

ISSN 2073-6401

ВЕСТНИК РГГУ

Серия

«Философия. Социология. Искусствоведение»

Научный журнал

RSUH/RGGU BULLETIN

“Philosophy. Sociology. Art Studies”

Series

Academic Journal

Основан в 1996 г.
Founded in 1996

4
2026

VESTNIK RGGU. Seriya "Filosofiya. Sociologiya. Iskuststvovedenie"

RSUH/RGGU BULLETIN. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series Academic Journal

There are 6 issues of printed version of the journal a year

Founder and Publisher – Russian State University for the Humanities (RSUH)

RSUH/RGGU BULLETIN. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series is included: in the system of the Russian Science Citation Index (RISC); in the List of peer-reviewed scientific publications, in which the essential research findings of dissertations for the Ph.D. and Dr. degree in the following scientific specialties and the branches of science corresponding to them should be published:

5.7.2. History of Philosophy (Philosophy)

5.7.7. Social and Political Philosophy (Philosophy)

5.4.1. Theory, Methodology and History of Sociology (Sociology)

5.4.4. Social Structure, Social Institutions and Processes (Sociology)

5.4.6. Sociology of Culture (Sociology)

5.10.1. Theory and History of Culture, Art (Art History)

5.10.1. Theory and History of Culture, Art (Culture Studies)

5.10.3. Art Forms (specifying the art) (Art History)

Goals of the journal: representation of the newest research findings in the fields of philosophy, sociology, and art studies which have undoubted theoretical and practical significance and which are promising for the research development in that field and for its state as a whole.

Objectives of the journal: realization and development of examination of scientific articles, using the advanced modern interdisciplinary and complex approaches; representation of the most paradigmatic achievements in the fields that are significant for the progress of science and suitable for implementation into the educational process as the examples of proper scientific work; attracting new authors, researchers showing a high theoretical culture and undeniable scientific achievements; strengthening the interaction of the academic and university science; translation of scientific experience between the generations and institutions.

The journal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Certificate on registration: PI No. FS77-61882 of 25.05.2015. Changes were made to the record of media registration in connection with the name change, renaming of the founder, clarification of the subject – registration number FS77-73403 of 03.08.2018.

Editorial staff office: bldg. 6, bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047

Philosophy – Anna I. Reznichenko, annarezn@yandex.ru

Sociology – Olga V. Kitaitseva, olga_kitaitseva@mail.ru

Art Studies – Aleksandr V. Markov, vestnik-art@rggu.ru

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»

Научный журнал

Выходит 6 номеров печатной версии журнала в год.

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение» включен: в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 5.7.2. История философии (философские науки),
- 5.7.7. Социальная и политическая философия (философские науки),
- 5.4.1. Теория, методология и история социологии (социологические науки),
- 5.4.4. Социальная структура, социальные институты и процессы (социологические науки),
- 5.4.6. Социология культуры (социологические науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (искусствоведение),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология),
- 5.10.3. Виды искусства (с указанием конкретного искусства) (искусствоведение)

Цель журнала: представление новейших результатов исследований в области философии, социологии и искусствоведения, имеющих несомненное теоретическое и практическое значение и перспективных для развития исследований в этой области и для состояния отрасли.

Задачи журнала: осуществление и развитие экспертизы научных статей с учетом господства современных междисциплинарных и комплексных подходов; представление наиболее парадигматичных достижений отраслей, важных для развития науки и способных быть внедренными в образовательный процесс как примеры правильной научной работы; привлечение новых авторов, исследователей, показывающих высокую теоретическую культуру и неоспоримые научные достижения; усиление взаимодействия академической и вузовской науки; трансляция научного опыта между поколениями и между институтами.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации: ПИ № ФС77-61882 от 25.05.2015 г. В запись о регистрации СМИ внесены изменения в связи с изменением названия, переименованием учредителя, уточнением тематики – регистрационный номер ПИ № ФС77-73403 от 03.08.2018 г.

Адрес редакции: 125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской, Миусская пл., д. 6, стр. 6

Философия – Анна Игоревна Резниченко, annarezn@yandex.ru

Социология – Ольга Вячеславовна Китайцева, olga_kitaitseva@mail.ru

Искусствоведение – Александр Викторович Марков, vestnik-art@rggu.ru

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

Toschenko Zhan T., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, RAS corresponding member,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Editorial Board

Anisimov Roman I., Cand. of Sci. (Sociology), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Antonov Konstantin M., Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia

Danilov Aleksandr N., Corresponding Member of the National Academy of Belarus, Dr. of Sci. (Sociology), professor, Belarusian State University, Minsk, Republic of Belarus

Fomin Valery I., Dr. of Sci. (Art Studies), professor, Research Institute of Gerasimov Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia

Kalugina Olga V., Dr. of Sci. (Art Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Kitaitseva Olga V., Cand. of Sci. (Sociology), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Kolotaev Vladimir A., Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy editor-in-chief*)

Konacheva Svetlana A., Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Kruglov Alexey N., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Lohmar Dieter, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, University of Köln, Köln, Germany

Markov Aleksandr V., Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Molchanov Victor I., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Patkul Andrei B., Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Rapic Smail, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Wuppertal University, Wuppertal, Germany

Reznichenko Anna I., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy editor-in-chief*)

Savin Alexey E., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russia

Seidumanov Serik T., Academician of the Academy of Sciences of Kazakhstan, Dr. of Sci. (Sociology), professor, Institute of Philosophy, Law and Religious Studies of the Academy of Sciences of Kazakhstan, Almaty, Republic of Kazakhstan

Shevchenko Irina O., Dr. of Sci. (Sociology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia
Shtein Sergey Yu., Cand. of Sci. (Art Studies), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia
Sipovskaya Natalia V., Cand. of Sci. (Art Studies), State Institute for Art Studies, Moscow, Russia
Tsyrkun Nina A., Dr. of Sci. (Art Studies), professor, Research Institute of Gerasimov Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia
Vargas Julio César, Cand. of Sci. (Philosophy), professor, University of Valle, Cali, Columbia
Vdovichenko Larisa N., Dr. of Sci. (Sociology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy editor-in-chief*)
Velikaya Natalia M., Dr. of Sci. (Political Science), professor, RAS Institute of Socio-Political Research, Moscow, Russia
Vinogradov Vladimir V., Dr. of Sci. (Art Studies), Research Institute of Gerasimov Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia
Wiatr Jerzy Jozef, Dr. of Sci. (Sociology), professor, University of Warsaw, Warsaw, Poland
Zvegintseva Irina A., Dr. of Sci. (Art Studies), professor, Gerasimov Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia

Executive editors

A.I. Reznichenko, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, RSUH
A.V. Markov, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

Ж.Т. Тощенко, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

К.М. Антонов, доктор философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Р.И. Анисимов, кандидат социологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Х.Ц. Варгас, кандидат философских наук, Университет Валье, Колумбия

Н.М. Великая, доктор политических наук, профессор, Институт социально-политических исследований ФНИСЦ РАН, Москва, Российская Федерация

В.В. Виноградов, доктор искусствоведения, НИИ киноискусства Всероссийского государственного института кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Российская Федерация

Л.Н. Вдовиченко, доктор социологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Е. Вятр, доктор политических наук, профессор, Варшавский университет, Республика Польша

А.Н. Данилов, член-корреспондент Национальной академии Беларуси, доктор социологических наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск, Республика Беларусь

И.А. Звезницева, доктор искусствоведения, профессор, Всероссийский государственный институт кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Российская Федерация

О.В. Калугина, доктор искусствоведения, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

О.В. Китайцева, кандидат социологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

В.А. Колотаев, доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

С.А. Коначева, доктор философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

А.Н. Круглов, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

- Д. Ломар*, доктор философских наук, профессор, Кёльнский университет, Кёльн, ФРГ
- А.В. Марков*, доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.И. Молчанов*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.Б. Паткуль*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация
- С. Ратич*, доктор философских наук, профессор, Университет Вупперталя, Вупперталь, ФРГ
- А.И. Резниченко*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)
- А.Э. Савин*, доктор философских наук, профессор, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация
- С.Т. Сейдуманов*, академик АН Казахстана, доктор социологических наук, профессор, Институт философии, права и религиоведения АН Казахстана, Алматы, Республика Казахстан
- Н.В. Сиповская*, кандидат искусствоведения, Государственный институт искусствознания, Москва, Российская Федерация
- В.И. Фомин*, доктор искусствоведения, профессор, НИИ киноискусства Всероссийского государственного института кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Российская Федерация
- Н.А. Цыркун*, доктор искусствоведения, НИИ киноискусства Всероссийского государственного института кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Российская Федерация
- И.О. Шевченко*, доктор социологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.Ю. Штейн*, кандидат искусствоведения, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственные за выпуск

А.И. Резниченко, доктор филос. наук, профессор, РГГУ

А.В. Марков, доктор филол. наук, доцент, РГГУ

CONTENTS

Philosophy. History of Philosophy

<i>Svetlana A. Konacheva</i> Adventures of Reduction, or on the reception of the phenomenological method in post-metaphysical theology	10
<i>Mikhail A. Belousov</i> Revisiting time and history in light of genetic phenomenology	33
<i>Andrei B. Patkul</i> Logic and truth. An ontological approach of Martin Heidegger	46
<i>Evgeniya A. Shestova</i> The grammar of erotic reduction by J.-L. Marion	64
<i>Nikolai N. Pavliuchenkov</i> German mysticism and the foundations of Christianity in the perception of N.A. Berdyaev and V.N. Lossky	82

Art studies

<i>Yury S. Reunov, Elena S. Ershova</i> Battle scenes in the tomb of Inti: on the issue of visual representation of the image of the world in the Old Kingdom	104
<i>Yuliya N. Bezmaterova</i> V.A. Kokorev's Picture Gallery: on the issue of localization and architectural appearance. Based on new archival materials	119
<i>Svetlana M. Voloshina</i> "His story reflected the nature of our civilization...": From the "shame of one's own opinion" to cinematic characters without qualities in a totalitarian society	135
<i>Anastasia S. Teterkina</i> The content of the concept of "slow cinema" in modern Russian film studies	147

СОДЕРЖАНИЕ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Философия. История философии

Светлана А. Коначева

- Приключения редукции, или О рецепции феноменологического
метода в постметафизической теологии 10

Михаил А. Белоусов

- К вопросу о времени и истории в свете генетической
феноменологии 33

Андрей Б. Паткуль

- Логика и истина: онтологический подход Мартина Хайдеггера 46

Евгения А. Шестова

- Грамматика «эротической редукции» у Ж.-Л. Мариона 64

Николай Н. Павлюченков

- Немецкая мистика и основания христианства в восприятии
Н.А. Бердяева и В.Н. Лосского 82

Искусствоведение

Юрий С. Реунов, Елена С. Ершова

- Батальные сцены в гробнице Инти: к вопросу о визуальной
репрезентации образа мира в эпоху Древнего царства 104

Юлия Н. Безматерова

- Картинная галерея В.А. Кокорева: к вопросу о локализации
и архитектурном облике. На основе новых архивных материалов 119

Светлана М. Волошина

- «Его история отражала суть нашей цивилизации...»:
от «стыда собственного мнения» к киногероям
без свойств в тоталитарном мире 135

Анастасия С. Тетеркина

- Содержание понятия «медленное кино»
в современном отечественном киноведении 147

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Философия. История философии

УДК 1:2

DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-10-32

Приключения редукции, или О рецепции феноменологического метода в постметафизической теологии

Светлана А. Коначева

*Российский государственный гуманитарный
университет, Москва, Россия*

*Национальный исследовательский Томский
государственный университет, Томск, Россия*
konacheva@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается трансформация феноменологического метода в современной постметафизической теологии. Прослеживается путь от гуссерлевской трансцендентальной редукции через хайдеггеровскую онтологическую дифференцию и донологическую редукцию Мариона к радикальным стратегиям мышления о божественном у Дж.Д. Капуто, Р. Керни и Дж.П. Мануссакиса. Анализируя их подходы к проблеме редукции, автор показывает, как общее наследие Гуссерля и Хайдеггера приводит этих мыслителей к различным стратегиям мышления о божественном. Капуто развивает «хонтологическую редукцию», превращающую бытие Бога в событие-призрак и утверждающую «слабую теологию» чистого ожидания. Керни и Манусакис, напротив, предлагают просопическую (эсхатологическую) редукцию, которая возвращает философию к лицу Другого как месту конкретной встречи с трансценденцией. Показывается, что в этих проектах редукция перестает быть процедурой «вычитания» повседневного, естественного мира ради доступа к трансцендентальному субъекту или фундаментальным структурам бытия, превращаясь в метод углубленного внимания к конкретным, телесным, часто маргинальным феноменам, в которых мерцает след иного. Делается вывод, что трансформации феноменологической редукции в современной религиозной мысли свидетельствуют о поиске неметафизического языка для описания религиозного опыта,

© Коначева С.А., 2026

а также о возвращении философии полноты телесного, эстетического, этического и эсхатологического измерений. В статье демонстрируется, что дискуссия о методе в постметафизической теологии определяет понимание божественного бытия, нашу ответственность перед Другим и саму задачу мышления в эпоху «после Бога».

Ключевые слова: феноменологическая редукция, радикальная герменевтика, теопоэтика, просопическая редукция, хонтологическая редукция, событие, апофатическое воображение, Р. Керни, Дж.П. Мануссакис, Дж.Д. Капуто

Для цитирования: Коначева С.А. Приключения редукции, или О рецепции феноменологического метода в постметафизической теологии // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2026. № 4. С. 10–32. DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-10-32

Adventures of reduction, or On the reception of the phenomenological method in post-metaphysical theology

Svetlana A. Konacheva

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia

konacheva@mail.ru

Abstract. This article is devoted to the transformation of the phenomenological method in contemporary post-metaphysical theology. It traces the path from Husserl's transcendental reduction through Heidegger's ontological difference and Marion's donological reduction to the radical strategies of thinking about the divine in the works of J.-L. Marion, J.D. Caputo, R. Kearney, and J.P. Manoussakis. We analyze their approaches to the problem of reduction and demonstrate how the shared legacy of Husserl and Heidegger leads these thinkers to different strategies for thinking about the divine. Caputo develops a "hauntological reduction" that transforms the existence of God into a spectral event and affirms a "weak theology" of pure expectation. Kearney and Manoussakis, in contrast, propose a prosopic (eschatological) reduction that returns philosophy to the face of the Other as the site of a concrete encounter with transcendence. It is shown that in these projects, reduction ceases to be a procedure of "subtracting" the everyday world for the sake of access to a transcendental subject or the fundamental structures of being, transforming into a method of deep attention to concrete, carnal, often marginal phenomena in which traces of the Other are revealed. We argue that the transformations of phenomenological reduction in contemporary religious thought signifies the

search for a non-metaphysical language for describing religious experience, as well as to the return to philosophy of the fullness of its carnal, aesthetic, ethical, and eschatological dimensions. The article demonstrates that the discussion of method in post-metaphysical theology determines our understanding of divine being, our responsibility to the Other, and the very task of thinking “after God”.

Keywords: phenomenological reduction, radical hermeneutics, theopoetics, prosopoc reduction, hauntological reduction, event, apophatic imagination, R. Kearney, J.P. Manoussakis, J.D. Caputo

For citation: Konacheva S.A. (2026), “Adventures of reduction, or On the reception of the phenomenological method in post-metaphysical theology”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 4, pp. 10–32, DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-10-32

История феноменологического метода, начиная с его разработки Эдмундом Гуссерлем на пороге XX в., представляет собой историю непрерывных трансформаций, радикальных переосмыслений и даже, как справедливо показала А.В. Ямпольская [Ямпольская 2013], целый ряд «измен» первоначальному замыслу. То, что начиналось как строгая наука о сознании, стремящаяся к «самим вещам», у последующих мыслителей превращалось в герменевтику фактичности, инструмент онтологического вопрошания, а в последние десятилетия – в способ мышления о Боге, освобожденный от бремени метафизических притязаний на всемогущество, всеведение и всеприсутствие, мышления о Боге, который, как пишет Ричард Керни, «ни есть, ни не есть, но может быть»¹. Уже на ранних этапах развития феноменологического движения наметился внутренний конфликт, который мыслители, связанные с так называемым «теологическим поворотом» в феноменологии, стремятся не просто разрешить, но и радикализовать. Этот конфликт касается самой возможности феноменологического метода адекватно описать опыт, выходящий за пределы горизонта интенционального сознания, в частности, опыт божественного, опыт Другого и опыт будущего. Основная стратегия трансформация феноменологического метода в работах этих мыслителей заключается в смещении фокуса от конституирующего субъекта, который наделяет мир смыслом, к рецептивному субъекту, который открыт тому, что его превосходит. Это становится возможным через переосмысление центральной

¹ *Kearney R.* The God who may be: a hermeneutic of religion. Bloomington: Indiana University Press, 1984. P. 1.

процедуры феноменологии – редукции. Если у Гуссерля редукция была методом «очищения» сознания от «естественной установки», чтобы обнаружить трансцендентальное поле конституирования смысла, то в дальнейшем она приобретала все более смелые и – для некоторых критиков – спорные очертания. Мы проанализируем, как феноменологический метод был воспринят и трансформирован в рамках постметафизической теологии, связанной с именами Джона Д. Капуто, Ричарда Керни, Джона Пантелеймона Мануссакиса и других мыслителей, стремящихся мыслить Бога вне рамок классического теизма и его онто-теологической схемы. Все трое признают необходимость радикального обновления философского языка. Все они вдохновляются наследием Хайдеггера и стремятся преодолеть «онто-тео-логию» как способ мышления, который сводит Бога к высшему существу, а бытие к простому присутствию. Но именно здесь, в попытке преодолеть метафизику, их пути расходятся. Капуто, опираясь на Деррида, развивает «хонтологическую редукцию» как движение от сущего к призрачному событию. Мануссакис и Керни, вдохновляясь Мерло-Понти, предлагают альтернативную трансформацию: просопическую (эсхатологическую) редукцию, которая укореняет феноменологию в опыте плоти и межличностного отношения. Анализ методических стратегий этих авторов позволяет заново поставить вопрос: Может ли феноменология, чей метод основан на эпохе – воздержании от суждения о существовании трансцендентного, – говорить о Боге, не предавая саму себя? Не является ли всякая попытка «феноменологии откровения» скрытой формой апологетики, которая под видом описания феноменов вводит теологические предпосылки? И, наконец, каковы пределы самой редукции – этого ключевого понятия феноменологического метода, которое претерпело радикальные трансформации от способа достижения очевидности до своего рода духовного упражнения, пути, который ведет не к знанию, а к свидетельству, не к схватыванию, а к прикосновению, не к видению сущности, а к вслушиванию в тихий голос, который звучит в самом сердце повседневности.

*Гуссерль, Хайдеггер, Марион:
от сущности к данности*

Для краткого введения в контекст темы редукции воспользуемся схемой, предложенной Керни, который выделил три основных этапа. В своем эссе «Эпифания повседневного» он отмечает, что первая, гуссерлевская редукция была направлена на «сущности» – «инва-

риантные смысловые структуры»², которые можно усмотреть в феноменах, если отвлечься от их случайных эмпирических обертонов. Целью Гуссерля было достижение «эйдетической интуиции», которая давала бы нам знание об идеальных сущностях, подобно тому, как математик созерцает сущность числа или геометрической фигуры, что можно рассматривать как проект Просвещения, доведенный до его предельного основания: разум, очищенный от предрассудков и традиции, может узреть саму суть вещей в их непреходящей истине. Однако, как подчеркивает Дж.П. Мануссакис, гуссерлевская редукция сохраняет одну важную черту, которая впоследствии станет мишенью для критики: она сосредоточена на субъекте как конституирующем начале. Трансцендентальное «эго» остается высшим принципом, точкой отсчета для всех смыслообразований «все феномены рассматриваются конституирующим я в некой симметрии с его собственной самостью»³. В этом смысле Гуссерль, несмотря на все его усилия преодолеть картезианский субъективизм, остается в плену у *cogito*. Мир, Другой, Бог оказываются продуктом конституирующей активности сознания. Такой подход ставит под вопрос возможность подлинной трансценденции: если сознание всегда уже «настроено» на мир, если интенциональность – это всегда «сознание о...», то Другой, и тем более Бог, рискуют оказаться всего лишь коррелятами интенциональных актов, а не реальностью, которая превосходит всякое конституирование.

Следующий шаг в разработке редукции был сделан Мартином Хайдеггером, в фундаментальной онтологии которого редукция перенаправляет внимание с сущего (*Seiende*) на бытие (*Sein*), с эйдетических структур сознания на вопрос о смысле бытия как такового. Хайдеггеровская «онтологическая» редукция выступает не столько как методологическая процедура, сколько как «шаг назад» от онтического к онтологическому. Она стремится показать, что любое понимание сущего уже предполагает некое пред-понимание бытия, которое само по себе не является сущим, а есть горизонт, открывающий возможность появления сущего. Как формулирует Керни, «вторая редукция означала дальнейшую переориентацию нашего внимания от сущностей сущих к “бытию как бытию” (*Sein als Sein*)»⁴. Это был поворот от «что» к «как»,

² *Kearney R. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology // After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 5.*

³ *Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: Дух і Літера, 2014. С. 40.*

⁴ *Kearney R. Epiphanies of the Everyday... P. 5.*

от субстанции к событию, от присутствия к процессу раскрытия. При этом, с точки зрения Керни и Мануссакиса, хайдеггеровская редукция, несмотря на ее глубину и влияние на всю последующую философию, оказывается имперсоналистской и, в конечном счете, безразличной к этическому измерению. *Dasein*, хотя и определено как «бытие-в-мире», остается одиноким перед лицом смерти. Забота и решимость являются структурами, которые относятся прежде всего к самости, к ее способности быть собой, а не к Другому. Как замечает Керни, «*Dasein* остается универсальной трансцендентальной структурой»⁵. Наши повседневные социальные, моральные и политические отношения с другими людьми, по мнению Хайдеггера, по сути, отвлекают от важнейшего вопроса о Бытии.

