов и омоформ (о чем пишет и Константин Костенечский), указывает еще и на греческую этимологию, которая, получается, должна входить в интеллектуальный контекст, даже обиход, средневекового славянского книжника. Так греческий язык становится синонимом, если не паронимом, славянского (и это, хоть и в разной степени, характерно для всех

<sup>23</sup> Восприятие грамматики как истории и вообще понимание языка как необходимого средства для написания истории приходит с Дж. Вико, который считает язык принадлежностью определенного типа культуры (см.: *Неретина С.С.* Пауза созерцания. Архаисты и новаторы. М., 2018. С. 348–414) и пишет о происхождении букв, считая это очень важным (там же. С. 406).

<sup>24</sup> Например, конструкции с местоимением «иже, яже, еже» в славянской традиции могли быть описаны как сочетания с артиклем, по образцу греческого языка, не будучи, но как бы *являясь* артиклем.

<sup>25</sup> См.: *Зализняк А.А.* От праславянской акцентуации к русской. М., 1985.

языков, попадающих под «грекофильские» принципы), а история славянского языка пишется так, как если бы греческий входил в него «по умолчанию», как нечто скрытое, но всем известное, или так, как если бы мы находились в ситуации внутреннего, несобственного двуязычия (о собственном двуязычии речь пойдет ниже).

Важнейший вопрос решения сложной «грекофильской» задачи – вопрос о форме. Становление и осмысление отношения к форме, оказывая влияние на принципы перевода и дидактические описания языка, происходило в большинстве случаев в несколько этапов и тоже как поиск «греческого», но не как лучшего и единственно возможного, а как максимально эффективного в плане смысловыражения. Каким образом различались внутренняя и внешняя форма в языке, каково отношение к оригиналу, что первично и что подлежит переводу, а что пересказу (метафрастичность<sup>26</sup>) или передаче иными средствами – этот вопрос всегда вставал на пути книжников-переводчиков. Таким образом, славянская мысль о языке, воплотившаяся в грамматиках и переводах, во многом базируется на восприятии греческой традиции. Это восприятие, способное превратить единичный (исторический) факт в двусторонний символ, характерно для грекофильского течения восточно-христианского ареала.

Во многом агоническая<sup>27</sup>, грекофильская модель предполагает соперничество-уподобление-отталкивание. Это самым отчетливым образом просматривается на сложных социально-политических отношениях Византии и славянского мира, ср. рах *bulgarica* Симеона I, который в 925 г. назвал себя василевсом (Николай Мистик признал это, и Болгарская церковь получила автокефалию), расширив границы Болгарской державы почти до самого Константинополя<sup>28</sup>. Отторжение-подражание-борьба собирает всю славянскую грамматиче-

<sup>26</sup> Метафрастичность в грекофильской грамматической традиции выступает как рассказ о факте, говорящий о двух объектах: о смысле переводимого и о переводимом языке; при этом часто теряется точное соответствие форме переводимого. Примеры метафрастичности можно встретить в гимнографических текстах, когда акростих передается указанием «краегранесие»; поэтическая форма при этом, естественно, теряется.

<sup>27</sup> От греч. ἀγών ‘состязание, соперничество’.

<sup>28</sup> «Щит на вратах Цареграда» всегда был точкой схождения разных эпох; Константинополь как политический проект имел особенное значение и для позднейшей культуры: ср. «палеологовская» линия в русской истории и др.

скую историю, ведь история пронизывает все сферы человеческой деятельности, прежде всего выражаясь в языковом сознании, о чем часто забывают сами историки (но что заметил Дж. Вико).

Славянская мысль о языке XI – начала XVI в. затрагивает и проблему т. н. южнославянских влияний, которые, если говорить о Киевской и Московской Руси, стали проводником «грекофильства», связав в единый узел орфографические реформы как историю письма, проблемы описания языка, выработку принципов перевода и само письмо, т. е. способы создания и воспроизведения текстов, чистую грамматику как форму построения мира

Второе южнославянское влияние позволяло (но не позволило!) восстановить старую кирилло-мефодиевскую норму (первое южнославянское влияние) как норму единого общеславянского языка, и для периода конца XIV–XVI вв. (Сербия и Болгария под турками, 1389 г. Косовское поле, 1389 г. падение Тырнова) это было более чем актуально, так что социально-политические мотивы временами могли играть ведущую роль на данном этапе. К тому же с XII–XIII вв. общеславянский язык все более разделялся на изводы, идиомы, диалекты. Так что одной из «меток» грекофильской рефлексии о языке, конечно, можно назвать необходимость и поиск объединяющего начала, каким является тяготение к греческому и ощущение его как некой скрытой структуры родного языка. Вторая метка – последовательная архаизация (что наблюдается и в истории греческого языка). Здесь, конечно, грамматика на фоне истории также разворачивается как последовательность символических фактов. Однако архаизация письма вследствие отрыва книжного и «народного» языка еще и делала письменное элитарным. Такая эзотеричность письменной традиции – еще одна черта грекофильской мысли о языке, что касается и славянской традиции, особенно периода второго южнославянского влияния на ранний период, который не был затронут этими процессами.

Особенное внимание в грекофильской традиции уделяется принципам перевода. Язык, сформированный как литературный по греческому образцу, рожденный как подражание, как идея, должен был отвечать целиком запросам новой истории, указывая на исток. Поэтому переводы, а это были литургические, гимнографические, богословско-философские тексты, с необходимостью *показывали* на греческое начало.

Наконец, если говорить в связи с проблемой понимания о принципах перевода, одно из первых обоснований которого дал Иоанн экзарх Болгарский<sup>29</sup>, то окажется, что пословный перевод, доминирующий в период XI–XVII вв., вполне обоснован, особенно если учесть, что цель перевода радикально отличается от современного и само понимание и понимаемое тоже существенно отличается от современного.

Отсюда еще одна важная черта философии грамматики грекофильской традиции: уподобление переводящего языка исходному по внутренней форме. В этом уподоблении заложена парадоксальная перверсивность: смысл становится внешним, а язык внутренним. Понимание как понятность, каким оно видится сейчас, по сути, исключается из опций перевода: прозрачность смысла и ясность выражения на родном языке находятся где-то на периферии этой концепции, и особенно это будет заметно на примере языковых представлений Чудовских книжников XVII в. во главе с Епифанием Славинецким.

В понимание перевода вкладывается особого рода работа, которая и позволяет пробиваться к смыслу, и эта работа как участие, деятельность должна быть включена в герменевтическую ситуацию при описании текста грекофильской традиции.

Появляется своего рода инкультурация (включенность в культуру или даже шире – в христианскую онтологию) внутренней формы: она становится свидетельством и способом аргументации, подтверждающим истину как единственную истину новой истории. Происходит интересная вещь: с одной стороны, «греческое» – чужое, а порой инородное по строю, становится не просто полностью своим, а делается системообразующим признаком своего. С другой стороны, осознается необходимость использовать реалии, понятные реципиенту.

В этих условиях особенно легко происходит смена «грамматической истории» (которая начинается с письменности, с алфавитов). Грамматическая история, понятая как совокупность фактов грекофильской традиции, ведет за собой и перевод – как перевод языка, текста, культуры, мира.

<sup>29</sup> См.: *Калайдович К. Ф.* Иоанн экзарх Болгарский. Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X ст. М., 1824. (Теория перевода Иоанна экзарха Болгарского основывается на трактате «О Божественных именах» Дионисия Ареопагита.)

Для грекофильской традиции «другая грамматика» и, следовательно, другие переводческие принципы, пословность переводов как отражение уподобления греческому языку и др. являются таким же важным маркером, как алфавит и система надстрочных знаков (что позволяет описывать грекофильские грамматики как кластеры, например, буквенной системы, морфологической системы и пр.).

Исследование «грекофильских» этапов мысли о языке меняет и саму историю языка: он оказывается встроен в иную систему ценностей, отличную от привычной нам, где языки, различные по структуре, оказываются синонимичными (или паронимичными) по форме, где внутреннее оказывается внешним, где символ понятен, только если сложить как две половины человека с его миром и тот текст, который перед ним, за которым мир.

Язык грекофильской традиции (собранный, как уже говорилось, по модели греческого, но взятый в его надэтничности) выступает как средство богословия и богомыслия. Когда встает вопрос о целях и задачах богословия<sup>30</sup>, речь идет к тому же и о средствах. Для христоцентричной культуры грекофильского ареала таким средством прежде всего является язык, вылепленный сознанием книжника по греческой модели. И эта модель предполагает восприятие греческого не как собственно (узко) грамматического, а как включенность в «грекофильский» жизненный мир, существующий в языковом греческом поле. Отсюда иное восприятие и грамматики в широком смысле, как онтограмматики, когда расхождение между вещью и говоримым словом минимально и язык описания вещей и язык самих вещей тождественны.

Это предполагает керигматичность<sup>31</sup> грекофильских текстов как способность нести проповедь и быть свидетельством о Боге, вследствие чего переводы, кроме мощного коннотативного заряда, передают лексико-грамматическими средствами универсалистский христианский посыл: так «древнегреческий язык перевода ветхозаветных текстов актуализировал философские аспекты и богословский смысл Св. Писания»<sup>32</sup>. Так делается возможной смена

<sup>30</sup> См.: Гагуа Агафангел, игумен. О языке православного богословия и богословии языка. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4600113.html> (дата обращения: 21.12.2017).

<sup>31</sup> От греч. κήρυγμα – ‘призыв, (про)возглашение, проповедь’.

<sup>32</sup> Там же.

грамматики как смена (и обнуление как небывшей, прежней) истории. Переводы как импликация грекофильской грамматической истории, будучи керигматическими по своему послы, чаще всего пословные, поморфемные, поколлокационные.

### Основные черты пословного перевода в грекофильской среде

В средневековой традиции на раннем этапе существовали переводы вольные и пословные, или конвенциональные и неконвенциональные. Позднее эти способы перевода были обоснованы Иоанном экзархом Болгарским с помощью теории подобных и неподобных подобий Псевдо-Дионисия Ареопагита<sup>33</sup>.

Пословный перевод – это прежде всего, как уже говорилось, задача формы, с которой связывается смысл. В этом состоит специфика грекофильских переводов: в тексте должен быть представлен не столько смысл, сколько форма, которая является связкой, – своего рода «быть», или «как», или «словно», – ведущей к смыслу. А если форму невозможно передать, то надо ее или пересказать (ведь метафрастичность пословных грекофильских переводов – одна из существенных черт), или переставить в переводящий язык так, как *как будто* она там есть. И в том, и в другом случае происходит символизация формы, которая, указывая на смысл и возводя к нему, сама является смыслом.

Пересказывается не столько одна, единичная форма, а скорее форма в рамках всего исходного языка (при этом его система понимается порой довольно далеко от его «реальной» грамматической истории). Переводится не данный текст как единичный, подлежащий переводу, а текст, принадлежащий греческой культуре.

Греческий с его внутренней формой попадает в категорию *exemplar*, т. е. становится идеальным рассказом о том, чему должно подражать. Но образцом он является не потому, что это язык «божественный» или «богоданный» (такое понимание не харак-

<sup>33</sup> Соломоновская А.Л. Теоретический базис позднеантичных и средневековых воззрений на адекватность перевода и *Corpus Areopagiticum* // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Лингвистика и межкультурная коммуникация. Т. 13. № 3. С. 43–54.



терно для христианской культуры), а потому, что он, в понимании средневекового книжника, наиболее эффективен для отображения философско-богословских понятий. Он становится формой свидетельства и даже своего рода «печатью на документе».

Другая важная черта грекофильских переводов – принцип уподобления (подобия). Переводящий язык весь уподобляется исходному, т. е. превращается в рассказ о его внутренней форме. Здесь возникает перверсия – смысл становится внутренним фактором перевода, а форма всего языка (внутренняя форма языка в гумбольдтовском понимании или в понимании В.В. Библихина) – внешним. Переводящий язык растягивается по точкам внутренней формы греческого языка, чем достигается синонимичность двух языковых форм (именно в осмыслении их как синонимичных, в реальности этого может и не быть, но сейчас речь не идет о нашем восприятии грамматики).

При этом, как уже говорилось, не учитывается сфера существования этого образца. Так, интересно, что греческая (византийская) мысль о языке развивалась в определенной социально-политической ситуации, где доминировал аттицизм как литературная норма, в сопряжении с литературно-разговорным койне и разговорной речью; при этом примерно до VII в. сохраняется сфера применения латинского языка как языка деловых текстов, и это напоминает ситуацию в славянском мире, где литературный язык спорит за право существовать в условиях диглоссии или двуязычия<sup>34</sup> (немного ниже пойдет речь о проблеме двуязычия/диглоссии в славянском ареале, которую невозможно обойти, говоря о грекофильском пространстве). В славянском грекофильском «нарративе» ничего этого нет.

---

<sup>34</sup> Диглоссия – ситуация, когда два языка реализуются в разных функциональных сферах по принципу дополнительной дистрибуции. Двуязычие – ситуация, когда два языка одинаковые, взаимозаменяемые и равно бытующие во всех сферах языкового пространства.

Интересно, что латинский и греческий язык в период до VII в. – и тот, и другой в греческом языковом пространстве именовались Ρωμαϊκή γλώσσα, и определить, что имелось в виду, довольно трудно. Сходную ситуацию мы видим на примере названия грамматик типа: «Эллинославянская грамматика».

Латинский язык как модель, способ осмысления возник достаточно поздно (в славянском ареале это XVII–XVIII вв.), впрочем, поскольку «латинское» во многом впитало в себя «греческое», то механизмы взаимодействия их во многом схожи.

Собственно история греческого языка в грекофильской традиции выносится за рамки проблемы, будучи вне обсуждения, вне рефлексии, вне значимости. История греческого языка с его диглоссийной ситуацией и архаизирующей тенденцией становится «нулевым фактом», т. е. таким фактом, который выносится за скобки «нового рассказа» и отрезается как не бывший, несмотря на то, что следствия, им порожденные, продолжают свое существование в новой среде.

Напротив, переводящий язык, собирая свою историю, включает в нее, именно как свою историю, свое восприятие греческого. Но само «реальное» состояние греческого языка словно отскакивает, не достигая «места рефлексии» о языке.

Проблемы осмысления языкового пространства так или иначе считали решающими Ориген, каппадокийцы, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, а позже Михаил Пселл, Максим Плануд и др. Это тем более интересно, если учесть стремительные перемены в греческом письме и произношении (то, что считалось статичным и образцово-неизменным славянскими книжниками в условиях так же быстро меняющегося языка, но только эти изменения осознаются). С IV–V в. исчезает оппозиция по долготе и краткости не только в греческом, это касается, к примеру, также латинского и (пра)славянского языков<sup>35</sup>, фонетические процессы ведут к итацизму и, следовательно, возникает необычайно внимательное отношение к фонетике и орфографии, что рождает особенное восприятие буквы.

Чуть позже в обиход входят латинские грамматики (прежде всего Элий Донат как греческий подстрочник к латинскому тексту), и это приводит к синтезу терминологии, теперь греческое, переданное через латинское, становится признаком переводящего языка.

Что касается «точки читателя», то здесь разворачивается ситуация *carpatio benevolentiae* – как реверанс в его сторону, грекофильский пословный перевод с определенными маркерами позволяет войти в ситуацию ментальной общности, ощутить значимость и важность текста для искусного читателя-книжника, в конечном счете идентифицировать его самого как включенного в историю.

---

<sup>35</sup> См. об этом: Широков О.С. История греческого языка. М., 1983; Шантрен П. Историческая морфология греческого языка / Пер. с фр. и вступ. ст. Я.М. Боровского. М., 2001.

При чтении происходит инкультурация, которая устроена особым образом: как «понятное» берется «чужое», греческое, которое по мере прочтения, внутренней работы, входящей в круг понимания и привыкания, становится более значимым и более годным для понимания, чем «свое». Так, по мере того, как та или иная языковая культура возрастает как грекофильская, меняется и ее грамматическая история, которая состоит теперь из фактов, которых не было до этого, и притом наполненных иным содержанием, чем в традиции исходящего языка.

Грамматика грекофильских текстов – грамматика, ссчитая метафорами, от графики до синтаксиса (грамматические тропы обладают способностью увидеть *как бы* греческое, например ощутить детерминативы с «иже» как артикль мужского рода по аналогии с греческой системой артиклей) задействует не коммуникативную, а гносеологическую функцию языка. Поэтому при чтении грекофильских переводов знание системы грамматических тропов – точнее, неосознанное знание – это необходимое условие понимания.

Рефлексия о языке всегда выражается в принципах перевода, в отношении к передаче подлинника. И тут маркером является пословный перевод, возникший как стремление скорее показать текст оригинала, чем дать возможность *понять* его в нашем смысле этого слова. Так, известно, что Иероним – ученик Доната – был приверженцем пословной передачи исходного текста, что проявилось в его библейских переводах с древнееврейского на латынь<sup>36</sup>. Именно выдающихся византийских переводчиков Димитрия Кидониса, Геннадия Схолария и др. ныне мало известны. Но в той или иной мере именно с их подачи можно говорить о сформировавшейся с ранних времен традиции пословного перевода, в основе которого лежит символическое отношение к языку и неразделение пласта собственно языка и пласта вещей.

Перейдем к конкретным примерам *рассказов* («маленьких нарраций»), как сказал бы Ф. Лиотар) ранней славянской грамматической истории и их особенностям.

---

<sup>36</sup> Об этом см.: *Соломоновская А.Л.* Указ. соч. С. 47. (О письме к Паммахию.)

## Первые представления о грамматической истории. Буквенное письмо

Славянское грамматическое пространство, как уже говорилось, формируется на фоне греческой или возводящей к ней мысли о языке. В первую очередь это «александрийская» линия, идущая от Аристарха Самофракийского, «Искусства грамматики» Дионисия Фракийского, «Синтаксиса» Аполлония Дискола и некоторых неизвестных грамматиков, отрывки из трактатов которых сохранились в составе других памятников. Александрийская традиция породила две ветви в латинском мире (они были перенесены на описания новых языков, что тоже укладывается в грекофильскую традицию) и в греческом ареале, откуда, с некоторыми изменениями, была воспринята в славянской грамматике<sup>37</sup>.

Кроме этого, был и поток несобственно грамматических текстов, которые, в составе других рукописей или отдельно, переводились на славянский и таким образом входили в сферу формирования рефлексии о языке. Среди тех, кто косвенно повлиял на славянскую традицию, – диакон Георгий Хировоск (конец IV – начало V в.) грамматик, хартофилак (возможно, хранитель библиотеки) храма Св. Софии. Он был одним из комментаторов известных в греческом мире текстов: «Канона» Феодосия Александрийского, трудов Аполлония Дискола и его сына Элия Геродиана, Дионисия Фракийского. Ему принадлежит и трактат по орфографии, грамматический анализ псалмов, а также трактат о поэтических фигурах, который вошел в Изборник 1073 г.

В грекофильской традиции точкой отсчета является алфавит, буквенное письмо, с описания которого начинается любая грамматика. Это касается и современных грамматик, любая из которых будет начинаться с алфавита и правил чтения, однако по сравнению с ними в грекофильских грамматиках, как в текстах Средних веков, буква и звук образуют единое целое, в звуке/букве выговаривается вещь и слово проявляется одновременно со смыслом.

---

<sup>37</sup> Александрийская школа направляла также, к примеру, и армянскую традицию: Месроп Маштоцкий, работая над созданием алфавита, в Самосате консультировался с известным грамматиком Ропаносом (Руфином) Самосатским, который скорректировал работу Месропа, сообразуясь с «Искусством грамматики» Дионисия Фракийского.

Графони́мы греческого алфавита выстроены по принципу фонетического уподобления: сохраняя схожесть с финикийскими названиями букв (ср.: алеф 'бык', бейт 'дом', гимел 'верблюд' и греческие внесемантические «альфа», «бета», «гамма»...), они тем не менее не имеют никаких соответствий в мире вещей. А, например, буквы латинского алфавита, возможно, под влиянием письма этрусков<sup>38</sup>, именуется по акрофоническому типу (т. е. в названии буквы выражается один из ее крайних звуков, крайний левый или крайний правый). К финикийским (древнееврейским) названиям букв и их порядку следования восходят в разной степени уподобления алфавиты грекофильской традиции: сирийский, коптский, эфиопский, нубийский, армянский, грузинский, славянский.

Славянская азбука (будем говорить о кириллице, созданной учениками и последователями св. равноап. Кирилла и названной его именем), берущая начало, как и греческая буквенная система, из древнееврейского письма, выстроена семантически и при этом легко складывается в систему описания мира или даже гносеологическую модель, что в наше время показывает, например, учебник церковнославянского языка Т.Л. Мироновой. Славянская письменная система в контексте грекофильской традиции является символическим действием: св. равноап. братья Кирилл и Мефодий, владевшие древнееврейским языком, заимствовали из еврейского алфавита несколько знаков, слегка изменив их начертание, но самое важное – славянский алфавит вбирает в себя сразу две речи, в то время как в обычном семантическом алфавите, каким является древнееврейский, эти линии пересекаются как *возможность* речи о мире. (Об этом речь пойдет немного ниже, в разделе о черноризце Храбре.)

Однако, осознавая важность и даже философичность графонимов (буква, а точнее, буква-звук, лежит в центре средневекового мышления), Кирилл и Мефодий наполнили знаки иным смыслом, который должен был указывать на новую историю: вместо ветхозаветного алфавита произошло рождение христианской письменности, и теперь определять миропознание следует через научение письму. Известны кажущиеся несколько одиозными фразы типа:

<sup>38</sup> Графони́мы этрусской письменности предполагают слоговое письмо, возможно, отсюда происходят однотипные акрофоны с огласовкой 'e': be, ce, de и их «перевертыши»: el, em, en...

«я знаю буквы, чтобы говорить добро». Однако же, если вынести за скобки неприятие метода ложной этимологии (а с философской точки зрения «донаучная» этимология многое способна объяснить), то буквенно-звуковая система оказывается в центре мира «людей Книги», что подтверждается грамматическими теориями Средних веков.

Если говорить о дохристианской истории славянской письменности, то можно отметить еще одну вещь: по прибытии в Херсонес Кирилл обнаружил там некие «русьские» письмена, которыми были написаны Евангелие и Псалтирь, и человека, который говорил на этом языке. Он и помог св. равноап. Кириллу разделить алфавит этого языка на гласные и согласные. По версии В.А. Истрина<sup>39</sup> и А. Вайана<sup>40</sup>, письмена были не «русьскими», а «сирскими», т. е. сирийскими. Сирийское консонантное письмо действительно требует особого подхода при выделении гласных, о чем пишет Вайан. По другой версии, это могли быть тексты на готском языке. По свидетельству черноризца Храбра, прежде, т. е. в дохристианскую эпоху, славяне писали «чертами и резами». Однако история славянского алфавита содержит иной посыл (можно сказать, месседж): она говорит о прямом преемстве от традиции Писания (в исследованиях подчеркиваются древнееврейские и греческие истоки начертаний букв; но точкой отсчета должен быть семантический алфавит, содержащий свидетельство о новой истории).

Итак, первый «круг сгущения» грекофильской традиции – алфавит, письмо, буквы-звуки. Второй, не менее важный – синтаксис как логическое выговаривание мира, система правил построения речи о нем. Но, поскольку ничего нельзя сказать о текстах докирилловского письма – собственно ли это трансляция греческого способа речи или «упорядоченное» первыми книжниками явление, увериться невозможно, – принято считать, что славянский синтаксис имеет греческую основу, и такой тип рассказа о письменности и письменном языке как раз подчеркивает идею традиции, преемства или даже агональности, соперничества. «В области синтаксических оборотов первоучители в общем сохранили основные своеобразные черты славянского языка, но

<sup>39</sup> См.: *Истрин В.А.* Возникновение и развитие письма. М., 1965.

<sup>40</sup> *Вайан А.* Руководство по старославянскому языку. М., 1952.

все же подчинились в сильной мере влиянию греческого оригинала, так что в церковнославянском тексте отразились черты того особого греческого синтаксиса, который так характерен для греческого текста Св. Писания. Таким образом возник церковнославянский язык – язык с самого начала своего существования чисто литературный, т. е. более или менее искусственный, существенно отличающийся своим словарем, синтаксисом и стилистикой от того живого народного (солунско-славянского) говора, который лег в его основу. Именно примыкание к более древней греческой литературно-языковой традиции помогло превратить живой разговорный язык солунских славян в язык высшей духовной культуры, в язык литературный по существу»<sup>41</sup>. Так происходит рождение языка с встроенным греческим началом, действие которого то замирает, то снова взрезает пласты мысли, возвращая мир к гипотетическому или реальному началу.

### **Болгарский золотой век как начало истории**

Любая письменность – история, рассказанная символами, история как род присутствия, и для того, чтобы его обосновать, необходимы самые сильные аргументы. Один из самых действенных – поиск истоков как разновидность аргумента «от начала». Подоплекой этого аргумента, постоянно поворачивающего историю к началу и стирающего возможность ее линейного осмысления, является «конфликт времени» в человеке, о котором писал еще Августин Блаженный. Необходимость соединить звенья воедино, в себе, рождает иное понимание центра истории – им становится сам человек (для христианской истории это пришествие Спасителя в мир), но от состава человека зависит, в свою очередь, форма истории. Христианская письменность как история стремится к своему началу, как бы ни был причудлив путь, поэтому «традиция», ощущение данности и переданности, даже в каком-то смысле реконструкция, становится методом написания человека в мире как способа работы познания. Таким методом для славянского пространства становится «греческое». «“Славянский язык”

<sup>41</sup> Трубецкой Н.С. Общеславянский элемент в русской культуре. М., 1995. URL: <http://philology.ru/linguistics2/trubetskoy-90.htm> (дата обращения: 21.12.2017).

сложился и окреп именно в христианской школе и под сильным влиянием греческого церковного языка, и это был не столько словесный процесс, но именно сложение мысли»<sup>42</sup>.