Третья редукция, которую Керни связывает с именем Жана-Люка Мариона, названа донологической или редукцией к данности. Марион предложил радикальное смещение фокуса феноменологии: не сущее, не бытие, а данность выступает горизонтом феноменологического опыта. В его работах осуществляется редукция к «данности дара»⁶: феномен данности предшествует любому различению между субъектом и объектом, феномен «дает себя», и это само-давание является первичным. Именно благодаря данности возможны так называемые насыщенные феномены, которые обладают «избытком созерцания» превосходством «над интенцией, над понятием и над помысленным»⁷. Однако, с точки зрения Керни, марионовская редукция к данности оставляет нерешенной одну важную проблему: «герменевтический статус насыщенного феномена»⁸. Если феномен настолько насыщен, что превосходит все наши ожидания и концептуальные схемы, то как мы можем его истолковать? Как мы можем отличить божественное от чудовищного, истинное от ложного, откровение от галлюцинации? Керни цитирует Мариона, который говорит о «бесконечной герменевтике» иконы, но затем задает вопрос: «Как мы интерпретируем – и, следовательно, как мы судим – насыщенный феномен, не предавая его?»⁹.

Керни и Мануссакис признают значимость предшествующих редукций, но отмечают, что все три редукции упускают из виду конкретную, телесную, живую реальность встречи с Другим. Гус-

⁵ Ibid. P. 6.

⁶ Ibid. P. 7.

⁷ *Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская М.: Академический проект, 2014. С. 81.*

⁸ *Marion J.-L., Kearney R. Hermeneutics of Revelation // After God... P. 318.*

⁹ Ibid. P. 319.

серлевское *cogito*, как заметил еще Жан-Поль Сартр, остается «внутримирным», оно не достигает подлинной трансценденции Другого, который всегда дан как объект среди других объектов. Хайдеггеровское *Dasein* не имеет тела, не знает любви, не испытывает голода и жажды. Это абстрактная структура, которая не способна ответить на призыв конкретного человека. Марионовский «дар», при всей его глубине, остается анонимным феноменом, лишенным лица. Керни и Манусакис утверждают, что феноменология, если она хочет быть верной своему изначальному импульсу, должна вернуться к «самим вещам» в их самой простой, повседневной данности. Отсюда следует необходимость «четвертой редукции», которая дополняет три классические, не отменяя их, но возвращая мысль «назад к существованию», к «обыденному миру воплощенной жизни». Эта редукция разрабатывается также в критическом диалоге с дерридеанскими способами мышления в теологии, акцентирующими бездну абсолютной инаковости. Поэтому, прежде чем перейти к «четвертой редукции» Керни и Манусакиса, рассмотрим методические ходы «слабой теологии» Джона Д. Капуто.

*Дж.Д. Капуто: «хонтологическая редукция»
от бытия к призраку*

Собственную концепцию редукции Капуто разрабатывает в поздней работе «Призраки Бога: анатомия апофатического воображения», однако большинство его текстов пронизаны «редуктивным» жестом в том смысле, что он стремится «ослабить» теологию, освободить ее от метафизических притязаний и от «сильных» концепций Бога. Для него «естественная установка» в теологии — это бинарная оппозиция между теизмом и атеизмом, которые трактуют Бога как сущее (или не-сущее), чье существование может быть утверждено или опровергнуто. В работе «Настоятельность Бога: теология быть может» Капуто утверждает методологическое эпохэ, которое заключает в скобки как веру, так и неверие, подчеркивая, что верит не в существование (*existence*), а в настоятельность (*insistence*) Бога. Бог не «существует», но призывает и настаивает как тихая, но настойчивая мольба:

Бог, подобно великой звезде Заратустры, на самом деле не является Богом без нас, настоятельность Бога требует нашего существования и, следовательно, зависит от нас¹⁰.

¹⁰ Caputo J.D. The insistence of God: a theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013. P. 13.

Подобная приостановка не является бегством в агностицизм или безразличием, но мыслительным ходом, который открывает более фундаментальное измерение: событийный характер самого религиозного опыта. Редукция к настоятельности трансформирует направленность теологической рефлексии. Вместо того, чтобы принимать участие в дебатах теистов и атеистов, которых Капуто считает «симметричными идолами»¹¹, феноменолог обращает внимание на то, что происходит, когда имя Бога призывается. Этот сдвиг от онтологии к событию соответствует тому, что Хайдеггер называл «онтологическим различием» между бытием и сущими, но Капуто радикализирует это интуицию, настаивая, что событие не является высшим сущим или даже самым бытием, но свершением призыва, обещания и побуждения.

Различение между настоятельностью и экзистенцией образует методологическое ядро слабой теологии Капуто. Экзистенция принадлежит порядку присутствия, актуальности и объективного бытия – сфере того, что теология традиционно называет существованием или несуществованием Бога. Инзистенция, напротив, относится к призыву или побуждению, которое предшествует любому определенному сущему и превосходит его: «Настоятельность Бога требует несуществования Бога. Существование мира требует настоятельности Бога»¹². Эта парадоксальная формулировка фиксирует редукцию в действии: обращать внимание на настоятельность означает заключить в скобки вопрос о том, существует ли Бог, чтобы услышать то, к чему призывают во имя Бога. При этом, отношение между настоятельностью и экзистенцией описывается как «хиазм» – термин, который Капуто заимствует у Мерло-Понти для обозначения взаимного переплетения, в котором каждый термин зависит от другого, не будучи сводимым к нему. Хиазм настоятельности и экзистенции означает, что «Богу нужны мы, чтобы быть Богом, и нам нужен Бог, чтобы быть людьми»¹³. Размышления о хиазме оказываются не метафизическим утверждением о божественной зависимости от человека, но феноменологическим описанием того, как событие Божьего призыва становится действенным: настоятельность Бога требует нашего ответа, чтобы стать актуальной в мире. Тем самым теологическая мысль выходит за пределы онтологических рамок присутствия и отсутствия и обращает внимание на значение имени Бога, поскольку оно конституируется в практиках ответа, молитвы и действия. Как справедливо отмечает К.С. Муди,

¹¹ Ibid. P. 30.

¹² Ibid. P. 14.

¹³ Ibid.

подобный ход мысли ориентирован на фактичность человеческого существования, отказываясь от рассмотрения трансценденции и сферы идеального [Moody 2015, p. 77].

Отказ от мышления о Боге в терминах существования/несуществования приводит Капуто к модусу «быть может» (*perhaps*), призванному приостановить бинарность определенности и неопределенности:

«Быть может» – единственный способ сказать «да» будущему... Это акт веры (*foi*), который превосходит простую бинарность убеждения (*sgoiance*) и неверия, утверждение, более неуловимое, чем любая позитивная позиция, более глубокое, чем любое позитивно сформулированное убеждение¹⁴.

«Быть может» принадлежит тому, что Деррида называет «режимом» события, который не может быть схвачен логикой присутствия и отсутствия, актуальности и потенциальности, или знания и незнания. Эпохэ «быть может» действует на нескольких уровнях. Во-первых, оно приостанавливает притязание на знание того, что есть Бог или существует ли Бог, открывая мысль непредвидимому пришествию события. Во-вторых, оно подвергает теологическую рефлексии риск и неразрешимости, отказываясь от безопасности доктринальной определенности или догматического отрицания. Как говорит Капуто: «“Быть может” – это не отказ от взаимодействия с реальностью, но ответ на побуждение реального за пределами реального»¹⁵. Такое методологическое использование «быть может» отличает слабую теологию Капуто как от классического апофатизма, так и от постмодернистского скептицизма. В отличие от негативной теологии, которая использует отрицание, чтобы указать на трансцендентную реальность за пределами языка, «быть может» Капуто не указывает на гиперусию, свехсущую сущность, но на событийный характер самого религиозного опыта. В отличие от скептицизма, это не отказ от утверждения, но модус понимания, который остается открытым для непредвидимого.

«Быть может» открывает нам доступ к чему-то, что ускользает от правила знания как достоверности и метода, потому что оно принадлежит к другому регистру... Это не неудачный способ познания, а другой способ получить доступ к тому, что существует иным образом, чем знание¹⁶.

¹⁴ Ibid. P. 5.

¹⁵ Ibid. P. 7.

¹⁶ Ibid. P. 6.

Следующим шагом в разработке «слабого мышления» о Боге стала разработка хонтологической (призракологической) редукции. Этот шаг становится возможным благодаря диалогу Капуто с Деррида, который вводит понятие «хонтологии» (hauntology), используя игру слов, объединяющую «онтологию» (ontology) и «призрак» (haunt), чтобы обозначить логику спектрального, которое «ни есть, ни не есть»¹⁷. Хонтологическая редукция ведет от бытия как основания к событию как призыву, лишенному онтологической поддержки. Как отмечает Капуто:

Хонтологическая редукция лишает основание бытия его онтологической глубины и престижа и переописывает его как событие, которое происходит в имени «Бога» и под ним, как десубстанциализированный призрак, который тревожит наш дух – призыв, который побуждает нас тревожным образом, подобно звуку, который пробуждает нас среди ночи и приводит в движение апофатическое воображение¹⁸.

Эта редукция представляет собой радикальное ослабление теологического дискурса, которое, однако, парадоксальным образом усиливает его способность отвечать на событие.

Капуто выделяет последовательные ступени редукции, которые в совокупности репрезентируют путь слабой теологии от сильной логики классического теизма к радикальной апофатике события: Первым шагом становится «теопоэтическое эпохэ», которое означает приостановку сверхъестественной установки как веры в то, что религиозные тексты и практики являются результатом сверхъестественного вмешательства. Эпохэ позволяет рассматривать Откровение не как сверхъестественное сообщение, но как теопоэтическое изобретение – творческое видение новой формы жизни. Как пишет Капуто,

...в теопоэтике классическое различие между естественным светом разума и сверхъестественным светом Откровения реинтерпретируется как различие между прозаическим и поэтическим дискурсом¹⁹.

На втором шаге совершается следующая хайдеггеровскому онтологическому различию «онтологическая редукция», ведущая от Бога как Высшего Сущего к Богу как основанию бытия. Она

¹⁷ Caputo J.D. Specters of God: An Anatomy of the Apophatic Imagination. Indiana University Press, 2022 P. 17.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. P. 18.

осуществляет переход от теизма к панентеизму, от личного Бога-агента к бытию-как-таковому, в котором мы живем, движемся и существуем. Капуто отмечает, что эта редукция

...лишает Высшее Сущее его превосходства и независимой субсистенции как первого среди сущих на плане сущих и перевоображает Бога на основании Бытия и как основание Бытия²⁰.

Этот шаг характерен для П. Тиллиха, но Капуто настаивает, что он недостаточен, поэтому возникает нужда в «хонтологической редукции», подвергающей сомнению саму онтологическую рамку. Здесь совершается деонтологизация онтологического: «онтологическое основание бытия спектрализируется, уступая безусловному призыву без суверенной власти»²¹.

Методологический сдвиг, осуществляемый хонтологической редукцией, может быть понят через сравнение онтологического и хонтологического различий. Онтологическое различие, как его формулирует Хайдеггер, различает бытие (Sein) и сущее (Seiende). Бытие не является сущим, но оно всегда есть бытие сущих. Это различие является фундаментальным для понимания того, как сущие явлены в своем бытии. Однако, как утверждает Капуто вслед за Деррида, онтологическое различие все еще остается в рамках метафизики присутствия, поскольку оно предполагает, что бытие может быть помыслено как некое основание или горизонт. Хонтологическое различие, напротив, различает не бытие и сущие, но бытие (être) и «может-бытие» (peut-être) – спектральную возможность, которая не подчиняется логике присутствия и отсутствия, тем самым оно относится не к порядку бытия, а к порядку события, которое не существует, но настаивает. Хонтологическая редукция приводит к пониманию события Бога через понятия «безусловного без суверенности» (unconditional without sovereignty), представляющего собой дерридеанское прочтение Тиллиха. Безусловное в подобной трактовке – «это не Geist, но призрак, не Дух, но спектр, результат нестабильности *différance*, памяти и обещания, заключённых в сложном наследии»²², оно обозначает то, что призывает нас без какой-либо онтологической, политической или теологической поддержки, позволяет мыслить безусловное требование справедливости, любви или Бога без метафизического обоснования. Капуто подчеркивает, что «безусловное без суверенности» не

²⁰ Ibid. P. 26–27.

²¹ Ibid. P. 37.

²² Ibid.

означает анархию или произвол, «анемию или бесхребетную нерешительность с нашей стороны». Напротив, оно усиливает нашу ответственность, поскольку мы не можем апеллировать к высшему авторитету или божественному повелению.

Особый интерес представляет применение хонтологической редукции к теологии Пауля Тиллиха, которого Капуто считает «пограничной фигурой» между классической и радикальной теологией²³. Капуто предлагает «спектрализовать» его теологию, основанную на понимании Бога как основания бытия, чтобы высвободить ее радикальный потенциал. Подвергнутое призракологической редукции,

...основание Бытия уступает место непостижимому, непрограммируемому событию. Событие вызывает более радикальную надежду на будущее, которое мы также надеемся не будет катастрофой, требуя более радикальной динамики веры в будущее, которая пронизана значительным постмодернистским недоверием (сомнением) относительно возможности сказать что-либо большее²⁴.

Этот шаг позволяет перейти от онтологического понимания безусловного как основания Бытия к хонтологическому пониманию безусловного как события, которое не имеет онтологической поддержки, но которое тем не менее призывает нас с безусловной интенсивностью. У призыва нет «глубинных» оснований, он темпорален, связан с памятью и обещанием, тем самым, основание Бытия тоже рассматривается как структура временности. Как поясняет Капуто:

Вместо онтологического гаранта мы имеем событие, которое может случиться или не случиться, которое может привести к благодати или к катастрофе. Это риск, который делает веру подлинной верой, а не расчетливым ожиданием²⁵.

Разработка хонтологической редукции позволяет Капуто еще в большей степени радикализировать апофатику, характерную и для его прошлых работ. Он различает два типа апофатики: «назидательную апофатику» (*edifying apophatics*) благочестия и мира и «тревожную апофатику» (*anxious apophatics*) сокрытых глубин и незнания. В назидательной апофатике «отрицание, сокрытость

²³ Ibid. P. 241.

²⁴ Ibid. P. 244.

²⁵ Ibid. P. 257–258.

и незнание являются формой хвалы свету, который превосходит знание, бытию за пределами бытия, Богу за пределами Бога». В более беспокойной и тревожной апофатике

...мы лишены света, действительно сбиты с толку, мучимы тенями, напуганы и подвергаемся угрозам полу-сущих, неспособны достичь бытия²⁶.

Хонтологическая редукция позволяет перейти от назидательной апофатики к тревожной, от благочестивого незнания как формы поклонения к радикальному незнанию как признанию нашей беспомощности перед событием, когда каждое различие деконструируется и преследуется призраком неразрешимости.

Тем самым хонтологическая редукция может рассматриваться как наиболее радикальный методологический шаг, позволяющий окончательно освободить теологию от метафизического бремени присутствия. Она переводит мысль от логики бытия к спектральной поэтике события, от основания к призыву, от суверенности к Богу без суверенитета. Как пишет Капуто в финале «Призраков Бога»:

Призрачность Бога означает, что имя «Бога» окажется тогда космическим гулом, мимолетным эффектом, произведенным гармонией сфер, завораживающим гимном тайне, которую я все это время пытался разгадать, псалмом, посвященным *grîus*, которое мы никогда не можем догнать, событию, достойными которого мы пытаемся себя сделать. Призрачность Бога означает таинственную космическую музыку, играющую на заднем плане, которая на мгновение нарушает древнее молчание элементов в начальной сцене Бытия²⁷.

Слабая теология Капуто не отказывается от феноменологической приверженности самим вещам, но радикализирует ее, направляя внимание на событие, которое не присутствует, но настойчиво призывает к ответу. Однако в подобной методологии присутствует риск растворения Бога в безличном событии. Призрак не имеет лица, плоти, истории. В «холодной» или «пустынной» теологической герменевтике вера превращается в акт выбора без критериев, инаковость Бога становится столь «иной», что «становится невозможно отличить ее от чудовищности – мистической или возвышенной». Осмысление этих рисков станут существенным

²⁶ Ibid. P. 6.

²⁷ Ibid. P. 343.

моментом для Керни и Мануссакиса в их разработке четвертого варианта редукции, которую они назовут просопической или эсхатологической.

*Р. Керни, Дж.П. Мануссакис:
просопическая редукция как путь
к лику Другого*

Четвертая редукция, отказываясь от субъект-объектной дихотомии, стремясь преодолеть растворение другого в анонимности *Mitsein* представляет собой возвращение (*re-ducere*) к самому простому и самому обыденному: к лицу другого, к эпифании повседневному. Ключевым понятием, характеризующим специфику четвертой редукции, становится понятие *prosopon* (греч. лицо, личность). Мануссакис в своем эссе «*Prosopon* и икона» подробно анализирует этимологию этого слова: *πρός* – к, по направлению к, *ὤψ* – лицо, глаз. Быть *prosopon* означает быть лицом-к-лицу (*face-to-face*), быть направленным к другому. Мануссакис подчеркивает, что, в отличие от латинского *persona*, которое отсылает к театральной маске, *prosopon* указывает на существенную отнесенность к другому. *Prosopon* не может существовать в единственном числе: оно всегда предполагает как минимум двух участников отношения.

Греческий язык слишком строг, чтобы позволить такую аномалию без причины. Возможно, потому, что *prosopon*, по определению, не может существовать как единственное лицо; оно всегда нуждается (и всегда отсылает) по крайней мере к одному другому лицу и к отношению между ними²⁸.

Четвертая редукция может быть названа реляционной, поскольку ее цель – не изолированное «Я» (как у Гуссерля), не безличное бытие (как у Хайдеггера), не анонимный дар (как у Мариона), а конкретное межличностное отношение. Это отношение, согласно Мануссакису, первичнее как субъекта, так и объекта: «Прежде чем переживающий и переживаемое, существует переживание»²⁹. Более того, *prosopon* – это не только лицо другого человека, но и, в перспективе теологии, лик Бога, явленный в лице другого, особенно в лице «малых сих» (*elachistoi*).

²⁸ *Manoussakis J.P.* Prosopon and Icon: Two Premodern Ways of Thinking God // *After God...* P. 384.

²⁹ *Manoussakis J.P.* Toward a Fourth Reduction? // *After God...* P. 24.

Четвертая редукция отвергает как асимметрию Левинаса (где Другой всегда бесконечно превосходит «я»), так и симметрию Гадамера (где «я» и другой сливаются в едином горизонте). Она предлагает хиазм, взаимное проникновение «я» и другого, в котором каждый является *prosopon* для другого. Как пишет Мануссакис, противоположностью *prosopon* является *atomon* – неделимое, индивид, который не может быть разделен и который, следовательно, не может войти в подлинное отношение. «Там, где *prosopon* собирает и объединяет, *atomon* отрезает, отделяет, отчуждает и отрицает»³⁰. Если *prosopon* выступает как этическая категория, *atomon* предстает как ад солипсического существования, в котором нет выхода к другому. «Просопическая редукция» «выносит за скобки» функциональные, социальные и биологические различия, чтобы обнаружить «эсхатологическое равенство» всех как личностей, наделенных бесконечной ценностью. Таким образом, редукция становится методом не схватывания, а открытости, не конституирования, а восприятия призыва, исходящего от инаковости, путем не к эйдосу, а к лицу.

При этом четвертая редукция сталкивается с серьезной проблемой, которую Керни сам признает и которая составляет ядро его полемики с Капуто и Деррида: проблемой различения. Как отличить подлинную эпифанию Бога от демонического соблазна? Как отличить пророка от лжепророка, мессию от монстра, святого от фанатика? Как замечает Керни в диалоге с Деррида, «чистое гостеприимство, чистая открытость приходу другого опасна, если они не отсылают к определенным критериям»³¹. Без критериев мы оказываемся беззащитными перед лицом того, кто может разрушить наш дом, уничтожить нашу семью, обратить нашу жизнь в ад. Без критериев, без «семиотических маяков» мы рискуем открыть дверь не только Богу, но и дьяволу. Керни настаивает на том, что повествовательное воображение и герменевтическое разумение (*phronesis*) позволяют нам судить о «плодах». Он цитирует Игнатия Лойолу и его «различение духов» – практику, в рамках которой верующий учится распознавать, какие внутренние движения души происходят от Бога, а какие – от врага рода человеческого³². Для Керни это не просто психологическая техника, а фундаментальный герменевтический принцип: если мы познаем Бога по плодам

³⁰ Manoussakis J.P. *Prosopon and Icon...* P. 385.

³¹ Derrida J., Caputo J.D., Kearney R. *Desire of God: An Exchange // After God...* P. 303.

³² Kearney R. *In Place of a Response*. Interviewed by Mark Manolopoulos // *Ibid.* P. 383.

(Мф. 7:16), Бог, который является в *prosopon*, – это всегда Бог, Который несет с собой любовь, справедливость, милосердие, смирение. Любое явление, которое несет с собой ненависть, насилие, гордыню и исключительность, не может быть от Бога, даже если оно называет себя Его именем. Керни не отрицает, что критерии всегда являются приблизительными, что они всегда могут быть оспорены, что окончательной гарантии не существует. Но он настаивает на том, что мы должны пытаться различать, что мы должны принимать решения, даже если они всегда сопряжены с риском. В этом, собственно, и состоит ответственность – не в том, чтобы избегать выбора, а в том, чтобы выбирать, зная, что мы можем ошибиться. Для Керни узнавание Бога через структуры бытия

...не обязательно должно рассматриваться как регулирующий метанарратив или как логоцентрический редукционизм, но может пониматься как воображаемые вариации божественного эго, как преобразование творческого диалога между Богом, который может быть, и людьми, которые отвечают этому Богу [Putt 2004, p. 972].

Однако наиболее существенным отличием просопической редукции от Гуссерля, Хайдеггера, Мариона и хонтологии Капуто оказывается обращение к телесности. В отличие от предыдущих редукций четвертая редукция настаивает на том, что встреча с *prosopon* – это всегда телесная встреча. Глаза имеют цвет, голос имеет тембр, рука имеет температуру и фактуру. Прикосновение, телесный контакт, есть та среда, в которой только и возможно подлинное отношение к другому. Керни, следуя за феноменологией Мориса Мерло-Понти и отчасти за левинасовским анализом лица, но радикализируя его в сторону большей телесной конкретности, утверждает, что *prosopon* – это не просто «эпифания» инаковости, но и плоть, живая, дышащая, чувствующая и страдающая плоть. Он настаивает на том, что эсхатологическое событие, встреча с Богом, происходит не в безвоздушном пространстве чистого духа, а в самой гуще телесного бытия-в-мире. Встретить Бога – значит прикоснуться к Его телу, которое, согласно христианскому откровению, явлено в Теле Христовом, а через него – в телах «сих братьев Моих меньших» (Мф. 25:40). «Плотский поворот» [Kearney, Treanor 2015] в разработке четвертой редукции означает, что отношение к Другому не может быть сведено к чистому этическому требованию или к абстрактному уважению³³. Оно требует конкретного, телесного ответа. Накормить голодного, напоить жаждущего,

³³ Подробный анализ «плотского поворота» см. [Коначева 2023].

одеть нагого, посетить больного и заключенного – все это, согласно Евангелию от Матфея (25:31–46), есть служение самому Христу. Это не аллегория. Керни настаивает на буквальном смысле этих слов: в теле страдающего Другого мы прикасаемся к телу Христа, а через Него – к телу Бога. Отказ от прикосновения, от телесной близости (особенно в современную эпоху «дистанцирования» и виртуальных отношений) есть не просто этический проступок, но и теологическое отступничество.

Особое место в разработке «плотского поворота» занимает анализ прикосновения. Мануссакис описывает прикосновение как опыт фундаментальной взаимности, я могу увидеть себя только в зеркале другого, я могу коснуться себя только через прикосновение Другого:

...не может быть одностороннего прикосновения, прикоснуться – означает сделаться прикосновенным, проявить себя в плотности собственной плоти³⁴.

Мануссакис противопоставляет два модуса прикосновения: «схватывание» (*grasping*) и «ласка» (*caress*). Схватывание описано как акт, который утверждает субъектность через объективацию Другого, инструментальное, эргономическое отношение, которое лежит в основе метафизики, где знание приравнивается к обладанию и манипуляции («понимать» – значит «схватывать»). Ласка, напротив, предстает как отказ от объективации. Она «бесполезна» и в этом смысле эсхатологична, поскольку выводит нас за пределы экономики использования. В ласке я отказываюсь от своей субъектности, становясь уязвимым, чтобы Другой мог явиться как личность. Прикосновение здесь – это уже не познание, а *communio*, общение, или же другой род познания, предполагающее не просто понимание, а «отношение и причастие, приводящее к единству познающего и познаваемого в любви»³⁵.

Ричард Керни развивает эту тему, наделяя плоть сакраментальным значением. Чувственное восприятие у Керни становится местом встречи с бесконечным. Реабилитирующее чувственность «сакраментальное воображение» позволяет видеть в обычных вещах – хлебе, вине, теле другого человека – не просто материальные объекты, а таинственное присутствие божественного. Это не возврат к наивному реализму, а, напротив, кульминация феноме-

³⁴ Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. С. 321.

³⁵ Там же. С. 338.

нологического метода, когда описание простейших чувственных данных раскрывает их бесконечную глубину. В своей книге «Прикосновение: восстановление нашего самого жизненно важного чувства» (2021), опираясь как на аристотелевскую традицию, так и на современную нейронауку, Керни разворачивает феноменологию осязания, показывая, что прикосновение является не просто одним из чувств, но парадигмой отношения к миру, которое не может быть полностью схвачено языком, но само есть форма понимания, наша базовая способность быть в контакте с миром.

Прикосновение обладает уникальной структурой, это взаимодействие дальнего и ближнего, умение быть субъектами своих действий, одновременно подчиняясь действиям других – осязая прикосновение, даже когда прикасаемся мы. Подобную активно-пассивную диалектику Гуссерль называл «двойным ощущением» (*Doppelempfindung*): «в обратимости прикосновения человек одновременно ощущает и прикосновение, и то, что его коснулись»³⁶. В акте осязания я одновременно активен (я касаюсь) и пассивен (меня касается то, к чему я прикасаюсь). Подобная структура разрушает классическую оппозицию субъекта и объекта, показывая, что прикосновение – это всегда событие взаимности, обмена, *между*. В контексте проблемы редукции это означает следующее: четвертая редукция есть приостановка (эпохе) визуально-теоретической установки, которая доминирует в западной метафизике (то, что Керни, вслед за другими, называет «оптоцентризмом»), и возвращение к тактильно-телесной установке. Визуальное восприятие, как правило, дистанцирует, помещает объект на расстоянии, позволяет наблюдать, не будучи наблюдаемым, сверху вниз, с позиции господства. Осязание, напротив, всегда предполагает близость, уязвимость, риск, позицию сбоку, плотную, рука об руку. Керни пишет о «плотской сакральности» (*carnal sacrality*), где встреча со священным возможна не вопреки телесности, а через нее – в жесте гостеприимства, в прикосновении к страдающему, в акте заботы. Как отмечает Нил де Ру, размышления о «плотской сакральности» ставят перед нами ряд важных вопросов: «...проявляется ли священное в плотском, конституирует ли оно плотское или выражается в плотском» [DeRoo 2022, p. 80]. Сакральное, по Керни, не находится «где-то там», в трансцендентной дали. Оно здесь, в этом конкретном теле, в этой ране, в этом прикосновении, которое может исцелить. Через прикосновение исцеляет страждущих Христос, через прикосновение узнает воскресшего Иисуса апостол Фома.

³⁶ Kearney R. Touch: Recovering our most vital sense. – Columbia University Press, 2021. P. 11.

Обращаясь к библейским нарративам, Керни стремится показать, что божественность Христа

...заключается в Его осязаемой человечности, что правильное место для бесконечного – в конечном. В противном случае христианское воплощение становится экс-воплощением, фундаментальным предательством Слова, ставшего плотью³⁷.

Наконец, четвертая редукция открывает то, что Керни называет микро-эсхатологией – эсхатологией повседневности. В отличие от грандиозных эсхатологических нарративов, которые откладывают спасение на «конец времен» и которые так часто служили оправданием для насилия и откладывания справедливости, микро-эсхатология находит эсхатон в самом малом, в самом неприметном, в «крике на улице», где “not-yet” проявляется в “now” не как грандиозное событие, а как невероятная глубина, сокрытая в самой обыденности [DeRoo, Manoussakis 2009, p. 8]. Царство Божие, согласно Керни, не является далеким будущим событием, которое нужно предвосхищать или выстраивать с помощью политических программ. Оно наступает здесь и сейчас, в каждый момент, когда кто-то протягивает руку помощи, когда прощение преодолевает обиду, когда сострадание побеждает равнодушие. Микро-эсхатология – это «возвращение к эсхатону, свернутому в самом сердце повседневного существования»³⁸. Она находит священное не вне мира, не в трансцендентной «запредельности», которая противопоставлена имманентности, а в самой глубине мирского, «в паузе между двумя вдохами». Как пишет Керни, цитируя стихотворение Патрика Каванаха, речь идет о том, чтобы «вырвать из времени страстно-преходящее»³⁹. Этот жест и есть акт эсхатологической редукции: не бегство от времени в вечность, а, напротив, «овременение» вечности, ее воплощение в каждом конкретном мгновении. Тогда от феноменологии требуется не просто описания «того, что является», но распознавания в этом явлении того, что только «обещает явиться», что Керни связывает с работой «сакраментального воображения», состоящего не в том, чтобы конструировать идеальные миры, а в том, чтобы увидеть «сверх-реальность» уже здесь, в самом плотском, повседневном бытии. Поэтому эсхатология для Керни – это не будущее событие, а преобразование настоящего. Вслед за В. Беньмином он утверждает

³⁷ Ibid. P. 79.

³⁸ Kearney R. Epiphanies of the Everyday. P. 5.

³⁹ Ibid. P. 18.

ет, что каждое мгновение «может стать маленькой дверью, через которую может войти Мессия»⁴⁰.

Подводя итоги, отметим, что «приключения редукции» в теологии показывают, как методологический инструмент, изначально предназначенный для достижения строгого научного знания, постепенно трансформируется в средство для выражения предельности и парадоксальности человеческого опыта перед лицом абсолютного. Что же делает употребление феноменологических терминов в слабой теологии собственно теологическим, а не просто философским? Ответ, который подразумевается в работах Керни, Мануссакиса и Капуто, можно сформулировать следующим образом: теологическое употребление феноменологических терминов отличается не столько предметом (оно тоже говорит о человеческом опыте), сколько горизонтом интерпретации и тем, что можно назвать «слабой» онтологической ставкой. Во-первых, речь идет о горизонте эсхатологии. Если для Гуссерля и Хайдеггера горизонтом является трансцендентальная субъективность или бытие, то для постметафизической теологии горизонтом является эсхатон – не столько конец времен в хронологическом смысле, сколько будущее как обещание, как нечто, что всегда еще впереди, что не может быть полностью актуализировано в настоящем. Феноменология, ориентированная на эсхатон, имеет дело не с тем, что есть, а с тем, что может быть, с «возможностью невозможного», как сказал бы Деррида. Во-вторых, когда постметафизическая теология, отказываясь от онто-теологического проекта, говорит о Боге как о событии, а не о субстанции, о Боге как о возможности, а не только о действительности; о Боге как о призраке или обещании, а не о гарантированном присутствии, категории и методы феноменологии используются для того, чтобы показать, что Бог ускользает от любой попытки схватывания, что Он всегда «уже не» и «еще не» присутствует.

В этих трансформациях можно выделить общую тенденцию: редукция перестает быть «вычитанием» и становится углубленным, внимательным, рискованным всматриванием в те феномены, которые традиционная метафизика и классическая теология оставляли в тени: событие, обещание, призыв, призрак, прикосновение. При этом Капуто предлагает радикальный путь «слабой теологии», который отказывается от всякой определенности ради предельной открытости будущему. Его хонтологическая редукция – это акт доверия к призраку, к тому, что настаивает, не имея гарантий. Этот метод философски строг, но он оставляет нас в состоянии

⁴⁰ Kearney R. Enabling God // After God... P. 43.

фундаментальной тревоги, что Другой, который придет, может оказаться катастрофой. Керни и Манусакис предлагают этический путь, который утверждает, что трансценденция неотделима от конкретного человеческого лица. Их просопическая редукция – это акт ответственности, который возвращает философию к повседневности, находит трансцендентное внутри плотского. Это путь, который спасает Бога от растворения в безличном событии, хотя и рискует свести трансценденцию к имманентным человеческим отношениям. Оба проекта являются реакцией на «смерть Бога» метафизики, оба стремятся мыслить «после Бога». Но один идет по следу призрака, а другой – по следу ближнего. Микро-эсхатологическая редукция оказывается не столько «преодолением» метафизики, сколько возвращением к дословной этимологии редукции – *re-ducere*, приводить назад. Она приводит нас назад, к самому простому, к обыденному, к «крику на улице», к «малым сим», не объясняя мир, а свидетельствуя о нем, не доказывая существование Бога, а позволяя Ему, если Он пожелает, явить Свой лик в тихом шорохе повседневности.

Источники

- Манусакис Дж.П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: Дух І Літера, 2014. 416 с.
- Марион, Ж.-Л.* Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 63–99.
- Caputo J.D.* Specters of God: An Anatomy of the Apophatic Imagination. Bloomington: Indiana University Press, 2022. 416 p.
- Caputo J.D.* The insistence of God: a theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013. 307 p.
- Derrida J., Caputo J.D., Kearney R.* Desire of God: An Exchange // After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 301–308.
- Kearney R.* Enabling God // After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 39–54.
- Kearney R.* Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology // After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 3–20.
- Kearney R.* In Place of a Response. *Interviewed by Mark Manolopoulos* // After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 363–388.

- Kearney R. The God who may be: a hermeneutic of religion. Bloomington: Indiana University Press, 1984.172 p.
- Kearney R. Touch: Recovering our most vital sense. N.Y.: Columbia University Press, 2021. 202 p.
- Manoussakis J.P. Prosopon and Icon: Two Premodern Ways of Thinking God // After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 279–300.
- Manoussakis J.P. Toward a Fourth Reduction? // After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 21–38.
- Marion J.-L., Kearney R. Hermeneutics of Revelation // After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / Ed. by J.P. Manoussakis. N.Y.: Fordham University Press, 2006. P. 318–339.

Литература

- Коначева 2023 – Коначева С.А. «Плотский поворот» в дискуссии о священном // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2023. № 3. С. 28–42.
- Ямпольская 2013 – Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. 258 с.
- DeRoo 2022 – DeRoo N. Carnal sacrality: phenomenology, the sacred, and material bodies in Richard Kearney // Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney / Ed. by N. DeRoo, B. Treanor. N.Y.: Routledge, 2022. P. 69–85.
- DeRoo, Manoussakis 2009 – Phenomenology and eschatology: not yet in the now / Ed. by N. DeRoo, J.P. Manoussakis. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2009. 216 p.
- Kearney, Treanor 2015 – Carnal Hermeneutics / Ed. by R. Kearney, B. Treanor. New York: Fordham University Press, 2015. 392 p.
- Moody 2015 – Moody K.S. Radical Theology and Emerging Christianity: Deconstruction, Materialism and Religious Practices. Burlington, 2015. 271 p.
- Putt 2004 – Putt B.K. Imagination, Kenosis, and Repetition: Richard Kearney's Theopoetics of the Possible God // Revista Portuguesa de Filosofia. 2004. T. 60. Fasc. 4. Filosofia & Cristianismo: II (Oct. – Dec., 2004). P. 953–983.

References

- DeRoo, N. (2022), “Carnal sacrality: phenomenology, the sacred, and material bodies in Richard Kearney”, in: DeRoo, N. Treanor, B (eds.), *Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney*, Routledge, N.Y. USA, pp. 69–85.

- DeRoo, N. and Manoussakis, J.P. (eds.) (2009), *Phenomenology and eschatology: not yet in the now*, Ashgate Publishing Limited, Farnham, UK.
- Kearney, R. and Treanor, B. (eds.) (2015), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, N.Y., USA.
- Konacheva, S.A. (2023), "The 'carnal turn' in the discussion about the Sacred", *RSUH/ RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 3, pp. 28–42.
- Moody, K.S. (2015), *Radical Theology and Emerging Christianity: Deconstruction, Materialism and Religious Practices*, Ashgate Publishing, Burlington, USA.
- Putt, B.K. (2004), "Imagination, Kenosis, and Repetition: Richard Kearney's Theopoetics of the Possible God", *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 60, Fasc. 4, Filosofia & Cristianismo: II (Oct. – Dec., 2004), pp. 953–983.
- Yampolskaya, A.V. (2013), *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: problemy metoda* [Phenomenology in Germany and France: problem of the method], RGGU, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Светлана А. Коначева, доктор философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;

Национальный исследовательский Томский государственный университет, Томск, Россия; 634050, Россия, Томск, ул. Ленина, д. 36; konacheva@mail.ru

Information about the author

Svetlana A. Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047;

National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia; bld. 36, Lenin Avenue, Tomsk, Russia, 634050; konacheva@mail.ru

К вопросу о времени и истории в свете генетической феноменологии

Михаил А. Белоусов

*Российский государственный гуманитарный
университет, Москва, Россия*

*Национальный исследовательский Томский государственный
университет, Томск, Россия, mishabelous@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается проблематика времени и истории в генетической феноменологии Гуссерля. Проблематизируя тезис Хайдеггера, согласно которому историчность мышления осталась совершенно чужда гуссерлевской феноменологии, а позиция Гуссерля по отношению к истории исчерпывается критикой историцизма в программной статье «Философия как строгая наука», автор демонстрирует принципиальную значимость проблематики историчности в проекте генетической феноменологии. Переход Гуссерля к генетической феноменологии представлен как попытка преодоления разрыва между анализом темпоральности опыта и статическим описанием структур субъективности, не учитывающим ее временной характер. При этом модель исторического времени в смысле генетической феноменологии задается понятиями седиментации и хабитуализации. Показана феноменологическая амбивалентность истории как процесса проблематизации и депроблематизации смысла. Исходя из этого, автор эксплицирует историзированную форму двойной бухгалтерии, которая представляет собой синтез феноменологической проблематизации и непроблематичности нефилософской жизни. Тематизируется структурное соответствие интерпретации двойной бухгалтерии в генетической феноменологии хайдеггеровскому истолкованию истины и события как единства раскрытия и сокрытия. Отталкиваясь от этого соответствия, в заключительной части статьи автор раскрывает параллелизм гуссерлевской и хайдеггеровской модели исторического времени, включающий в себя дилемму генезиса и события.

Ключевые слова: Гуссерль, Хайдеггер, генетическая феноменология, время, история, генезис, событие

Для цитирования: Белоусов М.А. К вопросу о времени и истории в свете генетической феноменологии // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2026. № 4. С. 33–45. DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-33-45

Revisiting time and history in light of genetic phenomenology

Mikhail A. Belousov

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

National Research Tomsk State University

Tomsk, Russia, mishabelous@gmail.com

Abstract. The article examines the problematics of time and history in Husserl's genetic phenomenology. By challenging Heidegger's thesis that the historicity of thinking remained completely alien to Husserl's phenomenology, and that Husserl's position on history is exhausted by his critique of historicism in his seminal article "Philosophy as a Rigorous Science", the author demonstrates the fundamental significance of the problematic of historicity in the project of genetic phenomenology. Husserl's transition to genetic phenomenology is presented as an attempt to bridge the gap between the analysis of the temporality of experience and a static description of the structures of subjectivity that ignores its temporal nature. The model of historical time within the context of genetic phenomenology is defined by the concepts of sedimentation and habitualization. The phenomenological ambivalence of history as a process of problematization and deproblematization of meaning is demonstrated. Based on this, the author explicates a historicized form of double bookkeeping, which represents a synthesis of phenomenological problematization and the unproblematic nature of non-philosophical life. The structural correspondence between the interpretation of double bookkeeping in genetic phenomenology and Heidegger's interpretation of truth and event as a unity of unconcealment and concealment is thematized. Building on this correspondence, in the concluding section of the article, the author reveals the parallelism between Husserl's and Heidegger's models of historical time, which includes the dilemma of genesis and event.

Keywords. Husserl, Heidegger, genetic phenomenology, time, history, genesis, event

For citation: Belousov, M.A. (2026), "Revisiting time and history in light of genetic phenomenology", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 4, pp. 33–45, DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-33-45

Введение

С момента своего возникновения в текстах Гуссерля феноменология заявила о себе как философия, в центре которой находится феномен времени. Первые гуссерлевские штудии, посвященные этой проблеме, появляются уже в 1890-е гг. – начиная

с самых ранних текстов, проблематика времени и темпоральности становится одной из главных областей феноменологического исследования, и по мере эволюции мысли Гуссерля ее значимость только возрастает.

Известный парадокс развития гуссерлевской феноменологии состоит, однако, в том, что для напрашивающегося перехода от анализов сознания времени к феноменологии истории Гуссерлю потребовалось около 30 лет и (как сказал бы док Браун) все его наследство. За этот период, в том числе благодаря программным текстам самого Гуссерля, прежде всего статье «Философия как строгая наука»¹, успел сформироваться своего рода культурный образ гуссерлевской феноменологии как философии, которой, если воспользоваться формулировкой Хайдеггера из известного письма к Ричардсону, совершенно чужда историчность мышления [Richardson 2003, р. XIV–XV]. Хотя это представление устарело чуть более 100 лет назад благодаря разработке проекта генетической феноменологии в текстах Гуссерля начала 1920-х – проекта, в фокусе которого находится феномен историчности смысла, сознания, науки и философии – оно оказалось удивительно устойчивым и подпитывалось авторитетом выдающихся учеников Гуссерля, в первую очередь, конечно, авторитетом Хайдеггера. Слепота Хайдеггера к гуссерлевской феноменологии историчности примечательна и заслуживает отдельного исследования – очевидно, для него эта феноменология исчерпывалась «Философией как строгой наукой» и сформулированной там критикой историцизма, которую, как заявляет Хайдеггер в 1925 г. в курсе «Прологомены к истории понятия времени», «следует признать невозможной и которая вызвала вполне обоснованный ужас *Дильтея*»². Хотя тональность высказываний Гуссерля в этой статье действительно подталкивала к такому прочтению, остается удивительным, что они были восприняты Хайдеггером как последнее слово Гуссерля об истории и историчности несмотря на очевидный динамизм гуссерлевской феноменологии, а также известный факт, что Гуссерль предоставлял своим ученикам возможность ознакомиться с результатами его последних исследований, иначе говоря, не прерывал выпуска апдейтов. В процитированном выше месте из письма Ричардсону (1962), т. е. спустя почти 40 лет после «Прологомен» и почти через 25 лет после смерти Гуссерля Хайдеггер снова ссылается на «Фи-

¹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. С. 187–240.

² Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 128.

лософию как строгую науку» [Richrdson 2003, р. XIV–XV], словно вся генетическая феноменология была потеряна для него и будто он ничему не научился из опыта скачанных апдейтов.