Этапы формирования восточнославянского «извода» грекофильской традиции удобнее рассматривать в контексте теории языковых союзов. Можно считать, что сформировалось восприятие «греческого» как особого стиля или даже, позже, *прастиля* славянского. Греческое и славянское сосуществуют в одной среде, и письменные знаки греческого языка использовались, наряду с некоторыми другими письменными системами, для записи славянских текстов. Внутренняя территория «жизненного мира» свв. Кирилла и Мефодия была связана равным образом и с тем, и с другим языком. Славянское (болгарское) языковое пространство взаимодействовало с греческим на правах адстрата, когда черты двух языковых систем перемешиваются вследствие длительного сосуществования на одной территории (хотя черты состояния суперстрата тоже есть), до некоторой степени тяготея к языковому союзу. Иерархичность появляется тогда, когда появляется идея новой истории, и политическая составляющая играет здесь лишь дополнительную роль.

Первые переводы в славянском ареале были сделаны Кириллом, Мефодием и его учениками. Несмотря на то, что они были «классическими» для грекофильской истории, т. е., как уже говорилось, пословными, поморфемными, поколлокационными<sup>43</sup>, эти переводы сопровождалась отказом «от инвариантных и рецептивных принципов работы», что, по мнению Э. Бернекера, говорит об исключительной личности переводчика, стало быть, «надо говорить не о технике, которая доступна многим, а именно об искусстве, которое неповторимо и несет на себе следы индивидуальности»<sup>44</sup>.

Греческий субстрат южнославянского (прежде всего болгарского) ареала образовал уникальное явление. Болгарский царь Симеон I (это имя упоминалось в связи с агоническим началом

---

<sup>42</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. Репринт. изд. Париж, 1937. С. 6.

<sup>43</sup> См.: *Верещагин Е.М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997.

<sup>44</sup> Там же. С. 34.



грекофильской традиции), с которым связано начало золотого века болгарской культуры, был сыном крестившего Болгарию Бориса I – в его царствование создавались первые болгарские тексты<sup>45</sup>. Симеон, и противостоя, и подражая ромеям, стал основоположником идеи Болгарского мира, приняв прозвище «Великий» по аналогии с Карлом Великим, а «новая культура, имперская по духу, славянская по форме, византийско-христианская по содержанию, с необходимостью требует и нового языка»<sup>46</sup>. «Письменность Симеонова века», по словам прот. Г. Флоровского, могла конкурировать «с самыми богатыми в то время литературами, греческой и латинской, превосходя в этом отношении все другие европейские литературы»<sup>47</sup>.

Так, снова в центре истории оказывается язык. «Кирилло-мефодиевским “миссионерским” методам (в том числе и методам перевода) здесь места нет: ценится не “грамотность”, а “ученость”, не патриархальная простота и ясность, а имперская изысканность, доходящая до вычурности (наиболее ярко это проявляется в подчеркнуто искусственных терминологических образованиях Иоанна Экзарха и Изборника Симеона)... При Симеоне происходила перестройка книжно-славянского синтаксиса по чуждым ему греческим языковым моделям. При заметно более слабом, чем у первоучителей, знании греческого языка это приводило к буквализму и, как следствие, к неудобопонятности переводов»<sup>48</sup>.

Тут возникает проблема: что такое знание греческого языка и зачем это было нужно, а точнее, нужно ли было именно *знание* греческого языка? Греческий язык становился символическим фактом, одним из фактов славянской грамматической истории, поэтому знание его книжниками как языковая компетенция было уже тогда неважным, а важным было использование его «признаков», к числу которых относились орфография, лексика, синтаксические модели. Такая особенность *знания* – одна из характерных особенностей грекофильской истории.

<sup>45</sup> Преславская школа, основанная седмочисленниками учениками Мефодия (там же работал и Черноризец Храбр, Иоанн экзарх Болгарский и др.), сожжена в 972 г. Иоанном I Цимисхием; книжные школы в Охриде.

<sup>46</sup> *Максимович К.А.* К оценке вклада Кирилла и Мефодия в создание общеславянского книжно-письменного языка. С. 232.

<sup>47</sup> *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 7.

<sup>48</sup> *Максимович К.А.* Указ. соч. С. 232–233.

Первые болгарские переводы также оказываются вмешанными в проблему понимания пословного текста, когда на первый план выходит перевод как понимание-работа, понимание-делание, понимание как подтверждение и свидетельство. «Для перевода требуется большое творческое напряжение, великая изобретательность и находчивость, и не только на слова. Переводить – это значит мысленно бдить и испытывать. Это совсем не только простое упражнение или формальная гимнастика мысли. Подлинный перевод всегда соозначает и становление самого переводчика, его вхождение в предмет, то есть обогащение самого его события... Вот в этом и состоит непреложное значение Кирилло-Мефодиевского дела. Это было становление и образование самого “славянского” языка, его внутренняя христианизация и воцерковление, преобразование самой стихии славянской мысли и слова, славянского “лого-са”, самой души народа»<sup>49</sup>.

Переводы золотого века болгарской письменности – Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, Василий Великий, Григорий Нисский, Ефрем Сирийский, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит – создали устойчивый философско-богословский фон для дальнейшего развития славянской мысли и в том числе для развития философии языка и перевода. Переводились и хроники, жития, гимнографические тексты, причем «переводчикам пришлось встретиться с массой отвлеченных понятий, которых не было в их родном языке, и с особыми поэтическими образными выражениями, которые являлись результатом развития в языке известной уже искусственности»<sup>50</sup>.

Болгарская письменность становится своей для русского книжника, источником, из которого можно было черпать, когда понадобится», однако она «не заслоняла греческой, в XI в. по крайней мере»<sup>51</sup>.

Впоследствии традиция перешла на Киевскую Русь, где при Ярославе Мудром был создан переводческий центр, давший такие тексты, как «Христианская топография» Космы Индикоплова, первый сборник «Пчела», тексты, связанные с именем Феодора Студи-

<sup>49</sup> Флоровский Г. Указ. соч. С. 6.

<sup>50</sup> Истрин В.М. Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI–XIII вв.). М., 2003. С. 101–102.

<sup>51</sup> Флоровский Г. Указ. соч. С. 7.

та, и др. Так проявлялось первое южнославянское влияние (термин, который встречается значительно реже, чем второе южнославянское влияние), которое связано с мощным течением, давшим импульс развитию древнерусской религиозно-философской мысли.

«Тем самым было положено основание формированию русского извода церковнославянского языка<sup>52</sup>, т. е. русского литературного (книжного) языка»<sup>53</sup>. Интересно, что деятельность Ярослава Мудрого в какой-то степени калькирует поведение царя Симеона, и это касается не только вопросов, связанных с деятельностью переводческой школы: «попытка поставить русского митрополита (Илариона) независимо от Константинополя напоминает поставление патриарха в Болгарии при Симеоне; поход на Константинополь при Ярославе находит аналогии в осадах Константинополя при Симеоне», «если фигура князя Владимира естественно соотносится с фигурой болгарского князя Бориса (852–888), при котором Болгария обратилась в христианство, то сын Владимира (Ярослав) ближайшим образом напоминает сына Бориса (Симеона)»<sup>54</sup>. Так вырисовывается проблема сосуществования и содействия двух языковых моделей: «греческой» (сюда можно отнести и южнославянское начало) и «негреческой» (например, русский субстрат для Киевского периода), для описания которой применительно к периоду русской истории, начиная с X–XI вв., применяется оппозиция диглоссия/двуязычие, и в зависимости от начала границ одноязычия или диглоссии и двуязычия создаются и проживаются различные типы истории.

### **Проблема одноязычия и двуязычия/диглоссии в Киевской Руси**

В Киевской Руси закладываются отношения между книжным церковнославянским (южнославянским по происхождению) и бытовым (древнерусским) языком, что постепенно приводит к появ-

<sup>52</sup> Далее ЦСЯ. Проблема терминообразования («старославянский» и «церковнославянский») затрагиваться не будет.

<sup>53</sup> *Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994. С. 17.

<sup>54</sup> Там же.

лению единого стилистически дифференцированного языка. Языковая ситуация периода Киевской Руси оценивается исследователями неоднозначно. И это тем более важно, что интерпретация языковой программы навязывает выстраивание лексико-грамматического материала в ту или иную систему, грамматические категории получают различное наполнение и, следовательно, меняется способ выражения мира (тем самым история получает иные точки отсчета).

Понятие диглоссии по отношению к языку (языкам) Древней Руси связывается чаще всего с именем Б.А. Успенского<sup>55</sup>. Диглоссия возникает, если функции двух языковых систем «находятся в дополнительном распределении, соответствуя функциям одного языка в обычной (недиглоссийной) ситуации»<sup>56</sup>; применительно к древнерусскому периоду, пишет Успенский, это книжная языковая система южнославянского (церковнославянского) языка и система обыденного (древнерусского) языка. При диглоссии «два разных языка воспринимаются... и функционируют как один язык»<sup>57</sup>, находясь в отношениях дополнительной дистрибуции. При этом у данных языков разные способы усвоения: система обыденного языка усваивается в непосредственном бытовом окружении, а книжная система – «в процессе формального обучения, что само по себе предполагает определенную кодификацию»<sup>58</sup>, следовательно, и особый тип языковой истории и определение себя именно через эту историю. Двухязычие же – сосуществование двух равноправных систем, фактически двух одинаковых идентификационных кодов, – это неустойчивый тип, который, сложившись, стремительно распадается.

Двухязычие Успенский видит в ситуации, сложившейся в Киевской Руси: «можно полагать, что на определенном уровне образования предполагалось... церковно славянско-греческое двухязычие, которое органически сочеталось с церковно славянско-русской диглоссией, т. е. церковнославянский и греческий объединялись как культурные языки в своем противопоставлении некнижному русскому языку»<sup>59</sup> (а после второго южнославянского влияния (XVI–XVII в.) установилось двухязычие в чистом виде).

<sup>55</sup> Сам термин был введен в научный обиход С.А. Фергюсоном (*Ferguson C.A. Diglossia // Word. 1959. Vol. 15. No. 2. P. 326.*)

<sup>56</sup> *Успенский Б.А. Указ. соч. С. 5.*

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Там же. С. 18.

В киевский период, пишет Успенский, когда к южнославянскому компоненту примешивается греческий (точнее, на определенном этапе в языковом сознании они могут представлять собой одно целое), «в результате переводческой деятельности и культурной ориентации на Византию ЦСЯ воспринимается не только как равноправный греческому (по своей функции), но и как эквивалентный ему (по своему строю)»<sup>60</sup>, поэтому и возможен и необходим именно пословный перевод с греческого на (южно)славянский.

Успенский говорит о возможности существования церковно-славянско-греческого двуязычия и в образовательной сфере, т. е. греческий и ЦСЯ объединялись в нечто единое, что подчеркивается примерами из церковной службы; «в результате функционального параллелизма славянский и греческий языки могут пониматься как одно идеальное целое... подобно тому, как ЦС образованность предполагает знание византийской истории, византийской культуры и т. п., так и искусное владение ЦСЯ предполагает, вообще говоря, знание греческого языка», поэтому «целый ряд ЦС текстов невозможно понять без знания греческого подлинника».

Однако тут встает немаловажный вопрос: в какой степени славянский и греческий все же *были* этим идеальным целым, что можно сказать о понимании внутри такой языковой системы? Интересны данные о греческих песнопениях, записанных славянскими буквами: «отношения между греческим и ЦСЯ особенно наглядно выступали в церковной службе, которая могла идти попеременно на двух языках, когда один клирос пел по-гречески, а другой по-церковнославянски». Этот параллелизм сохранился и в наше время, но следует ли говорить тут именно о двуязычии или греческий «вне понимания» был включен в контекст древнерусского языка как своеобразный стиль? В контексте богослужения невозможно говорить об исключительной роли коммуникативной функции языка, на первый план явно выносятся гносеологическая функция, и тогда вопрос о двуязычии или одноязычии решить невозможно: свидетелей нет. Вопрос остается сугубо в языковом сознании носителей языка Киевской Руси, остальное – область исторической реконструкции и контрфактуального мышления.

<sup>60</sup> Успенский Б.А. Указ. соч. С. 18.

В киевскую эпоху «не существовало специальной грамматики церковнославянского языка, поскольку грамматические структуры церковнославянского и греческого языка отождествлялись и в качестве церковнославянской грамматики могла выступать греческая, иначе говоря, церковнославянский материал (тексты, которые заучивались наизусть) прикладывался к греческим моделям»<sup>61</sup>. По мнению Успенского, языковое пространство этого периода предполагает некий единый «еллинославенский язык», который «реализуется либо как греческий, либо как церковнославянский»<sup>62</sup>.

А.М. Камчатнов, полемизируя с Успенским, говорит о полифункциональном одноязычии Киевской Руси, аргументируя невозможность применить греческие грамматики к славянской модели тем, что «первая печатная грамматика греческого языка Константина Ласкариса вышла в Милане в 1476 г. и стала образцом грамматического описания языка для славянских книжников вроде Мелетия Смотрицкого лишь через полтора года лет. Так что при всем желании русские книжники XI–XV вв. никак не могли приложить славянский материал к греческим моделям в силу отсутствия последних»<sup>63</sup>. Но, возможно, налагать греческие грамматики на славянский материал не было смысла, потому что «греческое» выступает как символический факт – своего рода победный флаг, указание на путь или обещание этого пути. А парадокс ситуации в том, что греческий суперстрат (условно говоря, главный, доминирующий, победивший язык) в грекофильской традиции становится субстратом («родным», материнским языком, но не в буквальном смысле, а в смысле универсального маркера «своего», что еще подчеркивает символическую природу ситуации как *рассказа*).

Киевское двуязычие, пишет Успенский, перешло в древнерусскую диглоссию, и распределение произошло таким образом: греко-южнославянское (церковнославянское) пространство соотносилось с сакральным, а древнерусское с профанным. Но, как верно замечает Камчатнов, греко-южнославянское и древнерусское в языковом сознании не могли составлять оппозицию священного и профанного – эта идея совершенно чужда христианству: язык, по-

<sup>61</sup> Успенский Б.А. Указ. соч. С. 20.

<sup>62</sup> Там же. С. 21.

<sup>63</sup> См.: Камчатнов А.М. История русского литературного языка. XI – первая половина XIX в. М., 2005. С. 54.

лучивший христианскую письменность, делается весь событием и методом новой истории, «именно этим вдохновлялись и древнерусские книжники, когда при переписке книг вносили в них десятки, если не сотни русских слов»<sup>64</sup>.

Сложившийся главным образом в качестве языка переводной церковной письменности, древнеславянский литературно-письменный язык органически впитал в себя все достижения высокой речевой культуры средневекового византийского общества. Греческий язык византийской эпохи послужил непосредственной моделью при формировании литературно-письменного языка древних славян, в первую очередь в сфере лексики и словообразования, фразеологии и синтаксиса<sup>65</sup>.

### **«Чертами и резами». Метод черноризца Храбра**

Самый точный пример истории, выраженной в истории письма, – текст черноризца Храбра «О письменех», датируемый X в. Трактат был известен в южнославянских и русских списках; в печатном варианте носит название «Сказание, как составил св. Кирилл азбуку для славянского языка и книги перевел с греческого на славянский язык». Впервые текст черноризца Храбра был издан по Лаврентьевскому списку К.Ф. Калайдовичем в уже упоминавшейся книге «Иоанн экзарх Болгарский»<sup>66</sup>. Смысл его – апология славянского письма. Задача Храбра своего рода перекодировка одной истории на другую. Наиболее ранний сохранившийся список – Московский (РГБ ф.173.1, № 145, лл. 379–382 об.)<sup>67</sup>.

Этот трактат, по сути, апология славянского алфавита, открывается краткой историей славянской письменности. Молодые славянские княжества – Болгарское царство, Сербское княжество, Великоморавское княжество, Польское королевство, Паннонское княжество, Киевское княжество – «не имяху писмен», но, будучи язычниками,

<sup>64</sup> См.: Камчатнов А.М. История русского литературного языка. XI – первая половина XIX в. С. 52.

<sup>65</sup> Мещерский Н.А. История русского литературного языка. Л., 1985. С. 39–40.

<sup>66</sup> См.: Калайдович К.Ф. Иоанн, экзарх Болгарский.

<sup>67</sup> Цитаты в статье приводятся по этому списку. Титла расшифрованы в круглых скобках.

писали «чертами и резами»<sup>68</sup>, – так черноризец Храбр описывает первый этап письма. О загадочных «чертах и резах» до сих пор идут споры. «Интерпретация этого памятника содержит в себе столько трудностей, сколько слов содержится в самом тексте», – замечает Дж. Дзиффер<sup>69</sup>, и это действительно так. Чем были эти черты и резы? Славянскими рунами? Оригинальным алфавитом, не дошедшим до нас? Примитивной семиотической системой второго порядка для подсчета в торговых операциях? К сожалению, это только версии.

После официального крещения (IX–X вв.) славяне были вынуждены начать пользоваться римскими и греческими письменами, которые, как считает черноризец Храбр, не выражали должным образом строй славянской речи: «но како можется писати добре, гречьсками письмены б(ог)ъ или животь или зело или цркы или чаание или широта или ядь или уды или уность или человекъ... или инаа подобна симъ»<sup>70</sup>. И несовершенство греческих письмен выражается не только в графической недостаточности – все приведенные Храбром примеры иллюстрируют совсем не эту проблему. Теперь, после начала истории, совершенно невозможно использовать знаковые системы, имеющие хоть какую-то часть нехристианской истории. И тут вступает линия уже не философии, а богословия, истории, хотя бы и выраженной на примере истории грамматической (грамматику мы часто считаем конвенциональной малозначимой частью, забытой в языке прежними носителями, которые, уйдя, должны были унести ее с собой, предпочитая зримый и якобы понятный лексический массив как основную часть языка, более важную в коммуникативном отношении).

Соотношение христианского и нехристианского стало мерилom истории, на первый план выходит поиск Божественного действия во времени, развитии представления о языке. И тут, говоря словами Библера, проявляется точка «причащающегося разума»<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Л. 379.

<sup>69</sup> Дзиффер Дж. «Еще раз по поводу источников черноризца Храбра» // Славяноведение. 2017. № 4. С. 9–11. Там же рассмотрен вопрос аллюзий к «Грамматике» Дионисия Фракийского (Дзиффер показывает, что Храбр прекрасно знал александрийскую традицию).

<sup>70</sup> Л. 379.

<sup>71</sup> Понять мир – значит увидеть причастность явления к надбытийному смыслу. Подробнее см.: Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 295.



Именно нехристианским началом, с точки зрения Храбра, и скомпрометировал себя греческий алфавит. Но, однако же, диссонанс между осмыслением нового человека в истории и письмом продолжался долгие годы, а «потом же человеколюбец б(ог)ъ строя вся и не оставляй человека рода без разума но вся на разумъ приводяй спасение»<sup>72</sup>, помог славянам и послал им «Константина Философа, нарицаемаго Кирилла»<sup>73</sup>, который и стал создателем (но не автором) нового письма. При этом невозможно понимать новый алфавит только как средство для прочтения Писания и понимания богослужения, такое понимание недостаточно: алфавит дарует письмо как *делание* нового Адама, и в этом смысле он как раз и есть свидетельство новой истории как истории человека во Христе, а «если род человеческий живет и развивается во времени, пути спасения естественно облекаются в форму истории: истории того, как человечество пронизывает Христос»<sup>74</sup>. Так история смыкается с богословием или, точнее, понимается как богословие.

Здесь надо сделать небольшое отступление об известных фактах. Миссия свв. Кирилла и Мефодия названа «моравской»: они действуют по просьбе моравского князя Ростислава в сложном языковом континууме: западнославянский диалект (тогда еще диалект), немецкий, латинский, греческий плюс многосоставный субстрат аварского каганата. Сейчас Моравия – это земли современной Чехии, т. е. мир современного западного славянства. Если следовать черноризцу Храбру, после крещения западные славяне так же, как и остальные, писали римскими и греческими (западные – в значительно меньшей степени) буквами. Таким образом, моравская миссия Кирилла и Мефодия как «моравская», если смотреть из нашего времени назад, потерпела полное фиаско: латинский алфавит оказался вполне пригоден для записи (западно)славянской речи. Значит, Храбр точно имел в виду не фонетико-грамматический фактор, он вел речь о цельности нового мироустроения для сложного языкового континуума, соединяемого смыслом христианства, и о поиске новых точек, таких, чтобы начать историю с абсолютного начала.

---

<sup>72</sup> Л. 379-379 об.

<sup>73</sup> Л. 379 об.

<sup>74</sup> Любак А. де. Католичество: Социальные аспекты догмата / Пер. В. Зелинско-го. М.; Милан, 1992. С. 107.

Теперь перейдем к собственно греческой теме у черноризца Храбра. В трактате он обосновывает необходимость создания своего алфавита тем, что греческая письменность является свидетельством другой истории. Рассмотрим вопрос подробнее.

Итак, св. Кирилл стал создателем алфавитного письма из 38 букв, одни из которых строились по порядку греческого алфавита, а другие были введены для славянских звуков. А дальше аргументация Храбра течет по принципу противопоставления. В начале алфавитного ряда «они оубо алфа, а сеи азъ» поставил, причем это начало такое же, как и в древнееврейском письме<sup>75</sup>. Храбр видит в этой точке отсчета и схожее, и различное: так, у евреев первая буква алеф, которая означает «учение». Когда ребенок начинает учиться, ему говорят: «учись!», т. е. «алеф»<sup>76</sup>. И греки, уподобляясь в этом евреям (или их письму? тема уподобления и подобия очень важна для средневекового мышления, здесь прослеживается четкая ареопагитская линия), тоже называли первую букву «альфа», что значит «ищи!», «алфа бо ищи ся речеть гречьскимъ языкомъ»<sup>77</sup>. Для современного человека словарное значение буквы «альфа» как «поиск» и тем более как «учение» выглядит странно, несмотря на то, что существует множество идиом со сходным значением, они все рассматриваются как вторичные. А Кирилл, продолжая уподобление, сотворил азъ как «от б(ог)а даноу роду словенскому, на отвьрстие усть в разоумь»<sup>78</sup>. Познание, как описывает его Храбр, начинается с отверстия уст и речи, т. е. с говорения, с рождения из себя слова. Славянскому кирилловскому письму придается не просто дидактический (пропедевтический), а теолого-гносеологический смысл, это готовность и дерзание нового Адама к познанию мира.

---

<sup>75</sup> Л. 379 об.

<sup>76</sup> Там же. Разумеется, это не перевод в нашем смысле. Речь идет о символическом толковании буквы, но таком, которое было легко считать в контексте. Алфавит предполагал свое чтение на разных языках: финикийские бык, дом, дверь, верблюд, дыхание, глаз, рука, вода, крючок, рыба, знак-крест и др., переведенные из «жизненного» в другой, символический язык, считаются как метод проникновения в познание, становятся гносеологическим кодом. Такая возможность столкновения двух речей совершенно нами утрачена.

<sup>77</sup> Там же. Дж. Дизиффер также рассматривает это как ход мысли, навеянный грамматикой Дионисия Фракийского.

<sup>78</sup> Л. 380.

Обосновав необходимость и верность славянского алфавита как алфавита истории, Храбр переходит к «больной» для своего времени теме, т. н. ереси трехязычия, которая основывалась на оппозиции сакрального и профанного: сакральными языками признаются еврейский, греческий и латинский, на которых была сделана надпись на Кресте. Согласно житию Кирилла, его последними словами, обращенными к брату Мефодию, были слова о преодолении трехязычной ереси. Речь здесь идет не о возможности читать Библию на национальном языке, как часто считается. Все, опять же, глубже: важно снять оппозицию, имеющую нехристианский смысл. Эзотерическая компонента в христианстве играет отнюдь не ведущую роль, поэтому решение проблемы не в «борьбе за язык», а в борьбе за свою историю, понятую как история спасения в делании.

В своем тексте Храбр говорит об абсурдности трехязычной версии. «Друзии же глаголють чесоמוу суть словенскы книги<sup>79</sup>: ни того б(о)г сътворилъ. ни того ап(о)с(то)ли. ни суть искони»<sup>80</sup>, как еврейские, римские и эллинские. «А друзии мнят, яко б(о)гъ есть сътворилъ писмена», и не знают, что говорят, окаянные<sup>81</sup>. Здесь и далее мы видим последовательную аргументацию против оппозиции сакральное–профанное, что скорее характеризует языческое сознание, ведь в христианстве «Бог стал человеком, чтобы человек в нем стал Богом». Некоторые неразумные, продолжает Храбр, считают, «яко трети языки б(о)гъ повелелъ быти», что «бе дъска написана, жидовскы, римскы, еллинскы, а словенскы несть ту, тем же не суть словенскы книги от б(о)га»<sup>82</sup>. Но Бог не сотворил ни еврейского языка, ни римского, ни эллинского, пишет Храбр, сотворен Богом был только сирийский, которым говорил Адам, а после Адама люди до Вавилонского столпотворения.

А после смешения языка (не языков, в Быт. 11:1-9 речь идет об одном языке!) так же смешались и перераспределились их виды деятельности: египтянам досталось землемерие, персам,

<sup>79</sup> Любопытное смешение слов «буква» и «книга» обосновано именно тем сложным языковым котлом, в котором варились славяне с V в.: германское -buk- (отсюда Buch и book = буковая доска; книга) имеет один корень со словом «буква». В данном случае возможен перевод и «для чего славянские буквы», и «для чего славянские книги».

<sup>80</sup> Л. 380 об.

<sup>81</sup> Там же.

<sup>82</sup> Там же.

халдеям и ассирийцам – волхование, врачевание, чарование и все искусства человеческие, евреям – святые книги, в которых написано о творении мира и мироустройстве, эллинам Бог дал грамматику, риторику и философию<sup>83</sup>. Деятельность выступает как основа миропознания данного народа, для греков (эллинов – хотя у Храбра это и не синонимы) область их божественного призвания связана с языком и философией, поэтому для славян естественно искать возможность уподобления грекам, но надо помнить о своих преимуществах и абсолютной новизне письменной культуры и истории.