Шок, испытанный Гуссерлем при прочтении «Бытия и времени», равно как и слепота Хайдеггера к генетической феноменологии указывают, однако, не только на взаимное непонимание и даже неосведомленность об актуальных разработках друг друга, но также, по-видимому, свидетельствуют о том, что Гуссерль и Хайдеггер практически одновременно (с конца 1910-х и на протяжении 1920-х), параллельно и независимо друг от друга исследовали корреляцию времени и истории как кардинальную проблему, от решения которой зависит судьба феноменологии. При этом по причинам, затронутым выше, генетическая феноменология исторического времени, развернутая в поздних текстах Гуссерля, по-прежнему остается в тени проекта, реализованного в «Бытии и времени». Исходя из этого, в своем исследовании я хотел бы – разумеется, лишь эскизно – наметить решение двух задач. В первую очередь – в этом заключается *основная задача исследования* – в статье предпринята попытка очертить понимание историчности в генетической феноменологии Гуссерля и тематизировать двойную функцию истории как процесса проблематизации и депроблематизации смысла. *Во-вторых*, отталкиваясь от амбивалентного характера истории в смысле генетической феноменологии, в заключительной части исследования я постараюсь также показать своеобразный параллелизм гуссерлевской и хайдеггеровской моделей исторического времени, включающий в себя то, что можно было бы назвать дилеммой генезиса и события.

От времени к истории

Переход Гуссерля от статической к генетической феноменологии часто рассматривают как попытку преодолеть разрыв между анализом временной структуры сознания и неисторичным описанием корреляции переживания, смысла и предмета, которое ведется без учета ее темпорального измерения и потому как бы вырывает опыт из единого потока переживаний [Luft 2002, р. 117]. Иначе говоря, гуссерлевский анализ времени до обращения к проблематике генетической феноменологии ограничивался пределами отдельного переживания или живого настоящего [Luft 2002, р. 118], представляющего собой растяжение непосредственно воспринимаемого настоящего первичной памятью и первичным

ожиданием³. Поэтому он оставался еще формальным и статическим [Sokolowski 1970, p. 162] и не позволял тематизировать временность потока сознания в целом, т. е. историю сознательной жизни за пределами живого настоящего, равно как и историчность интересубъективного взаимодействия. Таким образом, статический анализ затрагивал только верхний слой того, что на самом деле является многослойной структурой жизни сознания, и требовал дополнения посредством деформализации темпоральности, которая делала бы возможной раскрытие глубинного измерения истории субъективности и экспликации ее статического уровня как спрессованного времени [Luft 2002, p. 118].

Это означает, что переживание и то, на что оно направлено, обладает не только временной структурой, но и временным генезисом, ввиду которого, как пишет Гуссерль в «Формальной и трансцендентальной логике» «каждое смысловое образование можно опросить на тему *сущностно принадлежащей ему смысловой истории*»⁴. В генетической феноменологии, тем самым,

...ставится вопрос об имманентном единстве временности жизни, которая имеет в нем свою «историю» таким образом, что при этом каждое отдельное переживание сознания как появляющееся во времени имеет свою собственную «историю», т. е. свой *временной генезис*⁵.

Модель, используемая Гуссерлем для реконструкции этого генезиса, определяется, как известно, понятиями седиментации т. е. осадения и застывания прошлого опыта и хабитуализации т. е. его превращения в привычку соотв. готовый смысл, которым мы автоматически оперируем как само собой разумеющимся, не отдавая себе отчета в его историчности [Luft 2002, p. 118]. Например, предвосхищения, которые определяют смысл актуально воспринимаемого (скажем, я вижу фасад дома только благодаря предвосхищению возможного видения его других, невидимых в данный момент сторон) и которые представляют собой простейший случай того, что Гуссерль называет горизонтом, являются своего рода привычками, проистекающими из осадения предшествующего опыта [Geniusas 2012, p. 103]. Но это не эмпирико-психологическое описание, в духе

³ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994. С. 39.

⁴ Husserl E. Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1981. S. 184.

⁵ Ibid. S. 277–278.

Юма оперирующее атомизированными ощущениями, а также не каузально-эмпирическое исследование источников смыслового содержания сознания, отождествление которого с генетическим анализом отвращало раннего Гуссерля от генетической постановки вопроса⁶, но попытка раскрыть сущностную – априорно-трансцендентальную – историю смысла. В ней параллельно известному статической феноменологии порядку фундирования одних переживаний и их предметов в других переживаниях и их предметах, в силу которого, например, нечувственное восприятие (именуемое категориальным созерцанием) имеет своим необходимым, но недостаточным условием (фундаментом) чувственное⁷, выстраивается порядок ступеней генезиса. Так – гуссерлевский пример из «Формальной и трансцендентальной логики» – номинализированный предикат (проще говоря, свойство, занявшее в предложении место самой вещи, такое как «красное» (*das Rot*)) генетически, но не статически отсылает к предикату в обычной, неноминализированной форме («это яблоко красное»)⁸.

Переход к генетической феноменологии, тем самым, трансформирует понимание горизонта, вне которого, как показывает пример с восприятием дома, невозможно даже простейшее восприятие. Он становится уже не просто совокупностью «статических» отсылок от одного опыта к другому в соответствии с некоторым предзаданным смыслом (когда, как в приведенном примере с домом, видимая сторона вещи отсылает к невидимой), но также цепью исторических отсылок от данного смысла к смыслам скрытым, которые вплетены в само его становление [Паткуль и др. 2024, с. 92]. Статическая феноменология выводила из игры вопрос о существовании предмета, но сохраняла предпосылку данности смысла, служившего ей путеводной нитью для анализа, нацеленного на прояснение перехода от пустого, лишнего наглядности смысла к смыслу, реализующемуся наглядно (как в случае, когда ранее невидимая сторона дома становится видимой) и того, как мы переходим от вторичных модусов наглядности (скажем, воображения дома) к первичным (восприятию дома)⁹. Напротив, генетическая феноменология выводит из игры не

⁶ См. напр.: *Гуссерль Э. Логические исследования*. Т. II. Ч. I: Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2024. С. 34.

⁷ Там же. Ч. 2: Элементы феноменологического прояснения познания. С. 168–172.

⁸ *Husserl E. Formale und Transzendente Logik*. S. 184.

⁹ *Ibid*. S. 277–278.

только существование предмета, остающееся подвешенным из-за невозможности полной наглядной реализации смысла соотв. возможности возникновения конфликтов, его разрушающих (когда, например, вторжение нового восприятия показывает, что дом мне только снился), но и сам готовый смысл, поскольку ставит вопрос о том, как он возникает в истории сознания [Хельд 2009, с. 22–23; Blumenberg 2018, S. 152].

Поставить такой вопрос – значит лишить подразумеваемый смысл его предзаданного характера и возвести его к более элементарным смысловым единицам, которые он предполагает, соотв. к опыту, осаждением которого он является. Гуссерль называет эту процедуру отстраиванием (*Abbau*), поскольку она, как это сформулировал Себастьян Люфт, движется в направлении, противоположном телеологии интенциональности, устремленной к осуществлению цели соотв. наполнению пустого смысла опытом, и разбивает компактную структуру предзаданного смысла на примитивные элементы, определившие его становление, но осевшие в истории сознательной жизни [Luft 2002, p. 118]. *Abbau* есть деструкция как историзация готового смысла, другими словами, развертывание горизонта в качестве спрессованной истории.

Здесь, однако, обнаруживается характерная трудность. Если история – это процесс седиментации/осаждения смысла, и, следовательно, процесс его застывания, т. е. превращения в нечто готовое, привычное и само собой разумеющееся, то деисторизация как маскировка историчности смысловых образований есть конститутивный момент самой историчности. Следовательно, историзировать смысл – значит пойти против истории. С другой стороны, поскольку историчность без деисторизации невозможна, историзировать можно только то, чему присуща латентная историчность как латентная, т. е. как такая, в отношении которой мы должны также быть наивными, принимая ее за само собой разумеющуюся или, что то же самое, не узнавая в ней историчности. Это значит, что лишь поскольку я нахожусь в определенной, случайной и притом непрозрачной для меня исторической ситуации, а не вне ее и не над ней, или, только потому, что я имею исторические предрассудки, которые, как пишет Гуссерль в «Формальной и трансцендентальной логике», не есть предрассудки в отрицательном смысле¹⁰, я *могу* раскрывать сами вещи посредством возвращения к ним и никак иначе – при самих вещах невозможно пребывать, но можно только возвращаться к ним из забвения, принадлежащего сущности истории.

¹⁰ *Husserl E. Formale und Transzendente Logik. S. 244.*

Итак, тут возникает круг, аналогичный тому, который зафиксирован Гуссерлем в «Кризисе»: понимания истоков нововременной науки «можно полностью достичь лишь исходя из данной нам науки в ее сегодняшнем обличье», хотя «без понимания *начал* это развитие, как *развитие смысла*, ничего не может нам сказать»¹¹. Гуссерлевское решение этой проблемы заключается, как известно, в методе «зигзагообразного» движения, при котором исследование постоянно уходит вперед (к исторической ситуации исследования) и возвращается назад (к истокам), так что «относительная проясненность на одной стороне способствует некоторому освещению другой, которая теперь, в свою очередь, изливает свой свет на противоположную»¹². Зигзагообразное движение, таким образом, представляет собой необходимый круг исторической интерпретации, который есть не что иное, как генетическая (историзированная) форма двойной бухгалтерии [Чернавин 2018, с. 27], т. е. постоянного перехода от непроблематичности нефилософской жизни к ее философской проблематизации и обратно, составляющего сущность феноменологии в гуссерлевском смысле. В таком случае, однако, эта двойная бухгалтерия есть в то же время двойная бухгалтерия самой истории, поскольку история есть единство двух ее конститутивных моментов: становления – подвижности – смысла, которая его расшатывает, и тем самым делает проблематичным и осаждения – застывания – смысла, которое его депроблематизирует. История есть генезис-как-седиментация, иными словами, она есть синтез феноменологического (генезис смысла) и естественного (застывший смысл) видения мира. Такой синтез, однако, не гарантирован и не может быть дан непосредственно, так как история есть маскировка истории и должна еще только быть отвоевана у себя самой феноменологией, впервые являющей двусмысленность истории и потому впервые превращающей историю в историю. Конечно, феноменология при этом не творит историю, но лишь снимает различие между явлением и бытием и, следовательно, различие между собственным способом явления (превращением латентного в явное) и собственным способом быть. Сделать латентную историчность явной – значит позволить ей *быть* историчностью в собственном смысле слова.

¹¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия: Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 87.

¹² Там же.

Алетейя, событие, генезис

Необходимое «самоскрытие» истории, обращающее непрозрачную историческую ситуативность в конститутивную черту феноменологического движения «к самим вещам», обнаруживает, по-видимому, своеобразный параллелизм и возможности взаимообогащения генетической феноменологии и хайдеггеровской интерпретации историчности в текстах до «поворота». Если сами вещи скрыты *самими собой* как вещи историчные, то можно сказать, что не только я не могу пребывать при самих вещах до того, как они будут скрыты и искажены, но и сами вещи не могут пребывать при себе, ибо они есть лишь постольку, поскольку сами себя искажают и становятся самими собой (хотя никогда не могут стать самими собой вполне из-за неустранимости искажения) только если (что остается лишь возможностью) им посчастливится обнаружить себя, пройдя через это искажение и вырвавшись из него. Для самих вещей быть – значит обнаруживать себя (*sich zeigen*)¹³, а обнаруживать себя – значит вызревать, впадая во время (*sich zeitigen*)¹⁴, и тем самым становясь собственной историей. Сами вещи (*Sachen selbst*), будучи всегда уже скрытыми собой (своей историей), всегда уже еще не есть сами вещи в собственном (*eigentlich*) смысле¹⁵, и превращение их собственного (*eigen*) смысла, который всегда уже потерян, в собственный смысл есть *Er-eignis*¹⁶, событие в смысле того, что будет названо Хайдеггером а-летейей¹⁷, самим превращением скрытого в явное, т. е. превращением самих вещей в сами вещи. Иначе говоря, тому, что сами вещи всегда уже есть – их собственному смыслу – еще только предстоит (если предстоит) возникнуть.

Событие тогда – не столько невозможный опыт, сколько возникновение прошлого (того, что *всегда уже* есть) из будущего (того, чего никогда еще нет)¹⁸. Но это странное единство прошлого, которое является прошлым для всякого возможного, а не просто того или иного настоящего, и поэтому, возникая лишь из воспоминания, является прошлым, которое никогда не было настоящим, и буду-

¹³ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 28.

¹⁴ Ibid. S. 304.

¹⁵ Ibid. S. 263.

¹⁶ Heidegger M. Zur Bestimmung der Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. S. 75.

¹⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 222.

¹⁸ Там же. С. 326.

щего, которое никогда не станет настоящим и должно навсегда остаться только предвосхищением, перестанет быть таким непонятным, если учесть, что оно характеризует то, что, как мы видели, Гуссерль, а вслед за ним и Хайдеггер, описывают при помощи метафоры горизонта. Уже приводившийся выше, хотя и очень грубый, пример с восприятием показывает, что горизонт – это возможность (возможность увидеть невидимую сейчас сторону вещи), но не логическая (пустая), а определенная возможность, определенная пустота или возможность опыта (это видно уже из того, что сама определенность того что я сейчас вижу («я вижу фасад дома») зависит от определенности ожиданий, в контекст которых вплетено видимое). Если возможное определено, то оно, конечно, уже есть, но оно потому и возможное, что еще не есть. Это подразумевает, что только через движение к предвосхищаемому будущему, именуемое осуществлением, то, что уже есть, возникает (становится тем, что есть) и это движение есть движение в прошлое или воспоминание.

Впрочем, здесь как будто становится очевидным расхождение между гуссерлевским генезисом и хайдеггеровским событием в текстах до «поворота». Генезис предполагает, что неисторический характер горизонта в смысле отсутствия настоящего (прошлого настоящего) опыта, из которого он проистекает, соответственно, в смысле того, что он всегда уже есть, есть лишь необходимая иллюзия, порождаемая самой историей и выступающая условием возможности доступа к истокам смысла. Процедура отстраивания снимает (но не уничтожает) эту иллюзию, возводя горизонт к его истокам в настоящем опыте. Напротив, событие требует от феноменологии работать с загадкой прошлого, которое и в самом деле никогда не было настоящим, и следовательно, такой историчностью, которую уже нельзя понять по модели седиментации, но которая все равно характеризуется возникновением прошлого из будущего.

Тем не менее генезис и событие связаны друг с другом, что ясно из того, что исходный опыт всегда уже замаскирован седиментацией, а значит, вовсе ей не предшествует как нечто непосредственное т. е. есть прошлое, которое никогда не было настоящим и возникает только из будущего. Иными словами, постольку, поскольку искажение всегда уже произошло, оно никогда не возникало из предшествующего ему неискаженного опыта – следовательно, седиментация в известном смысле отменяет сама себя, переходя в событие, а событие, как историческое, отсылает к генезису, в котором случайный опыт ретроактивно становится необходимым [Tengelyi 2015, S. 189].

Переплетение генезиса и события характеризует как гуссерлевское, так и хайдеггеровское понимание истории – у Гуссерля есть

фигура события, а у Хайдеггера – фигура генезиса. Центральной проблемой гуссерлевской феноменологии и в поздний период остается существование мира как то, вера во что не проистекает из осаждения опыта и привычки, но загадочным образом всегда уже есть [Савин 2024, с. 51]. В «Бытии и времени» Хайдеггер связывает историчность с рождением¹⁹ – той чертой *Dasein*, что оно находит себя в мире, который всегда уже интерпретирован и артикулирован, не являясь какой-то данностью – а рождение связывается с наследием, отвечающим на вопрос о том, откуда берутся соответствующие возможности интерпретации²⁰. И хотя наследование – это не гуссерлевская седиментация, оно, в известном смысле, является ее формальным эквивалентом, поскольку подразумевает генеративность (отношение между поколениями) и историческую передачу опыта. Деструкция истории онтологии возводит унаследованный состав античной онтологии «к изначальному опыту (*auf die ursprünglichen Erfahrungen*), из которого были добыты первые и с тех пор ведущие определения бытия»²¹, а это означает, что деструкция является практически точным формальным эквивалентом гуссерлевского *Abbau*.

Радикальные различия в гуссерлевском и хайдеггеровском понимании опыта я вынужден оставить здесь без всякого дальнейшего разъяснения. Но как генезис, так и событие показывают, что вера в самотождественную истину самих вещей, не нуждающуюся ни в какой истории, есть проявление нетерпения, требующего невозможного, «ибо ненавидит мыслящий Бог преждевременное созревание».

Источники

Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия: Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. С. 187–240.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Часть I: Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2024.

Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Часть 2: Элементы феноменологического прояснения познания. М.: Академический проект, 2024.

¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 373.

²⁰ Там же. С. 383.

²¹ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 22.

- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
- Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998.
- Heidegger M. Zur Bestimmung der Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- Husserl E. Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1981.

Литература

- Паткуль и др. 2024 – Паткуль А.Б., Артеменко Н.А., Крюков А.Н., Фролов А.В., Чернавин Г.И. Феноменологическое понятие мира: Колл. монография / Под ред. А.Б. Паткуля. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд-во РХГА, 2024. 416 с.
- Савин 2024 – Савин А.Э. Что такое феноменология // Что такое феноменология: Колл. монография / Науч. ред. Н.А. Артеменко. Томск: Изд-во ТГУ, 2024. С. 41–63.
- Хельд 2009 – Хельд К. Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010. [Вып. II]. М.: РГГУ, 2010. С. 15–30.
- Чернавин 2018 – Чернавин Г.И. Непонятность само собой разумеющегося. СПб.: М.: Центр гуманитарных инициатив: Добросвет, 2018. 244 с.
- Blumenberg 2018 – Blumenberg H. Phänomenologische Schriften 1981–1988. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2018. 519 S.
- Geniusas 2012 – Geniusas S. The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology. Dordrecht: Springer, 2012. 243 p.
- Luft 2002 – Luft S. Husserl's Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology // *Analecta Husserliana*. 2002. Vol. 80. P. 114–119.
- Richardson 2003 – Richardson W. Heidegger. Through Phenomenology to Thought. New York: Fordham University Press, 2003. 778 p.
- Sokolowski 1970 – Sokolowski R. The Formation of Husserl's Concept of Constitution. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970. 250 p.
- Tengelyi 2015 – Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Karl Alber, 2015. 604 S.

References

- Blumenberg, H. (2018), *Phänomenologische Schriften 1981–1988*, Suhrkamp Verlag, Berlin, Germany.
- Chernavin, G.I. (2018), *Neponyatnost' samo soboi razumeiushegosya* [The Oddity of what is taken for granted], Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Dobrosvet, Saint Petersburg, Moscow, Russia.

- Geniusas, S. (2012), *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht, Netherlands.
- Held, K. (2010), "God in Edmund Husserl's Phenomenology", *Annual for Phenomenological Philosophy*, 2009/2010, iss. 2, RGGU, Moscow, Russia, pp. 15–30.
- Luft, S. (2002), "Husserl's Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology", *Analecta Husserliana*, vol. 80, pp. 114–119.
- Patkul, A., Artemenko, N., Kriukov, A., Frolov, A. and Chernavin, G. (2024), *Fenomenologicheskoe ponyatie mira* [Phenomenological Concept of the World], RHGA, Saint Petersburg, Russia.
- Richardson, W. (2003), *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York, USA.
- Savin, A.E. (2024), "What is Phenomenology", in Artemenko, N. (ed.), *Chto takoe fenomenologiya* [What is Phenomenology], TGU, Tomsk, Russia, pp. 41–63.
- Sokolowski, R. (1970), *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands.
- Tengelyi, L. (2015), *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Karl Alber, Freiburg, München, Germany.

Информация об авторе

Михаил А. Белоусов, кандидат философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6;

Национальный исследовательский Томский государственный университет, Томск, Россия; 634050 Россия, Томск, пр. Ленина, д. 36; misha-belous@gmail.com

Information about the author

Mikhail A. Belousov, Cand. of Sci. (Philosophy), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047;

National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia; bld. 36, Lenina Avenue, Tomsk, Russia, 634050; mishabelous@gmail.com

Логика и истина:
онтологический подход Мартина Хайдеггера

Андрей Б. Паткуль

Санкт-Петербургский государственный университет,

Национальный исследовательский Томский

государственный университет, Томск, Россия

Европейский университет в Санкт-Петербурге

Санкт-Петербург, Россия

a.patkul@spbu.ru

Памяти

Ярослава Анатольевича Слинина

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о том, в каком смысле логика трактуется М. Хайдеггером в качестве метафизики истины. В этой связи здесь показано, что этот философ исходно определяет логику как науку о речи. Структурным моментом последней выступает апофантическое высказывание, в котором традиционно видят «место» истины. Хайдеггер считает, что это производное понимание истины. Истина как соответствие высказывания сущему оказывается возможной исключительно постольку, поскольку сущее, которое высказывание призвано дать увидеть, уже раскрыто в том, что и как оно есть. Но раскрытость сущего сама требует в качестве своего условия разомкнутости *Dasein*. Такая разомкнутость и есть наиболее фундаментальный уровень истины в хайдеггеровской онтологии. В задачи логики как метафизики истины поэтому входит: (1) показать структуру разомкнутости из структуры временности как смысла бытия *Dasein* и (2) проследить и деконструировать экзистенциально-онтологический генезис истины как раскрытости сущего и истины как соответствия предикативного высказывания сущему. Центральным моментом в этой связи выступает структура-«как» толкующего понимания и высказывания. В статье выдвинуто предположение, что герменевтическое «как» лежит в основании истины как раскрытости сущего, а апофантическое «как» – в основании истины высказывания. В заключение ставится вопрос о том, не остается ли у Хайдеггера логика как метафизика истины, осуществляющая деконструкцию основанной на структуре апофантического высказывания «школьной логики», все еще зависимой от этой логики.