Греки долго не имели своего алфавита, но пользовались финикийскими буквами («финичскими писмены писаху»), пишет Храбр. Потом Палимед придумал первые 16 букв, потом еще три буквы Кадм из Милета, две буквы Симонид, Эпихарий-толкователь прибавил три, а потом, через много лет, Дионисий Грамматик ввел в алфавитную систему дифтонги<sup>84</sup>, после него работали Акила и Симмах<sup>85</sup>. Греческая история веками высекала свой алфавит. Семь грамматиков создали отлаженную систему. А славянские буквы за малое количество времени, говорит Храбр, сотворил один человек, притом философ, притом святой<sup>86</sup>. Завершает свою апологию Храбр необычным аргументом: если спросить любого из славян, откуда у них буквы, каждый скажет, что их сотворил Кирилл и брат его Мефодий, а время было Михаила царя Греческого, и Бориса, царя Болгарского, и Ростислава, князя Моравского, и Коцела, князя Блатенского. «Такъ разумъ, братие, б(ог)ъ есть даль словеномъ»<sup>87</sup>. Человек, создавший письмо, вписан в мировую историю и хорошо знает свое место в ней. История письма в изложении черноризца

---

<sup>83</sup> Л. 381.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Интересно, что названные в числе исправляющих греческий алфавит Аквила и Симмах были одними из переводчиков Ветхого Завета, сделанных после перевода 70 толковников: «К IV в. на греческом языке существовало уже несколько переводов Ветхого Завета. Иероним упоминает Аквила, Понтика, Феодотиона и Симмаха» (Кулькова Н.А. Цитаты из Священного Писания в переводах Руфина Аквилейского // Вестн. ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2007. Вып. 4(10). С. 95). Грамматик занимался всецело проблемами языка и, следовательно, нес посыл новой истории.

<sup>86</sup> Л. 381 об.

<sup>87</sup> Л. 382. 382 об.

Храбра, по сути, есть то, что Коллингвуд называл «самопознанием историком собственного духа, оживляющего и вновь переживающего опыт прошлого в настоящем»<sup>88</sup>.

Восприятие соотношения греческого и славянского языков, следующее из анализа текста черноризца Храбра, допускает, с одной стороны, их равенство, с другой – приоритет греческого по первенству принятия новой истории, на которое накладывается, опять же, некоторый агонизм и ощущение собственного первенства из-за отсутствия письменной истории языческого периода (ощущение, что Храбр просто ничего не знает об этом, – нулевой факт не есть отсутствие факта). Предание, Писание, богослужебные книги, передающиеся славянам через греческий язык, стало быть, могут и должны уподобляться через пословный перевод.

Ранняя грамматическая история славян, включающая в себя, по сути, всего лишь представления об алфавите, непохожа на грамматические истории в привычном нам понимании. Алфавит как система нового мира, определяющий и фиксирующий буквенно-фонетический облик слова, уже содержит в себе внутреннюю форму языка в гумбольдтовском смысле, по сути, является точкой пересечения двух разных речей о мире – «жизненной» и символической, воплощая скрещение рассказов, протянутых друг через друга. Идиом языка раскручивается внутри человека, распадаясь на элементы и выстраиваясь в систему вопрошания о мире, где точками натяжения являются буква, уподобление, работа (как часть понимания<sup>89</sup>), складывающиеся в грамматическую историю мира.

«Таким образом, переосмысление природы истории как преломления направленного на исторический факт активного сознания познающего дает возможность приближения к разрешению парадоксальной загадки события Христа как нарастающего свидетельства об объективном, убывающем в прошлое, деянии спасения»<sup>90</sup>. Черноризец Храбр оказывается в самой середине истории как свершающегося поступка, становится истором, пишущим историю как

<sup>88</sup> Коллингвуд Р. Указ. соч. С. 167.

<sup>89</sup> Это понимание (как термин) принадлежит языку, отличному от современного, оно не зависит от понятности, а зависит от включенности в пространство работы. Возможно, обращение к грекофильской истории способно привести к иной концепции понимания.

<sup>90</sup> Михайлов П.Б. Категории богословской мысли. М., 2013. С. 228.

историю спасения – но она наложена на собственно историю, в том числе и политическую; линии скрещиваются, проводя границы формы в самом человеке, трагически разделяя его.

История грекофильской традиции – попытка собирания человека и отождествления его в контексте христианской истории, а «основная категория истории есть исполнение или событие»<sup>91</sup>, которое в контексте грекофильства *является* в символическом факте, прорисовывающемся прежде всего в истории букв – азбуки, системы алфавита являющегося основным выражением истории грамматики). Именно как историческое «событие» ведется повествование о грамматике в грекофильской культуре славянского ареала раннего периода, где греческое выступает как пророческое, а грекофильское как сбывшееся или – обещание хотя бы сбыться.

---

<sup>91</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 508.

## ГЛАВА 2. ОТ ИСТОРИКО-ПОЗНАЮЩЕГО РАЗУМА К РАЗУМУ УТОПИЧЕСКОМУ

### Русло философии истории

С XVIII в. история усилиями Вольтера, которому, как считается, принадлежит словосочетание «философия истории» (хотя иногда называют основоположником этого термина Гердера), преобразилась в естественноисторический процесс, она должна убеждать не любыми способами, а правдиво-доказательно, со ссылками на источники, с целью, по словам еще одного «отца истории», Фукидида, «отыскания истины». Как писал Вольтер, основанием для такого пересмотра послужило не только желание понять возникновение нравов и духа народов, не только способы, какими «родились основные мнения, которые вначале объединили общества, а затем разъединили их и вооружили одних против других», не только «историю человеческого разума» вместо «подробного разбора мелких фактов, почти всегда искаженных», и даже не только пути и ступени, по которым «происходило движение от варварской грубости тех времен к цивилизованности нашего времени», но и желание разобраться в тонкостях хронологии или в предмете истории. Именно это Фоссий и называл историкой, именем, не дошедшим до Вольтера или изменившимся по пути к Вольтеру. «Она [мадам дю Шатле], – сообщал Вольтер, – была удивлена обилием систем древней хронологии, между которыми имелись расхождения примерно в тысячу лет. Еще более она была удивлена тем, что история состояла из рассказов о битвах, в которых отсутствовало какое-либо знание тактики... тем, что часто говорилось о чудесах и было так мало знания естественной истории; тем, что каждый

автор рассматривал свою секту как единственно истинную и клеветал на все остальные»<sup>92</sup>. Но поскольку «очевидно, что христианская религия это сеть, которой мошенники опутывали глупцов более семнадцати веков, и кинжал, которым фанатики убивали своих братьев более четырнадцати столетий», то «происхождение их (нравов, рациональных оснований. – С.Н.) мы искали в природе – оно не могло быть иным»<sup>93</sup>. Как видим, объяснение возникло *по принципу перебора* «если не то, то, возможно, это», а потому как *логическое обоснование превращения истории в естественнонаучное понятие* не годится.

Гораздо серьезнее было объяснение Гердера, искавшего основания естественности истории в наличии общественных законов, которые, подобно законам природы, направляют человеческую историю на заданный ими путь. Попытаемся несколько иначе понять логику его рассуждений, чем это сделал Коллингвуд, основывающий первопринципы Гердера на разнообразии человеческих типов, которые представлены наследственными, расовыми разновидностями, неизменными у каждой расы. Коллингвуд на этом основании считает Гердера «отцом антропологии, понимая под последней науку, которая: а) разграничивает физические типы человеческих существ и б) исследует нравы и обычаи этих различных типов людей, видя в них выражение их психологических особенностей, сопутствующих физическим». Сейчас слишком хорошо известны ужасные последствия этой теории – «софистического оправдания национального высокомерия и национальной ненависти»<sup>94</sup>. И мы вместе с Коллингвудом не склонны благодарить за это Гердера.

Но не склонны и считать, что Гердер часто «делал поспешные заключения по аналогии», утверждая, например, что Европа – единственный континент, имеющий свою историю: понятие истории в том смысле, какое в него вкладывал Гердер, действительно развито именно и только в ней. А он исходил из рассмотрения истории как божественного плана (этим соображением впоследствии воспользуется Гегель), которая именно потому, что она есть раскрытие (откровение) этого плана на земле, может быть познана, как законы

<sup>92</sup> Антология мировой философии: в 4 т. Т. 2. М., 1970. С. 554.

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> См.: Коллингвуд Р.Дж. Указ. соч. С. 56.



природы, «иначе зачем человеку память, зачем воспоминания?»<sup>95</sup>. Именно в открытии этого плана, а не «противоречий, в которых запутывается человек», Гердер «отыскивал *философию истории человечества*» (там же).

Установить параллель между законами природы и законами истории – другой его принцип. Общее этих законов в их соревновательности, взаимодействии живых энергий. Они «суть движущие силы человеческой истории» (с. 344); закон, согласно которому возникает государство, формы правления; закон рождения, расцвета и падения, являющихся естественным следованием законов климатического развития, нужды и обстоятельств как пружин человеческого развития. Человек определяется вполне по-картезиански (без ссылок на Декарта): как «искусно построенная машина, наделенная генетической диспозицией и полнотою жизни» (с. 228). Однако машина потому и машина, что нуждается в другом.

Это один из первых эскизов человеческой истории, где вырисовывается проблема Другого, объявленная «принципом истории человечества», без которого не было бы и истории. И если история – это истина человечества, то философия истории очерчивает путь этой истины с двумя важными звеньями – культурой и традицией, в которую преобразуются культурные достижения. Воспитание, которое отождествляется с культурой или просвещением, – это, по Гердеру, двойственный процесс: генетический и органический. Генетический благодаря передаче и традиции. Органический благодаря усвоению и применению переданного. Оба процесса, совпадающие в предельном своем выражении, в XX в. специально будет исследовать М.К. Петров в книге «Язык, знак, культура», перехватив эту тему у Гердера. А для Гердера в этом суть философии истории, которая «идет вслед за звеньями цепи, за традицией, а потому это подлинная история людей, иначе все внешние события лишь облака и пугающие нас уроды. Страшно смотреть, как катастрофы, совершающиеся на Земле, оставляют после себя одни развалины, вечное начало без конца, как судьба все переворачивает и как ни в чем не заметно ясного намерения и цели» (с. 233).

<sup>95</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 9. В дальнейшем ссылки на это издание в скобках в тексте.

Мы хотели бы обратить внимание на странный, почти зафиксированный Гердером парадокс: с одной стороны, обращение к началам, свойственное философии и истории, пытающейся понять, как нечто могло произойти, и спровоцированной земными (климатическими, экономическими, социально-политическими, т. е. человеческими) катастрофами, а с другой – отношение к истории как к «вечному началу без конца», которое в XX в. станет (см. ниже) основанием для определения истории Гефтером.

Мы специально обращаем на это внимание, ибо оно не совпадает с позицией Коллингвуда, который видит в учении Гердера отсутствие подлинного историзма. «Психологические черты каждой расы рассматривались им как неизменные и одинаковые, так что доктрину Просвещения о единой неизменной природе человека сменяет здесь доктрина о нескольких неизменных природах человека». Каждая из них – не продукт истории, а ее предпосылка<sup>96</sup>.

Мы не нашли четкой установки Гердера на развитие именно этих идей в том их виде, в каком их высказал Коллингвуд, а вот обратное («вечное начало без конца», с. 233) нашли. Начало такой философии, такой «цепи развития» было заложено Провидением, но воплощено, по его словам, у греков. «Греция *родной дом философии человеческой истории* (курсив наш. – С.Н.), потому что только у греков и есть история в собственном смысле слова. У людей восточных есть генеалогия и сказки, у людей северных сказания, у других песни; а грек из сказаний, песен, сказок и генеалогий сложил со временем проникнутое здоровым духом тело повествования» (с. 377). Именно здесь Гердер говорит о языке как особом средстве исторического воспитания, называя чудом «генезис живых существ и язык» (с. 234). «Если бы кто спросил у нас, как свети звуки в образы, которые предоставляют нам глаза, ощущения, которые доставляют нам органы чувств, как сообщить этим звукам внутреннюю энергию, способность выражать мысли и возбуждать мысли, – несомненно, люди сочли бы такую загадку выдумкой сумасшедшего, – заменяя одну другой совершенно непохожие друг на друга вещи...» (с. 235).

Глава 1 нашей книги как раз и свидетельствует это странное преобразование, эту загадку, которой не заметил Коллингвуд и которая своей энigmatичностью, неким взрывом мыслей, воспла-

---

<sup>96</sup> Коллингвуд Р.Дж. Указ. соч. С. 56.

мененных другой мыслью, сближает позиции Гердера, с одной стороны, с нашим современником М.К. Петровым, а с другой, с нашим же современником Библером, очень разными философи-культурологами. Именно «в результате невиданной конкуренции в сочинении» разного рода речей и произведений и возникла философия истории как «тела повествования» (с. 377), или нарратива, или того, что Геродот называл логосами народов. Любой нарратив, будь он импрессионистичен и субъективен, по смыслу так понятой истории не может пренебречь логикой. Он выстраивается как логический, даже если при этом имени «логика» не возникает. Этого нельзя не понимать, но именно этого не понял Коллингвуд в Гердере, заодно и в Канте, назвав процитированную выше позицию глупостью.

Читая Гердера, нельзя думать только о естественном происхождении истории: природа – это орган Бога и Сам Бог, творивший Словом, потому истории предшествовала древняя поэзия. Это не новое положение Гердера. До него это сказал Дж. Вико, но спустя чуть более века это же повторил М. Хайдеггер. Реально перед нами сложение «цепи развития», которая не линейна, которая прерывна, и *эти прерванности*, эти *точки слома*, указывающие друг на друга, окликающие друг друга, обозначают *время истории*.

Гердер допускает идею творения, но для него Бог и Природа – одно и то же, это очевидно пантеистическая теория. Природа как божественный орган развивается от низших ступеней к высшим. Продолжением истории природы является история общества, пик развития которого Гердер называет культурой. Это утверждение естественно-культурного состояния человека отличается от идеи Руссо, по которой история человечества резко контрастирует с природой. Такого рода показ и есть логика нарратива, логика, образующая симфонические (диалогические) линии между разными эпохами мысли.

Законы развития общества, так же как и законы природы, носят у Гердера естественный характер. «Все началось с непосредственных жизненных потребностей: человек начал познавать и поверять законы природы» (с. 452). Природа у него воспитательница (с. 39), то, что несет благодать, даже «смерть дает новую жизнь, и даже гниль и разложение несут с собой здоровье и бодрость сил» (с. 38). Человеческие силы, которые он называет «солидарными» (с. 607),

направленными на то, чтобы «ни один опыт, ни одно открытие не пропало для человечества» (с. 448), – двигатели человеческой истории. Им способствовали «время, место, потребности, условия, обстоятельства, поток событий», образовавшие единый узел европейской культуры (с. 607–608), смысл которой в «гуманности и разуме, что охватят в свое время (утопия всех рационалистов XVIII в. – С.Н.) весь земной шар» (с. 603). Гердер уповал на «культуру ума», на которую в XX в. будет уповать и Библиер.

«Человек срединное между животными существо, самая разработанная форма, тончайшая квинтэссенция, соединяющая в себе черты всех окружающих его видов» (с. 50). Это утверждение вызвало едкую иронию Канта, усиленную тезисом Гердера, что человек «приобрел разум благодаря прямой походке», а не наоборот<sup>97</sup>. Но для Гердера было важно усилить акцент на истории, которая входила всей своей плотью в земное естество жизненного состава. «Новая, христианская, философия сбила с толку ум человеческий вместо того, чтобы жить на земле, люди учились ходить по воздуху» (с. 498). Не прямая ли это стрела, направленная на учителя? В «Науке логики» Гегель скажет почти то же о метафизических усилиях Канта, лишь усиливая тезис, что *история как мысль* сосредоточена в любой мысли об истории. Гердер же задолго до Хайдеггера обращал внимание (всего лишь обращал внимание) на то, что «модная философия тогдашнего времени» была «для христианства школой порчи», тем, что придало христианству столь чуждую ему софистическую форму» (с. 496) и что «отбило у человеческого разума способность к самостоятельному мышлению» (с. 497)<sup>98</sup>.

В обществе произошло лишь то, что было под силу этим факторам. Это, по Гердеру, основной закон истории. Здесь он резко выступает против телеологического взгляда на развитие общества. Он подчеркивает, что учение о конечных целях (в их наличии его упрекал Коллингвуд) не принесло никакой пользы для истории природы, породив лишь вредные иллюзии, тем более что такое учение неприменимо к истории человечества, где цели расходятся в тысячи сторон. Вместо вопроса «для чего?» нужно, как ему ка-

<sup>97</sup> См.: *Кант И.* Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи философии история человечества», ч. 1 // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 43.

<sup>98</sup> Кстати, у всякого философа, начиная с древности, есть сетования, что люди перестали пользоваться собственным разумом.

жется, ставить единственно возможный вопрос «почему?» и искать не тайные предначертания, а причины, эти явления породившие. Всякое событие в истории совершается не ради чего-либо другого, а ради себя самого, т. е. как вневременная идея. Он и назвал книгу «Идеями к философии истории человечества», чтобы из них могла возникнуть его единая история.

Гердер, правда, писал свои «Идеи» как бы в сослагательном наклонении. Это, скорее, его предложения к размышлениям, тем более основательные, чем более он основывался на фактическом материале. «Многие разделы моей книги показывают, что пока еще рано писать философию истории человеческого рода, но что такую философию, наверное, напишут в конце нашего столетия или в конце нашего тысячелетия» (с. 11). Именно в конце XVIII столетия замыслил свою «Философию истории» Гегель, а вот в конце тысячелетия все снова будет поставлено под вопрос. А рядом в то же время, что Гердер, пишет свои заметки по философии истории его современник Кант, который с иронией отнесся к «Идеям к философии истории человечества» Гердера.

Он отметил, что его философию истории отличает «не логическая точность в определении понятий или тщательное различение и доказательство принципов, а не останавливающийся надолго широкий взгляд, пронизательность, способная всегда найти аналогии, а в применении их смелое воображение, связанное с умением располагать при помощи чувств и ощущений к своему предмету, который он все время держит в туманной дали»<sup>99</sup>. Кант, конечно, обратил внимание на срединное место человека в природной среде, на то, что основание для развития он берет «не из зародыша, а из органических сил как у растений, так и у животных» и что не разум выпрямил человека, а наоборот: благодаря прямой походке человек приобрел разум. Разум оказался чем-то воспринятым. Такое постепенное присоединение духовных сил способствовало и возникновению души. Кант не может признать верным вывод, что духовную природу человеческой души нельзя доказать на основании одной лишь аналогии с «естественными образами материи», минуя метафизическое исследование, даже если допустить «непрерывную последовательность

<sup>99</sup> *Кант И.* Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи философии истории человечества», ч. 1. С. 39.

творений природы вместе с законом этой последовательности, а именно приближение к человеку»<sup>100</sup>. Он не может принять допущение перехода «мыслящего принципа в человеке... как результат воздействия на материю невидимой общей природы» – этот вывод можно было сделать из рассуждений Гердера, хотя Кант окончательно не может это приписать ему. Он допускает возникающее отчаяние «в поисках объяснения какого-нибудь знания о природе», которое заставило бы «искать вынужденное решение в плодотворной сфере воображения»<sup>101</sup>. Но это метафизика, от которой, следуя моде, отрешивается Гердер. Не очень, правда, отрешивается, заметим, если учесть его пантеизм. Да и рецензия заканчивается благожелательными рекомендациями автору следовать определенным понятиям и установленным наблюдениями законам. Впрочем, это может быть и пожеланием себе.

Кант сам только что написал острый трактат о всеобщей истории, но проблему поставил во всемирно-гражданском плане, что, собственно, и делает этот трактат жгуче современным. Он явно следует мысли Просвещения, подчеркивая взрывной характер двух миров: мира природы, связанного, необходимого, и мира свободы, требующего гражданского общества. Необходимость последнего для Канта было безусловным, но, повторим, это до сих пор востребовано в обществе, в частности – в нашем, и не случайно Библер, когда писал статьи «Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант», но главное «О гражданском обществе и общественном договоре»<sup>102</sup>, ссылается на Просвещение в целом как на гражданскую *стихию* и на Канта как на замыкающего XVIII в., его *определяющего* и начинающего новую эпоху.

Ибо что сделал Кант в интересующем нас отношении? Впервые к истории применялись такие понятия, как самостоятельность мышления, дерзновение публично и свободно пользоваться своим умом. Эти, казалось бы, расхожие выражения на деле обнаруживают парадокс: именно в силу проявления разных волей нельзя выявить цель истории. Ее, оказывается, можно попытаться

---

<sup>100</sup> Кант И. Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи философии истории человечества», ч. 1. С. 48.

<sup>101</sup> Там же. С. 49.

<sup>102</sup> См.: Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М., 1997. С. 138–161, 348–370.

ся обнаружить через природные законы. Потому дело философа – «открыть в бессмысленном ходе человеческих дел *цель природы*, на основании которой у существ, действующих без собственного плана», существ свободных и волевых, «все же была бы возможна история согласно определенному плану природы»<sup>103</sup>. Кант в этом отношении повторил, но более жестко (следуя определенным понятиям и установленным наблюдениями законам, см. выше), принцип Гердера, превращая его из предчувствия (философия истории еще не создана) в род *самокритики* и необходимости еще и еще раз повторять то, что стало для него прописными истинами, востребованными и теоретическим разумом, и разумом практическим.

Все девять положений Канта насущны для понимания современного цивилизационного развития. Потому не грех повторить еще раз иные истины «вчерашнего дня», исходя из Мандельштамова убеждения, что «вчерашний день еще не родился» и «воспринимается как то, что *должно быть*, а не как то, что уже было»<sup>104</sup>. Помимо повтора за Гердером убеждения, что «все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития»<sup>105</sup>, Кант пишет, что полностью они развиваются не в индивидуе, а в роде, «в необозримом ряду поколений, которые последовательно передавали бы друг другу свое просвещение»<sup>106</sup> (1 и 2 положения), опираясь на эволюционный способ трансляции знания, столь значимый для науки XX в.

Но почти следом, в третьем положении, Кант противопоставляет механическое устройство природы (представленное Гердером в первой части, которую собственно и читал Кант) свободному от инстинкта творению человека «из себя» «своим собственным разумом». О том же в конечном счете будет говорить и Гердер, апорийно сталкивая тело-машину и свободный разум. Однако этот разум у него был как бы продолжением, программой природы. У Канта же, хотя природа была владелицей разума и свободной воли, она

---

<sup>103</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 8.

<sup>104</sup> Мандельштам О. Слово и культура // Мандельштам О. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1993. С. 213.

<sup>105</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. С. 8.

<sup>106</sup> Там же. С. 9.

«дала» их человеку как нечто иное, не «прирожденное знание», «она хотела» (хотя вопрос: откуда такое «хотение» у природы?), «чтобы он все произвел из себя»<sup>107</sup>.

Мы писали: рецензия на книгу Гердера выявляла цитатами пункты неточности и несогласия с ними Канта, но, судя по всему, эти пункты и для Канта в то время были проблематичными, и он принимается за их артикуляцию. На глазах, например, меняется соотношение природы и свободы: хотя задатки заложены в природе человека, но именно и только общение развивает человеческое в человеке, именно несвойственная природе возможность к уединению обнаруживает необщительное свойство человека и желание все устраивать только в согласии со своим разумом. Возникает удивительное свойство – талант, превращающий «грубые природные задатки нравственного различения в определенные практические принципы»<sup>108</sup> и в моральное целое. И уже через некоторое время (не пройдет и пяти лет, «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» написана в 1785 г.), как в «Критике способности суждения» будут разведены области природы и свободы (между ними «лежит необозримая пропасть»), разведены настолько, что между ними «невозможен никакой переход». Но если первая область никак не может влиять на вторую, то вторая *обязана* влиять на первую: «понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы»<sup>109</sup>. Как видим, Кант хотя и разводит две области, но не сохраняет за ними тождественного существования: одно вещь сама по себе и другое вещь сама по себе. Вещью самой по себе оказывается только область природы, и это понятно: эту область можно представить без человеческой деятельности. Область же свободы не только есть сама по себе, но и может влиять на природное состояние. Кант пытается разрешить апорию Гердера, столкнувшего тело-машину и свободный разум, который у него был как бы запрограммирован природой. Логический смысл такого наложения, как пишет Библер, «совсем прост. И на первый взгляд о нем и говорить-то в серьезной философии не стоит»<sup>110</sup>. И относительно

<sup>107</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. С. 10.

<sup>108</sup> Там же. С. 11–12.

<sup>109</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 5. С. 173–174.

<sup>110</sup> Библер В.С. Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант // Библер В.С. На гранях логики культуры. С. 158.



этой книги («Время истории») нам говорили, что о некоторых вещах самих по себе не стоит серьезно говорить. И мы согласны: никогда не стоит рассказывать о чем-то, если это не *определить* и к этому не *отнестись*. Такому отношению соответствует способность суждения, а она опирается только и единственно на самого индивида. При этом способность суждения (воспользуемся выражением Библера, поскольку «Идея всеобщей истории» Канта рассматривается в аспекте диалога) «придает серьезным сферам природы и свободы некий метафорический... смысл. И тем самым судя о предметах природы как о предметах искусства, индивид приобретает... действительную, а не иллюзорную самостоятельность, возможность определять предметы и поступки *не по их собственным законам, но метафорически*»<sup>111</sup>.

Только при таком учете можно понять пятое – парадоксальное изначально – положение Канта об истории, где сказано о том, что природа вынуждает человека к «достижению всеобщего правового **гражданского общества**»<sup>112</sup>. Кант формулирует глубокий трагизм такого общества, обязанного сочетать свободу с «непреодолимым принуждением» соблюдать равные для всех законы и несущего людям беду (однокоренное слово с «убеждать»), поскольку призванные к свободе люди – неуживчивы. Беда – это состояние неудовлетворения, прежде всего внутреннего, вынуждающего к разрыву, прыжку, высвобождающему отрицательную энергию, сдвиг. Именно с бедой, с катарсическим состоянием ума, Кант связывает «культуру и искусство, украшающие человечество, самое лучшее человеческое устройство»<sup>113</sup>.

Подчеркнем: мы подробно обращаем внимание на кантовскую «Идею» потому, что общество (причем *любое* общество) до сих пор больно ими, хотя, казалось бы, и многого достигло. В том, что мы здесь пишем, нет никакого нарратива, если не считать нарративом цитирование, здесь нет и *впечатления* от личного контакта с тематикой, но абсолютно точно присутствует сам этот личный контакт как своего рода экзистенциальная заинтере-

---

<sup>111</sup> Библер В.С. Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант. С. 161.

<sup>112</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. С. 12. Выделено Кантом.

<sup>113</sup> Там же. С. 13.

сованность, лично затрагивающая нас. Ибо это мы каждый день, а возможно, и каждый миг пытаемся избежать столкновения между свободой воли и принуждением, понимая всем существом, как подобная непреодолимость может привести к тоталитарному абсурду, и тогда конец истории. Об этом безнадежно напишет спустя полтора века Геглер. Кант же пишет с надеждой. Мы лишь выстраиваем логику рассуждений.

У Канта надежда даже на то, что можно преодолеть конфликт в отношении господина и животного (6 положение), ибо любое животное (каким является и человек) нуждается в господине, чтобы не злоупотреблять своей свободой. Гегель обозначит это отношение жестче, введя его в сферу социального: господин/раб, правда, и решение даст другое. Но здесь обратный ход: нужда в определении рода человека как животного выводит человека из божественного состояния, из социальности в состояние природное, необходимое для слома воли индивида ради подчинения общепризнанной воле во имя всеми признаваемой свободы. Господин в качестве животного также жаждет такого же господина, чтобы не злоупотреблять свободой, но в этом случае требуется, чтобы животное становилось человеком, который только и обладает свободой (см. первое положение). Возникает апория в отношении человек/животное и животное/человек, именно желание справиться с этой апорией требует координации трех элементов: опыта, воли и составления понятия о правильном государственном устройстве, с чем, разумеется, связаны государственные институты – не только их описание как следствие развития природных отношений между семьями, общинами (обществами), массовыми скоплениями людей, но и их анализ как возможность разрешения апорий.

Гегель в «Философии истории» будет писать, что государство – это такое нравственное целое, которое «есть соединение субъективной и разумной воли <...> право, нравственность, государство, и только они являются положительной действительностью и обеспечением свободы»<sup>114</sup>. Вряд ли можно сказать, что это написано без влияния статьи Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане».

<sup>114</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Соч. / Пер. А.М. Водена под ред. и с предисл. Ф.А. Горохова. Т. VIII. М.; Л., 1935. С. 37.

Признание различных путей приведения природы к исполнению *как бы* свободно поставленных целей, в том числе случайных, означает и то, что возможен природный срыв, при котором «несогласие» может приготовить нам «ад крошечный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились»<sup>115</sup>. Эта догадка Канта вполне подходит к описанию нашей современности. Она означает и признание нелинейности, прерывности истории, что лишает бытийный смысл истории, движущейся между собственными началом и концом, принципа временности, и признание временности как условия ее направленности. Именно потому мы время истории определили через парадоксы ее понимания.

Гегель, писавший «Философию истории» через 40–45 лет после Канта, явно его имел в виду, утверждая, что не природа, а Божественное провидение составляет план истории, и «философия хочет понять этот план, потому что только то, что осуществлено, действительно»<sup>116</sup>. Он действовал (рассуждал) более решительно и энергично, занимаясь логикой истории, прекрасно зная три онтологических принципа Канта: Бога, свободу, бессмертие. Да и в этом произведении Кант сделал весомое пояснение: его «оправдание природы, или, вернее, провидения – немаловажная побудительная причина для выбора особой точки зрения на мир»<sup>117</sup>. Ни разу авторы издательских предисловий не связывали Гегеля и Канта (связывал Коллингвуд), связывали с Вико, Шлегелем, Гердером, но не с Кантом, хотя, на наш взгляд, следы чтения и ответы на чтение очевидны.

И, наконец, в девятом положении высказывается мысль о возможности для философов, которым в этом смысле принадлежит ведущая роль, если не мешать им думать, «разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода»<sup>118</sup>. Правда, ирония, даже юмор Канта здесь проявлены в полной мере: исповедуя эту мысль, не историю бы писать, говорит он, а роман! Здесь становится ясно, почему он сетовал на то, что Гердер не применял продуктивную способность воображения.

<sup>115</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С. 37.

<sup>116</sup> Там же. С. 35.

<sup>117</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. С. 22–23.

<sup>118</sup> Там же. С. 21.

Для осуществления этой возможности философ должен стать технологом: представить беспорядочный агрегат человеческих поступков как систему. Впервые с начала представления идей Кант начинает выстраивать временную схему такого собирания: от греков через римлян, варваров, предупреждая, что надо обращать внимание только на гражданское устройство, на все эпизоды усовершенствования его, тем более «что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы и рекомендовать их рассмотрению, когда часть великой арены, на которой проявляется высшая мудрость и которая составляет цель всего творения, – история человеческого рода должна оставаться постоянным возражением против этого»<sup>119</sup>.

Что нового обнаруживается в сочинениях Гердера, Канта и Гегеля<sup>120</sup> относительно представлений об истории с момента ее дисциплинарной организации, т. е. примерно с XVII в.? Прежде всего надо отметить, что история рассматривается не как эмпирическая наука, но как наука теоретическая, как историка. Предполагается ее анализ с точки зрения философии, философии истории. Она задается метафизически, и уже поэтому история здесь вырвана из связи с временем. Нигде нет никаких указаний на него, кроме меток «древняя история», «деяния прошлого» и т. п. Но это связано с феноменами истории в экзистенциальном бытии человека, о которых к тому же составлены исторические повествования. Рассказанная история, становящаяся действительной в рассказе, существует «здесь и теперь», минуя свое собственное время осуществления. Выражение «время истории» может иметь не только смысл длительности, но и этот смысл временности повествования сейчас. Завтра будет другой смысл временности. Грамматические времена в повествованиях разные, в одном и том же предложении могут встретиться все три времени. Но рассуждений в них о том, что такое время истории, нет. Это случилось у Августина, но и у

<sup>119</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. С. 23. См. об этом также: Семенов В.Г. И. Кант «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка. Випуск 1'2010. С. 53–60. Однако предположение автора статьи, что Канта можно считать первооснователем философии истории, не выдерживает критики.

<sup>120</sup> О «Философии истории» Гегеля см.: Неретина С.С. Пауза созерцания. История: архаисты и новаторы. М., 2018. Гл.: Свобода как исторический факт. Факт и событие. С. 303–327.

него речь шла не о времени истории, а о появлении вместе с миром идеи времени как исключительном отличии тварного мира от нетварного. Впрочем, введение идеи времени само по себе разделило мир, потому не было бы ошибкой сказать: время отличило нетварный мир от тварного, тем более что у Августина созданные Богом два мира – небо и земля – изначально были безвременными (см. гл. 12 «Исповеди»), идея времени была востребована не сразу<sup>121</sup>.

Это первое. Второе. Естественно, речь могла в таком случае идти об идеях: именно они положены в основание размышлений об истории и Гердера, и Канта, идеи же вневременны или, по крайней мере, не временем определяются. Имя истории, повторим, означает определенную мысль. След истории – это мысль, направленная в сторону сообщения о достоверно случившемся в определенное время, что может быть описано и поэтически. Главное все же, что это мысль. Философия также, втягивая в себя весь мир, всегда принадлежит настоящему времени или может превратиться в историографию: этим именем долго обозначались и сам историк, и описание смены исторических позиций.

После Гегеля возникло несколько концепций философии истории. Они изложены прежде всего в «Философско-историческом введении» Н. Гартмана в «Проблему духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе»; в «Смысле и назначении истории» К. Ясперса и в некоторых других, в частности тех, что указаны выше. Нас, однако, интересовало определение исторического разума как разума науки, как свободно действующего разума, убежавшего от природной необходимости, но видевшего при этом изначально заложенный и раскрывавший его план истории. Таковым обнаруживается понятие истории до 1930-х гг.

Вторая половина XX в., после ужасов Второй мировой войны и тоталитарных режимов разом переменяла и отношение и к истории, и к философии истории.

---

<sup>121</sup> См. об этом: *Неретина С.С.* Пауза созерцания. История: архаисты и новаторы. С. 182–183.

## Гефтер: онтология памяти или утопия

Для автора этой главы писать о Гефтере мучительная тема: до сих пор живы в памяти беседы, семинары, живой голос. Гефтер – тот, кто изменил во второй половине XX в. течение истории и мысли об истории. Были историки и плодовитее (это уж точно, довольно назвать А.Я. Гуревича, С.Я. Лурье, А.А. Зимина), и для кого-то именитее, но он содержательно, философски и интеллектуально изменил сам климат восприятия истории. Прежде всего тем, что обратил внимание на то, как меняется логика истории в зависимости от уходящих мыслей о ней. «Мысли приходят значимыми звуками, словами, символами. Спустя месяцы, годы забываешь сплошь да рядом, что послужило толчком, обеспокоило, зацепилось словом, утрамбовалось в нем. И оно, слово, уже живет собственной жизнью, открываясь новым тревогам...». В этом забвении и рождается у историка то, что он потом будет рассматривать как историю, как записанный факт, интересный, возможно, только для него.

Эта запись Гефтера с вставками и зачеркиваниями, на которую не знаешь, как и сослаться, помещена на титульном листе журнала «Век XX и мир», специальные выпуски которого были ему посвящены ко дню его 75-летия (хотя вышел журнал в 1996 г., подготовленный усилиями главного редактора Г. Павловского и составителя и редактора выпуска Е. Высочиной, оригинал-макет его в 1993-м был вручен юбиляру. А в 1995 г. он умер). Сейчас же – 100-летие со дня рождения его и его однокашника Библера<sup>122</sup>.

Что сделал Гефтер, помимо организации сектора методологии истории, помимо создания вокруг себя кружка историков, среди которых был недавно скончавшийся А.Б. Рогинский (1946–2017), помимо того, что был вдохновителем «Поисков» (подзаголовок которого «Московский свободный журнал»), автором «Приглашения», которым открывался его первый номер, помимо организации научно-просветительского центра «Холокост», первую конференцию которого мы с ним вели вместе, издав впоследствии сборник, помимо участия в создании общественно-политического клуба

<sup>122</sup> См. посвященные этому юбилею материалы в онлайн-журнале (Vox. Филос. журн. 2018. № 24 (vox-journal.org)): *Неретина С.С.* Онтология памяти. К 100-летию со дня рождения М.Я. Гефтера; круглый стол «Философ и время», посвященный 100-летию со дня рождения В.С. Библера.

«Московская трибуна», помимо участия в консультационно-политическом совете при Президенте России, откуда вышел в знак протеста против расстрела Белого дома в 1993 г.?

Гефтер поставил под вопрос безапелляционность и достоверность письменного документа. В одном из интервью в ответ на передачу собеседником слов одного из известных историков: «Своим студентам я говорю: нельзя верить книге, нельзя верить учебникам, мало того – нельзя доверять источникам», – он сказал: «Это, вообще говоря, правильно...». И добавил, видя недоумение собеседника: «...простите меня, но любой профессиональный историк обязательно это скажет»<sup>123</sup>.

Это утверждение тесно связано и с читательским первоощущением встречи с подлинным документом, с воздействием его, правдивого или насквозь лживого, – на микроисторию, на «мою» историю мимолетных, забытых мыслей. В годы, когда многое обсуждалось шепотом, а вслух часто говорилось требуемое, что породило не слишком точный термин «двоемыслие», он допустил возможность понять и принять этот шепот, кем-то зафиксированный, как источник, не менее значимый, чем записанный и подписанный документ. Эпиграфом к статье «История позади? Историк – человек лишний?» Гефтер взял слова Г.К. Честертона: «Маленькая мирная Троя могла веками стоять безмянной. Сломленная Троя погибла, и миг ее гибели остался жить навеки»<sup>124</sup>. Цитата не окончена, но вполне можно было бы остановиться на этом месте – трагедия была бы высвечена. Но продолжение цитаты предполагает даже не трагедию, а самую память. «Пламя разрушило ее, а *пламя не сожжешь* (курсив наш. – С.Н.)». Что-то остается от сожженного, что крепче сохраняется в памяти, чем сама целая вещь.

Более того, речь именно о логике исторического процесса.

Тут, конечно, встает вопрос: как быть с тем, что совершается каждый день, который, конечно же, может войти в историю, хотя не все свершающееся каждый день становится историей. Но без этой общей поступи нет ни самого исторического процесса, ни логики исторического процесса.

<sup>123</sup> Беседа с М.Я. Гефтером о Мандельштаме и Булгакове. Расшифровка аудиозаписи, сделанной в октябре 1994 г. (Гефтер. 2013.08.02 (gefter.ru)).

<sup>124</sup> *Гефтер М.Я.* История – позади? Историк – человек лишний? / Сост. Е. Высочина // Век XX и мир. Михаил Гефтер. Аутсайдер – человек вопроса. 1996. № 1. С. 9.

В середине прошлого века, в 1964 г., М.Я. Гефтер организовал в Институте истории АН СССР сектор методологии истории<sup>125</sup> и руководил им в течение чуть более четырех лет, до 1969 г., после чего сектор был ликвидирован. Что там ликвидирован – разгромлен! После статьи, написанной коллегами, «Под видом научного поиска!» Казалось, что современность, которая в то время «расшевелилась», дает возможность историку и историческому сознанию обнаружить, что именно пробивалось среди жизненных многообразных событий, отрицающих друг друга, хаотично рассеянных, обгоняющих и оттирающих друг друга. Но возникшая растерянность, связанная с необходимостью выразить свое отношение к новой исторической реальности, как то: развенчание культа личности, возвращение репрессированных людей, события «пражской весны», – сталкивалась с жестким сопротивлением любым новым трактовкам и оценкам истории. И все же недолго существовавшее сообщество успело поставить такие проблемы, как «что такое исторический факт», социальная психология и ее соотношение с историей, статистика, математико-статистические методы и пр., что нынче вошло в состав дисциплин, преподающихся на исторических факультетах. Были опубликованы книги «Законы истории и конкретные формы всемирно-исторического процесса. Проблемы истории докапиталистических обществ. Книга I» (М.: Наука, 1968), «Источниковедение. Теоретические и методические проблемы» (М., 1969), готовились сборники «Проблемы структурного анализа в историческом исследовании», «Логика превращения культур», дошел до стадии верстки сборник «Ленин и проблемы истории классов и классовой борьбы», последней вышла из печати книга «Историческая наука и некоторые проблемы современности» (М., 1969) – немало за четыре года. Казалось бы, это должно было вызвать интерес историков, но вызвало негативный интерес партийной общественности, организовавшей проработку и последовавший разгон<sup>126</sup>.

Настораживает не это, а та поспешность, с которой оказались забытыми многие историко-теоретические наработки, усугубленная естественной сменой поколений. Иногда читаешь: это пред-

<sup>125</sup> См. о нем: *Неретина С.С.* История с методологией истории, или Конец истории // *Неретина С.С.* Точки на зрении. СПб., 2006; *ее же.* Онтология памяти. К 100-летию М.Я. Гефтера // *Vox.* Филос. журн. 2018. № 24 (vox-journal.org).

<sup>126</sup> См.: *Неретина С.С.* История с методологией истории // *Вопр. философии.* 1990. № 9.



ставитель новой исторической науки. И недоумение: что собой представляет эта новая историческая наука, какова ее цель, направление, ибо указания только на то, что она немарксистская, мало? Правда, тут же понимаешь степень силы, с какой навязывалась не марксистская, а марксистско-ленинско-сталинская наука, и осознание этой силы примиряет с теми историками, которые руководствуются объективностью анализа.

Гефтер назвал себя не диссидентом, стать которым он был вынужден, а аутсайдером, т. е. человеком вопроса, и не только потому, что в 1970–1980-е гг. был таковым. Не в создании метафизики истории, а именно в аутсайдерстве он видел суть историка (название одной его работы «История – позади? Историк – человек лишний?»).

Именно в аутсайдерстве – внаходимое существование историка. Но и то еще, что со второй половины XX в. субъектом истории стала не просто масса, а то беспомощное в силу постоянного изменения условий жизни существо, в котором, как он писал, «беззащитно оголяется его родословная», которая становится планетарной. Потому человек *volens-nolens* становится человеком Мира – понятие, введенное для современного понимания истории. Даже Мира Миров, ибо каждый человек – мир, обреченный вступать в контакт с другим. Об этом понятии сейчас, когда возник квасной патриотизм, вспомнить весьма актуально. В этом смысле мысль Гефтера сомкнулась с мыслью Х. Ортеги-и-Гассета, который писал, что проблема человека – это проблема его как обитателя Земли. «Ограничить эту проблему, скажем, рамками национального значит низвести ее до уровня анекдота»<sup>127</sup>.

Между тем тот же Гефтер сумел сфокусировать внимание на проблемах, прежде если и замечаемых, то вскользь. Например, на проблеме такой обыденности, как пережидание. У него это, можно сказать, стало логическим термином. Скорая смена событий требует исследовательского и чисто физического пережидания для своего осмысления. Иначе события могут остаться не продуманными, им сопутствует нетерпение, которое сминает и возможности осмысления и грозит забвением того, что только еще собирались осмыслить. «Однако не иллюзия ли переждать? Не в том даже дело,

<sup>127</sup> *Ортега-и-Гассет Х. Адам в раю / Пер. В.В. Симонова // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 81.*

удастся ли это поколению ныне действующих (и задающих тон), а дождется ли Человек, оставаясь тем, что он есть? Не приключится ли с ним нечто сокрушительное и уже необратимое вообще...»<sup>128</sup>?

Сменился стиль исследования, стиль самого вопрошания. Любопытно, что стиль (философии ли, истории) меняется, как только исследование, не переставая быть исследованием, сползает с рельсов строгой научности. Очевидна ломка языка у Хайдеггера, лаконизм, доведенный до невнятности, – у Гефтера, хотя редакторы восхищались этим, а коллеги-историки одни (неслабые) писали «Оду вопросительному знаку» (М. Печерский), о том, что благодаря Гефтеру происходили «историческое самоузнавание» «России в мире» (И.К. Пантин), «агония историзма» (Л. Скакабарроцци) или находились серьезные «Возражения против теории тоталитаризма» (Г.-Г. Нольге), другие и ныне готовы присоединиться к позиции, что сделанное Гефтером можно определить все под тем же «видом научного поиска».

Однако его задача – не менее значима, чем соционаучная теория М.К. Петрова, ибо и он, как Петров, подвергает анализу исторически обозримый Мир, сжимаемый до одного-двух поколений, т. е. жизни людей, которые могут свидетельствовать события. Все остальное остается, на его взгляд, на уровне мифологии – рассказов, требующих таких доскональных исследований, которые не всегда поддаются учету. Гефтер жестко различает историю и миф. «История по самой сути несовместима с мифом. ОДНО ИЗ ДВУХ. <В этом смысле дохристи[анска]я Европа не знала истории. NB: хр[истианст]во заместило эллини[стическу]ю критику мифа постулатом “лживости” его>»<sup>129</sup>.

Чем отличается миф от истории?

Миф = весь человек, все о человеке, неразделимом со всем около и вокруг (весь человек во всем Космосе). История же притязает на всего человека, «зная», что он наперед не принадлежит ей<sup>130</sup>.

Почему, однако, человек «не принадлежит» истории? В мифе – все рассказ, в истории рассказывается выбранное, здесь действует свободно избирающий и самосознающий себя разум. Истории без

<sup>128</sup> *Гефтер М.Я.* История – позади? Историк – человек лишний? // Век XX и мир. 1996. № 1. Михаил Гефтер. Аутсайдер – человек вопроса. С. 9.

<sup>129</sup> *Гефтер М.Я.* Запись от 28.VIII.[19]83 // Век XX и мир. Михаил Гефтер. Аутсайдер – человек вопроса. 1996. № 2. С. 200.

<sup>130</sup> Там же.

этого нет. Потому Гефтер и пишет, что «человек не принадлежит ей». «Тут, – продолжает он, – коллизия. Тут трагедия (ср. Кафка об искусстве). Миф занят первым состо[яние]м, повторяя его. Повторение=существованию, жизнедея[ельно]сти, а не только ритуальным, культовым etc.»<sup>131</sup>.

«Кафка об искусстве» – имеются в виду слова Кафки из его разговоров с Г. Яноухом: «Искусство всегда дело всей личности. Поэтому оно в основе своей трагично». Именно эти слова Гефтер несколько переинтерпретирует, ему понравились слова о «всей личности» и «трагизме»<sup>132</sup>. «Миф занят первым», т. е. ему принадлежит всеохватность, но не превозмогание, которое есть дело истории, он считает, что дело в повторении, полагая, что повтор – это точная копия предыдущего деяния. Ниже мы немного коснемся идеи повтора: действительно ли это тождество? А история – это силы, способные раздвинуть пределы историознания. При этом совершенствуются «способы сопоставления разных типов, форм и уровней планетарных перемен в контексте их происхождения»<sup>133</sup>.

Гефтер при этом ставил под сомнение саму идею последовательности времен: прошлого как того, что предшествует настоящему, настоящего как «бывшего будущего», будущего как того, что следует за чем-то, что называется настоящим. Положим, Августин заставил бы его понять, что эта идея связана с проблемой происхождения мира, а потому последовательность важна. Но Гефтера она интересовала не с точки зрения теологического происхождения мира, а с точки зрения историка-методолога, ввязывающегося в спор о том, что такое история, каковы ее постоянно нарушаемые и восстанавливаемые правила и запреты, а главное – «ею порожденный класс принципиально новых промыслов человека, природа ее особенных страстей и характер ее “смирительных рубашек”»<sup>134</sup>. Время истории, конечно, смирительная рубашка. Впрочем, и для него историческое время, как и для Августина (перечитывал ли он «Исповедь»? Думаю, что нет, просто ход мысли вел к тому же), вело «отсчет от Будущего к Прошлому, какое и есть Прошлое Будущего»<sup>135</sup>.

<sup>131</sup> *Гефтер М.Я.* Запись от 28.VIII.[19]83. С. 200, 205.

<sup>132</sup> См.: Кафка Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. СПб., 1999. С. 551.

<sup>133</sup> *Гефтер М.Я.* История – позади? Историк – человек лишний? С. 12.

<sup>134</sup> Там же. С. 13.

<sup>135</sup> Фрагмент записи М.Я. Гефтера // Век XX и мир. Михаил Гефтер. Аутсайдер – человек вопроса. 1996. № 2. С. 196.

Почему его так интересовала связь истории с временем, связь не пронизывающая (про нее нельзя сказать: убрать время – значит убрать историю), но необходимая? И то, и другое, по Гефтеру, рядом действующие и взаимодействующие силы, которые могут усиливать или ослаблять друг друга. Он сам, как он говорил, «взрослел не ОДНОРАЗОВЫМ сенсационным отрицанием, а поисками возможностей удержать замысел ЧЕЛОВЕЧЕСТВА, освободить его от крови, спекшейся в каноне»<sup>136</sup>. Именно поэтому нужно было писать историю Истории (ту же историку)<sup>137</sup>. И это значит, что мы присутствуем при возникновении нового парадокса: при наличии метафизики-философии, органа, методологии истории, допускающей, что целое истории самой по себе больше, чем собрание ее бесконечно множасьихся частей, т. е. холистичности, утрачивается представление о самой живой истории. Меняется представление о ее времени: она имеет время, понятое не как эпохи, периоды, границы некоего осуществления, воспринимаемого как событие, а только мгновенную «временность» своей замеченности, то, что можно назвать концептом (схваченностью, замыслом) в душе в ее сопряженности с умом и чувством.

Поиски замысла привели Гефтера к утверждению идеи неоконченности истории, которая в силу того, что она – след, желает завершения, а потому всегда держит миф в уме, но, не совпадая с ним, впадает в утопию. «Оппонентом, отриц[ателе]м МИФА <на его неустранимом поприще...> является не Ratio, не опытный разум, не рефлексия в “професс[ионально]м” виде, а УТОПИЯ. Утопична Трагедия. Утопичен Сократ Платона. Утопичны Иисус и Павел (а еще раньше пророки...)». И подчеркнул: «Продумать: не ведет ли (неумолимо) отвержение утопии к возобновл[ени]ю мифа? Разного, в т[ом] ч[исле] и сциентистского...»<sup>138</sup>.

Михаил Яковлевич записывал свои мысли по мере поступления на бумажках. Это – его след историка, записи для памяти. Потому до конца не раскрывал причин превращения истории в утопию. Ключ к пониманию – в предположенности неоконченности истории, требующей завершения, которого нет. Утопия – проект завершения, а если его нет, то все сказанное – миф.

<sup>136</sup> Хэмсон Л., Гефтер М.Я. История Моего Современника // Там же. № 1. С. 41.

<sup>137</sup> См.: Гефтер М.Я. История – позади? Историк – человек лишний? С. 16.

<sup>138</sup> Там же. № 2. С. 196.

«Завершившееся» в истории обречено быть неоконченным. Для понимания попробуем проанализировать такие фразы: «Вечор, ты помнишь, вьюга злилась» и «Завтра бой»).

Что из того, о чем сказано, произошло? Произошло все, о чем сказано в обеих фразах: ведь это **уже** сказано. Слово всегда позже, оно запаздывает относительно происшедшего. Неоконченность и запаздывание стоят рядом. В свое время о том же говорил В.В. Библихин. Что из сказанного стало бы событием, если бы об этом не было сказано?

Но и ничего не случилось. Заметим: сказано словами «злилась», «завтра», т. е. словами прошедшего времени и будущего времени, но, поскольку можно допустить, что не будет рассказано то, о чем будет завтра (предположим, случится смерть), то, хотя это и **сказано**, т. е. как бы свершилось, это свершившееся **неполно, как неполно** и то, что «вьюга злилась»: позлилась, позлилась да и перестала, преобразившись в «Под голубыми небесами... / Блестя на солнце, снег лежит».

Можно и не говорить о таких фразах, как «Завтра была война», которые выражают венаходимость автора, вставшего в позицию прошлого, **до** свершения войны, а значит, будущего, хотя сам он живет в будущем этого будущего. Венаходимость означает вместе и невозможность притязаний истории на историка, соответственно на человека, и непреходящность истории, которая вся перед его глазами. Только полный нигилизм с его «прошло и не было равны между собой», парадоксально усиливающий веру в человечество, отбрасывает историческую жизнь. Но само наше желание в чем-то участвовать тем или иным способом есть свидетельство нужности и неотменимости. И понятно, почему понявшие это люди начинают «свое» богоискательство.