Ключевые слова: метафизика истины, философствующая логика, школьная логика, деструкция логики, истина, высказывание, М. Хайдеггер

Для цитирования: Паткуль А.Б. Логика и истина: онтологический подход Мартина Хайдеггера // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2026. № 4. С. 46–63. DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-46-63

Logic and truth. An ontological approach of Martin Heidegger

Andrei B. Patkul

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia

European University at Saint Petersburg, Saint Petersburg, Russia

a.patkul@spbu.ru

Yaroslav A. Slinin in memoriam

Abstract. In my paper I examine the question in what sense logic is interpreted by M. Heidegger as the metaphysics of truth. In this regard, I show here that he initially defines logic as the science of speech. The structural element of it is an apophantic statement, which is traditionally seen as the “place” of truth. Heidegger shows that this is a derivative understanding of truth. Truth as correspondence of a statement to that-which-is is possible only insofar as the that-which-is that the statement should make visible is already revealed in what and how it is. But the discoveredness of beings itself already requires as its condition the disclosedness of *Dasein*. Such disclosedness is the most fundamental level of truth in Heideggerian ontology. The tasks of logic as the metaphysics of truth therefore include: (1) to show the structure of disclosedness from the structure of temporality (*Zeitlichkeit*) as the meaning of being of *Dasein* and (2) to trace and deconstruct the existential-ontological genesis of truth as the discoveredness of that-which-is and truth as the correspondence of a predicative statement to that-which-is. The central point in this regard is the “how”-structure of both interpretive understanding and statement. The article suggests that the hermeneutic “how” lies at the basis of truth as the discoveredness of that-which-is, and the apophantic “how” lies at the basis of the truth of the statement. In conclusion, the article raises the question of whether Heidegger’s logic as the metaphysics of truth, carrying out the destruction of the “school logic” based on the structure of the apophantic statement, is still dependent on this type of logic.

Keywords: metaphysics of truth, philosophizing logic, school logic, destruction of logic, truth, statement, M. Heidegger

For citation: Patkul, A.B. (2026), "Logic and truth. An ontological approach of Martin Heidegger", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 4, pp. 46–63, DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-46-63

Введение

В настоящей статье речь идет о несколько необычном взгляде на логику, а именно о взгляде на нее как на *теорию истины*. Такой взгляд вообще характерен для немецкой философской традиции последних столетий, традиции, к которой, так или иначе, принадлежит и феноменологическая философия. Собственно, уже у основателя таковой, Эдмунда Гуссерля, можно найти четко фиксируемую трактовку определенного раздела логики как логики истины. Например, в «Формальной и трансцендентальной логике», многие ходы мыслей в которой восходят еще к «Пролегоменам к чистой логике», он говорит о том, что формальная апофантика, т. е. чистая аналитика форм суждений и их отношений, может иметь смысл логики истины, поскольку

...истинность и ложность (в изначальном смысле) суть предикаты суждений. *Стало быть, за счет этого чистая аналитика* сообразно своей сущности опосредована равным образом *основной частью формальной логики истины*¹.

В этом же русле движется и мысль Хайдеггера, также полагающего, что логика имеет дело с истиной, но мыслящего, в отличие от Гуссерля, логику из онтологии, а саму истину – как бытийный феномен.

Тенденция понимать логику таким именно образом сегодня может показаться, по меньшей мере, странной. В самом деле, с одной стороны, сейчас обычно логические системы трактуются как формальные исчисления, которые в себе самих, разве что за исключением тождественно истинных пропозиций, едва ли способны позитивно репрезентировать истину. А с другой стороны, истина относится сегодня, хотя у этого есть и давняя история, скорее, к ведомству эпистемологии, так что в ней едва ли готовы видеть

¹ *Husserl E.* Formale und transzendnetale Logik. Versuch einer Kritik von logischer Vernunft. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag, 1929. S. 58.

какой-либо онтологический смысл. Хайдеггер же, во-первых, ставит логику под вопрос, а именно спрашивая о ее онтологических основаниях, а во-вторых, истину рассматривает как ключевое онтологическое понятие, в том, правда, смысле, какой он сам придает понятию онтологии (учение о бытии в его отличии от сущего, но также и понимаемое некоторым сущим, а именно *Dasein*).

В первом случае дело для Хайдеггера заключается в том, что логика никогда не является, скажем так, онтологически нейтральной, она всегда формируется в некоторой уже заданной, хотя, возможно, и не эксплицитной онтологии. По его мнению, логика не может вытеснить онтологию из философии, но также и онтологию нельзя трактовать как дериват логики, которая выступала бы в таком случае ее основанием. Именно поэтому в курсе лекций «Метафизические основоположения логики в изводе Лейбница» он, как раз апеллируя к метафизике этого классика, утверждает: «Логика основывается в метафизике и сама есть не что иное, как метафизика истины»². В этом плане значение хайдеггеровского осмысления логики для современной философской ситуации, как отмечает Д. Уайт, состоит в том, что оно показало, что помимо ставящей под вопрос логику и требующей вывести на свет ее онтологические основания философии Хайдеггера «все прочие типы философии зависели от логики в том, что они не были онтологически обоснованы» [White 1985, p. 207].

Что же касается второго момента, то он, пожалуй, более известен. Действительно, Хайдеггер утверждает, что *бытие имеет истинностный характер*. Он считает, что об этом свидетельствует уже тот факт, что «каждое сущее, с которым мы соотносимся, может быть выговорено и обговорено посредством “оно есть” так-то и так-то»³ Т.Г. Бухер усиливает эту мысль, отмечая, что именно поэтому

...вместе со своим доступом к бытию копулы в ходе истории логики, согласно Хайдеггеру, претерпевает такой серьезный сдвиг, что... центральная проблема бытия *была оттеснена в логику*» [Bucher 2006, S. 132].

² Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz // Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 26. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978. S. 132; Подробнее этот мотив развит автором этой статьи в [Паткуль 2014; Паткуль 2025].

³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001. С. 22.

Сам же Хайдеггер акцентирует далее следующее обстоятельство: для того, чтобы говорить о том, что есть, что оно есть именно так-то и так-то, т. е. чтобы использовать в языке копулу, нужно уже понимать нечто такое, как «есть», т. е. бытие. По мысли Хайдеггера, «бытие сущего выходит навстречу в понимании бытия»⁴. Такую роль понимания он связывает с истиной следующим образом:

Понимание – это то, что впервые распаивает бытие или, как мы говорим, размыкает. Бытие дано только в специфической разомкнутости, которая характерна для понимания бытия. Но разомкнутость чего-то мы называем истиной⁵.

В контексте сказанного можно сформулировать основную цель настоящей статьи: рассмотреть, как именно логика связана с истиной и в каком именно смысле она является «метафизикой истины» у Хайдеггера.

Достижение такой цели опирается на целый ряд работ, концептуализирующих отношение Хайдеггера к логике и предложенную им интерпретацию ее онтологического значения. Среди прочих в этой связи на себя обращают внимание такие труды, как процитированная выше статья ученика Хайдеггера В. Брёкера [Bröcker 2006], в которой тот развивает с позиций формального понимания логики критику своего учителя, исследование Т.Г. Бухера – масштабная двухчастная статья [Bucher 2006; Bucher 2007], содержащая, в частности, реконструкцию истории хайдеггеровского образования в сфере логики и его отношения к различным изводам данной дисциплины. В дополнение к ним в настоящей статье сделан, скорее, содержательный акцент на логику именно как на *метафизику* истины. Значимыми следует признать статьи Т. Киселя [Kiesel 2006] и К. Колки [Kolka 2006]. Из числа англоязычных источников можно указать на такие важные монографии, как [Fay 1977; Shirley 2010; White 1985], которые дают более широкий контекст, нежели тот, на котором сфокусировано настоящее исследование, в том числе и более подробное рассмотрение прагматики окружающего мира в онтологии Хайдеггера как условия возможности логики. В противоположность этим подходам, данная статья, напротив, больше ориентируется на формальные взаимосвязи с самой структуре истины как предмета логики.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

Исходная трактовка понятия логики у Хайдеггера

В курсе лекций «Логика. Вопрос об истине»⁶ Хайдеггер дает первичную экспозицию существа логики, отталкиваясь от ее определения и трактовки ее места в системе знаний, которые были приняты в эллинистическую эпоху, когда, как известно, считалось, что логика, физика и этика – и именно в таком порядке – исчерпывают весь корпус наук. Наименование логики является предметным, из него сразу видно, что логика – это наука о логосе. Вопрос, правда, заключается в том, что же такое логос. Хайдеггер сразу же трактует его здесь как речь (*die Rede*), соответственно, расшифровывает исходное значение термина «логика» как *наука о речи*, а значит, и как *наука о языке*. Он подчеркивает, что речь здесь нужно брать в самом широком смысле: «Речение (*das Reden*) в таком широко взятом, естественном смысле – это способ поведения человека, а именно такой способ, которым дает о себе знать именно для естественного, донаучного рассмотрения отличие человека от других живых существ в мире...»⁷. «Таким образом, – продолжает он – речение является отличительным специфическим основным поведением человека в отношении к своему миру и себя самому»⁸. Этим и оправдывается место логики в структуре упомянутого корпуса дисциплин, которая была значима еще для Канта: логика как наука разрабатывает то, что делает возможным отношение человека к миру (физика) и к себе самому (этика).

Логос в качестве речи уже в древности трактовался как «обсуждение *относительно* чего-то, как речь *о* чем-то»⁹. Из этого следует, что уже тогда

...в речи было усмотрено, что основное ее исполнение заключается в том, чтобы сделать видным – открытым – то, в отношении чего, о чем она является речью¹⁰.

⁶ Краткий обзор на русском языке этого содержания этого курса лекций Хайдеггера можно найти в [Азарова 2017]. Также интерес представляет анализ и оценка данного курса, предложенные Х. Цаборовски [Zaborowski 2006].

⁷ Heidegger M. Logik. Frage nach der Wahrheit // Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 21. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976. S. 2.

⁸ Ibid. S. 3.

⁹ Ibid. S. 6.

¹⁰ Ibid.

Причем, как в «Бытии и времени» подчеркивает Хайдеггер, «речение должно быть почерпнуто из того, о чем речь, так что сообщающая речь в своем сказанном делает то, о чем она речь, очевидным и так доступным другому»¹¹, а не осуществляться только в «одиночестве душевной жизни» (Гуссерль). Делать открытым и также открытым *для другого* – это и есть собственная функция речи. Делаящее же открытым определение того, что испытывается и воспринимается, и называлось *мышлением*. Стало быть, «говорение – речение – мышление совпадают как способ бытия человека, в котором он делает открытым для себя и других мир и собственное Dasein...»¹².

Именно с такой трактовкой логоса Хайдеггер связывает определение логики как науки. Он заявляет:

Логика как наука о речи исследует речение как то, что оно собственно есть, т. е. в этом его открывании <...> Для логики речь является темой в свете ее основного смысла: дать видеть мир и человеческое Dasein, вообще сущее¹³.

Стало быть, логика – это наука, которая имеет своей темой логос в смысле речи, позволяющей стать видным сущему, как оно есть. Заявленное ее понимание и позволяет Хайдеггеру *связать логику и истину*.

Дело в том, что для того, чтобы сущему стать видным в том, что и как оно есть, оно нуждается в «откровении», в раскрытии, выведении из темноты на свет. Речь-логос и есть то, что выводит сущее из сокрытости и переводит его в модус раскрытости. Но, как утверждает Хайдеггер, «эту раскрытость, т. е. несокрытость сущего мы обозначаем как истину»¹⁴. Отсюда он выводит, что «логика исследует речение – определяющее мышление – поскольку оно раскрывает; темой для нее является речь, а именно в свете истины»¹⁵. Именно истина выступает собственной и фундаментальной темой логики как науки о логосе. У Хайдеггера, таким образом, *наука о логосе становится наукой об истине*, или, в другой, уже известной, формулировке, метафизикой истины. Логика спрашивает, что такое истина вообще, т. е. что делает истинное истинным, каковы ее конституция и структура, какие имеют место виды и формы исти-

¹¹ *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В.В. Биbihина. М: Ad Marginem, 1997. С. 32.

¹² *Heidegger M.* Logik. Frage nach der Wahrheit. S. 6.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid. S. 7.

¹⁵ Ibid.

ны, а также о том, в чем заключено ее предельное основание, какой тип истины является фундаментальным, а какие – производны от него, и как именно производны. Логику, которая ставит такого рода вопросы и в первую очередь вопрос о первичном смысле истины, Хайдеггер называет *философствующей логикой*.

Ее он противопоставляет логике, именуемой им школьной. Это такая логика, которая, по выражению этого мыслителя, «всякую философию, т. е. всякое вопрошание и исследование оставила позади себя»¹⁶. Хайдеггер описывает ее как фиксированный набор высказываний, формул, правил и дефиниций, которые можно снова и снова пересказывать, преподавать (и потому она представляет собой очень удачную находку для учителей), не сталкиваясь ни с каким интеллектуальными опасностями. Ожидание того, что школьная логика научит мыслить, – при всей ее респектабельности – является заведомо напрасным. И уж менее всего она задается вопросом о том, что такое истина, как и прочими вопросами, мотивирующими исследование логики философствующей. Формирование школьной логики оказывается связанным с тем, что истина редуцируется к значимости высказываний, но

...вопрос о сущности истины ведет в измерение, которое с самого начала остается закрытым, если основополагающее воззрение на истину ориентируется на истину как значимость предложения¹⁷.

У такой концепции истины имеется свой *экзистенциально-онтологический генезис*, который Хайдеггер и пытается деструктурировать, – с целью пробиться к исходной истине, которая имеет фундаментальное онтологическое измерение и только и делает истину как значимость предложения возможной, соответственно, приблизиться к бытию, ключевой характеристикой которого является истина. Именно поэтому для него «деструкция логики оказывается частью обоснования метафизики»¹⁸.

Деструкция традиционного понятия истины и виды истины

В такой деструкции Хайдеггер отталкивается от понятия истины как соответствия суждения некоторому положению дел (сам

¹⁶ Ibid. S. 12.

¹⁷ Ibid. S. 24.

¹⁸ Heidegger, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. S. 70.

Хайдеггер называет ее, например в «Бытии и времени», традиционной). Согласно такой теории, «местом» истины является высказывание. Считается чем-то в историко-философском отношении несомненным, что автором этой концепции истины является Аристотель. Стоит отметить, что Хайдеггер выступает против приписывания данного воззрения Стагириту. В «Бытии и времени» он говорит:

Аристотель никогда не ратовал за тезис, будто исходное «место» истины есть суждение <...> Тезис, что исконное «место» истины есть суждение, не только совсем напрасно апеллирует к *Аристотелю*, он и по своему содержанию есть упущение структуры истины¹⁹.

Ф. Дастюр обоснованно детализирует эту развиваемую Хайдеггером критику:

Чтобы вернуться к уровню *aletheia*, нужно дисквалифицировать неадекватную интерпретацию мысли Аристотеля, которая видит в нем автора двух хорошо известных тезисов: первый состоит в том, что высказывание – это место истины, второй – в том, что высказывание – это соответствие мысли и сущего [Dastur 1987, p. 61].

Вместе с тем не следует считать, что суждения никак не связаны с истиной. Истина предикативного высказывания – это наиболее производный тип истины, который по определенным, а именно онтологическим причинам, стал в традиции пониматься как единственный. Истина суждения является, согласно Хайдеггеру, истиной (1) *апофантической*. Однако возможность ее сама предполагает некоторое условие, которое выступает в философии Хайдеггера более фундаментальным видом истины, чем апофантическая истина. Этот тип истины он называет (2) *онтической истиной*, определяя ее как раскрытость того сущего, о котором идет речь в речении, раскрытость, которая уже должна как-то присутствовать, чтобы то, о чем говорится в речи, могло благодаря ей быть увиденным. В статье «О существе основания» Хайдеггер так описывает онтическую истину в ее отношении к истине суждения: сущее

...должно как потенциальное *о-чем* всякого предикативного определения уже обнаружиться... *до* этой предикации и *для* нее. Предикация должна, чтобы стать возможной, укорениться в том или ином самообнаружении, имеющем *непредикативный* характер. Истина

¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 226.

высказывания коренится в *более исходной* истине (непотаенности), в допредикативной открытости *сущего*, которую можно назвать *онтической истиной*²⁰.

Впрочем, и онтическая истина не является предельной истиной, она тоже предполагает в качестве своего условия возможности, а значит, и условия возможности истины суждения, особого типа истину. Таковую истину, которая и является в хайдеггеровской иерархии фундаментальной, он именует (3) *онтологической истиной*.

Само онтическое открытие – разъясняет философ – однако происходит в расположении посреди сущего... Но даже оно не смогло бы, ни допредикативно, ни предикативно истолкованное, сделать сущее в самом себе доступным, если бы его раскрытие не было бы заранее уже освещено и направлено некоторой понятностью бытия (бытийного устройства: чем- и как-бытия) сущего. *Раскрытость бытия только и делает впервые возможной обнаружение сущего*. Эта раскрытость как истина о бытии именуется *онтологической истиной*²¹.

Онтологическая истина и генезис предикативного высказывания в контексте логики

Именно такая онтологическая истина поставлена в центр рассмотрения в знаменитом § 44 «Бытия и времени», в котором, по мнению Э. Тугендхата, «Хайдеггер приходит... к необычайному расширению понятия истины за пределы области высказывания» [Tugendhat 1994, S. 293]. Здесь она описывается как *экзистенциал*, т. е. структура, конституирующая бытие *Dasein*. И в таком качестве она трактуется Хайдеггером как *разомкнутость*. Для него в этом случае «быть-истинным (истинность) значит быть-раскрывающим»²². Хайдеггер пишет о *Dasein*:

Быть-истинным как быть-раскрывающим есть способ бытия присутствия. Что делает возможным само это раскрытие, необходимо должно в каком-то еще более исходном смысле быть названо «истин-

²⁰ Хайдеггер М. О существе основания / пер. с нем. В.В. Бибихина // Философия: в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. Самара: Издательство СаГА, 1998. С. 85.

²¹ Там же. С. 86.

²² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 219.

ным». *Экзистенциально-онтологические основания самого раскрытия впервые показывают исходнейший феномен истины*²³.

Таким образом, истина как разомкнутость делает возможными как истину в смысле раскрытости сущего, так и истину в смысле правильности предикации. В задачи философствующей логики, стало быть, входило бы показать, как именно эти производные виды истины происходят из исходной истины как разомкнутости. Судя по всему, Хайдеггер для решения этой задачи пытается показать, как структура исходной разомкнутости *Dasein* делает возможной различие и связь *и* в самом сущем, *и* в высказывании о нем. Базовое условие возможности как того, так и другого составляет так называемая *структура-«как»*, модификации которой и предзадают устройство логоса. С одной стороны, структура-«как» является некоторым формальным инвариантом любого связывания различного как в допредикативном понимании, так и в высказывании, а именно элементом структуры *«нечто как нечто»*. Структура-«как», впрочем, с другой стороны, сама не является индифферентной и может претерпеть модификацию. Хайдеггер в этой связи различает (1) герменевтическое «как», конституирующее допредикативное понимание, открывающее внутримирное сущее, и (2) апофантическое «как», конституирующее артикулированное предикативное высказывание о сущем. Общим для структуры-«как» является то, что она обеспечивает связь различного по формуле «нечто как нечто». Но различие состоит в том, что в первом случае нечто нетематически *понято* как нечто, во втором нечто высказано как нечто. При этом герменевтическое «как» является первичным, изначальным в порядке онтологического генезиса суждения, соответственно, логики. Это оправдывается тем, что, по словам Р. Полта, «мир всегда уже артикулирован посредством герменевтической структуры-“как”, прежде чем мы делаем какое-либо высказывание о нем» [Polt 1991, р. 69]. Основываясь на этом, можно выдвинуть предположение о том, что *первая из этих структур лежит в основании онтической истины (раскрытости сущего), а вторая – в основании апофантической истины (соответствия предикативного высказывания о сущем)*. Соответственно, возможность предикации, может быть понята исключительно как результат переключения, трансформации изначального герменевтического «как» в «как» апофантическое.

Герменевтическое «как» первично исполняется в допредикативном понимании внутримирно подручного сущего, позволяя его

²³ Там же. С. 220.

нетематически открывать как пригодное для чего-то, для чего-то удобное. Хайдеггер пишет:

«Как» образует структуру выраженности понятого; оно конституирует толкование. Усматривающе-толкующее обращение с мироо-
кружно подручным, «видящее» это *как* стол, дверь, машину, мост, не
обязательно должно укладывать это усматривающе растолкованное
сразу уже и в определяющее *высказывание*²⁴.

Отчетливое тематическое же высказывание становится возмож-
ным только тогда, когда меняется характер этого разделяюще-связы-
вающего «как»: оно становится ориентированным не на подручное,
в качестве которого сущее первично открывается внутри мира, а на
объективное наличное сущее, понимаемое как обладающее объек-
тивно наличными в нем свойствами, которые уже могут быть выска-
заны в предикативном высказывании. По словам Хайдеггера:

Через всматривание и *для* него подручное заслоняется как подруч-
ное. Внутри этого открытия наличности, закрывающего подручность,
встречающее наличное определяется в его таком-то-наличном бы-
тии. Теперь лишь открывается доступ к чему-то наподобие *свойств*.
Что, *в качестве* которого подручное определяется высказыванием,
почерпается из наличного как такового. Как-структура толкования
испытала модификацию. «Как» в его функции освоения понятого уже
не прощупывает целость имени-дела. Оно в плане его возможностей
артикулировать связи отсылания отрезано от значимости как консти-
туирующей мироокружность. «Как» оттесняется в равномерную плос-
кость лишь наличного. Оно опускается до структуры определяющего
лишь-давания-увидеть все наличное. Эта нивелировка исходного
«как» усматривающего толкования до как определения наличности
есть привилегия высказывания²⁵.

Из этого Хайдеггер делает следующий вывод:

Таким образом высказывание не может отрицать своего онтологи-
ческого происхождения из понимающего толкования. Исконное «как»
усматривающе понимающего толкования... мы называем экзистенци-
ально-герменевтическим «как» в отличие от апофантического «как»
высказывания²⁶.

²⁴ Там же. С. 149.

²⁵ Там же. С. 158.

²⁶ Там же.

Но такая модификация сама обусловлена *структурой временности как онтологического смысла Dasein*, т. е. структурой истины его как разомкнутости. Поэтому «здесь показывает себя уже имманентная структура простого схватывания, поведения, соразмерного “как”, которая при более точном анализе выявляется как *время*»²⁷. Именно время, т. е. имеющая экстатически-горизонтное устройство временность, составляющая конкретную структуру исходной истины как разомкнутости, является истоком обоих видов различения и связи, соответственно, обоих названных видов «как» — онтической и апофантической истины. В курсе лекций «Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество» Хайдеггер показывает, что возможность логоса коренится в конечном счете в событии *мирообразования*, которое свершается в бытии того сущего, онтологическим смыслом которого является временность, и которое является «местом» изначальной истины. Мировозрождение здесь предстает тем, что задает возможность разомкнутости как онтологической истины. Собственно, именно поэтому *Dasein* и является для Хайдеггера единственным *мирообразующим сущим* среди всего сущего. *Разделяюще-связующее «как» предстает здесь структурным моментом самого образуемого Dasein мира*. Мировозрождение как такое событие содержит в себе структурную связь трех моментов: (1) устремленности навстречу связуемости, (2) дополнения до целого и (3) приоткрытия бытия сущего. «Этим трояким — подчеркивает Хайдеггер — характеризуется единое фундаментальное событие в человеческом вот-бытии, из которого только и возникает *λόγος*»²⁸.

Заключение

В качестве итога разыскания можно утверждать, что Хайдеггер на самом деле мыслит логику как метафизику истины, а именно в том смысле, что логика призвана показать, что в основе возможности ее предмета уже находится истина. Речь и мышление, которыми логика занята, всегда уже коррелятивны истине. И способ, каким логика работает с ними, и состоит в выявлении этой корреляции в ее конкретности. В этом плане логика оказывается у Хайдеггера и логикой, и метафизикой истины (онтологией), точнее в своем возвратно-деструктивном движении встраивается в онтологию как

²⁷ Heidegger M. Logik. Frage nach der Wahrheit. S. 147.

²⁸ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество. СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 524–525.

«часть обоснования метафизики». По крайней мере, так это можно описать предварительно. Ход этого обоснования был схематически представлен в данной статье. Хайдеггер исходит из определенного толкования логоса как речи, конститутивной чертой которой является позволение видеть то, о чем именно в ней говорится, в том, что и как оно есть. Это предполагает, далее, что сущее уже должно быть каким-то образом раскрыто в том, что и как оно есть. Наконец, сама раскрытость сущего обеспечивается тем, что уже существует такое сущее, бытие которого исполняется как разомкнутость. Эта последняя и является для Хайдеггера истиной в наиболее собственном и фундаментальном значении. Она является онтологической истиной, от которой производны раскрытость сущего (онтическая истина) и сообразность высказывания показываемому им сущему (апофантическая истина). Онтологическая истина определена имеющей экстатически-горизонтную структуру, т. е. в каждом своем элементе находящейся вовне себя временностью, составляющей смысл бытия сущего, которое размыкает бытие. Но единство экстазисов временности в совокупности с принадлежащими каждому из них схемами как тем, в направлении чего они находятся вовне себя, образует *темпоральность* как универсальный горизонт понимания бытия вообще (смысл бытия как такового, или, по выражению Г. Ширли, *lógos* бытия). И, как пишет этот исследователь философии Хайдеггера, именно

...поскольку *lógos* бытия – это время, в качестве производной нормативной смысловой структуры логика основана во временной структуре бытия-в-мире, и, стало быть, в конечном счете, – в исходной темпоральности [Shirley 2010, p. 91].

Логика как метафизика истины обращается к временности, соответственно, темпоральности, в этом смысле как к основанию возможности логоса и выступает поэтому как *философская хронология*. Такая хронология призвана показать, с одной стороны, каким именно образом структура временности образует существо и устройство разомкнутости; а с другой стороны, как эта структура обеспечивает генезис апофантического высказывания и его производной истины из разомкнутости. В последнем случае именно темпоральная интерпретация истины и логоса у Хайдеггера призвана показать, что *формирование представления об истине как соответствии предикации сущему обусловлено доминированием экстазиса настоящего и его схемы (презэнции) в структуре временности, задающим тенденцию понимания всякого бытия как бытия в наличии, в настоящем*.

Указанная тенденция в порядке онтологического генезиса высказывания и его истины сначала позволяет показать себя сущему как внутримирно подручному, а затем, при определенной модификации самого настоящего, как только наличного, обладающего объективно-наличными свойствами, так, что эти свойства теперь могут быть высказаны в высказывании как предикаты, сами по себе принадлежащие его субъекту. Таковы, пожалуй, ключевые ходы логики как метафизики истины, нацеленной в том числе и на то, чтобы ограничить господство «школьной логики». Ведь философствующая «метафизика истины» показывает, что школьная логика является результатом редуктивного генезиса логоса как предикативного высказывания и апофантической истины, соответственно, вырастает в рамках онтологии наличного, а значит, ее полномочия ограничиваются рамками этой онтологии. Остается, правда, и вопрос – насколько логика как философствующая метафизика истины, выясняющая генезис и границы применимости «школьной логики», сама в этих выяснениях свободна от универсальных форм этой последней. Ведь возможна такая ситуация, что, по словам В. Брёкера,

Хайдеггер не видит, что формально-логическая структура мышления не зависит от богатства или бедности помысленного мира и человеческого отношения к миру... [Bröcker 1994, S. 303].

Впрочем, несмотря на всю дискуссионность выводов Хайдеггера относительно логики и ее статуса метафизики истины, хочется согласиться с А. Гынговым, утверждающим, что

...возможность даже не принятия, а просто мыслимости подобных допущений может рассматриваться как заслуга хайдеггеровского пересмотра логики во имя открытия нового горизонта при изучении и понимании логики в традиции континентальной философии [Гынгов 2022, с. 8].

Литература

- Азарова 2017 – Азарова Ю.О. «Логика и вопрос истины» М. Хайдеггера: Тезисы доклада // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2017. № 4 (16). С. 118–121.
- Гынгов 2022 – Гынгов А. Хайдеггер об аутентичной и академической логике // Сибирский философский журнал. 2022. Т. 20. № 2. С. 5–9.
- Паткуль 2014 – Паткуль А.Б. Деструкция логики в онтологии Мартина Хайдеггера // Историко-философский ежегодник – 2014. М.: Канон +: РООИ «Реабилитация», 2014. С. 131–165.

- Паткуль 2025 – *Паткуль А.Б.* От логики к онтологии и обратно: Э. Гуссерль и М. Хайдеггер // *Феноменология и логика* / Науч. ред. А.Э. Савин. Томск: Изд-во Томского университета, 2025. С. 10–96.
- Bucher 2006 – *Bucher Th.G.* Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik. (Erster Teil) // *Heidegger Studies*. Vol. 22. Inceptualness and Machination: Questions Concerning Art, Formal Logic, and Christianity. Berlin: Duncker & Humblot, 2006. S. 111–145.
- Bucher 2006 – *Bucher Th.G.* Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik. (Zweiter Teil) // *Heidegger Studies*. Vol. 23. Being-Historical Thinking, and Life-Philosophy, Antropologism, Racism, and Formal Logic. Berlin: Duncker & Humblot, 2006. S. 113–146.
- Bröcker 1994 – *Bröcker W.* Heidegger und die Logik // *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes* / hrsg. v. Otto Pöggeler. 3. Aufl. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 1994. S. 298–304.
- Dastur 1987 – *Dastur F.* Logic and Ontology: Heidegger's "Destruction" of Logic // *Research in Phenomenology*, vol. 17. P. 55–74.
- Fay 1977 – *Fay T.* Heidegger: The Critique of Logic. Dordrecht: Springer.
- Kisiel 2006 – *Kisiel Th.* Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der Begriffsbildung // *Heidegger und die Logik* / hrsg. A. Denker und H. Zaborowski. Amsterdam, New York: Rodopi. S. 49–64.
- Kolka 2006 – *Kolka C.* Heidegger und die Logik – Offenheit als Ort der Wandlung // *Heidegger und die Logik* / hrsg. A. Denker und H. Zaborowski. Amsterdam, New York: Rodopi. S. 119–132.
- Polt 1991 – *Polt R.F.H.* Heidegger and the Place of Logic. A dissertation submitted to the faculty of the division of the social sciences in candidacy for the degree of doctor of philosophy. Chicago, Illinois.
- Shirley 2010 – *Shirley G.* Heidegger and Logic: The Place of *Lógos* in *Being and Time*. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Tugendhat 1994 – *Tugendhat, E.* Heideggers Idee von Wahrheit // *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes* / hrsg. v. Otto Pöggeler. 3. Aufl. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag. S. 286–297.
- White 1985 – *White D.* Logic and Ontology in Heidegger. Columbus, OH: Ohio State University Press, 1985.
- Zaborowski 2006 – *Zaborowski H.* Wahrheit, Sein und Zeit. Zu Heideggers Vorlesung aus dem Winter-semester 1925/1926 Logik. Die Frage nach der Wahrheit (GA 21) // *Heidegger und die Logik* / hrsg. A. Denker und H. Zaborowski. Amsterdam, New York: Rodopi, 2006. S. 161–184.

References

Azarova, Yu.O. (2017), “ ‘Logic and Question of Truth’ by M. Heidegger: theses of report”, in *Economic and Social Research*, vol. 4, no. 16, pp. 118–121.

- Bröcker, W. (1994), Heidegger und die Logik, in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, hrsg. v. Otto Pöggeler. 3. Aufl. Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, Germany, S. 298–304.
- Bucher, Th.G. (2006), “Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik. (Erster Teil)”, in *Heidegger Studies*, vol. 22, Inceptualness and Machination: Questions Concerning Art, Formal Logic, and Christianity, Duncker & Humblot, Berlin, Germany, S. 111–145.
- Bucher, Th.G. (2006), “Zu Heideggers Verständnis der formalen Logik. (Zweiter Teil)”, in *Heidegger Studies*, vol. 23, Being-Historical Thinking, and Life-Philosophy, Antropologism, Racism, and Formal Logic, Duncker & Humblot, Berlin, Germany, S. 113–146.
- Fay, T. (1977), *Heidegger: The Critique of Logic*, Springer, Dordrecht, Netherlands.
- Gungov, A. (2022), “Heidegger on Authentic and Academic Logic”, in *Siberian Journal of Philosophy*, vol. 20, no. 2, pp. 5–9.
- Dastur, F. (1987), “Logic and Ontology: Heidegger’s ‘Destruction’ of Logic”, in *Research in Phenomenology*, vol. 17, no. 1, pp. 55–74.
- Kisiel, Th. (2006), “Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der Begriffsbildung”, in Denker, A. und Zaborowski, H. (hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, Amsterdam, New York, S. 49–64.
- Kolka, C. (2006), “Heidegger und die Logik – Offenheit als Ort der Wandlung”, in Denker, A. und Zaborowski, H. (hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, Amsterdam, New York, S. 119–132.
- Patkul, A.B. (2014), Destruction of Logic in Ontology of Martin Heidegger, in *History of Philosophy Yearbook – 2014*, Kanon +, ROOI “Reabilitaziya”, Moscow, Russia, pp. 131–165.
- Patkul, A.B. (2025), “From Logic to Ontology and Back: E. Husseerl and M. Heidegger”, in Savin, A.E. (ed.), *Phenomenology and Logic*, Izd. Tomsk. gos. universiteta, Tomsk, Russia, pp. 10–96.
- Polt, R.F.H. (1991), *Heidegger and the Place of Logic*, Ph.D. dissertation, Chicago, Illinois, USA.
- Tugendhat, E. (1994), “Heideggers Idee von Wahrheit”, in Pöggeler, Otto (hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, 3. Aufl. Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, Germany, S. 286–297.
- Shirley, G. (2010), *Heidegger and Logic: The Place of Lógos in Being and Time*, Continuum International Publishing Group, London, New York.
- White, D. (1985), *Logic and Ontology in Heidegger*, Ohio State University Press, Columbus, OH, USA.
- Zaborowski, H. (2006), Wahrheit, Sein und Zeit. Zu Heideggers Vorlesung aus dem Winter-semester 1925/1926 Logik. Die Frage nach der Wahrheit (GA 21), in Denker A. und Zaborowski H. (hrsg.). *Heidegger und die Logik*, Rodopi, Amsterdam, New York, S. 161–184.

Информация об авторе

Андрей Б. Паткуль, кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9;

Национальный исследовательский Томский государственный университет, Томск, Россия; 634050, Россия, Томск, пр. Ленина, д. 36;

Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия; 191187, Россия, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, д. 6/1 А; a.patkul@spbu.ru

Information about the author

Andrei B. Patkul, Cand. of Sci. (Philosophy), Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; bld. 7–9, Universitetskaya Embankment, Saint Petersburg, Russia, 199034;

National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia; bld. 36, Lenin Avenue, Tomsk, Russia, 634050;

European University at Saint Petersburg, Saint Petersburg, Russia; bld. 6/1A, Gagarinskaya Street, Saint Petersburg, Russia, 191187; a.patkul@spbu.ru

Грамматика «эротической редукции» у Ж.-Л. Мариона

Евгения А. Шестова

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия*

*Томский государственный университет
Томск, Россия, eschestova@gmail.com*

Аннотация. В этой статье мы хотим представить истоки и методологическую реализацию концепции «эротической редукции» Ж.-Л. Мариона. Мы анализируем проводимое в ней сближение эротической и религиозной аффицированности воплощенного субъекта. Эротическая редукция выявляет субъекта как того, кому даровано бытие, кто уже наделен чувствующей плотью, восприимчив к наслаждению и страданию и открыт другому. Для воззвещения этого измерения Марион предлагает выражение «Вот я!», отсылающее не столько к библейскому источнику, сколько к работам Э. Левинаса. В статье прослеживается различие между использованием этого выражения у Левинаса и Мариона. Для Левинаса это момент, где субъект возникает в винительном падеже, как субъект призвания и ответственности. У Мариона это выражение обозначает субъекта, открывающего эротическое измерение и обнаруживающего, что его телесность, его бытие и аффективность удостоверяются извне. Субъект возникает как субъект призыва и дарования, субъект в звательном и в двойном дательном падеже.

Принимая во внимание аффицированность Богом, это различие мы истолковываем как различие в предписанном исполнении дескрипции: у Левинаса выражение «Вот я!» работает как троп, смещая отношение с Бога на ближнего. У Мариона оно работает как основа эротической логики, как аналогия, которая открывает логику взаимного дарования и двойного смыслоконституирования.

Ключевые слова: Ж.-Л. Марион, Э. Левинас, феноменология, интерсубъективность, эротика, эротическая редукция

Для цитирования: Шестова Е.А. Грамматика «эротической редукции» у Ж.-Л. Мариона // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2026. № 4. С. 64–81. DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-64-81

The grammar of erotic reduction by J.-L. Marion

Evgeniya A. Shestova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
Tomsk State University, Tomsk, Russia, eschestova@gmail.com*

Abstract. In this article, we present the origins and methodological implementation of Jean-Luc Marion's concept of "erotic reduction". We analyze the convergence between the erotic and religious affections of the embodied subject. Erotic reduction reveals the subject as someone who has been granted with being, who is already endowed with living body, receptive to pleasure and suffering, and open to the other. Marion describes the expression "Here I am!" as the announce of this dimension, referring not only to a biblical quotation, but also to the works of E. Levinas. The article traces the difference between the use of this expression in Levinas and Marion. For Levinas, it marks the moment when the subject emerges in the accusative case, as a subject of vocation and responsibility. For Marion, this expression denotes a subject who discovers the erotic dimension and discovers that their corporeality, their being, and affectivity are assured from other instances. The subject emerges as the subject of both appeal and gift, a subject in the vocative and double dative cases.

Considering the affection with God, we interpret this difference as a difference in the prescribed performance of the description: in Levinas, the expression "Here I am!" functions as a trope, shifting the relationship from God to one's neighbor or relative. In Marion, it functions as the basis of erotic logic, as an analogy that reveals the logic of mutual gift and double meaning-constitution.

Keywords: J.-L. Marion, E. Levinas, phenomenology, intersubjectivity, erotic, erotic reduction

For citation: Shestova, E.A. (2026), "The grammar of erotic reduction by J.-L. Marion", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 4, pp. 64–81, DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-64-81

Поразительным образом выявление особой аффективной насыщенности эротического и религиозного опыта приводит французских феноменологов к сближению двух этих видов опыта или по меньшей мере к рассмотрению связи между ними: мы можем назвать здесь и М. Анри с его книгой «Воплощение», и Э. Левинаса (параграфы о нежности и ласке в «Тотальности и бесконечном»), и Ж.-Л. Мариона. Вместе с тем у этих авторов и сам способ такого соотнесения, и основания для него, и феноменологические выводы будут отличаться.

В этой статье мы хотели бы рассмотреть идею «эротической редукции» предложенную Ж.-Л. Марионом в книге «Эротический феномен» (2003) для описания специфики бытия воплощенного субъекта, и то, как в этой редукции открывается смысловая соотнесенность между субъектом, другим и Богом. Для описания того момента, когда это отношение обнаруживается (позже мы уточним характер этого обнаружения), Марион использует формулировку «Вот я!» – библейскую цитату, которая здесь отсылает не столько напрямую к Ветхому Завету, сколько к работам Э. Левинаса. Сравнение с Левинасом позволит выявить особенности и продуктивность предложенных Марионом феноменологических исследований. В методическом же отношении мы исследуем функцию цитаты «Вот я!» как феноменологической дескрипции. В завершение статьи мы рассмотрим, как разное понимание субъекта у Левинаса и Мариона выражается через грамматику описания субъекта в косвенных падежах, и как по-разному прочитываются эти дескрипции.

Эротическая редукция и удостоверение бытия

Книгу «Эротический феномен» Ж.-Л. Марион начинает с того, что подчеркивает традиционную эротическую составляющую философского стремления к познанию – и в связи с этим эротическую составляющую всякого смысла. Предмет познания, чтобы привлечь нас в качестве такового, уже должен иметь эротическую заряженность, которая по большей части остается скрытой для познающего. Поэтому Марион в очередной раз предлагает нам дополнительную редукцию: к гуссерлевской «эпистемической редукции» и хайдеггеровской «онтологической редукции» он добавляет «эротическую редукцию» как редукцию, выявляющую не просто феноменальную данность объекта познанию, но и его аффективную данность, а главное – как позволяющую субъекту открыть свое бытие как данный (дарованный) феномен, то есть как бытие, имеющее некое удостоверение (assurance)¹, а значит, не тщетное и не напрасное. Будучи удостоверен в своем бытии, субъект обнаруживает себя как не-автономный, как уже находящийся в отношении и в некотором аффективно-смысловом пространстве. Такое удостоверение Марион описывает как «быть любимым кем-то» – для него это означает, что субъект существует «не напрасно», а получает бытие от кого-то, кто хочет того, чтобы он существовал. В повседневном понимании это родители, благодаря которым ребенок рождается на свет,

¹ Принципиально важный для Мариона в разработке этой темы термин.

а в более общем понимании это «кто-то любящий», и неопределенность этого любящего также важна для Мариона. В этом он видит феноменологическую «чистоту» дескрипции: «это “откуда-то еще” остается анонимным, приходит ко мне»².

С точки зрения предметного смысла, такая связь смыслонаделения феномена и бытия самого субъекта разворачивается иначе, нежели в программной статье «Насыщенный феномен». В статье главным предметом рассмотрения становится сверхданность «насыщенного феномена», которая превосходит и даже опрокидывает нашу способность созерцания, т. е. избегает опредмечивания. И упомянутый там вариант теофании как насыщенного феномена, где «избыток созерцания приводит к парадоксу: невидимый взгляд пристально глядит на меня и любит меня»³, остается не развернутым. В эротическом феномене акцент смещается с избытка созерцания на аффективную составляющую феномена, которая связана с общей аффективной структурой субъекта. Марион отмечает переживаемое субъектом в процессе смыслонаделения удовольствие:

Даже вместе с определенным знанием об объекте, даже в перспективе уверенности, желание знать зависит от наслаждения от себя. Конституирование объекта доставляет мне наслаждение, посредством него, от себя⁴.

Речь идет о выявлении того смыслового уровня, который удостоверяет «зачем» всякого смысла в перспективе общего бытия субъекта, включая и сферу «*Gemüt*», душевной жизни. Это «зачем» смысла значимо только для такого субъекта, который может получать удовольствие, то есть для воплощенного субъекта.

Марион, выдвигая традиционный для французских феноменологов упрек Гуссерлю, трактует достоверность познания как соотнесенность между эго, которое является господином, и предметом, над которым осуществляется господство. Феноменологической проблемой для него здесь будет то, что эго оказывается поддерживающим самое себя, самодостаточным и в определенном смысле

² *Marion J.-L. The Erotic Phenomenon. London: The University of Chicago Press Ltd, 2007. P. 24.* Здесь и далее мы указываем локализацию цитат по англоязычному изданию, сверяя с французским оригиналом, который был доступен нам только в виде цифрового издания без пагинации.