Гефтер говорил: «Многими тысячелетиями человек не нуждался в понятии Мир, не тревожился им, пока древний Рим равномерного прогресса не столкнулся с особенным, превосходящим общее. Всемирность была заявлена Голгофой: рядовым событием внутри малой человеческой общности»<sup>139</sup>. Здесь прописана заявка на выражение труднейшей философской проблемы универсалий в форме концептуализма, которая стала ведущей в Средневековье. Иногда автор этой главы робко льстит себя надеждой: может быть,

<sup>139</sup> *Гефтер М.Я.* История – позади? Историк – человек лишний? С. 14.

и он поучаствовал в возникновении этой записи. Ибо приносил ему свои ранние работы по средневековой библии с догадками о тропах и концептах.

Итак, историей обладает только человек. Потому история антропогенна. Он тем самым возражает И. Пригожину, раскрывшему двери «бифуркациям» и «флуктуациям», подчеркивая, что «из всего живого историей обладает только человек», у которого история всегда **возникает**.

Здесь нам нужно вернуться к идеям прошлого и будущего времени и понять, что историки иногда неточно утверждают, что история – наука о прошлом, имея в виду под прошлым все события, которые имели место и прошли. Гефтер видит в прошлом философское возвращение к началу, а начало, разумеется, открывает дорогу будущему, Если же иметь в виду эту идею начала и возникновения истории под пером или словом, в речи историка, то определение истории как науки о прошлом неверно по существу. Более того, не окажется ли это начинание (возникновение, порождение, становление) началом истории-философии? Не истории философии, а единства истории и философии.

В так понятой – возникающей – истории историк всегда юн и молод. Он начинающий. Настаивающий на этой мысли Гефтер называет себя, рассказывая о себе, Мальчиком. Рассказывая о своем детстве почти семидесятипятилетним, он естественно встает в позицию вневходимости (я делаю акцент на этой позиции вслед за Гефтером, ссылающимся на М.М. Бахтина). Но дело даже и не в этом, а именно в идеях начинания и неоконченности истории. «Помните, Герцен в “Былом и думах” рассказы своей няни о событиях и подвигах войны двенадцатого года называл “Илиадой” и “Одиссеей” своего детства... для Мальчика тем же были рассказы о еврейских погромах в Одессе 1905 г. Он просил повторять их вновь и вновь, уже заранее зная, что будет»<sup>140</sup>.

Этот рассказ бессознательно или, во всяком случае, бессмысленно повторяет историю с античным театром. Туда тоже ходили люди, знавшие трагедии наизусть. Зачем?

Гефтер продолжает: «Но всякий раз с замиранием ждал момент. Когда погромщики приближаются – пьяные лица, грубые крики. Угрозы, вопли... Вламываются. Вот они уже на ступенях,

<sup>140</sup> Хеймсон Л., Гефтер М.Я. История Моего Современника. Гл. 1 // Век XX и мир. Михаил Гефтер. Аутсайдер – человек вопроса. 1996. № 1. С. 40.

и – кульминация: с двух сторон дома выходят знаменитые одесские защитники. Их называли аиды – самооборонщики. Стреляют – из браунингов в эту погромную толпу и разгоняют ее»<sup>141</sup>.

Это можно сравнить, конечно, и с условиями греческой трагедии, и с воспоминаниями об ужасах царистской России, если бы... не интонация и не эпилог (не хочется называть его выводом): «Так впервые в детстве пришла к нему История»<sup>142</sup>.

Мы вернулись не только к пониманию времени как начала – не хронологии и к пониманию повтора. Прежде он говорил о повторе как о тождестве. Теперь, после высказывания представления об истории как событийной неоконченности, повтор явно понимается не как тождество. Он тоже предполагает неоконченность, иначе зачем заново нечто пересказывать, ибо даже знание, каким будет эпилог рассказа, предполагает иной его конец. И не мифом называет его Гефтер. А именно и только Историей: «Так впервые в детстве пришла к нему История». История, конечно, – след, но след найденный и свободно *выбранный*. Он, конечно, фиксирует время, но время понято не как хронология, а как задержка мысли, как «точка слома». Какого слома? «Вероятного. Совсем близкого, но все же неокончательного»<sup>143</sup>. Разум – вероятностен, именно он – враг *непрерывности* и враг историка, понятого как «искусный коллежский регистратор»<sup>144</sup>.

Это – еще одно определение истории: «тайна несовпадения, непохожести, разрыва»<sup>145</sup>. Точки слома организуют время самозменения (Гефтер называет: «новой жизни»), время парадокса – конца одной жизни и начала другой. На вершине этого слома Я-Ахиллес не может догнать себя же, не только известную черепаху.

«Что же мешало окончательности? Случай». Вот он – концепт! Перевод этого слова означает и «схватку», и «случай». Аристотель говорил: случай – стечение обстоятельств. Гефтер подхватывал: обстоятельства – «люди» с двумя их свойствами – человеческим достоинством и истиной, стремлением к истине. Возврат к философии осуществляется через неоконченность, ибо

---

<sup>141</sup> Хеймсон Л., Гефтер М.Я. История Моего Современника. Гл. 1. С. 40.

<sup>142</sup> Там же.

<sup>143</sup> Там же. С. 41.

<sup>144</sup> Гефтер М.Я. Прощальная запись // Век XX и мир. Михаил Гефтер. Аутсайдер – человек вопроса. 1996. № 2. С. 33.

<sup>145</sup> Там же.

«история требует, чтоб ИСТОРИК ЗАДЕРЖАЛСЯ ТАМ, где она остановилась... Событие всегда больше предпосылок и – меньше результата»<sup>146</sup>.

Гефтер и Библер, о котором пойдет речь в следующей главе, учились и работали вместе. Библер говорил, что обратима культура, потому что она – в мысли. Но Гефтер и историю считал мыслью (а мы при этом вспомним начало истории, при котором Геродот тоже говорил, что история – *logoi*). Так что и она обратима, в том числе во времени, если временем считать мгновенность (задержку) обмысливания. Тот процесс умирания и рождения, который мы привычно называем временем, к *этому* историку, да и к нам, постоянно перебирающим события, *неприменим*. История уникальна в том смысле, что она требует каждый раз вхождения в себя и заново начинает Слово. «Без Слова история немыслима, но история все же не просто претворенное, задействованное Слово. Она “грязнее” и неожиданней, стихийнее и направленнее в одно и то же время»<sup>147</sup>, как бы черновик, который тут же правится набело. «Изымите из истории событие, останется ли она собою? А если мы изыдем из нее намерение, превышающее возможности, неисполнимый проект, побуждающий действовать и награждающий действующих чем-то, чего раньше не было (и что лишь ретроспективный взгляд зачисляет в “предпосылки”), то опять-таки – вычетом этого не вычтем ли мы самое историю?»<sup>148</sup>.

Событием, по Гефтеру, становится и тот проект, без которого немыслима не история – историк! «Далеко ли от Трои до Итаки? Слово не только укорачивает дороги, но и длит их, делая все более петлистыми, ибо жаждущему прозреть надобен срок – отпускаемый не песочными часами, а тем временем, которое (заметим: не час, день, месяц. – *С.Н.*) пространство сомнения (того, что предшествует действию, и того, что сопровождает его)»<sup>149</sup>.

Здесь можно поставить вопрос так: есть нечто свершившееся и есть рассказ об этом свершении. Но есть ли свершившееся, если о нем нет рассказа? Событие живет двойной жизнью. Силь-

<sup>146</sup> Эпиграф из записей М.Я. Гефтера к главе 1 «Петли обратного времени» // Век XX и мир. Михаил Гефтер. Аутсайдер – человек вопроса. 1996. № 1. С. 33.

<sup>147</sup> Фрагмент рукописи М.Я. Гефтера // Век XX и мир. Михаил Гефтер. Аутсайдер – человек вопроса. 1996. № 2. С. 236.

<sup>148</sup> Там же.

<sup>149</sup> *Гефтер М.Я.* История моего современника. Гл. 1. С. 41.



ное, взволновавшее многих событие прорывается в рассказ. Оно обладает правами нарратива. А если оно, как те мысли, с которых мы начали анализ идей Гефтера, «приходит значимыми звуками», а потом забывается, но при этом меняет саму мысль и смысл? Что и как можно считать событием?

Итак, история вездесущна, она такое «великое вне», где мертвые равноценны живым.

Последнее – диагноз современности, поставленный в 1990-е годы, годящийся и для начала XXI в. Вслед за Броделем и до Карло Гинзбурга Гефтер говорит о человеке повседневном. Но, рассматривая нашу историю, Гефтер говорит об одном главном событии, которое, как ложка дегтя, определяет всю современную историю. Этим событием является Преступление, при котором царствуют «ум-конъюнктурщик, ум-карьерист и ум-фанатик». Нынешний «ищущий ум» надо пожалеть, он – «жертва»<sup>150</sup>. Его участие в современности в том, что он приоткрывает завесу истинности, «удерживая перспективу в стадии *перманентно сохраняемой возможности*»<sup>151</sup>. Образ исторической мысли – Абсурд, а Образ мира – не Мир миров (как реальная утопия), а Дурдом (как раскрывшаяся реальность). Обратим внимание: Фуко работал с этим образом в недалекое от Гефтера время.

В отличие от Гердера, Канта и Гегеля, Гефтер полагает (см. его принципы: неоконченность истории, возможность), что «у истории нет плана».

Это, конечно, полный разрыв с предшествующими «Идеями к *всеобщей* истории человечества», «Идеей *всеобщей* истории», хотя бы и «во всемирно-гражданском плане», с гегелевской «Философией истории».

Остается – порыв и заведомо неисторичный абсурд. Порыв как «господствующая идея, движущий порыв»<sup>152</sup>. Он, заметим, есть и сейчас, отодвигаемый скрепами и ложно понятым патриотизмом. Абсурд – то, куда «должен взглядеться» ум историка, это «сигнал, извещающий о том, что история достигла своего предела, а “человек исторический” оказался в пограничье между исчезающим прошлым и ненаступающим «будущим», даже не

<sup>150</sup> *Гефтер М.Я.* История – позади? Историк – человек лишний? С. 19.

<sup>151</sup> Там же. С. 20.

<sup>152</sup> Там же. С. 32.

сигнал, а «поводырь, вводящий нас в неведомую жизнь-после-истории»<sup>153</sup>, – вот то, что позволило Гефтеру поставить вопрос о том, не стал ли лишним историк. Ибо при конце всемирной истории остается история моя, обращенная вглубь меня самого. Историк ли я для себя?

---

<sup>153</sup> *Гефтер М.Я.* История – позади? Историк – человек лишний? С. 32.

**ГЛАВА 3.**  
**ИСТОРИЯ КАК СМЕНА ДИСКУРСОВ:**  
**ОТ ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ**  
**К ДИАЛОГИКЕ БИБЛЕРА**

**Смена дискурсов: от истории философии**  
**к истории как таковой**

Говорить об истории как о смене дискурсов стало возможно после того, как утвердилась теперь уже признанная классической картина деления ее на фундаментальные смысловые сегменты, такие, как Античность, Средневековье, Возрождение, Новое время, Новейшее время, эпоха постмодерна и т. д. На этом основании Гегель строит как историю философии, так и философию истории. Однако упомянутые сегменты составляют *имманентную* сторону истории – то, что Хайдеггер называл «судьбой Запада». Это история, которая пишется с нашей стороны, собственное ее основание. Но история включает в себя и *трансцендентные* элементы, не столько временные, сколько пространственные, внеположные<sup>154</sup>, – это, например, Восток, древний и современный, ближний и дальний. Его надо учитывать, поскольку это, несомненно, существующий и весьма значительный человеческий опыт. Однако для западной мысли, стоящей, от Сократа до Декарта, на саморефлексии, полагающей точку отсчета в познании себя и ближайшего к себе, Восток – внешнее событие, напрямую на складывание западной традиции не влиявшее (как полагали). Поэтому Восток, с одной стороны, идеальный объект, как бы находящийся вне сферы прямой заинтересованности, а с другой стороны, в силу этого же, для нас в той или иной степени индифферентный. Поэтому Гегель, с

---

<sup>154</sup> Любопытная параллель: предшественник Гегеля Кант как раз и вводит в философию эти неожиданно заигравшие темы – пространство и время как два равноправных фактора, определяющих наше восприятие.

его тщательным подходом, вторящим Аристотелевым классификациям, включает анализ как ближнего Востока (в плане религиозных идей и мистических учений), так и дальнего (индийская и китайская философия) в свою схему, но скорее по принципу ассоциаций и аналогий с Западом, чем в свете взаимовлияния, зависимости или необходимости. Для Маркса, гегельянца, этот подход остается в силе – восточный способ производства определяется и учитывается, но это все равно *внешний* дискурс; имманентизировать его, включить в полной мере в логику развития понятия, составляющую одно с плотью западной истории, не удастся. Тем не менее Восток возьмет свое не через философию, историю или экономику, а через лингвистику. Гумбольдтовы открытия, которые положат начало европейской филологии, перевернут привычную картину генеалогии языков, народов и культур Запада, обычно обращенного в поисках своего образца на античную или библейскую матрицу. Этой теме, в частности, посвящена замечательная работа П. Видаль-Наке об Атлантиде как великой мифологеме западного воображения<sup>155</sup>, утвердившейся еще с Платона. Когда индоарийские корни всей европейской (и не только) ойкумены были обнаружены, это произвело грандиозный переворот, в том числе в философии – уже Шопенгауэр отталкивается от восточной мысли в пику западной традиции. Познание, очевидно, не может быть *незаинтересованным*, и в этом смысле поворот к Востоку не просто дань некоей моде, веянию – он продиктован все тем же великим постулатом «познай самого себя», который Запад избрал своим мыслительным ориентиром. Восток открылся не просто как элемент, который все-таки надо учитывать, как нечто имманентное, принадлежащее к истории Запада, – нет, он открылся как возможная колыбель, исток, а следовательно, его познание превратилось из познания чего-то внешнего, или даже внутреннего, но не первостепенного, в познание *архэ* – ни много ни мало первоначала. Конечно, у этого поворота, или увлечения, были и свои негативные последствия – к ним можно в первую очередь причислить европейские культы нового варварства, от русского «скифства» и «евразийства» до немецкого фашизма, помешавшегося на фантоме арийской свержасы и поднявшего на свой флаг древнеарийский солярный символ, свастику. От очарования Востоком и восточны-

<sup>155</sup> Видаль-Наке П. Атлантида. Краткая история платоновского мифа. М., 2012.

ми учениями предостерегал Ф. Ницше, но в результате и в нем самом бог хаоса и варварства, пришелец с востока Дионис одолел гармоничного и «родного» Аполлона.

Однако, несмотря на все открытия и потрясения, идеалистическая история Запада осталась в сущности своей неизменна. Она по-прежнему состоит из линейки имманентных элементов – Античность, Средневековье и т. д. с прилегающими к ней внешними сателлитами вроде Востока. Мы находим эту картину в идеальном виде у Гегеля, и, в общем-то, она продолжает доминировать – и в силу удобства, и в силу ее созвучия – с основной интенцией западной мысли: познавать, начиная с себя, с ближайшего. Никакие языковые этимологии не подвинули принципиально эту схему с ее правящего места, а увлечение Востоком, оказав свое влияние на самые разные культурные сферы, не поколебало краеугольных камней западного института мышления с его приверженностью двум своим прародителям в лице греко-римской школы и иудео-христианской религиозности.

Теоретически взгляду на историю как смену дискурсов могло бы хватить перехода от Античности к Средневековью. Однако двух дискурсов, из которых один заместил другой не просто в качестве некой альтернативы, а в качестве царства богооткровенной истины, пришедшей на смену миру язычества и заблуждений, для утверждения такого взгляда все-таки было недостаточно. Поэтому настоящей точкой отсчета для идеализма стало даже не Возрождение с его апелляцией к духу Античности (что давало повод рассматривать его как реплику, а не как нечто самостоятельное – обосновано такое отношение или нет, это другой вопрос), а Новое время, модерн. Необходим был как минимум третий мир в этой золотой цепи, третья эпоха, стоящая на каком-то собственном основании и в то же время связанная с предыдущими тем, что Гегель называл *непрерывностью исторического субъекта*, чтобы увидеть историю Запада как парадоксальное многообразие возможностей, кружащихся вокруг одного центра или даже идущих из одного истока. Такой третьей эпохой и стало Новое время – эпоха рациональности, научности, дискурсивности (открытой Декартом). Согласно принципу «после трех – множество», именно Новое время позволило рассматривать историю Запада как нечто структурно сложное и сущностно трансцендентное относительно географии, национальности, власти – хотя

и связанное с ними теснейшим образом, конечно. Без него, даже с учетом Возрождения, эта история могла бы оставаться вечной игрой «прошлого» и «будущего», «христианского» и «языческого» миров, как те страны, где политическая борьба в основном разворачивается между двумя доминирующими партиями, а периоды различаются временным преимуществом одной из них над другой.

Далее, естественно, возникает вопрос: как именно следует понимать это многообразие возможностей, эту смену дискурсов в рамках одного субъекта? С Декарта преобладало прогрессистско-критическое прочтение. Декарт был вдохновлен идеей начинания философии с чистого листа, т. е. стоял на позиции критического рассмотрения/отстранения предшествующего, в которой отстранение явно превосходило рассмотрение. Но спустя полтора века, у Гегеля, мы наблюдаем подробнейшее рассмотрение и учет всех имеющихся в наличии истории как таковой/истории мышления идейных поворотов. А вместо прогрессистского отстранения «проверенных в свете нового метода» и разоблаченных как несостоятельные прежних подходов – ставшее справедливо знаменитым диалектическое их «снятие»: отбрасывая старые формы, дух не теряет существеннейшее из того, что было в них, их «момент истины», который не только не исчезает, но вбирается в накапливаемую духом сокровищницу истины. При этом формы все-таки не равны между собой; они упорядочены иерархически и составляют как бы ступени единой лестницы восхождения духа к своей истине, последовательные этапы прогресса нашего познания (которое есть познание духом, т. е. тем самым единым субъектом всей истории, стоящим за всеми ее индивидуализациями и аспектами, самого себя во всей своей полноте и развернутой сложности)

Здесь, конечно, напрашивается вопрос, почему Гегель, безмерно чтя Декарта и признавая совершенный им поворот ровно за то, за что его признавал сам Декарт, при этом умеряет прогрессистско-критический пыл и фактически демонстрирует смягченный вариант и прогресса, и критики, которые уже ничего не отбрасывают с ходу и находят всему свое место на сводах всемирно-исторической Сикстинской капеллы. Этому есть несколько объяснений.

Во-первых, можно заострить внимание на принципиальном различии статуса обоих мыслителей. Декарт все-таки воспринимал себя как ученого; переворот в философии был для него делом

важным, но не единственным и, возможно, даже не центральным. Он первооткрыватель и экспериментатор, а Гегель – теоретик и систематизатор. Во-вторых, с точки зрения Гегеля или, берем выше, мирового духа, Декарт и обязан быть таким, каким он был. Он носитель самосознания определенной эпохи; чтобы заложить ее основы, т. е. провести границы, отличающие ее от других эпох и миров, он *должен быть* настроен к ним резко и критично. Осуществляемый им поворот чрезвычайно важен в общем контексте, и поэтому Декарт, как рулевой, разворачивающий корабль в нужном направлении, имеет право и на жесткость, и на решительность, и на известное пренебрежение частностями; ему такая санкция дается и оправдывается. Однако при всей значимости «картезианского поворота» для прогресса (само)познания (духа), это *еще не истина*, т. е. не откровение духа для самого себя, что все это он и о нем. Поэтому Декарт все еще говорит от своего лица, от некоего «я», и несет на себе все ограничения «я» – помимо его достижений и обретений, – в то время как Гегель говорит уже не от лица некоего ученого/философа, чья позиция знаменует некий момент, пускай и важный, в контексте истории, а с той ее вершины, с которой открывается сама суть истории, и от лица этого открытия, т. е. самого духа. Эта мысль в подтексте гегелевской философии стоила последней немало издевательств и упреков в мегаломании, в том числе и со стороны уже упоминавшегося Ницше, который желчно заметил, что для Гегеля, очевидно, высший момент самооткровения мирового духа совпал с его, Гегеля, собственным берлинским существованием.

Тем не менее именно с Гегеля прогресс познания, смена интеллектуальных парадигм были приравнены к прогрессу истории как таковому. Тот же Декарт мог мечтать о перевороте в сфере *знания* и не слишком-то задумываться, например, о политике, религии, социальном и нравственном климате, о картине мира в головах людей – хотя бы его открытия, в исторической перспективе, меняли эту самую картину до неузнаваемости. Гегель уже обо всем этом думает; он универсален, глобален, для него развитие разума – не обособленная сфера, а то, что влияет на все и определяет все сразу. Поэтому история философии – это одновременно и философия истории: гегелевский знаменитый перевертыш. Античность, Средневековье, Новое время – вехи не только в истории

философии, но и вообще в истории: смена дискурсов, zeitgeist'ов, фундаментальных Объемлющих (цитируя Ясперса) человеческого существования. Гегель доводит до максимальной плодотворности идею Канта о *критике как выяснении условий возможности*. Если мы на некоем основании выделяем такие эпохи, такие различные миры, как Античность и Средневековье, мы должны задаться вопросом, как они произошли, что сделало их возможными. Ответ Гегеля призывает рассматривать их как элементы некоего целого, некой темпоральной последовательности, имеющей смысл и цель, и эти смысл и цель выражаются, возможно, самым ясным и отчетливым образом в *логике смены* этих дискурсов, в необходимости перехода от одного к другому. Дискурс – это, с одной стороны, то, как мы, исследователи, суммируем для себя тот или иной период, формулируем его суть; но это вместе с тем и *есть* его собственная суть, его действительность. Декарт положил начало жесточайшему отделению объекта от субъекта в познании – хотя он же первый столкнулся с рядом парадоксов и сложностей в этом вопросе. Тактически это правильный ход, и он приносит свои плоды в науке. Однако стратегически (и фактически) мы продолжаем *держатъ субъект в уме*, а поскольку субъект – это мы, это сам ум и есть, это означает его само-не-забывание, незабвенность, и так Хайдеггер, через сто лет после Гегеля, будет расшифровывать греческое слово для истины, *алетейя*. Истина – это познание себя не в смысле самоотстранения, превращения «я» в такой же объект для мысли, как и «не-я», а умение не забыть, не потерять себя-познающего за познанием, важный обратный, отступной шаг, поддерживающий равновесие движения, не дающий ему однобоко завалиться.

Но Гегель делает нечто большее, чем просто систематизирует дискурсы, отводя каждому его место в общей схеме. Он не просто смягчает картезианскую критическую остроту и бесповоротность отбрасывания, не просто доводит до совершенства кантовское «выяснение условий возможности». В самом деле, вот мы вместо того, чтобы расстаться с прошлым и вообще больше о нем не вспоминать, не думать, упорядочили его, признали за ним необходимый характер предшествования и тем самым обеспечения нашей собственной нынешней позиции. Мы как бы вобрали его в себя, точнее, узаконили тот факт, что оно и так нас составляет, пускай и в «снятом» виде. Но прошлое при этом остается прошлым, в прошлом,



а мы в настоящем, со всем своим преимуществом, которое никуда не делось. Только ли смягчает Гегель яростный прогрессизм или, обнимая все дискурсы, заключая их в движение мирового духа, поставляя за каждым «момент истины», он хочет сказать, что они все в той же мере НЕ сняты, в какой и сняты? Что там, где мы ставим ударение на слове «момент», он ставит ударение на слове «истина»? Что как у Бога все живы, для мирового духа ничего из прежнего не потеряно – и речь идет не о вторичной исследовательской каталогизации, а о непосредственном историческом бытии? Это более чем вероятно. Для Гегеля, как и для Парменида, мыслить и быть – одно. Поэтому главный вопрос его философии – как совместить наши представления об истории как о времени и различии и об истине как о чем-то вечном, едином и неизменном?

Прогрессизм способен разрешить этот конфликт представлений, когнитивный диссонанс, через идею конкуренции разных взглядов на истину, разных подходов к ней, разных дискурсов. Их споры и столкновения формируют поле истории – как минимум интеллектуальной. Но, поскольку истина по определению одна, лишь один из них, в конце концов, сможет ей по-настоящему соответствовать, составить отношение *adaequatio* с *ee rei*; прочие же будут отброшены и упразднены за «неадекватностью». Таков прогрессизм в его, может быть, самой радикальной (и самой примитивной) форме. Легко провидя подразумеваемые таким взглядом парадоксы, Гегель сформулирует понятие «конца истории» – и в самом деле, если история это спор об истине, то что случится, когда истина будет обретена, а спор закончится? Ницше, вслед за Лессингом, романтически развил эту идею и предположил, что в силу этого парадокса человечество будет всегда обречено на колебания, на выбор между истиной – и вечным к ней стремлением. И оно, конечно, с неизбежностью выберет вечное стремление, поскольку это означает продолжение его жизни, в то время как обретение истины означает, очевидно, ее завершение и конец.

Гегель ставит вопрос просто и ясно: каким образом интеллектуальный мир доходит до того, чтобы иметь историю? Ведь история означает время, прохождение и исчезновение, означает, что что-то навсегда уходит в ночь прошлого<sup>156</sup>. Прямолинейный прогрессист ответил бы, что если что-то ушло, исчезло безвоз-

<sup>156</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 2006. С. 72.

вратно, то, значит, оно не заключало в себе никакой истины («забытое забывается за ненадобностью»). Короче, туда и дорога, не о чем жалеть. Но для Гегеля как раз таки очевидно, что ничего не теряется – по крайней мере, с какого-то момента и в определенном объеме, а гипотетически (и на самом деле практически) вообще ничего. История как хроника, как память о себе у людей *уже* есть. Мы *храним* наше наследие – а это означает, что оно *хранится*, что оно отвечает хранению, способно составить его предмет. Следовательно, ничто до конца не уходит. Следовательно, выражение «нечто истинное *было*» тождественно выражению «нечто истинное *есть*» и «нечто истинное *будет*». Так каким же образом интеллектуальный мир имеет *историю*, если его дело *истина*, а истина не может быть подверженной умалению и исчезновению? Да очень просто. Значит, это должна быть такая история, которая делает возможным постоянное и продолжающееся присутствие, доступность ушедшего, его длящееся бытие – в том или ином виде. Только тогда и так эта история может быть признана интеллектуальным миром как своя.

Следует еще, наверное, добавить, что Гегель, заставший излет эпохи Просвещения, уже смог убедиться на собственном опыте, что торжество новых идей не с такой уж неизбежностью упраздняет старые – по крайней мере, в социально-политическом пространстве. Упразднение, если оно и имеет место, происходит через жесткий конфликт, а самое главное – старые формы способны воскресать и прорасти снова в изменившемся контексте. Крах Революции, диктатура Наполеона, последующая Реставрация все это очень наглядно показали. Так что Гегель мог себе позволить быть более чем осмотрительным в вопросе о том, означает ли история бесповоротный уход чего-либо в ночь прошлого и насколько она вообще приветствует эту самую «бесповоротность» и прогрессистскую однонаправленность.

## Экскурс в историю метафизического мышления

Сама по себе проблема смены дискурсов чрезвычайно древняя, она открылась еще в Античности, и ее формулировка не только дошла без изменений до Гегеля и дальше, но и по сути своей принадле-

жит не столько философии, сколько сфере обыденного мышления. Это знаменитый пошлый упрек: почему, если истина по определению одна, философских учений, претендующих на то, что они овладели ею, так много? Все это настолько затертый, общеизвестный момент, что стыдно к этому возвращаться; но приходится.

Это, в общем-то, издевка, и, как и все издевки, неглубокая. Однако философия, говоря сегодняшним языком, почему-то «ведется» на нее и ощущает себя обязанной ответить на нее. Вопрос в том, почему? Почему тот же Гегель, отстаивавший за философией право на элитарность и даже эзотеричность, построил всю свою огромную схему как вариант ответа на этот издевательский вопрос? И не он один. Получается, это все-таки внутренний вопрос самой философии? Или же, откликаясь на него, она демонстрирует свою пронизанность, даже единство, с тем, что Гуссерль называл *естественной установкой*, свою несвободу от общераспространенного взгляда на вещи? Или вопрос об истине – это ахиллесова пята философской воли-к-власти, претензии на общезначимое значение и звучание, и в осененный ею момент выхода *urbī et orbī*, на мировые подмости, философия оказывается повязана ожиданиями тех, к кому она выходит, притязая на то, чтобы удовлетворить их, как Кориолан был принужден ради политического возвышения пойти против своей гордости и продемонстрировать плебсу свои боевые шрамы?

Философские системы, хорошо это или плохо, правильно или нет, конкурентны сами по себе; философы состязаются за истину, как друзья-соперники за благосклонность возлюбленной, настаивал Ж. Делёз<sup>157</sup>. Так или иначе, есть различные формы этой борьбы. Жесткий прогрессизм обостряет ее и рассчитывает на абсолютную и безоговорочную победу одного из претендентов в финале – и, соответственно, полную компрометацию и безжалостное отсеивание проигравших (мы до сих пор видим примеры такого отношения в радикальном неприятии христианскими ортодоксами всего, связанного с Античностью, и это не преувеличение). Мягкий, либеральный прогрессизм (в лице Гегеля или еще кого-нибудь) провозглашает «снятие» (которое, кстати, чем-то напоминает систему вассальной присяги): мудрое ограничение и почетное включение элементов одного дискурса в состав другого. Однако все это та же

---

<sup>157</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998. С. 12.

самая установка: и тому же Гегелю не приходится сомневаться, что «есть лишь один разум, поэтому философия только одна, и лишь одной быть может», а потому «отрицать за философской критикой объективность суждения значило бы утверждать возможность не различных форм одной и той же идеи, а существенно различных и тем не менее одинаково истинных философий. Подобное представление, каким бы утешительным оно ни казалось, не заслуживает серьезного внимания»<sup>158</sup>.

Тем не менее именно этим путем пошла Школа диалога культур. Ее основатель, В.С. Библер, как раз и начинает с критики положений Гегеля – точнее, с критики его критики, поскольку и сам Гегель применяет критический подход как ключ к решению трудностей (само)понимания философии и истории философии. Гегель строит свою систему, отвечая на великий вопрос философской самоидентификации – и одновременно на пошлейший выкрик из базарной толпы, эти вещи парадоксально уживаются друг с другом: каков смысл многообразия философий, если истина одна? Гегель отвечает в духе либерального прогрессизма: все течения вносят свой вклад, в каждом есть свой момент истины, все вбирается и учитывается, но в «снятом» виде, со временем. Все эти аргументы в конечном итоге суть разновидности известных богословских метафор: «у Бога каждое зернышко сосчитано», «у Бога мертвых нет», «все мы соработники у Бога». При этом Гегель тоньше и умнее такого подхода; из интересного исследования В. Ойттинена<sup>159</sup>, например, видно, что он одновременно намечает несколько возможных подходов, и некоторые из них по-настоящему подхватываются уже после Гегеля или даже обращаются в пику ему. Так, намеченная Гегелем идея такой разновидности мирового духа, как *национальный дух*, произвела истинную революцию в русской мысли XIX в. и привела к формированию в российском менталитете идеологии национальной

<sup>158</sup> Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности. Цит. по: Библер В.С. О гегелевской статье «О сущности философской критики...». URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/5546> (дата обращения: 02.02.2018).

<sup>159</sup> Ойттинен В. Общие типы рациональности и конкретные философские культуры: от Гегеля до Макса Вебера. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox%2023/Vox23-OittinenV-R.pdf> (дата обращения: 02.02.2018).

исключительности и особого права на истину, отличающейся крайне антизападной направленностью во всех своих формах, от исходного варианта славянофильства до евразийства в XX в. и теории «многополярного мира» в XXI в. «Национальный дух» должен был послужить связующим звеном между магистральной линией истории Запада (имманентной линейкой «Античность-Средневековье-Новое время») и ее трансцендентными, сопутствующими обстоятельствами (иные культуры и социумы). Оппоненты Гегеля осознали, что достаточно «перевернуть столы», расставить ударения и приоритеты иначе, и облик всей схемы изменится. Увлечение Востоком, африканской первобытностью, «скифством» и «арийством» стало возможно не просто в пику Гегелю, а еще и *благодаря* ему, на им же заложенных основаниях. Ведь можно выделить в качестве преимущественных регионов (и объектов внимания) трансцендентные, можно даже поставить во главу угла саму идею трансцендентности дискурсов, форм, культур по отношению друг к другу – и получится мир по Шпенглеру. Можно ожесточиться против либеральных черт гегелевского философствования – и кинуться в крайность жесткой конкуренции, предельного сциентизма (история науки как смена парадигм у Т. Куна) или, напротив, предельной религиозности (С. Кьеркегор). Можно ополчиться против его богословских метафор – и на выходе нас встретит Ницше. А можно обратиться против Гегеля (выражаясь мягче, пожелать скорректировать его), наоборот, там, где Гегель кажется слишком уж ригидным, однозначным, безапелляционным – и это как раз вариант «диалога культур».

Прежде чем подробно коснуться идей этой школы, отметим еще раз один важный момент, прояснение которого необходимо в данном контексте. Гегель берется отвечать на Великий Вопрос Философии – зачем много философий, если истина одна? – не потому, что это общее место и даже он, великий ум, не в состоянии проторить какую-то другую тропу, начать как-то иначе; и не потому, что его волнуют упреки и насмешки толпы; и не потому даже, что это вопрос истинно и глубоко философский, а вовсе не пошлый. А потому, рискнем предположить, что этот вопрос, в полном соответствии с исконным значением греческого слова «ложь», *pseudos*, за-слоняет (ведет по улице отвлекающего внимание слона, на которого тут же выбегает лаять Моська в каждом из нас), за-став-

ляет, громоздится на месте действительно поворотного события в истории западного мышления. Это событие – конфликт, глубокий и диссонирующий, между *истиной* и *субъектом*.

Парадокс истории философии, по Гегелю, в том, что это *история*. Каким образом, спрашивает он, интеллектуальный мир *доходит* до того, чтобы *иметь историю*, т. е. подвергаться изменению, быть подвластным времени, позволять себе своими краями «уходить в ночь прошлого»? А и вправду: каким? Почему мы действительно никогда толком не задаемся этим вопросом?

Вариантов ответов тут два.

Первый более-менее на слуху: это *органичность, природность* гегелевских метафор развития и прогресса. Мы помним метафору цветка, или растения вообще, когда Гегель поясняет, как именно работает его «снятие». Приведем большую цитату из статьи Библера о Гегеле, чтобы увидеть, в каком направлении движется эта идея и что интересного она нам раскрывает. Сначала идет теза Гегеля:

Различные устремления такого рода можно связывать вообще с пронизывающим все вещи духом беспокойства и непостоянства, отличающим наше время; после долгих веков жесточайшей косности, лишь ценой ужасных судорог расстающейся со старой формой, он наконец привел немецкий дух к тому, чтобы распространить понятие непрерывного изменения и нововведений и на философские системы. <...> Если угодно, это беспокойство можно рассматривать и как брожение, благодаря которому дух подымается к новой жизни из тлена отмершего образования и возрождается из пепла в обновленном, юном образе<sup>160</sup>.

Итак, у Гегеля «дух подымается к новой жизни из тлена отмершего образования и возрождается из пепла в обновленном, юном образе». Он «ценой ужасных судорог» расстается со своей прежней формой. Его состояние – это «беспокойство и непостоянство», даже «брожение». Конечно, можно воспринимать все эти выражения как метафоры; мы привыкли к не-буквальности, мы склонны рассматривать все необычное исключительно как иносказание. В результате наше мышление изобилует объектами=x. Что отвечает на это Библер?

<sup>160</sup> Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности. Цит. по: Библер В.С. О гегелевской статье «О сущности философской критики...». URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/5546> (дата обращения: 02.02.2018).

Это брожение, эта идея философии, выступающая в двух различных формах и требующая какого-то своего объединения, это беспокойство кантовского и гегелевского, картезианского и Спинозовского понимания философии в ее сути является для Гегеля признаком подвижности, реальности, изменчивости самой философии, без которой философия невозможна. Хотя она стремится к абсолюту, тем самым стремится этот абсолюту привести как нечто абсолютно неподвижное, неизменное, она, вместе с тем, связана с изменениями, изменчивостью, подвижностью, историческим характером философского движения мысли<sup>161</sup>.

Что такое этот «исторический характер философского движения мысли»? Выючной ослик Филиппа, легко берущий любые крепости, потому что на нем мы провозим контрабандой в пределы понятия нужную нам сущность. Сущность в данном случае – это подвижность, изменчивость, реальность. Ту же роль может играть идея *силы*, силы времени, например: «со временем» все меняется. Это иррациональная вещь, на которую мы полагаемся в объяснении (а на деле, псевдообъяснении) тех или иных явлений. И одновременно это *пошлость*; просторечие, общеизвестная мудрость здравого смысла. Так любой может сказать и говорит. Что здесь от философии? Только то, что мы, наконец, нашли то роковое место, где она смыкается или оказывается взаимопроницаема, с мнением толпы (*dogmatos*), с естественной установкой. Пытаясь объяснить (кажущееся) непонятным (вроде бы) понятным, мы достигаем ровно обратного результата или, точнее, действуем ровно противоположным образом: заслоняем нечто действительное, конкретное размытым, неясным и пустым. Мы, иначе говоря, *ложем*, потому что именно «ложью» чаще всего переводится слово *pseudos*; но это непростая, философская ложь, нечто наподобие того, что Оккам называл «умножением сущностей», причем ненужных и фальшивых

Но если история, по Гегелю, *природна* и *органична*, тогда совсем другое дело и тогда нам нет нужды полагаться на загадочную пустую *историю*, силу *времени* и что там еще, что нам повелевает меняться. Мы видим это повсюду, в вещах, и это не та общезначимость, которая *dogmatos*, а та, которая *aesthesis*: само

---

<sup>161</sup> Библер В.С. О гегелевской статье «О сущности философской критики...». С. 158. URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/5546> (дата обращения: 02.02.2018).

наше восприятие. Может, оно тоже должно быть преодолено во имя самого строгого познания, и Гуссерль прав, говоря, что и «натурализм» (апелляция к природе), и «историзм» равно проблематичны. Но здесь, несомненно, «история» больший идол и фантом, нежели «природа», понятие куда менее пронцаемое и видимое. Обращением к природе, в природу гегелевская мысль растолковывается и расколдовывается, а заклинанием истории снова преображается в нечто загадочное и мистическое. В природе мы ясно и отчетливо созерцаем процессы изменения, движения, развития; собственно, она для нас и есть совокупность этих процессов, а также объясняющих их сущностей. Поэтому историческая и даже интеллектуальная изменчивость как аналогия законов природы нам понятна. Отсюда мы видим, как Гегель обеспечивает этим поворотом себе популярность у современных мыслителей-поклонников органического подхода, от Ж. Делёза до того же В. Ойттинена. Да и сам Библер обращает внимание на Спинозианский характер этого поворота у Гегеля, на его весьма значительную оговорку «Бог *или* природа».

Познание субъекта природы (интересно добавление Гегеля – субъекта природы абсолютного или Бога) – в разных случаях по-разному – является абсолютными. Вот это «или Бог, или природа» являются двумя определениями абсолютного<sup>162</sup>.

Однако апелляция к природе объясняет в лучшем случае нечто общее, но не частности. Отсюда другой, куда более значительный аргумент, почему интеллектуальный мир имеет историю. Эта его историчность и, соответственно, изменчивость, проблематичность связаны непосредственно с тем, что он вынужден воплощаться через конкретных *субъектов*. И это и есть совершенно справедливо уловленный Библером в высказывании Гегеля о дуализме момент определения и самоопределения всей западной мысли:

Вся современная философия проникнута дуализмом, борьба с этим дуализмом или вновь полагание этого дуализма, картезианского типа, являются сутью современной философии. Приведу, опять-таки, эти слова: «Картезианская философия выразила в философ-

---

<sup>162</sup> Библер В.С. О гегелевской статье «О сущности философской критики...». С. 158. URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/5546> (дата обращения: 02.02.2018).



ской форме повсюду распространяющийся {не только в философии: в искусстве, везде} дуализм культуры, характерный для новой истории нашего северо-западного мира, дуализм, который означал гибель всей прежней жизни, сторонами которого, только по-разному отраженными, являются и мирные изменения общественной жизни людей, и более громогласные религиозные, политические революции: от этой философии дуализма, равно как и от общей культуры, которую она выражает, вынуждена была искать средств спасения всякая сторона живой природы – также и философия»<sup>163</sup>.

Природа – *res extensa*, и субъект – *res cogitans* – и есть два способа объяснения того, откуда у вечного появляется измерение времени, у интеллектуального мира, у абсолютной истины появляется история. Проблема множества философий при (гипотетически) единой истине – это проблема *многих умов*, а не абстрактной трудности познания истины. Речь сейчас идет о фактическом наличии в истории множества отдельных мыслящих существ, а не о постулировании неких принципиально различных «разумов» – оборотов или возможностей единой мыслительной субстанции, что Гегель отрицает.

Итак, с точки зрения Гегеля, основанием этой единой идеи философии является то, что не может быть нескольких разумов, разум по своему определению един, не может быть двух или трех разумов, и это единство разума и определяется вместе с тем единством философской идеи<sup>164</sup>.

Но отрицается не некий частный, пусть и потенциально мощный тезис, взгляд на некую интеллектуальную практику, известную как философия, хотя бы и влиятельную, и значимую. Основное требование этой практики – поиск и обретение истины – вступает в неразрешимое противоречие с самими условиями ее осуществления, и более того – существования. Ведь именно человеческий ум ставит вопрос об истине, задается ее поиском, выяснением, для начала, ее характера. И на пути этого выяснения он вдруг естественно и неизбежно, как кажется потом – приходит к *самоотрицанию*. Поскольку он не существует на земле как сам по себе «ум», такая вот отдельная вещь, он всегда воплощен, представлен в некоем субъекте. Более

<sup>163</sup> Библер В.С. О гегелевской статье «О сущности философской критики...». С. 158. URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/5546> (дата обращения: 02.02.2018).

<sup>164</sup> Там же.

того, он фундирует субъективность как таковую. Но тут выясняется, что именно субъективность становится основным препятствием для достижения истины. Потому что субъект не только «субъект» относительно иного, определенного им как «объект» (Я и не-Я), но и один субъект относительно другого, обособляющийся, отличающийся от него по сути (Я и другое Я). Другое Я – не клон и не реплика моего Я, оно именно что другое, не только и не столько в изначальной данности, а скорее – в экзистенциальной практике, в постоянном проведении этой черты, этой границы между разными Я в их каждодневном существовании, поведении, самоощущении. Я-мышление – первичная и фундаментальнейшая манифестация мыслительной способности как таковой, отличающей человека; это та точка, та позиция, на которой мышление вообще впервые обнаруживает себя в мире (Декарт). Оно не разлито в атмосфере клубящимся божественным эфиром; оно не ледяной перворазум, наблюдающий за игрой реальностей из недостижимого трансцендентного далека; оно не единый великий Человек, единственно существующий на планете Земля, титанический мыслитель и зиждитель. Нет, оно открывается самому себе через меня, например, и еще кого-то – через эмпирически существующие единицы, являющиеся его «носителями», через существа определенного рода и вида, обладающие этой способностью. Разум, едва он родился, был справедливо опознан нами как наше великое отличие и основание нашего единства. И столь же мгновенно, в трансцендентальной перспективе, его разрозненность, разделенность во многих субъектах была осознана им как его величайшая проблема, затмевающая даже трудности внешнего познания.

*Первая философия*, т. е. античная метафизика, попыталась решить эту проблему, четко разделив «сферы влияния», выделив «Я» и субъективность в нечто обыденное, профанное, что отсеивается, отступает на второй план при вступлении разума в полную силу. За обыденным, кишаше-многообразным, многосубъектным «я» признавалось право *иметь мнение*, *dogmatos*, в то время как чистая стихия мышления, *logos*, принадлежала мышлению как таковому, исключаяющему всякую различность. Потому Гераклит сурово отсекает все круготолки и постановляет: мнений много – логос один и един<sup>165</sup>.

<sup>165</sup> Кстати, в этом вопросе Гераклит не совсем точен: *dogmatos* – это не вообще частное мнение, принадлежащее кому-то одному и потому могущее быть каким угодно, совершенно не совпадающим с другим, чьим-то еще частным

Индивидуальность отбрасывалась в мир мнений; в базарных спорах она естественно проявляла себя, и там ей было и место, потому что там властвовали индивидуальные интересы. Логос же, ориентированный на истину, был от нее очищен. Каким поэтому страшным ударом для любого философа, т. е. человека, который как раз и мыслит – а значит, воплощал, представлял единый великий логос, – становилось откровение о наличии *другого* мыслящего ума, тоже мыслящего, но *иначе!* В обыденной жизни мы имеем право быть разными, спорящими, соперничающими – это ее банальный, осязаемый факт: у нас разные лица, манеры, привычки, да все вообще. Мы отделены друг от друга нашими индивидуальными телами и особенностями. Но в мире чистой мысли так быть не должно! Он должен «снимать» наши различия, если только мы мыслим истину, мыслим истинно. Ведь истина одна, и в ней мы должны совпасть. Постулировать различные умы – значит не просто впасть в модный нынче когнитивный диссонанс, создать или зафиксировать эпистемологическую трудность. Нет, это значит смешать сферы, обрушить небо на землю, привнести законы и порядки низшей области в высшую, обнаружить, что и она, в которой я искал от них спасения, им подвластна. Это недопустимо. Значит, из двух мыслителей один всегда неправ, лжет. Вот откуда взялись эти поражающие нас сегодня грубости в манере обхожде-

---

мнением. Нет, описываемое таким образом это, скорее, *idios*, то, что в сочетании *idios kosmos* породило известного нам «идиота», того, кто живет в своем собственном мире и не интересуется общими делами. А *dogmatos* со временем превратилось в нашу «догму», т. е. мнение, разделяемое многими, причем владеющее ими очень сильно, хотя бы и абсолютно несправедливое и ложное по сути. Когда мы слышим, что философы противопоставляли логос, истину – мнению, мы зачастую не делаем различия между «мнением» и «мнением сугубо частным». В то время как *dogmatos* в большей степени бэконовский идол, общественная установка, т. е. вещь куда более серьезная с точки зрения ее укорененности в нашей коллективной жизни. *Dogmatos* потому и опасен, потому, в отличие от *idea*, формирующей *idios kosmos*, и конкурент, жестокий неприятель истины, что задолго до Гуссерля научился подменять критерий объективности, т. е. истинности, критерием intersубъективности, т. е. согласия/веры многих, что нечто истинно. Поэтому в вопросе о мнении и его природе следует отличать «догматиков» от «идиотов»; «идиоты» безобиднее. Это любопытно пересекается с Достоевским, развивавшим тему «идиотизма» и жизни идей, смешения обыденного и интеллектуального как отличительной черты своих героев и своей стилистики.

ния античных философов, особенно в определенные эпохи, друг с другом. Это презрение, которое они демонстрировали, издевки и насмешки, передразнивание не были каким-то тонким, хитрым ходом, мудростью в одежде глупости, как какие-нибудь коаны. Когда Диоген мастурбирует на речь другого философа, отвлекая его слушателей, он повинуетя на самом деле железной логике античного мышления. Если прав я – другой не может быть прав по определению. Значит, он и его мысль/речь происходят не в храме истины, не в области возвышенного, чистого мышления в небесном царстве Афродиты Урании (или даже Гипер-Урании, как стало у Платона) а в низменной, презренной области Афродиты Пандемос – «всенародной», базарной, грязной. Значит, надо дать понять ему и всем, кто собрался вокруг, что мы переместились именно в эту область, где допустимы всяческие глупости и мерзости. Жест Диогена – не индивидуальная выходка, над которой можно потешаться как над странными нравами «этих философов», а жесточайшая критика индивидуальности, зеркало, в котором обнажается не просто ничтожность, но недопустимость Другого, самого феномена инакости, в царство логоса и истины. Тем не менее она сложнее, чем кажется. Диоген критикует не только другого, в этот момент он критикует и себя тоже. Вот почему он ходит в обносках, живет в канаве, позволяет себе непристойности. Истина требует от него справедливости. Постановив, что, если прав один, неправ другой, ты должен допустить, что это правило обратимо, что оно может обратиться уже против *тебя*. В вашем споре неправ можешь оказаться *ты*. И тогда это ты тут базарный клоун, ничтожество. Вот и выгляди соответственно. Диоген заранее к этому варианту готов, что и делает его настоящим философом, а не просто распоясавшимся нигилистом.

Платон, следуя той же самой логике, был уже почти готов признать, что *что-то не так с самим царством истины*, что великие отцы философии, наподобие Парменида, ошибались в своем оптимизме, полагая нерушимыми границы ее совершенного мира. Нет, силы раздора и распада угрожают им с невероятной мощью и напором. Памятником этому повороту мысли Платона становится «Софист», в котором собравшиеся допускают, что Ничто, чью претензию на существование первым опасно заподозрил – и отверг сразу же – Парменид, может все-таки каким-то образом *быть*, и

подтверждение этому – софист, тот, кто привносит хаос в поиск истины, насаждает тотальный релятивизм всех понятий и подходов. При этом софист реален; реальны *софисты*. А значит, сама *жизнь*, неожиданно повернет Платон – и эти слова о жизни звучат в диалоге часто, – показала нам, что наши представления о характере и требованиях истинности, возможно, нуждаются в корректировке, если не в пересмотре. Ведь тезис «Ничто не может быть, иначе оно не Ничто» казался нам истинным согласно нашему представлению о критериях истинности (суждения). Как же быть, если наша мысль, зайдя с другой стороны, но будучи убежденной, что по-прежнему повинуется высоким требованиям чистого логоса, поиска истины, вдруг понимает, что обязана допустить Ничто в существование? И что это за Ничто и в какое такое существование оно допускается и как? Очевидно, это то самое, что раньше было в это ничто обрушено, с ним соединено. Что же было объявлено нами ранее «сущим ничем» и в свете чего? Индивидуальность, частное мнение – в свете истины и чистого мышления. И не в существование мира оно теперь допускается, врывается, а в бытие самой истины; *там* оно требует себе места и объяснения. И разве только в софистах тут дело? Нет, Платон доходит до самого опасного места во всем античном мышлении как таковом

С позиции объективности, на которую я возношусь силой логоса, как юноша в поэме Парменида на божественной колеснице Истины, я могу быть прав, т. е. мое суждение будет истинным, т. е. будет с истиной одним; все классические требования логоса будут исполнены. Однако даже так я все равно останусь субъективно самим собой – я не преобразуюсь в безличного божественного оракула. Я все равно выражу истину как *мнение*, как *мое* мнение, потому что я сам никуда не могу деться. И вы, слушатели, воспримите ее от меня, глядя на меня, и подпишите ее про себя моим именем: я, такой-то, был у Сократа, и Сократ открыл мне истину. «Я», мышление, истина связаны, и связаны нерасторжимо. Более того, не только истина приходит в мир через меня, опосредуется мной и во мне и никак иначе – она нуждается в том, чтобы пойти от моего ума к вашим, к другим; все умы теперь участники ее эпифании. Истина начинает вдруг не сокрушать, отрицать индивидуальности, а подразумевать их, хотя и критично, разумеется. Движение ответно, двусторонне – умы тоже должны пойти ей на-

встречу, очиститься от крайностей индивидуации, принять на себя благое бремя обязательств сократического диалога, строгости сократического метода мышления и говорения. Но это в любом случае более не односторонний, бескомпромиссный диктат. Что же позволяет нам признать эту революцию и впрямь осуществившейся? То, что хаос пришел сам, первым, разверзся не по нашей воле. Явились софисты, подтвердив то, что на царство истины легла тень. Прежние «отцы философии» ответить им на их вызов уже не могут. Но можем мы, нынешние, – воспользовавшись самим этим хаосом. Он может давать силу не только софистам, но и нам; мы можем стать своего рода благими софистами, осознавшими ситуацию, но обращающими ее к совсем иным целям, нежели софисты. И пример Сократа, который сам начинал как софист, разве этого не подтверждает? Взамен прежних мудрецов-софосов, т. е. оракулов единой, нерушимой, неизменной истины, придут «философы», во всем подобные «софистам» – и во всем от них отличные. Они тоже дети затмения истины, они, в отличие от своих великих предшественников, более не обладают истиной и не способны говорить от лица той истины, что подразумевалась прежде. Но они не софисты, они хотят не паразитировать на крахе старых представлений, потворствуя своей личной выгоде, а воздвигнуть на них здание новой истины. Они готовы принять на себя тяжесть и одиночество (вынужденного) бытия индивидуальными умами, чтобы затем, как только будет воздвигнуто здание новой истины, снова отказаться от этой доли. Индивидуальность – это ответственность; она вручается нам как испытание во времена катастроф. Это временная мера, опасное и экстренное средство, способ, так сказать, одолеть бесов силою князя бесовского. Поэтому текст «Софиста» местами трагичен, эпичен, эсхатологичен. Это хорошо уловил Хайдеггер, взявший цитату из «Софиста» эпиграфом к «Бытию и времени». Происходит, как и в древние мифологические времена, битва за бытие, говорит Платон, за – бытие истины. Битва с гигантами – *gigantomachia tes ousias*. Гиганты – земнородные, хтонические монстры; т. е. смешались сферы, и низменное снова угрожает возвышенному, притягивает на небесное, божественное. И, как в той древней битве, на помощь богам должен прийти полубожественный, но все же человеческий герой Геракл. Он один может помочь богам в этой битве. Однако и сам он омрачен, горделив, жесток,

сам во многом подобен гигантам. Так что эта битва не только его триумф, но и испытание, и лишь пройдя его и очистившись, он в конце взойдет на небо к богам и сам станет как бог.