³ *Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 98.*

⁴ *Marion J.-L. The Erotic Phenomenon. P. 13.*

закрытым для интересубъективности. Именно этот аспект наиболее важен для Мариона. В книге «Редукция и данность», вышедшей почти одновременно с «Эротическим феноменом» в 2004 г., он предложит еще один вариант (или еще одно наименование) «третьей редукции» – «редукция зова»:

Вслед за трансцендентальной редукцией и экзистенциальной редукцией вступает редукция к зову и редукция зова. То, что дает себя, дает себя только тому, кто отдает себя призыву и только в чистой форме подтверждения зова, повторенного постольку, поскольку он получен⁵.

Тот аспект, который выделяется здесь прежде всего, это открытость, для того чтобы быть окликнутым.

Эротическая редукция открывает, с одной стороны, эго как уже втянутое в эротические отношения, то есть определенное любовью, с другой – как движимое этой любовью. В осмысленности своего бытия, удостоверяемого другим, эго вместе с тем производит смыслонаделение ввиду удовольствия от бытия, переживаемого как осмысленное. «Зачем» что-то – чтобы быть любимым и получать от этого удовольствие как заинтересованный участник. Это легко прочесть как рецепцию психоаналитических открытий: изначального телесного единства матери и ребенка, желания матери, либидинальной нагруженности предметных смыслов, происходящей из отношения ребенка с родителями, – однако сам Марион не дает подобных отсылок и, возможно, не имеет их в виду. Вместо того он движется через исследование воплощенности и отношения с Богом.

Развивая эту критику, Марион проводит различие между достоверностью (*certitude*) и удостоверением (*assurance*) познания. Достоверность берет начало из эпистемической редукции и определяется очевидностью усмотрения. Удостоверение же происходит из эротической редукции и связано с телесным опытом бытия в эротическом отношении. Оно разыгрывается между эго, эго экзистенцией, эго достоверностью, эго объектом – и, с другой стороны, «какой-то еще неопределенной, но высшей (*souveraine*) инстанцией»⁶. В качестве этой инстанции может выступать, с точки зрения Мариона, нейтральный другой (жизнь или природа), другой в общем (группа или сообщество) или определенный другой (мужчина, женщина или Бог). Настолько широкое понимание, с нашей точки зрения, как раз идет вразрез с психоаналитическими идеями (или, точнее, может рассматриваться как вторичные эффекты работы

⁵ *Marion J.-L.* Réduction et donation. Paris: PUF, 2010. (coll. “Épipiméthée”)

⁶ *Marion J.-L.* The Erotic Phenomenon. P. 23.

бессознательного). Эротическая редукция позволяет увидеть, что возможный смысл возникает потому, что бытие эго уже есть в соотнесенности с другим, и эта соотнесенность имеет характер дарования бытия. Вопрос, который можно адресовать Мариону: почему недостаточно говорить просто о воплощенности, как это делает, например, М. Мерло-Понти, почему он говорит именно об эротическом измерении и эротическом феномене? Мы предположим здесь несколько вариантов ответа: во-первых, чтобы свести свое описание с традиционной идеей эротической тяги в познании, и в этом отношении обосновать эпистемическое значение телесного как эротического; во-вторых, чтобы подчеркнуть, что отношения с другими будут отношениями дарования и удостоверения бытия.

В работе «Эротический феномен» Марион расширяет свою идею насыщенного феномена: сама плоть является насыщенным феноменом, и потому подверженный аффицированию характер плоти вовлекается во всякое познание:

В противовес формальному абстрагированию, которое создает объекты, моя плоть позволяет сама по себе быть бесконечно аффицированной вещами мира. Поскольку она пробуждает себя к бытию-аффицируемой в самой себе и аффицируемой в первую очередь собой и в себе⁷.

«Эротическое измерение» – это измерение, где реализуется телесность. Оно открывается посредством эротической редукции – редукции самодостоверности своего бытия и открытия его как удостоверяемого, аффицированного и дарованного. Эротический феномен у Мариона в первом приближении – это воплощенное Я, в этой воплощенности уже соотнесенное с другим и аффицируемое вещами.

«Вот я!» как возведение эротического феномена

Мы указали на связь смыслового слоя аффицированности в предметном конституировании и Я как эротического феномена. Чтобы открыть смысловой слой аффицируемости,

...я должен открыть себя как данный (и дарованный) феномен, удостоверенный как данный и свободный от тщеты. Какая инстанция может дать эту защищенность/гарантию?⁸

⁷ Ibid. P. 13–14.

⁸ Marion J.-L. The Erotic Phenomenon. P. 22.

Актом обнаружения этой инстанции и одновременно выражением этого акта для Мариона будет высказывание «Вот я!».

Но почему в качестве дескрипции берется «Вот я!» как высказывание субъекта, если речь, казалось бы, о том, что это субъекту дается некое подтверждение со стороны неопределенной инстанции? Именно потому, что инстанция эта неопределенная, открытие ее происходит феноменологически как событие на стороне субъективности:

...анонимное событие дает мне некое подтверждение обо мне (что я есть откуда-то еще) в той самой мере, в которой оно отрицает для меня всякую достоверность о себе (о том, что это такое)⁹.

Уверенность же в этой инстанции и взаимность сводят подтверждение к обмену и расчету, а значит нивелируют отношение дара. Именно поэтому «Вот я!» как высказывание от первого лица выражает решимость «любить первым» и значит, уже утверждает существование пространства эротического, пусть даже любовь может быть отвергнута. Марион разыгрывает здесь выражение “faire l’amour” – «заниматься любовью» и «создавать любовь», утверждая, что любовное отношение устанавливается в открытости измерению любви, которое и создает любовь. Язык в высказывании «Вот я!», как замечает Паскаль Табе, «утрачивает свою изъяснительную, описательную и категориальную функцию, сохраняя только перформативную функцию» [Tabet 2017, p. 179], открывая, возвещая и поддерживая эротическое отношение (позже мы покажем, что и перформативная функция здесь оказывается под вопросом).

Вводя «Вот я!» как дескрипцию такого эротического обнаружения, Марион, как кажется, отсылает не столько непосредственно к истории пророка Самуила в 1-й Книге Царств сколько к левинасовскому использованию этого выражения. У Левинаса «Вот я!» говорится субъектом, который индивидуализируется в этом акте, отдавая себя другому и обнаруживая себя в долгу перед другим, обнаруживая себя призванным к этическому действию, к ответственности. Вместе с тем, произнося «Вот я!», субъект свидетельствует о возможности Бесконечного, о Боге, то есть о том, что в отношении с другим присутствует некое измерение, трансцендирующее естественный миропорядок. Это измерение Божественного проявляется в лице другого, но превышает его:

⁹Ibid. P. 24.

...она [бесконечность] есть его лицо, его изначальное выражение, первое слово: «не убий». ...сопротивление твердому, непреодолимому убийству прочитывается в лице другого... [Левинас 2000b, с. 203].

Тут мы тоже можем видеть соотношение измерений созерцания и зова: если лицо другого нам явлено, то Бог не явлен никоим образом, но от него происходит заповедь «Не убий!». Заповедь тоже дана благодаря лицу другого, но происходит она из миротрансцендирующего измерения как призыв.

Таким образом, феноменизируется невозможность явления Бога; и возможные отношения здесь – это отношения не с Богом, а с другим или, как говорит Левинас, «за-другого». Бог придает значимость тропу «один-за-другого» (один-для-другого), где уникальность «я» обнаруживается в том, что оно заменяет другого. При этом высказывание «Вот я!» не будет *решением* взять на себя ответственность, оно не выражает свободное волевое решение что-то сделать или не сделать. Такое переживание отношения с другим будет обнаружением себя как подчиненного заповеди, окликнутого, переживанием приказа или травмы, то есть скорее переживанием страдания. Телесный субъект прежде всего страдает за другого.

Именно это двойное измерение наслаждения и страдания открывает субъекта Другому: состояние воплощения и, следовательно, состояние подверженности Другому предшествует моим отношениям с самим собой, –

пишет А.В. Ямпольская в статье «Бог и идентичность у Сартра и Левинаса» [Yampolskaya 2023, p. 41]. «Вот я!» у Левинаса, таким образом, тоже является провозглашением аффицируемой телесности.

Мариян продолжает разрабатывать феноменологическую роль отклика «Вот я!» в эссе «Голос без имени», которое примыкает к «Будучи данным». Подзаголовок этого эссе гласит “Hommage – à partir – de Levinas”, указывая и на соотнесенность, и на отталкивание от мысли Левинаса. Но измерение, которое возвещается посредством «Вот я!», для Мариона – не измерение ответственности, а измерение эротизма. Прошрое, заповедь носит характер наделения и вхождения в отношение, а не требования.

Это можно увидеть и в «Будучи данным» (1997), где Мариян также рассматривает связь данности-дарования и зова:

Одаренный не владеет языком или логосом как своей собственностью, но обнаруживает себя наделенным ими – как дарами, которые

проявляются только если он возвращает их неизвестному источнику. Таким образом, только ответ исполняет зов, и одаренный делает видимым и слышимым то, что дает себя ему, только отвечая ему в акте ответа: «Вот я!»¹⁰.

Это рассмотрение происходит «по путеводной нити соблазнения»: ситуация соблазнения проясняет соотношение зова и ответа: зов в нем остается тщетным, пока партнер по диалогу не распознает его как зов. Это значит, что к собственной теме диалога добавляется еще одно измерение, где речь идет уже непосредственно об отношениях двоих. При этом любой ответ, согласие или отказ, будет признанием этого измерения. В попытках описать эту темпоральность, где «априорный призыв ожидает апостериори ответа, чтобы начать быть сказанным и феноменализоваться»¹¹, Марион выбирает глагол «возвещать» (*énoncer*). Нельзя сказать, что измерение эротического уже существует и открывается, но нельзя сказать и того, что оно создается, поскольку оно обнаруживается как предшествующее субъекту. В отклике «Вот я!» оно возвещается и феноменализируется как измерение зова, и это позволяет, как нам кажется, отдельно рассмотреть грамматику такого возвещения.

Грамматика эротической редукции

В методическом отношении эротическая редукция Мариона и возвещение эротического измерения в фразе «Вот я!», адресованной другому в любовном отношении, отражается эксплицитно в дескрипции субъекта в косвенных падежах, а имплицитно, как мы считаем, в способе организации и прочтения дескрипции.

Этот способ выражения также начинает использовать Э. Левинас, когда говорит об исходном винительном падеже, ««винительном», которому не предшествует “именительный”» [Левинас 2000а, с. 344], или о винительном, который «есть первый “падеж”» [Левинас 2002, с. 25]. Для Левинаса это описывает специфику самости, которая возникает как «виновная», т. е.

...нагруженная обязательствами, не вытекающими из принятых свободно созерцающим субъектом решений, и, таким образом, как бы обвиненная в несовершенном ею [Левинас 2000а, с. 344].

¹⁰ *Marion J.-L. Étant donné. Paris: Presse universitaires de France, 1997. P. 397.*

¹¹ *Ibid. P. 395.*

Одновременно для Левинаса важно, что самость возникает как этическая только в этом исходном винительном падеже, смещенная с позиции активного субъекта. Это характеризует ее отказ от притязания на господство смыслоконституирования и господство над другим. Идею дескриптивно и грамматически зафиксировать отказ от господства автономного Я, как нам кажется, подхватывает Марион, для которого, как мы говорили, эротическая редукция должна показать ограниченность эпистемологического отношения достоверности.

Марион предлагает для описания субъекта два варианта: звательный и дательный падежи. Звательный – в котором субъект обнаруживает себя как тот, кто призван и отвечает на зов. Я оказываюсь в распоряжении другого, но это распоряжение не такое, как у Левинаса:

...экспозиция *эго*, находящегося в распоряжении другого. Это своего рода переход от именительного падежа к звательному в первом лице. Другой призывает меня этим падежом, это на самом деле звательный падеж, в котором я фигурирую¹².

То есть «я», фигурирующее в этом выражении, говоря о себе, уже понимает себя именно так, как оно было призвано, и это призыв установления отношения.

Второе грамматическое предложение Мариона – это двойной дательный падеж¹³:

...я не *эго*, берущее в расчет другого, а выведенный из равновесия любовник перед декларацией простого “Вот я!”. Другой же не появляется как предмет, на который нацелена моя интенциональность, он лишь простой адресат (в дательном падеже) моей открытости. <...> Речь не идет о разделении любовного феномена, поскольку сам факт того, что два созерцания создают одно значение, свидетельствует о привилегии такого феномена, делает видимой сообщение дуальности¹⁴.

Мне кажется, что эти два варианта трактовки субъекта в косвенном падеже у Мариона можно рассматривать как взаимодополняющие. Эротический феномен особенный, поскольку в нем два созерцания создают одно значение (телесности дарованной

¹² Marion J.-L. The Erotic Phenomenon. P. 106.

¹³ Не в грамматическом смысле двойного дательного в латинском языке – у Мариона речь о двойной данности.

¹⁴ Marion J.-L. The Erotic Phenomenon. P. 107.

и дарующей). С точки зрения Мариона это и есть подлинная сущность интересубъективности: в ней возможны феномены, которые являются в полном виде только в со-конституировании. С другой стороны, это общее значение остается пустым и формальным, пока не будет исполнено.

«Вот я!» как таковое ничего не значит и не имеет никакого смысла, пока его не исполнит кто-либо; и только исходя из этого акта реальное «я» (moi) зафиксировывает в некоем реальном «здесь» (ici) некое возведение¹⁵.

То есть высказывание «Вот я!» бессмысленно без конкретного другого. Я обнаруживается как уже-иное-«я» только в конкретности обращения.

Это тоже не волевое, как и у Левинаса, решение. Марион подчеркивает здесь, что минимум смысла в этом «Вот я!» отражает бессмысленность (или сверх-смысленность) эротического отношения. Эротический феномен – это

...не насыщенный феномен, где избыток созерцания потребовал бы избытка герменевтики и концептуального описания. Это стертый феномен, где избыток созерцания относительно понятия, безусловно, вторгается во весь горизонт проявления, но тут же отступает и исчезает¹⁶.

И в этом отношении «эротическая редукция также переопределяет правила языка»¹⁷, поскольку предполагает редукцию содержания речи и в остатке только обращение к другому, возвещающее эротическое отношение. Такой акт «возвещения», однако, промахивается и мимо перформативности: в нем я объявляю, что нечто совершается, но на самом деле говорится о том, что уже совершилось. Когда я говорю о даровании, это дарование уже произошло, уже имело место в том смысле, что моя субъективность уже аффицирована, затронута воплощенным другим.

Библейские коннотации исходной цитаты тоже задействуются Марионом иначе, чем Левинасом, и это отличие проявляется уже не эксплицитно, а в характере дескрипции как дискурса и ее предписываемого исполнения. Это вопрос о связи аффективной насыщенности религиозного опыта и интересубъективного отношения, который кажется нам несколько проблемным в марионовских дескрипциях.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. P. 144.

¹⁷ Ibid. P. 145.

Мариян проводит в тексте непосредственные аналогии, говоря о том, что эротизация «позволяет давать (и получать) эротизированную плоть там, куда сексуальность не проникает. От родителя к ребенку, от друга к другу, от человека к Богу»¹⁸ и ставит в один ряд «направленность к другому: мужчине, женщине, Богу»¹⁹. В «Будучи данным» он прямо говорит:

Поскольку призвание всегда происходит как соблазнение (хотя можно сожалеть, что взаимность не так часта), мы можем, следовательно, анализировать призвание [пророка] в тех же терминах, что и соблазнение. Например, пророческое призвание молодого Самуила подчиняется логике соблазна²⁰.

Под «логикой соблазна» у Мариона имеется в виду установление личного отношения в призвании: первично это отношение Самуила с Илием, которому Самуил говорит «Вот я!», и лишь затем Илий учит его, кто подлинно зовет его и кого именно он слышит. Но отношение это, с точки зрения Мариона, одной и той же природы.

Это прямое проведение аналогий несколько размывает смысл «эротизированной плоти». В «Эротическом феномене» центральным опытом понимания эротического для Мариона является ситуация сексуального влечения. Но эта ситуация не единственная, и Мариян хочет расширить ее до «ситуации эротического стремления» (как мы помним он начинает с того, что философия должна вернуться познанию его эротичность), а затем и до ситуации аффективного отношения. Однако описание того, что отношение устанавливается через зов и отклик, делает необязательным собственно телесный (тактильный, обонятельный и т. д.) контакт, встречу моего тела с телом другого.

На эту особенность хорошо указывает Левинас в «Тотальности и бесконечном» в параграфах о нежности и ласке, которая находится «за пределами лица» и добавляет к этической встрече в «Вот я!» не-только-этическое отношение:

«Говорение» – а не только то, что уже сказано, – двусмысленно. Двусмысленность возникает не между двумя смыслами слова, а в промежутке между словом и отказом его произносить, между значимостью речи и не-значимостью сладострастия [Левинас 2000b, с. 252–253].

¹⁸ Ibid. P. 183.

¹⁹ Ibid. P. 217.

²⁰ Marion J.-L. *Étant donné*. P. 395.

Левинасовское «Вот я!», устанавливающее отношение с другим, как раз не является эротическим отношением в узком смысле слова, в смысле сексуально окрашенного. Сексуальное отношение содержит в себе и этическую (интерес в другом как в другом), и не-индивидуализирующую составляющую (интерес в другом/другой *как в мужчине/женщине*).

Для Мариона же эротическим может оказаться любое отношение, и мы не находим у него дескриптивного анализа того, почему они по-разному затрагивают нашу телесность. Как мы сказали, и в других своих работах, посвященных данности, Марион задействует дескрипции сексуального отношения и соблазнения как наиболее яркую и в то же время наиболее знакомую ситуацию взаимного дарования плоти. В «Эротическом феномене» же эта ситуация выходит на первый план, но при этом теряет свою конкретную телесную укорененность. Эротическое отчасти пересекается с сексуальным, но оказывается гораздо шире его, растворяя сексуальное отношение в общем понятии «отношения», а желание – в желании существования другого как воплощенного. Как нам кажется, в выделении сущности эротического Марион приходит к столь высокой степени абстрагирования, что это в сильной степени выводит за скобки задействуемую при этом телесность. Конкретный характер аффекта связан с конкретным телесным отношением, отношение с ребенком отличается от отношения с любимым человеком, а последнее – от отношения с Богом. Марион же отличает любовь от дружбы, которая предполагает заинтересованность в чем-то предметном третьем, но в то же время говорит о том, что

...перед ней [эротизацией] открывается обширная карьера – она позволяет давать (и получать) эротизированную плоть там, куда сексуальность не проникает²¹.

Таким образом, аффект удовольствия или страдания в некотором роде теряет свою телесную укорененность. Недаром Паскаль Табе в книге «Любовь и данность у Ж.-Л. Мариона» говорит об «эротической логике» Мариона. Он приводит ссылку на текст Мариона из сборника «Взгляды на наш мир», где Марион говорит, что эта логика присуща Дон Жуану и Богу, «Богу-Творцу». Такое отождествление показывает, мне кажется, насколько далеко заходит эта аналогия в своем неразличении:

²¹ *Marion J.-L. The Erotic Phenomenon. P. 183.*

Разница между Богом и Дон Жуаном в том, что Дон Жуан не сохраняет эту позицию долго, он не сохраняет дистанцию, тогда как Бог сохраняет ее извечно [Tabet 2017, p. 152–153, note 365].

Различие оказывается в некотором смысле количественным, а не качественным. В конце книги «Эротический феномен» Марион высказывает подобный же тезис:

Бог любит в том же смысле, что и мы. За исключением бесконечной разницы. Когда Бог любит (а он действительно никогда не перестает любить), он просто любит бесконечно лучше, чем мы. <...>

Бог превосходит нас как лучший любовник²².

В таком прямом понимании эта аналогия приводит, на наш взгляд, к некоторому феноменологическому упущению телесной специфики этого переживания: отдельные дескрипции эротического отношения, подразумевающего взаимное наделение плотью, удачны, но все же отношение с другим не совсем аналогично отношению с Богом.

Подводя итог, мы можем сформулировать функционально-грамматическое различие между использованием выражения «Вот я!» у Левинаса и Мариона как такого, которое используется для дескрипции отношения одновременно с Богом и другим или по крайней мере в истоке своем сохраняет это библейское происхождение. У Левинаса эта двойственность отношения решается тем, что у нас нет отношения с Богом, но только с другим. В небольшой работе «Бог и философия» Левинас разъясняет эту двойственность как отсылание:

В этом этическом развороте, в этой отсылке от Желанного к Нежеланному, в этом странном поручении, которое определяет приближение к другому, Бог вырывается за пределы объективности, присутствия и бытия. Он ни объект, ни собеседник. Его абсолютная удаленность, его трансцендентность обращается в мою ответственность – неэротическую *par excellence* – за другого [Levinas 1996, p. 141]²³.

Неоднократно в этом тексте Левинас говорит об отклонении, отсылании, развороте от Бога к другому, ближнему и нежеланному. Таким образом, в «Вот я!» начинает работать *трон*, поворот, «пере-

²² Ibid. P. 222.

²³ Отметим здесь, что этическое отношение для Левинаса как раз совершенно неэротично, что это разные модусы телесного отношения (о двусмысленности отношения с возлюбленной, которая оказывается еще и другим, мы писали выше).

направление» не-отношения с Богом в обязательство перед другим. Бог как бесконечный, данный как идея бесконечного, находится по ту сторону бытия и не может быть подобен или аналогичен ничему из сущего. Поэтому троп предполагает бытийный разрыв, и высказанное «Вот я!» носит двойной характер свидетельства о славе Бога и провозглашения заповеди «Не убий» в отношении другого:

«Вот я!» как свидетельство о Бесконечном, но как такое свидетельство, которое не тематизирует то, о чем оно свидетельствует... <...> Свидетельство – этот способ, которым заповедь произносится устами того, кто ей повинует... [Levinas 1974, p. 186–187].