Таков взгляд Платона на извечный роковой конфликт античного мышления. Аристотель, его последователь и оппонент, менее склонен к мифологизму и драматизму. Он тоже обыгрывает традиционный дуализм неба и земли, высших истин и сиюминутных явлений в своей метафизике, четко деля мироздание на подлунную и надлунную сферы. Надлунная сфера – это область истины, вечных и совершенных предметов, непререкаемых законов, куда устремляется чистое мышление, влекомое к себе источником и образцом всего наилучшего – *богом*. Подлунная сфера – это земной мир, переменчивый и неопределенный, где индивидуальности борются за свое счастье каждодневно, но любая их победа временна, а достижения непостоянны. В человеческой душе есть способности, ориентированные на высшее познание, соответствующие им *hexis*'ы – «склады»: мудрость, ум, знание; но есть и такие, что призваны помочь управиться с практическими делами нижней сферы – например, здравомыслие. Между этими способностями отныне нет жесточайшего разделения и противопоставления, они уравнины как части единого душевного состава.

Также Аристотель, как мы помним, создает первую историко-философскую схему (которой потом воспользуется Гегель). Различные философии в ней оказываются моментами диалектической игры основной пары противоположностей – *покоя* (как главного атрибута вечности, т. е. истины, т. е. бытия) и *движения* (как главного атрибута времени, изменения, становления). Однако победа не отдается никому; более того, и покой, и движение оказываются относительными, они аспекты единого процесса, порой до неразличимости. Движение есть и в высшей небесной сфере – это движение звезд, оно предельно упорядоченно и идеально. Все в мире движется богом и к богу, он – источник стремления всех вещей к себе, который зовется *enteleheia*. Но он движет ими, сам оставаясь неподвижным. За движением и покоем, как мы их видим и понимаем, есть нечто большее, нечто их объемлющее. Все наши прежние истины были построены нами на первично уловленном уровне их противоречия и противоположности. Мы также отождествили себя, ту позицию, с которой они нам открылись и откуда мы улови-

ли их в их противопоставлении, с одной из этих противоположностей (покой, бытие, истина, вечность), создав в истории мышления интересный прецедент ее перевеса, а следовательно, нарушения гармонии и всех дальнейших парадоксов. Таким образом, революции, которой Платон – драматический свидетель и участник, Аристотель – спокойный завершитель. И теперь мы, наконец, приблизились к пониманию существа того поворота в отношении к великой традиции западного мышления, который предпринимает Школа диалога культур.

### **Диалогика Библера как ответ на кризис классической философской парадигмы**

Школа диалога культур, как это следует из самого ее названия, строится на понятии культуры. Однако оно берется не в шпенглеровском смысле и, хотя Шпенглеру, несомненно, обязано, его концепция Библером отклоняется как вариант, по слову Мандельштама, «дешевого культуropоклонства, захлестнувшего... университетскую и школьную Европу»<sup>166</sup>. Возможно, Библер и не имеет в виду непосредственно Шпенглера, но вывод все же напрашивается просто потому, что, тоже апеллируя к культуре как к факту истории, Библер при этом на Шпенглера никоим образом не ссылается.

Что же такое тогда культура и в чем особенность диалога культур?

Есть некий круг (целостность) явлений, за которым закрепилось в сознании – в сознании достаточно массовом, но также в сознании научном – понятие культуры. Это – своеобразная целостность произведений искусства, философии, теории, нравственных поступков и, в каком-то смысле, явлений религии<sup>167</sup>.

Определив культуру, Библер делает следующий важный шаг – вводит то настоящее, из которого он ее определяет и в котором находится сам, как структурный момент в дальнейшее развитие этого определения, как необходимый элемент рефлексии и саморефлексии.

<sup>166</sup> Библер В.С. Основы программы «Школы диалога культур». URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/2124> (дата обращения: 02.02.2018).

<sup>167</sup> Библер В.С. Культура. Диалог культур (опыт определения) // *Вопр. философии*. 1989. № 6. С. 31–42. URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/257> (дата обращения: 02.02.2018).



В XX в. типологически различные «культуры» втягиваются в единое временное и духовное «пространство», странно и мучительно сопрягаются друг с другом, почти по-боровски «дополняют», т. е. исключают и предполагают друг друга. Культуры Европы, Азии и Америки «толпятся» в одном и том же сознании; их никак не удастся расположить по «восходящей» линии («выше–ниже, лучше–хуже»). Одновременность различных культур бьет в глаза и умы, оказывается реальным феноменом повседневного бытия современного человека. Вместе с тем сейчас как-то странно совмещаются исторические, этнографические, археологические, искусствоведческие, семиотические формы понимания и определения того, «что есть культура»<sup>168</sup>.

Два этих шага, взятых в их последовательности, суть тезис и антитезис. Так же и для Гегеля история (понятая как реальность) и реальность (понятая как история) становятся антитезисом к первичному тезису о том, что интеллектуальный мир должен быть вечен, неизменен и един. Однако если у Гегеля его антитезис в большей степени *противоречие*, притом злоеющее, совершенно в античном драматическом ключе (недаром Кьеркегор обвинил Гегеля в том, что тот «грек»), то у Библера все иначе. Гегель выходит из своего противоречия через *усиление напора понятия*, через то, что сам Библиер определял как «уяснение все большей ясности идеи, которая в начале выступает неясной»<sup>169</sup>. Для Библера же антитезис – это действительно структурный момент построения теории, необходимое логическое дополнение, от которого отталкиваются и которое имеют в виду, которое *полезно и невраждебно* для складывания мысли в ее целостности. История с ее разнообразием и распылением, а также субъект, индивидуальность – это не проблема, не деструктивная оппозиция миру вечных истин. Напротив, это условие их существования и артикуляции. Да, Библиер вслед за Гегелем берется выстроить философию истории. Вдумаемся: философию (т. е. *логос*, инвариантное истинное знание, понимание). Вдумаемся: истории (т. е. подвижности, изменчивости, распаханности в небытие). Но он сразу намечает как минимум два возможных подхода здесь для начала, два выхода из роковых противоречий, преследующих философскую мысль еще с Античности. Можно

<sup>168</sup> Библиер В.С. Культура. Диалог культур (опыт определения). С. 31–42.

<sup>169</sup> Библиер В.С. О гегелевской статье «О сущности философской критики...».

усиливать напор тезиса, «прояснять идею», т. е. оставаться верным «объективности». Альтернатива – «уяснение той субъективности, которая всячески стремится избегать абсолютной идеи, но придает абсолютность самому субъекту познания»<sup>170</sup>. У Гегеля заданы оба, но Библеру, несомненно, ближе второй. Два демона, преследующих философскую мысль со времен Античности, угрожающих «хорошо закругленной истине» с ее «недрожащим сердцем» (по выражению Парменида), все релятивизирующих, – субъект и история – должны быть расколдованы, де-демонизированы. Их оружие должно быть вырвано у них, и сами они из врагов должны превратиться в союзников, друзей, и более того – в родителей истины в конечном итоге.

В понятии культуры субъект и история встречаются. Культура, таким образом, становится *новой истиной*, принимая их как своих родителей, выбирая родиться через них, во времени и через индивидуальность, от времени и индивидуальности. Так она рождается/перерождается/возрождается.

Как именно это происходит?

Через рефлекссию момента *настоящего*, где мысль ловит саму себя, отворачивается от своего «объекта», идеальные порядки которого разворачивала до этого, исключая из этого разворачивания саму себя, и обращается на мыслящего.

Уже у Парменида самый интересный вопрос его дидактической поэмы «О природе» – это *откуда* герой смотрит, *откуда* ему делаются ясно видны все основные пути человеческих разумений. Что это за место такое? Сказать, что это место истины, поскольку это богиня Истина, персонифицированная Алетейя, доставляет героя туда и говорит с ним там, показывая ему оттуда бытие и ничто, – верно, но недостаточно. Это еще и момент настоящего, то самое *пуп*, которое разрывает бег времени и является опорой и основой достоверности внутри подвижного, изменчивого, наиболее открытого небытию явления. Это момент, в котором я и пребываю, и в каком-то смысле всегда, потому что для меня время – это всегда настоящее, однако такое, из которого открываются дальние горизонты, именуемые «прошлым» и «будущим». Когда Декарт ищет свою достоверность, ясность и отчетливость и справедливо обре-

---

<sup>170</sup> Библер В.С. О гегелевской статье «О сущности философской критики...».

тает их в субъекте, в «Я перцепций и когитаций», их несомненность фундирована еще и моментом времени, моментом настоящего. «Я мыслящий» истинен, хоть бы все вокруг и иллюзорно; но схватить мою собственную истинность и бытие я могу только сейчас, *вот*. Это «вот» возвращается к нам в хайдеггеровском *Dasein*, вот-бытии. Да и никакого бытия, кроме «вот», нам не дано. Но оно дано нам таким образом, что из него открывается что-то еще. Поэтому Хайдеггер будет говорить о «просвете бытия». Декарт, обретая в мыслящем Я достоверность, распространит ее на когитации и перцепции Я, спасая мир из пучины сомнения. А Кант построит свою трансцендентальную субъективность на возможности априорных синтетических суждений, т. е. таких суждений, где предикат не заключен явно в субъекте, а путь к нему тем не менее есть, а значит, Я не остается играть с собой в пустоте – оно получает реальный мир, а мир получает Я, тоже переставая висеть в отчужденной пустоте, где его непонятно кто мыслит и видит. Конечно, у Декарта время еще не тематизировано в таком ключе, и даже Кант вводит его только как принцип изменчивости и единства бытия/небытия. У Декарта мыслящее Я фундирует Бог – это псевдообъяснение, *pseudos*, призванный заполнить пустоту на месте ускользнувшей, недодуманной истины. Кант и Гегель субстанциализируют субъект, вводят его в мир как элемент, на равных с прочими сущими. Но субъект и время/настоящее – это одно, и говоря одно, мы подразумеваем другое. Однако для этого понадобился еще век усилий мысли и, в конце концов, Хайдеггер.

Настоящее – это то, чего мысли вечно недостает, по невероятной иронии, учитывая, что только в нем и на нем она и пребывает. Но, опять-таки из Античности, мы знаем, что Солнце, великое око, видит все, кроме себя. Нечто похожее скажет нам Витгенштейн: мы видим все, кроме самого нашего видения. Способна ли перцепция стать апперцепцией, рефлексия – саморефлексией? Способны ли мы уловить, найти самих себя, исполнить, наконец, древнейший завет, начертанный на закрытых до сих пор, что характерно, вратах храма Аполлона, откликнуться на зов: где ты, Адам?

Потому, по Библеру, недостатком Гегеля – а до него Парменида и всей философии/метафизики как таковой, тема Хайдеггера – т. е. наследственным, врожденным пороком, – является вот эта специфическая слепота к собственному настоящему.

Гегелевская идея философии обладает одной внутренней червоточиной: дело в том, что она не может выйти за пределы той культуры, которая однозначно дана как культура Нового времени, т. е. сама критика философии связана с невозможностью критики той культуры, которая порождает эту философию. Культура оказывается однопорядкова, однозначна, абсолютно единична и не может выйти за свои пределы, но тогда и абсолютная идея философии оказывается жестко связана с определенным типом культуры<sup>171</sup>.

Школа диалога культур принципиально отлична в этом вопросе.

В нашем подходе к философии XX в. оказывается возможен выход из культуры данного разума в культуру иного разума, поэтому разум оказывается критичен не только за счет самокритичности по отношению к самому себе, а за счет обнаружения того самого, что так жестко отвергает Гегель в начале, приведенном мной: необходимость двух или нескольких разумов, критических по отношению к самому себе. Только это является той идеей философии, которая может придавать действительную критичную сущность тем или другим философским построениям<sup>172</sup>.

Чем же этот подход отличен, почему вдруг для Библера стало возможно то, что все-таки отклоняет, хотя и во многом пойдя на встречу его требованиям, Гегель? Что изменилось?

Да, в общем-то, ничего. Настоящее всегда здесь. Его надо просто принять во внимание, связать с собой. Для этого требуется, конечно, *изменение интенции*. Хайдеггер пытался показать, что вся западная философская традиция, иначе – метафизика, несмотря на все внутренние свои этапы и различия, едина в некоей фундаментальной интенции, в настроении. Она – причем не с Канта-Гегеля, и даже не с Декарта, а с самых стародавних, еще натурфилософских времен – одержима *идеей научности*. А эта идея, в свою очередь, подразумевает (само)отрицание субъекта во имя абсолютной, идеальной чистоты данности объекта, т. е. истины. *Истина становится настоящим разума, духа, субъекта, т. е. отправной точкой его суждений, вершиной обзрений и созерцаний, а не его настоящим – истиной*. Вот в чем суть философии/метафизики/науки. Владея истиной – откуда я ее взял, другой вопрос, сама

<sup>171</sup> Библер В.С. О гегелевской статье «О сущности философской критики...».

<sup>172</sup> Там же.

явилась, как богиня Алетейя к юноше у Парменида, – я обретаю ту точку настоящего, ту идеальную позицию, стоя на которой я рассмотрю и рассужу все остальное, все сущее вообще. Истина замечает мне субъективность, она и *есть* моя субъективность, потому что несет на себе все основные ее характеристики *настоящего*. Поэтому Библер, говоря о Гегеле, не совсем прав: у схемы Гегеля есть и точка отсчета, и настоящее, и форма его понимания. Просто это очень древняя форма, исконная, а вовсе не веяние времени или проекция современной Гегелю культуры. Гегель готов допустить субъект и много говорит о нем. Но это означает не прорыв к осознанию субъективности как основанию истинности – великий шаг Декарта, с тех пор не только не развивавшийся, но, наоборот, окутавшийся непониманием и забвением, – а только то, что вечный тезис, истина, наконец-то усилился настолько, что нашел способ не исключать субъект и не враждовать с ним, а принять его как одно из своих определений, одно из своих псевдоподий, ипостасей, может, даже чрезвычайно важную. *Субъект присваивается истиной, становится ее новой маской*. И тогда вступает Гегель: «Когда же идея философии становится более научной, следует отличать индивидуальность, которая выражает ее характер без ущерба для единой идеи философии <...> от субъективности или ограниченности, вмешивающихся в изображение идеи философии; против замутненной таким способом видимости философии обязана... обратиться критика, разрушая эту видимость»<sup>173</sup>.

История, множество разумов, множество философий – все это порождает хаос в делах истины. Гегелевская критика вдохновлена идеей восстановления исконного порядка, а это, как мы помним, призвание философии, осознанное ею со времен противостояния софистике. Эта критика не собирается принимать новые обстоятельства как *новые правила* великой интеллектуальной игры. Субъективность, критичность для философии – временная мера, оружие, вырываемое из рук противника и обращаемое против него же. Гегель более чем традиционен. Он все равно намерен вести войну против субъективности во имя того единственного субъекта, который ничем не отличен от истины, потому что стоит на ней и черпает в ней основания своей субъективности, основу для своего настоящего и пребывания в нем. Это и есть та «отправная точка»,

<sup>173</sup> Библер В. С. О гегелевской статье «О сущности философской критики...».

с которой должна начинать, по мысли Гегеля, подлинно философская критика<sup>174</sup>, когда она берется за разбор завалов. А факт много-различия для Гегеля – именно что завал, чистый антитезис, несмотря на все новаторские допущения, которые можно у него найти. Основа остается незатронутой, неповрежденной и неколебимой.

Библер же пытается преодолеть эту роковую, архаичную (несмотря на весь прогрессизм) бескомпромиссность (несмотря на всю либеральность) западного мышления, для начала не отрицая, а узаконивая его, но лишь в качестве одного из возможных подходов подобно тому, как Спиноза охватывает своей единой субстанцией два взаимоисключающих ее атрибута: протяженность и мысль.

В истории человеческого духа и вообще в истории человеческих свершений существуют два типа, две формы «исторической наследственности». Одна форма укладывается в схематизм восхождения по лестнице «прогресса» или, даже мягче, развития. Так, в образовании, в движении по схематизму науки (но науки, понятой не как один из феноменов целостной культуры, а как единственно всеобщее, всеохватывающее определение деятельности нашего ума) каждая следующая ступень выше предыдущей, вбирает ее в себя, развивает все положительное, что было достигнуто на той ступеньке, которую уже прошел наш ум (все глубже проникая в единственную истину), наши ноги и руки (создавая все более совершенные орудия труда), наше социальное общение (восходя к все более и более «настоящей формации», оставляя внизу до- и пред-историческое бытие человека). В этом восхождении все предшествующее: знание, старые орудия труда, пережившие себя «формации»... конечно, не исчезают «в никуда», они «уплотняются», «снимаются», перестраиваются, теряют свое собственное бытие в знании и умении высшем, более истинном, более систематизированном и т. д.<sup>175</sup>.

Апелляция к «науке» и «прогрессу» в первом подходе, критикуемом Библером, не должна ввести нас в заблуждение, это все та же метафизика, просто в новом своем облачении, здесь прав Хай-

---

<sup>174</sup> «Вот тут возникает очень интересная идея Гегеля: для того, чтобы наша критика любого философского произведения была теоретически разумной, была действительно философской, она должна начинать с некоторой отправной точки» (там же).

<sup>175</sup> См.: *Библер В.С.* Культура. Диалог культур (опыт определения) // *Вопр. философии.* 1989. № 6. С. 31–42.

деггер. Ей противопоставляется иной подход к субъекту и истории, связывающий их, а не противопоставляющий истине, и связывающий в понятии культуры. Дадим здесь большую цитату.

Культура строится и «развивается» совсем по-другому, по противоположному схематизму. Существует одна сфера человеческих свершений, что никак не укладывается в схематизм восхождения. Эта сфера – искусство... В искусстве явно действует не схематизм «восходящей лестницы с преодоленными ступенями», но схематизм драматического произведения. С появлением нового персонажа (нового произведения искусства, нового автора, новой художественной эпохи) старые «персонажи» – Эхил, Софокл, Шекспир, Фидий, Рембрандт, Ван-Гог, Пикассо – не уходят со сцены, не «снимаются» и не исчезают в новом персонаже, в новом действующем лице... История сохраняет и воспроизводит здесь «персонажность» слагающихся феноменов; увеличение числа «персонажей» осуществляется вне процедуры снятия и восхождения, но в схематизме одновременности, взаиморазвития, уплотнения каждой художественной монады... Тот же феномен, что и в искусстве, действует в философии. Аристотель существует и взаиморазвивается в одном диалогическом культурном пространстве с Платоном, Проклом, Фомой Аквинским, Николаем Кузанским, Кантом, Гегелем, Хайдеггером, Бердяевым. Но это одно пространство явно «не-Эвклидово», это – пространство многих пространств. Платон имеет бесконечные резервы все новых и новых аргументов, ответов, вопросов в споре с Аристотелем: Аристотель также обнаруживает бесконечные возможности «форм форм», отвечая на возражения Платона. Кант бесконечно содержателен и осмыслен в беседах с Платоном, Гегелем, Гуссерлем, Марксом... бесконечная уникальность каждого философа раскрывается и имеет философский смысл только в одновременности и во взаимоположении философских систем, идей, откровений. Философия живет в сопряжении и одновременном взаимопорождении разных форм бесконечно-возможного бытия и разных форм его понимания. Я не отрицаю – иногда возможно и даже необходимо распределить философские системы в восходящий, гегелевский ряд. Но тогда это будет феномен цивилизации или, точнее, цивилизационный «срез» культуры Нового времени. Именно и только в одновременности и бесконечной диалогической «дополни-

тельности» каждого из философов на «пиру» Платоновой и вообще философской мысли философия входит в единую полифонию культуры<sup>176</sup>.

Гегель на это мог бы сказать, что он придумал свое «снятие» не для библеровского диалога культур, а как раз для своей схемы (в которой фундаментальный метафизический подход соседствует с известным прогрессизмом), так что он тоже ничего не хочет терять и все сохраняет. Здесь важно не то, что все сохраняется, а то, что все присутствует равноправно, равновозможно, в каждый момент времени. С объективно-метафизической точки зрения получается как бы некая мистерия времени, и ее отразил Ницше: история, пройдя все свои этапы, достигла точки, где она свивается в кольцо, снова становится кругом, а не линией. Это и есть Великий полдень, или Вечное возвращение, которое Ницше приветствует, – «брачное кольцо вечности». Это событие, однако, можно трактовать и как знак страшного кризиса, исчерпанности смыслов и целей – нигилистическую катастрофу, тот самый «закат Европы», выработавшей весь свой ресурс, которой дальше остается вместо движения вперед, более невозможного, хождение по кругу, постмодернистская игра с уже накопившимися и все более выхолащивающимися формами. Конец дублирует начало, и если вначале было слово Гераклита, что мир – дитя играющее, то и в конце мы видим нечто подобное: старческое впадение в детство, культурную игру в бисер, кубики на пестром ковре в преддверии то ли гибели, то ли нового «вторжения варваров». Ницше преодолевает жуть нигилизма классическим – героическим, метафизическим – жестом усиления тезиса. Он пытается сгруппировать, собрать все оставшиеся здоровые силы западного мышления в подчеркнуто бравурном, победительно центральном понятии, которое, как новый мощный локомотив, вывезет историю из провала кризиса. Это понятие *воли*. В основе всей философии лежит Античность, а в основе Античности лежит миф. И этот мифологический жест призыва нового героя, спасителя, который должен все наладить, отразить (в очередной раз) натиск антитетических сил разрушения, Ницше очень даже присущ. Вагнер и немецкий национализм, с которым Ницше разошелся, пошли тем не менее похожим путем – отыскивали

<sup>176</sup> См.: Библер В.С. Культура. Диалог культур (опыт определения). С. 31–42.



фигуру такого героя в нордическом фольклоре. Так явился Зигфрид и случилось то, что случилось. Однако не все были оптимистами. Шпенглер и затем постмодернисты сдались кризисному представлению о точке настоящего, в которой находятся и они сами, и весь мир. Они отказались от героического пафоса противостояния хаосу и распаду, короче, от усиления тезиса, и позволили великому западному метанарративу рассыпаться, теряя свои скрепы и спайки, превратиться в самопародию, игру, музей. Однако и герои, и пессимистические нигилисты-пораженцы – актеры на самом деле одного спектакля, пусть и играющие в нем очень разные роли. И те, и другие – извод метафизики в ее историческом пути, который Хайдеггер определил как «судьбу Запада».

Однако возможен (и, наверное, даже желателен) другой путь, подход, интенция. Враги должны быть не примитивно побеждены, отброшены, а расколдованы; надо снять с них заклятие антитетического дискурса, и тогда они предстанут совсем в ином свете. Вот что означает диалог культур. Интеллектуальный мир не «доходит до того», чтобы «иметь историю» – он и есть эта своя история, и только в этой истории он есть, только ею он сущ. Точно так же неустраним и субъект. Он не исключительно «момент опосредования» безличных истин строгого мышления, потенциально всегда готовый к их саботажу. Он тот, кто движет действие истории вперед, потому что история – это череда индивидуальных свершений, имеющих всеобщее значение. История чего бы то ни было – философии в том числе – состоит из имен и произведений. То, что содержание этих произведений возвысилось до всеобщего значения, не только не отменило подпись автора (с которой так носились постмодернисты) под ними – напротив, оно ее увековечило. Безлично, неиндивидуально обычно лишь то, что совершенно неинтересно, не представляет ценности. Эти вещи не противоречат друг другу, а играют друг на друга опять-таки совершенно по-спинозовски<sup>177</sup>. Врывающиеся в «хорошо закругленный» мир замкнутой, строго понятой истины силы – не варвары и разрушители, и они вовсе не врываюются; они всегда были здесь, они конституируют этот мир не меньше, чем то, на что он и так привык опираться.

<sup>177</sup> Фактически об этом «Начало геометрии» Гуссерля. Один из принципиальных вопросов, рассматриваемый там, – это соотношение научного дискурса и личности его основателя. См.: *Гуссерль Э. Начало геометрии.* М., 1996.

## Заключение

История, даже если она находится при собственном конце, все равно оставляет след. След оставляет даже утопия, порождая парадокс – места нет, а след есть: мы *говорим и тем самым формируем это место*. Определение утопии как некоей идеи идеального общества, построить которое невозможно, как бы в него ни верил автор, неверно, ибо свойство любой модели – объективировать человеческие идеи, построить, как говорил С.Н. Булгаков, *реальный* мост от Я к не-Я. Лишь на основании оценки жизнеспособности проекта можно судить о возможности/невозможности осуществления идеи. В чем, например, невозможность попытки построить общество утопийцев? При командном администрировании и наличии сильной полицейской системы и проблемы нет. Как верила часть народа в построение социализма в одной отдельно взятой стране! Где «...сидят в грязи рабочие, сидят, лучину жгут. / Сливеют губы с холода, но губы шепчут в лад: / “Через четыре года здесь будет город-сад!”»... И разве не подходит под определение утопии такая мысль М. Фуко: «Я мечтаю (т. е. думаю о том, чего нигде нет. – С.Н.) об интеллектуале, который сокрушает очевидности и общие места, который в инерции и ограничениях настоящего находит и отмечает слабые места, трещины, силовые линии, который постоянно находится в движении, не знает точно, куда он двинется и как он будет думать завтра, потому что он уделяет слишком большое внимание настоящему»<sup>178</sup>.

Один из авторов книги помнит, как сидел Гефтер, слушая какой-нибудь доклад, и странно улыбался: он *не* слышал в произносимых правильных словах сокрушения очевидности, ибо очевидность на то и очевидность, что она очевидна! Он был в стороне. Он строил невнятно, коряво, но то, что до него не было и не могло быть проговорено: он мыслил памятью. Отринув историю, как быть с нею, если желать остаться человеком? Не случилось ли при отрицании истории и отождествлении ее с утопией, фантастикой отлучения памяти от той истины истории, которую пытаются представить по определенным калькам? Молчание и усмешка Гефтера

<sup>178</sup> Цит. по: Розин В.М. Можем ли мы проектировать сами себя? URL: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/01/s66\\_autoprojec.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/01/s66_autoprojec.pdf) (дата обращения: 20.03.2018).

свидетельствовали о таком разрыве. Он не хотел отдавать свою память на откуп такой истине. Интересно, что упразднители истории не в состоянии упразднить память, которая остается хранителем того, что было, того, что я есть сейчас, и той моей мечты (может быть, утопической) о сокрушении, а не о хранении общих мест.

В. Беньямин описал картину Клее “Angelus novus” в девятом тезисе по философии истории, о чем напомнил П. Рикёр. Ангел на картине готов «слететь со своего места, – цитирует он, – где пребывает в неподвижности. Его глаза таращатся, рот открыт, крылья распростерты. Именно так непременно должен выглядеть ангел истории. Он весь обращен в прошлое. В том, что для нас предстает как цепь событий, он видит всего лишь катастрофу». Вряд ли Беньямин случайно употребил слово «катастрофа». Это написано в 1940 г. под впечатлением от подписания советско-германского пакта и незадолго до его самоубийства – во время бегства из нацистской Германии в Испанию. Х. Арендт, перебравшаяся через испанскую границу после этой трагедии, была одной из первых, кто издал его «Девять тезисов об истории». Катастрофа, Шоа, Холокост надвигалась. Беньямин писал о катастрофе в момент катастрофы, увидев ее в прошлом. Он писал: «Именно так должен выглядеть ангел истории». Что же удивительного, что прошлое не «было», а исчезло в катастрофе? Когда говорят о конце истории, то кажется, что просто заговаривают то, о чем прямо и недвусмысленно сказал Беньямин. Есть ли в таком случае будущее? «Из рая дует сильный ветер, который запутывается в крыльях ангела, и он не может больше их сложить. Этот сильный ветер беспрестанно толкает его в будущее, к которому он повернут спиной, в то время как перед ним до самого неба громоздятся руины. Этот ураган мы называем прогрессом»<sup>179</sup>. Рикёр считает, что эта разруха образовалась от того, что история, творимая людьми, обрушилась на историю, которую пишут историки. Это иное объяснение конца истории, но и некий залог ее воскресения: след от разрухи настолько мощный, что уцелевшие пытаются его исследовать.

Остался язык. Опыт такого исследования истории через язык нам достался от Средневековья. В книге исследовалось славянское Средневековье, определенным образом трансформировавшее греческие языковые модели. Именно анализ языка позволяет выявить

---

<sup>179</sup> Цит. по: Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 692.

утраченные знания о жизни людей. Язык был связан с человеком, миром, Богом гораздо теснее, чем сейчас, через системы символизации, через указания на этимологию, которая входила в интеллектуальный контекст, через иерархию и архитектуру текстов проступали черты властных структур, жизненного обихода и системы ценностей, отличной от нынешней, как раз и образующей тот разрыв, о котором говорилось выше.

Язык начинает быть формой свидетельства, обнаруживая через метафоры и другие тропы не столько коммуникативную, сколько гносеологическую функцию языка. Понимание приобретает совершенно другую структуру, оно оказывается вне «понятности».

История книжной справки XVII в. показывает, что грекофильская грамматика – это, как ни странно звучит, грамматика ошибки. Началом метафоры часто становится незнание. Так, незнание истории устава привело к расколу. С точки зрения «нормальной» истории правы были старообрядцы, но в точке бифуркации произошло такое мощное сгущение смыслов, что, даже если бы никоновская реформа и не состоялась, любой другой вектор был бы связан с категориальной ошибкой – метафорой, которая компонует и объясняет исторический выбор. Более того, можно предположить, что если ошибки нет, то эта ветвь или тупиковая, или являющаяся указанием исторического сбоя.

Грамматика с самого первого системного описания возникает как искусство, *ars grammaticae*, где ведущим принципом является идеализация. Идеализацией является любое слово как вобравшее в себя огромный пучок значений. Понимание же – это постоянная работа ума, а не законченность, где важен не сам результат, а некое дление работы, нахождение внутри (ср. гумбольдтовские термины «деятельность» и «процесс») и символическое достраивание. В этом смысле Гефтерово представление о незавершенности истории совпало с данностями языка.

Сейчас на первый план выходит эстетическое восприятие, разрывающее прежние идеализации. Снова выступает вперед проблема понимания, но в совершенно ином виде. Скажем, для Чудовского скриптория понимание не было напрямую связано с понятностью, а направлялось работой (как философской категорией) и семантическим достраиванием. В XXI в. существуют два русла понимания. И одно из них также не соотносится с понят-

ностью, будучи сконцентрированным на внутреннем переживании, ощущении, прикосновении к смыслу. При переводе текста на современный русский литературный язык переживание разрушается и «маленькая история» замолкает. Терминология Лиотара – «великие повествования сменяются малыми» – во многом отражает суть проблемы.

Иначе «ход истории» прослеживается в классической западно-европейской мысли. Тема логики исторического процесса требует предельного внимания к классическим философско-историческим систематизациям, в первую очередь к наследию Гегеля. Понятие историки не вброс, осуществленный Фоссием и якобы забытый. Даже если об этом понятии не упоминают авторы «Идей», это свидетельствует не о забвении, а о его жизненности, ибо именно историка спровоцировала метафизический взгляд на историю. Даже свернувшись в историографию, она сохранила этот взгляд извне, поскольку позволяет и отмежеваться от тех или иных не идей даже, а трактовок событий, сохраняющих имя события, но изменившихся по содержанию. Деление истории на интеллектуально-духовные этапы, предложенное Гегелем, вошло в традицию западного мышления и стало основанием в том числе для критического восприятия этой традиции, идущей от первых античных натурфилософов, а затем Платона и Аристотеля. Общий «прогрессизм» схемы Гегеля, выявление в истории ее трансцендентных и имманентных составляющих, парадокс единства разума и множественности культур мышления, вопрос о точке настоящего, откуда производится и обеспечивается философско-историческая рефлексия, отталкиваясь от всего этого, привели к тому, что такие крупные постгегелевские мыслители, как Маркс, Шпенглер, Хайдеггер, выступили с собственными схематизациями и аналитикой, корректируя и предлагая альтернативные подходы к прочтению истории и «судьбы» Запада.

Но даже и с прекращением классической парадигмы идея историки не прекращает быть. Ибо вспомним вопросы Гефтера о том, что такое история. И ответы разные, несогласующиеся, несоместимые. Ибо, по его словам, альтернативность заключается в самом предмете. Это не мы предлагаем ему альтернативу (альтернативой истории, например, является утопия), а само иное включено в него, содержится в нем, изнутри *у-ничтожа-я* предмет. Времени

истории ее невременность представляется как альтернатива, потому название книги «Время истории», усугубленное ее собственными парадоксами и парадоксами понимания, абсолютно отвечает намерениям ее авторов: оно, время, будет, хотя истории может и не быть (говорим же мы о доисторических обществах). История как след, просто как след, т. е. как определенная вещь, тоже может быть вне времени, во времени=0, но время показывает смену состояний. Мы говорим не о конце истории, а вполне по Августину («мир преходит», говорил он) об ином Мире.

Во второй половине XX в. тема осмысления истории как смены различных культур/парадигм/разумов разрабатывалась в отечественной мысли. Творчество Библера уже поэтому не «характерно» для этой мысли в целом, ибо никто о разных определениях разума, а значит, о разных мирах не говорил. В этом отношении разработанные Библером положения Школы диалога культур требуют обоснования самого понятия школы, ибо это не научение некоему традиционно передаваемому знанию, попытки в этом знании обнаружить логические парадоксы, ведущие к срывам традиции (если под традицией понимать именно передачу накопленного опыта), к начинанию новой линии понимания, к иному абрису мира. Это делает Школу диалога культур одним из самых нетривиальных явлений русской философии за последние десятилетия, не теряющим актуальности и сегодня.

Каков итог наших размышлений? Нет итога. Как писал Гефтер, «история отклоняется от подытоживания»<sup>180</sup>. Мы бы нарушили условие исследования Гефтера и Библера, не допуская в гуманитарном мышлении каких бы то ни было выводов, каким грешат многие гуманитарии, даже отказавшиеся от связи с естественнонаучным разумом. Можно только сказать об истории, что это – не непрерывность, что ее время понимается как временное здесь и теперь событие, происходящее уже не для всех, а как исключительно «моя» история, если удастся войти в ее начало, если это начало открылось, «разомкнулось», как сказал бы Хайдеггер, если ты – соавтор самого себя и если есть силы сопротивляться наступающему Абсурду.

---

<sup>180</sup> Гефтер М.Я. Запись // Аутсайдер – человек вопроса. 1996. № 2. С. 284.

## Список литературы

- Антология мировой философии: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. 776 с.
- Беседа с М.Я. Гефтером о Мандельштаме и Булгакове. Расшифровка аудиозаписи, сделанной в октябре 1994 года // Гефтер. 23.08.2013. URL: <http://gefter.ru/archive/7549> (дата обращения: 02.02.2018).
- Библер В.С.* Культура. Диалог культур (опыт определения) // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 31–42. URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/257> (дата обращения: 02.02.2018).
- Библер В.С.* На гранях логики культуры. Книга избр. очерков. М.: Рус. феноменол. о-во, 1997. 440 с.
- Библер В.С.* О гегелевской статье «О сущности философской критики...». URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/5546> (дата обращения: 02.02.2018).
- Библер В.С.* Основы программы «Школы диалога культур». URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/2124> (дата обращения: 02.02.2018).
- Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М.: Наука, 1986. 256 с.
- Булгаков С.Н.* Философия имени. СПб.: Наука, 1998. 447 с.
- Вайан А.* Руководство по старославянскому языку. М.: Иностр. лит., 1952. 447 с.
- Верещагин Е.М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М.: Мартис, 1997. 315 с.
- Гагуа Агафангел, игум.* О языке православного богословия и богословии языка. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4600113.html> (дата обращения: 21.12.2017).
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 2006. 352 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. / Пер. А.М. Водена, под ред. и с предисл. Ф.А. Горохова. Т. VIII. М.; Л.: Соцэргиз, 1935.
- Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества / Пер. и примеч. А.В. Михайлова. М.: Наука, 1977. 703 с.
- Гефтер М.Я.* История – позади? Историк – человек лишний? // Век XX и мир. 1996. № 1–2. Михаил Гефтер. Аутсайдер – человек вопроса.
- Гречко П.К.* Концептуальные модели истории. М.: Издат. корпорация «Логос», 1995. 141 с. URL: [http://ss.xsp.ru/st/013/index\\_8.php](http://ss.xsp.ru/st/013/index_8.php) (дата обращения: 21.03.2018).
- Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: Центр гуманитар. инициатив; Университет. кн., 2014. 434 с.
- Гуссерль Э.* Начало геометрии / Введение Ж. Деррида. М.: AdMarginem, 1996. 269 с.

- Данто А.* Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А.Л. Никифорова, О.В. Гавришиной, под ред. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002. 292 с.
- Дзиффер Дж.* Еще раз по поводу источников черноризца Храбра // *Славяноведение*. 2017. № 4. С. 9–11.
- Дройзен И.Г.* Историка / Пер. с нем. Г.И. Федоровой. СПб.: Владимир Даль, 2004. 583 с.
- Зализняк А.А.* От праславянской акцентуации к русской. М.: Наука, 1985. 430 с.
- Ильин В.В.* Философия истории. М.: Изд-во МГУ, 2003. 380 с.
- Истрин В.М.* Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI–XIII вв.). М., 2003. 381 с.
- Калайдович К.Ф.* Иоанн ексарх Болгарский. Исследование, объясняющее историю словенского языка и литературы IX и X ст. М.: Типогр. Семена Селивановского, 1824. 226 с.
- Камчатнов А.М.* История русского литературного языка. XI – первая половина XIX в. М.: Издат. центр «Академия», 2005. 680 с.
- Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. С. 5–23.
- Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 г.: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. С. 177–255.
- Кант И.* Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи философии истории человечества». Ч. 1 // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 37–51.
- Кафка Ф.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. СПб.: Амфора, 1999. 349 с.
- Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография / Отв. ред. И.С. Кон, М.А. Киссель, послесл. М.А. Кисселя, пер. и коммент. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1980. 485 с.
- Кулькова Н.А.* Цитаты из Священного Писания в переводах Руфина Аквилейского // *Вестн. ПСТГУ. Сер. III. «Филология»*. 2007. Вып. 4(10). С. 94–113.
- Любак А. де.* Католичество: Социальные аспекты догмата / Пер. В. Зелинского. Милан: Христианская Россия, 1992. 397 с.
- Мандельштам О.* Слово и культура // *Мандельштам О.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. С. 211–216.
- Мейер Э.* Теоретические и методологические вопросы истории. Философско-исторические исследования. М.: Т-во И.Д. Сытина, 1904. 66 с.
- Мещерский Н.А.* История русского литературного языка. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1981. 279 с.
- Михайлов П.Б.* Категории богословской мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 311 с.



*Неретина С.С.* Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 1995. 319 с.

*Неретина С.С.* История с методологией истории, или Конец истории // *Неретина С.С.* Точки на зрении. СПб.: РХГА, 2006. 360 с.

*Неретина С.С.* Онтология памяти. К 100-летию со дня рождения М.Я. Гефтера // *Вох. Филос. журн.* 2012. № 12. URL: <http://vox-journal.org>. (дата обращения: 20.03.2018).

*Неретина С.С.* Пауза созерцания. История: архаисты и новаторы. М.: Голос, 2018. 512 с.

*Неретина С.С.* Философские одиночества. М.: ИФ РАН, 2008. 269 с.

*Ницше Ф.* Антихрист // *Ницше Ф.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. 829 с.

*Огурцов А.П.* Преодоление сложности и расширение границ научных теорий // *Вох. Филос. журн.* 2012. № 12. URL: <http://vox-journal.org> (дата обращения: 20.03.2018).

*Ортега-и-Гассет Х.* Адам в раю / Пер. В.В. Симонова // *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. 588 с.

*Оукшот М.* Деятельность историка / Пер. с англ. Ю. Никифорова // *Оукшот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2012. 288 с. Памятники средневековой латинской литературы IV–IX вв. / Пер. с лат. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1970. 265 с.

*Петров М.К.* Язык. Знак. Культура. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1991. 328 с.

*Розин В.М.* Можем ли мы проектировать сами себя? URL: [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/01/s66\\_autoprojec.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/01/s66_autoprojec.pdf) (дата обращения: 20.03.2018).

*Розин В.М.* Новая концепция истории. История как образ жизни личности, социальный дискурс и наука. М.: ЛЕНАНД, 2017. 208 с.

*Рорти Р.* Историография философии: четыре жанра. М.: Канон, 2017.

*Савельева И.М.* Обретение метода // *Дройзен И.Г.* Историка. СПб., 2004. С. 5–23.

*Семенов В.Г.* И. Кант «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» // *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка.* Випуск 1'2010. С. 53–60.

*Семенов Ю.И.* Философия истории. (Общая теория. Основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М.: Современ. тетради, 2003. 776 с.

*Соломоновская А.Л.* Теоретический базис позднеантичных и средневековых воззрений на адекватность перевода и *CorpusAegeoragiticum* // *Вестн. Новосибир. гос. ун-та. Сер. «Лингвистика и межкультурная коммуникация».* 2015. Т. 13. № 3. С. 43–54.

*Трубецкой Н.С.* Общеславянский элемент в русской культуре. М., 1995. URL: <http://philology.ru/linguistics2/trubetskoy-90.htm> (дата обращения: 21.12.2017).

*Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М.: Гнозис, 1994. 240 с.

*Февр Л.* Бои за историю / Послесл. А.Я. Гуревича. М.: Наука, 1991. 629 с.  
Философия истории. Антология: Учеб. пособие для студентов гуманитар. вузов / Ред. Ю.А. Кимелева. М.: Аспект Пресс, 1995.

Философия истории / Под ред. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 2001. 432 с.  
*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 599 с.  
Репринт. изд. Париж, 1937.

*Фоссий Г.Й.* Искусство историки, или сочинение о природе историки и истории с рекомендациями, как писать историю, общие размышления / Пер. с лат. В.С. Лаврентьева // *Vox. Филос. журн.* 2017. № 23. С. 63–75; № 24. С. 117–132.

*Шантрен П.* Историческая морфология греческого языка / Пер. с фр. и вступ. ст. Я.М. Боровского. М.: УРСС, 2001. 344 с.

*Широков О.С.* История греческого языка. М.: Изд-во МГУ, 1983. 148 с.

*Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. М.: Мысль, 1998. 668 с.

*Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

*Arnold J.* History: A Very Short Introduction. Oxford University Press, 2000. 136 p.

*Ferguson C.A.* Diglossia // *Word.* 1959. Vol. 15. No. 2. P. 325–340.

*Skinner Q.* Meaning and Understanding in the History of Ideas // *History and Theory.* 1969. Vol. 8. No. 1. P. 353.

*Strauss L.* What is political philosophy? // *Strauss L.* The City and the Man. Chicago: R. MacNallyand Company, 1964.

## Time of History: The Paradoxes of Understanding

*Svetlana S. Neretina, Anna A. Gouseva, Nikolai N. Murzin*

*Svetlana S. Neretina* – PhD, Professor, Main Research Fellow, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities. Institute of Philosophy, Russian Academy of Science; e-mail: abaelardus@mail.ru

*Anna A. Gouseva* – PhD, Research Fellow, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities. Institute of Philosophy, Russian Academy of Science; e-mail: uhlein@rambler.ru

*Nikolai N. Murzin* – PhD, Research Fellow, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities. Institute of Philosophy, Russian Academy of Science; e-mail: shywriter@yandex.ru

History, even if it is at its own end, still leaves a mark. The trace leaves even a utopia, generating a paradox – there is no place, and the trace is: we say and thus form this place. The definition of utopia as some kind of idea of an ideal society, which can not be built, no matter how much the author believes in it, is wrong, for the property of any model is to objectify human ideas, to construct, as SN Bulgakov has said, a real bridge from I to non-I. Only on the basis of assessing the viability of the project can we judge the possibility / impossibility of implementing the idea. What, for example, is the impossibility of trying to build a society of utopians? When commanding and having a strong police system, there is no problem. As a part of the people believed in building socialism in one particular country! Where “workers are sitting in the mud, they sit, they burn the beam. Slushy lips with cold, but lips whisper in harmony: “In four years there will be a garden city” ...And does not fit the definition of utopia such a thought M. Foucault: “I dream (I think about what nowhere is there. – *Auth.*) About the intellectual who crushes the evidence and common places, which in the inertia and limitations of the present finds and marks weaknesses, cracks, lines of force, which is constantly in motion, does not know exactly where it will move and how it will think tomorrow, because he pays too much attention to the present”.

One of the authors of the book remembers how Gefter sat listening to a report and smiled oddly: he did not hear the words of obviousness being crushed, for the obvious evidence is that it is obvious! He was on the sidelines. He built – indistinctly, gruffly, but – something that was not before him and could not be said: he thought in memory. Having rejected the story, what about her, if you want to remain a man? Did it happen – in the denial of history and its identification with utopia, fiction – the weaning of memory from the truth of history, which they try to present on certain tracing-letters? The silence

and grin of Geftor was evidence of such a break. He did not want to give his memory at the mercy of such a truth. It is interesting that the abolitionists of history are not able to abolish the memory that remains the keeper of what was, what I am now, and that of my dream (perhaps utopian) about contrition, and not about keeping common places.

B. Benjamin described the picture of Klee “Angelus novus” in the ninth thesis on the philosophy of history, as recalled by P. Ricoeur. The angel in the picture is ready to “fly off his place”, he quotes, “the gla stays immobile”. His eyes goggle, his mouth open, his wings spread. That’s what the angel of history must look like. It is all turned into the past. In what appears to us as a chain of events, he sees only catastrophe. It is unlikely that Benjamin accidentally used the word “catastrophe”. This was written in 1940 under the impression of signing the Soviet-German pact and shortly before his suicide – during the flight from Nazi Germany to Spain. H. Arendt, who moved across the Spanish border after this tragedy, was one of the first who published his “Nine Theses on History”. A catastrophe, the Shoah, the Holocaust was coming. Benjamin wrote about the disaster at the time of the disaster, seeing it in the past. He wrote: “This is how the angel of history should look like”. What is surprising is that the past was not “there”, but disappeared in a catastrophe. When people talk about the end of the story, it seems that they are simply talking about what Benjamin explicitly and unequivocally said. Is there then a future? “A strong wind blows from heaven, which gets entangled in the wings of an angel, and he can no longer fold them. This strong wind incessantly pushes him into the future, to which he turns his back, while in front of him the ruins pile up to the sky. This hurricane we call progress”. Ricoeur believes that this devastation was formed from the fact that the history created by people fell upon the history that historians write. This is another explanation of the end of the story, but also a pledge of its resurrection: the trace of the devastation is so powerful that the survivors try to investigate it.

Remained the language. The experience of such a study of history through language came to us from the Middle Ages, in this case the Slavic Middle Ages, in a certain way inheriting Greek language models. It is the study of language that allows us to identify lost knowledge about human life. Language was connected with man, the world, God much more closely than now – through the system of symbolization, through the indications of etymology, which was part of the intellectual context, through the hierarchy and architecture of texts, the features of power structures, life and values differed from the current one, which is exactly the one that forms the gap mentioned above.

Language begins to be a form of evidence, revealing through metaphors and other paths not so much communicative as the epistemological function of language. Understanding acquires a completely different structure, it turns out to be beyond “intelligibility”.

The history of the book front shows that the gramophilic grammar is, oddly enough, the grammar of error. The beginning of metaphor is often ignorance. Thus, ignorance of the history of the statute led to Nikon's right and split. From the standpoint of "normal" history, the Old Believers were right, but at the bifurcation point there was such a powerful thickening of meanings that even if the Nikon reform did not take place, any other vector would be associated with a categorical mistake – the metaphor that composes and explains the historical choice. Moreover, it can be assumed that if there is no error, then this branch is a dead end.

Grammar from the very first system description arises as art, *ars grammaticae*, where the leading principle is idealization, and understanding is given as a work, not completeness, where the result itself is important, but a certain division of the work, being inside (compare Humboldt terms "activity" and "process") and symbolic completion. In this sense, the Gefters' notion of the incompleteness of history coincided with the given language.

Now the aesthetic perception comes to the fore, and a break occurs. Again, the problem of understanding comes forward, but in a completely different form. For example, for Chudovsky's scriptory understanding was not directly related to intelligibility, but was directed by work (as a philosophical category) and by semantic completion. In the XXI century, there are two channels of understanding. And one of them also does not correlate with clarity, being concentrated on inner experience, sensation, touching the meaning. When the text is translated into the modern Russian literary language, the experience is destroyed – and the "little story" is hushed up. The terminology of Lyotard – "great narratives are replaced by small ones" – largely reflects the essence of the problem.

Otherwise, the "course of history" can be traced in Western European thought. The theme of the logic of the historical process requires the utmost attention to the classical philosophical and historical systematization, first of all, to the legacy of Hegel. The division of history into intellectual and spiritual stages, proposed by Hegel, became part of the tradition of Western thinking and became the basis, among other things, for a critical perception of this tradition, coming from the first ancient natural philosophers, and then Plato and Aristotle. The general "progressivism" of Hegel's scheme, the revealing of its transcendental and immanent components in the history, the paradox of the unity of mind and the plurality of cultures of thought, the question of the point of the present, from which the philosophical and historical reflection is produced and ensured – based on all this, such major post-Hegelian thinkers as Marx, Spengler, Heidegger, came up with their own schematizations and analytics, correcting and suggesting alternative approaches to reading the history and "fate" of the West. In the second half of the twentieth century.

the theme of comprehending history as a change / set of different cultures / paradigms / minds was fruitfully developed in the domestic thought. A typical example here is the work of Bibler and the provisions of the School of Dialogue of Cultures developed by him. The dispute with Hegel and the development of Hegel's ideas, the analysis of the strengths of progress and the recognition of its shortcomings and limitations, respect for the Western metaphysical tradition and the search for a "soft" alternative to it all make the School of Dialogue of Cultures one of the most nontrivial phenomena of Russian philosophy in the last decades, not even today.

**Keywords:** History, Dialogic, Ontology of Memory, Utopia, Choice, Dialogue of Cultures, Time of History, Fact, Event, Historica, Histor

Научное издание

**Неретина Светлана Сергеевна  
Гусева Анна Андреевна  
Мурзин Николай Николаевич**

**Время истории: парадоксы понимания**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

*Художник Н.Е. Кожина*

*Технический редактор Ю.А. Аношина*

*Корректор И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 16.10.18.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 7,5. Уч.-изд. л. 6,33. Тираж 500 экз. Заказ № 35.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии

[https://iphras.ru/books\\_arhiv.htm](https://iphras.ru/books_arhiv.htm)