Этот троп разыгрывается на разных уровнях: поворот от Бога к другому, поворот самой субъективности от именительного падежа к винительному, поворот к речи, которая одновременно становится свидетельством и высказывается не от первого лица, а от этой субъективности в винительном падеже, как пророческая речь. Здесь происходит и разделение: Бог в определенном смысле тоже призывает человека как дающий заповедь «Не убий», но уязвимая телесность, к которой относится эта заповедь, принадлежит другому. Зов и телесность разделены.

Как резюмирует это Кристина Гшвандтнер,

«Бог» имеет смысл, обретает значение только в моем отношении к другому, в моем ответе другому и открытости к ближнему. Я никогда не встречаю Бога, всегда встречаю только другого человека [Gschwandtner 2007, p. 246].

Она подчеркивает, что Марион отчасти упускает это в своем прочтении Левинаса:

Марион, очевидно, ошибается в своем утверждении, что Левинас не проводит тщательного различия между божественным и человеческим Другим. Он также не прав, сводя всю «инаковость» (так сказать) к одному измерению – измерению человеческого лица [Gschwandtner 2007, p. 239].

Нам кажется, что она верно отмечает замысел Мариона:

Однако, что более важно, Марион не только схлопывает различия Левинаса между (божественным и человеческим) Другим, призывающими самость к ответственности, но фактически полностью исключает их из картины в пользу возвращения к чистому зову, призыву как таковому [Gschwandtner 2007, p. 239].

В этом стремлении выявить максимально «чистым образом» сущность зова, Марион, на наш взгляд, пытается удержать чистоту феноменализации и анонимность зова, но это в то же время приводит к некоторому упущению, неразличению. Выигрывая в «чистоте» дескрипции, мы проигрываем в ее точности, и здесь мы можем оставить вопрос: насколько это соотношение чистоты и конкретности должно разниться в зависимости от сферы описания? Возможно, когда речь идет о дескрипции телесности, мы не можем пренебречь конкретностью телесных аффектов.

У Мариона двойственность отношения решается тем, что эротическая *логика*, логика желания, работает не только в отношении с Богом, но есть и в отношении с другим, она работает по *аналогии*, в которой бесконечное не отделено бытийным разрывом. «Бог любит бесконечно лучше, чем мы» означает у Мариона возможность сравнивать; в этой способности любить мы отличаемся от Бога не сущностно, а лишь своей ограниченностью. Вместе с тем в каком-то смысле Бог выступает образцом такой способности. Таким образом, у Мариона «Вот я!» сначала смещается от заявления, произносимого от лица активного субъекта, к обнаружению анонимности говорящего («чистому дейксису», «пустому выражению»), а потом к тому, что это «Вот я!» может обрести смысл только как говоримое к кому-то. В этой обращенности к кому-то субъект обретает смысл желающего, дарующего и дарованного одновременно, в ситуации двойного дарования (двойного дательного падежа). Таким образом, «Вот я!» понимается как возвещающее эротическую ситуацию предоставления себя и обнаружения плоти – неважно, к кому оно говорится. Но нам кажется, что полноту своей значимости оно все равно (неэксплицитно, но подразумеваемо) обретает только благодаря отсылке к своему библейскому истоку, и Бог как «лучший любовник» для Мариона обеспечивает эту логику.

Источники

Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 63–99.

Marion J.-L. La voix sans nom. Hommage – à partir – de Levinas // Rue Descartes. No. 19 (Février 1998). P. 11–25.

Marion J.-L. Le phénomène érotique. Paris: Grasset, 2003.

Marion J.-L. The Erotic Phenomenon. London: The University of Chicago Press, Ltd, 2007. 230 p.

Marion J.-L. Réduction et donation. Paris: PUF, 2010.

Marion J.-L. Étant donné. Paris: Presse universitaires de France, 1997. 452 p.

Литература

- Левинас 2000a – Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 292–349.
- Левинас 2000b – Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.
- Левинас 2002 – Левинас Э. Неинтенциональное сознание // ТОПОС. 2002. № 1 (6). С. 20–28.
- Gschwandtner 2007 – Gschwandtner C.M. The neighbor and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God // Continental Philosophy Review. 2007. № 40. С. 231–249.
- Levinas 1974 – Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 233 p.
- Levinas 1996 – Levinas E. God and Philosophy // Levinas E. Basic philosophical writings. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1996. P. 129–148.
- Tabet 2017 – Tabet P. Amour et donation chez Jean-Luc Marion. Paris: L'Harmattan, 2017. 346 p.
- Yampolskaya 2023 – Yampolskaya A.V. God and identity in Sartre and Levinas // Sitsch M., Hodec M.E. (eds.) *Gleichzeitige Nähe und Ferne – Jean-Paul Sartre und Emmanuel Levinas im Dialog*. Bautz Traugott, 2023. P. 33–44.

References

- Levinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, France.
- Levinas, E. (1996), "God and Philosophy", in: Levinas, E. *Basic philosophical writings*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, USA, P. 129–148.
- Levinas, E. (2000a), "Perspectives", in: Levinas, E. *Selected Works. Totality and Infinity*, Universitetskaya kniga, Moscow, Saint Petersburg, Russia.
- Levinas, E. (2000b), "Totality and Infinity", in: Levinas, E. *Selected Works. Totality and Infinity*, Universitetskaya kniga, Moscow, Saint Petersburg, Russia.
- Levinas, E. (2002), "Non-intentional consciousness", TOPOS, no. 1 (6), pp. 20–28.
- Gschwandtner, C.M. (2007), "The neighbor and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God", *Continental Philosophy Review*, no. 40, pp. 231–249.
- Tabet, P. (2017), *Amour et donation chez Jean-Luc Marion*, L'Harmattan, Paris, France.
- Yampolskaya A.V. (2023) "God and identity in Sartre and Levinas", in: Sitsch, M. and Hodec, M.E. (eds.), *Gleichzeitige Nähe und Ferne – Jean-Paul Sartre und Emmanuel Levinas im Dialog*, Bautz Traugott, pp. 33–44.

Информация об авторе

Евгения А. Шестова, кандидат философских наук, научный сотрудник, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; eschestowa@gmail.com

Information about the author

Evgeniya A. Shestova, Cand. of Sci. (Philosophy), research fellow, associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; eschestowa@gmail.com

Немецкая мистика и основания христианства в восприятии Н.А. Бердяева и В.Н. Лосского

Николай Н. Павлюченков

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Москва, Россия, pravl905@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается один из наиболее важных аспектов наследия двух мыслителей русской эмиграции, в котором они проявляют свой особый интерес к немецкой мистике. Приводятся основания, позволяющие, по мнению автора, сопоставлять между собой их взгляды и концепции с методологической точки зрения. Отмечается, что, при отсутствии явных признаков творческого взаимодействия Н.А. Бердяева и В.Н. Лосского, можно констатировать сходство направлений их исследований. Автор полагает, что в обращении к теме немецкой мистики, как и в ряде других вопросов, В. Лосский следует за Бердяевым, пытаясь, в то же время, критически переосмыслить его выводы. Приводятся примеры такого переосмысления в вопросах отношения Церкви к гнозису как стремлению познать Бога и тайны бытия мира, к мистическому богословию и вообще к мистике как опыту вхождения человека в Божественную жизнь. Основную часть статьи составляют обзор и сопоставление оценок Бердяевым мистики Я. Бёме и М. Экхарта и замечаний В. Лосского, сделанных им в своей незавершенной диссертации об «отрицательном» богословии М. Экхарта. По выводам автора, Бердяев, в отличие от В. Лосского, ограничивается только общим обзором и констатацией своего личного восприятия учения Я. Бёме и М. Экхарта. Достаточно субъективна и его интерпретация церковной святоотеческой мистики. В. Лосский, со своей стороны, пытается быть более объективным и проводит научный анализ учения родоначальника немецкой мистики. В конечном итоге он показывает существенное различие между опытом и учением Экхарта, неоплатоников и канонизированных Церковью христианских подвижников.

Ключевые слова: мистика, Бог, Божество, Ничто, апофатическое богословие, мистическое богословие, Творец, творение

Для цитирования: Павлюченков Н.Н. Немецкая мистика и основания христианства в восприятии Н.А. Бердяева и В.Н. Лосского // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2026. № 4. С. 82–103. DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-82-103

German mysticism and the foundations of Christianity in the perception of N.A. Berdyaev and V.N. Lossky

Nikolai N. Pavliuchenkov

Orthodox St. Tikhon's University of Humanities

Moscow, Russia, npavl905@mail.ru

Abstract. The article examines one of the most important aspects of the legacy of two Russian émigré thinkers, in which they show their special interest in German mysticism. The author provides grounds for comparing their views and concepts from a methodological perspective. It is noted that, despite the absence of clear signs of creative interaction between N.A. Berdyaev and V.N. Lossky, there is a similarity in the direction of their research. The author believes that in addressing the topic of German mysticism, as well as in a number of other issues, V. Lossky follows Berdyaev. At the same time, he attempts to critically reevaluate Berdyaev's conclusions. The article provides examples of such reinterpretation in relation to the Church's attitude towards gnosis as the pursuit of knowledge about God and the mysteries of the world's existence, mystical theology, and mysticism in general as an experience of human entry into the divine life. The main body of the article includes a review and comparison of Berdyaev's assessments of the mysticism of Jacob Boehme and Meister Eckhart, as well as V. Lossky's remarks in his unfinished dissertation on Meister Eckhart's "negative" theology. According to the author's conclusions, Berdyaev, unlike V. Lossky, is limited only to a general overview and statement of his personal perception of the teachings of J. Boehme and M. Eckhart. His interpretation of church patristic mysticism is also quite subjective. V. Lossky, for his part, tries to be more objective and conducts a scientific analysis of the teachings of the founder of German mysticism. Ultimately, it shows a significant difference between the experience and teaching of Eckhart, the Neoplatonists, and ascetics who were canonized by the Christian Church.

Keywords: mysticism, God, Deity, Nothingness, apophatic theology, mystical theology, Creator, creation

For citation: Pavliuchenkov N.N. (2026), "German mysticism and the foundations of Christianity in the perception of N.A. Berdyaev and V.N. Lossky", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 4, pp. 82–103, DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-82-103

Введение

Сопоставлять отдельные аспекты творческого наследия Н.А. Бердяева и В.Н. Лосского представляется целесообразным по

нескольким причинам. Прежде всего, несмотря на то, что эти два представителя религиозной мысли русской эмиграции принадлежали к разным поколениям, они хорошо знали друг друга, посещали один и тот же храм Трехсвятительского подворья Московского Патриархата в Париже и имели общий круг общения, в том числе, в лице активных последователей французского неотомизма и персонализма. Как в соответствии с научными интересами, так и спонтанно (это относится, прежде всего, к полемике вокруг софиологии прот. С. Булгакова), у них возникали одни и те же темы для особого внимания и эти темы они разрабатывали, что называется, «на виду» друг у друга.

Вопрос о вероятном взаимовлиянии их концепций еще ждет своего исследователя, но, по крайней мере, в трудах В. Лосского чувствуется «бердяевская» постановка целого ряда проблем, включая, прежде всего, философско-богословское осмысление личности и человеческой свободы. Нельзя не заметить и того, что, хотя Бердяев, в отличие от В. Лосского, никогда не позиционировал себя богословом, он поднимал в своих трудах богословские вопросы, так же, как и В. Лосский не избегал заходить в область философии. Случаи их обращения к схожим темам представляют существенный интерес для исследования процесса взаимодействия философии и богословия в русской религиозной мысли XX в.

Интерес к немецкой мистике у Бердяева и В. Лосского также вызван, в определенной степени, сходными причинами. Бердяев рассматривает ее феномен в контексте того «динамического» элемента, который, по его мнению, христианство привнесло в «статичные» основания платонического и неоплатонического мирозерцания. И в той мере, в какой Бердяев находит в историческом христианстве «объективацию» и сближение с античной мыслью, он превозносит как сохранившую верность первоначальному христианскому направлению мистику Я. Бёме. Об Экхарте, в проповедях и сочинениях которого немецкая мистика, собственно и дала впервые о себе знать, Бердяев, как правило, только упоминает, но иногда с довольно существенными замечаниями относительно соотношения мистики христианской и мистики неоплатонической. В. Лосский, как принято считать, обратился к наследию Экхарта в связи со своими исследованиями учения об обожении свт. Григория Паламы. Его незавершенная диссертация об отрицательном богословии Экхарта должна была, по существу, составить основу для будущего сравнительного анализа концепций единения человека с Богом, исходящих от средневековой немецкой и средневековой византийской мистики. С подходом Бердяева этот замысел объединяет неявно выраженная общая идея: обозначить место

и значение немецкой мистики в контексте интерпретации подлинного христианского религиозного опыта. Анализ мистики и учения Бёме, жившего почти три столетия спустя после Экхарта, выходил за рамки исследования В. Лосского, что, однако, не лишает интереса к этому исследованию с точки зрения сопоставления со взглядами и выводами Бердяева.

Я. Бёме оценивается в литературе как «духовный наследник» Экхарта [Schwarz 1913, с. 553] и именно в таком качестве популярный в России в начале XX в. историк философии В. Виндельбанд охарактеризовал творчество Бёме как вершину немецкой мистики [Виндельбанд 1902, с. 85]. Различия между Экхартом и Бёме замечательным образом обозначили издатели русского перевода «Авроры», отметив, что они представляют собой две вершины, но вместе с тем и два полюса германского религиозного творчества [Бёме 1914, с. IX]. По мысли, заложенной в эти образы, мистика Экхарта нацелена на самоуглубление и отрешение от внешнего мира, тогда как ведущее к Божеству самопознание мистики Бёме простиралось до проникновения в сами тайны Космоса и «законов жизни вечной и Божественной» [Бёме 1914, с. IX]. Бердяев, как известно, особо подчеркивал этот момент, утверждая, что

Бёме, в отличие от большей части мистиков, пишет не о собственной душе, не о собственном духовном пути, не о том, что случилось с ним, а о том, что случилось с Богом, с миром и с человеком [Бердяев 1930а, с. 50].

Но, как можно видеть, исследование В. Лосского показало существенную важность не только для Бёме, но и для Экхарта этих, метафизических, проблем. В Лосского также особо интересовала метафизика Экхарта как наука «об истинном бытии вещей и их первопричинах или идеях» [Лосский 2007, с. 89]. И в той мере, в какой можно констатировать духовное единство созерцаний и метафизических концепций Экхарта и Бёме, также представляется методически оправданным сопоставление взглядов на немецкую мистику В. Лосского и Н. Бердяева.

Н.А. Бердяев

Интерес к религиозной мистике у Бердяева проявился давно, с самого начала его религиозного обращения, а творчество Бёме вызвало его повышенный интерес в 1920-е гг. Именно в это время в созданном им журнале «Путь» Бердяев помещает краткие

рецензии на новые книги о гёрлицком созерцателе [Бердяев 1926; Бердяев 1929], а в 1930 г. публикует два «Этюда о Якобе Бёме», посвященных его учению об «Ungrund» [Бердяев 1930a] и о Софии Премудрости Божией [Бердяев 1930b]. В последующих своих обращениях к Бёме Бердяев, по преимуществу, только повторял уже сделанные им оценки и наблюдения, не добавляя к ним ничего принципиально нового.

Собственно, все основные положения своего восприятия Бёме Бердяев привел уже в первой публикации 1925 года. Бёме, писал он, «один из величайших гениев человечества, но гениев малодоступных, остающихся в тени. Читают его лишь не многие и целые эпохи забывают о нем» [Бердяев 1926, с. 119]. По этому поводу сразу можно заметить, что об эпохах «забвения» более справедливо было бы говорить относительно наследия Экхарта¹. Что же касается Бёме, то, хотя и в достаточно узких кругах, он был всегда известным и читаемым мистическим автором, а в России в XVIII–XIX вв. переводы его многочисленных текстов, по свидетельству А.Ф. Лабзина, могли даже сопровождаться заглавиями типа *«иже во святых, отца нашего Иакова Бёмена...»*².

По мнению Бердяева, вся германская философия, в самих значительных своих явлениях получила прививку от духа Бёме; этим духом определяются концепции позднего Шеллинга [Бердяев 1926, с. 119]. А сам Бёме «питался... прежде всего Библией» и «получил... также какими-то неясными для нас путями прививку Каббалы» [Бердяев 1926, с. 120]. Теперь известно, что изучал Каббалу ближайший сотрудник Бёме Бальтазар Вальтер (1558 – ок. 1631), издатель его самого первого сочинения («Утренняя заря в восхождении»), добавивший к его названию слово «Аврора» [Шаулов 2014, с. 28–30]. Так или иначе, по оценке Бердяева, «влияние Каббалы освобождает от отвлеченной мистики типа неоплатонического и экхартовского и прививает начала конкретной космологии и антропологии» [Бердяев 1926, с. 120].

Интересно отметить, что почти десятилетие назад С.Н. Булгаков, сообщая в переписке с Флоренским о своем прочтении Бёме «в подлиннике» [Переписка 2001, с. 89], также соотносил его мистические постижения с учением, вытекающим из Каббалы, и констатировал существенные различия, причем как раз в области, которую можно назвать «конкретной» антропологией.

¹ См., напр.: [Шафф 2009, 159].

² Бёме Я. Christosophia, или Путь ко Христу, в девяти кн., творение Иакова Бема, прозван. тевтоническим философом / Пер. с нем.; Вступ. ст. У.М. [А.Ф. Лабзина]. СПб.: Тип. Иос. Иоаннесова, 1815. С. XXIII.

По Булгакову, в отличие от Каббалы, Бёме свойственны «вражда и отрицание плоти в христианском смысле и, следовательно, и боговоплощения и воскресения, и утверждение превращения человека в ангела». В этом отношении Булгаков утверждал, что «Каббала православнее Бёме» [Переписка 2001, с. 89].

Бердяев объединяет «величайших творческих гениев» – «Плотина, Каббалу, Экхарта, Я. Бёме» в один тип представителей «гностического» мистики [Бердяев 1994, с. 165], но при этом настаивает, что, обладая «сильной прививкой Каббалы», совершенно оригинальная мистика Бёме возвышает его над неоплатониками и отличает от Экхарта [Бердяев 2011, с. 319]. Бёме превосходит «статичный дуализм» Платона (и неоплатоников) и «статичный монизм» Экхарта. «Статичность» античной и средневековой мысли, по Бердяеву, выражалась в том, что в «первоосновах бытия» она не видела «борьбы противоположных начал, она утверждала изначальную солнечность бытия» [Бердяев 1926, с. 120].

«Бёме, – пишет Бердяев, – первый в истории мысли нового времени делает открытие, которое будет потом играть огромную роль в немецком идеализме, – все может раскрываться лишь через другое, через сопротивление. Свет не может раскрыться без тьмы, добро без зла, дух без сопротивления материи» [Бердяев 1930а, с. 55].

С Бёме, согласно Бердяеву, «начинается новая эра в истории христианской мысли» [Бердяев 1930а, с. 78], раскрывающая то, что Бердяев довольно часто именует «эзотерическим христианством». В его трактовке, христианская эзотерика утверждает наличие «Движения» в Абсолюте [Бердяев 1989, с. 65] и имманентности Бога человеку. «Тайна мистического гнозиса, – пишет он, – лежит глубже и дальше, чем Тайна ортодоксального богословия. Она глубже и дальше самих догматов о Боге» [Бердяев 1989, с. 615]. По Бердяеву,

...понятие Бога, выработанное катафатической теологией, всегда носит экзотерический характер. Христианская догматика есть лишь символика духовного опыта. Происходящая в ней объективация духа не может быть признана последней истиной. Мистики идут дальше... То, что раскрывается для катафатического познания как Gott, для апофатического познания раскрывается как Gottheit. Gottheit есть сверхбытие, сверхличность, невыразимая глубина, из которой рождается Бог [Бердяев 2011, с. 315].

О различии между Богом (Gott) и Божественностью (Gottheit) учил Экхарт и он же понимал Gottheit как реальность, лежащую

«глубже Бога» [Бердяев 1994, с. 60–62]. Но у Экхарта Бердяев не находит свойственной Бёме глубины постижения «теогонического процесса», «богорождения», «движения в Боге» [Бердяев 1930а, с. 54]. У Экхарта – «статичный монизм», для его сознания «всякое творческое движение и всякая множественность и индивидуальность есть отпадение от Божества, от всеединства, и потому призрачны» [Бердяев 1989, с. 649]. Кроме того, в мистике Экхарта (как и в мистике Плотина), с точки зрения Бердяева, нет «эзотерического учения о человеке», которое «можно найти лишь в линии Каббалы, Я. Бёме, Фр. Баадера, только в мистике, получившей семитическую прививку» [Бердяев 1994, с. 144].

В ряде случаев Бердяев вполне определенно и даже, можно сказать, нарочито, отождествляет «эзотерическое христианство» с тем, что он именует апофатическим или мистическим богословием. Германская мистика, пишет он, из апофатической теологии делает вывод, согласно которому Божественное Ничто или Абсолютное не может быть Творцом мира. «Gottheit не творит, к Нему не применимо никакое движение, ничто похожее на наш мир, невозможны никакие аналогии» [Бердяев 2011, с. 316]. Творец и творение – это уже

...вторичные категории катафатической теологии. Бог-Творец является вместе с творением, и Он исчезает вместе с творением... Бог не есть Абсолютное... Абсолютное есть предельная Тайна. Это ведет к утверждению двух актов: 1) из Божественного Ничто, из Gottheit, из Ungrund'a в вечности реализуется Бог, Бог Троичный и 2) Бог, Бог Троичный, творит мир. Это значит, что в вечности существует теогонический процесс, богорождение. Это – внутренняя, эзотерическая жизнь Божества. Миротворение, отношение между Богом и человеком есть раскрытие Божественной драмы. Самое время и история есть внутреннее содержание божественной драмы в вечности. Это гениальнее всего раскрывает Я. Бёме [Бердяев 2011, с. 316].

В изначальной бездне Божественного Ничто, таким образом, исчезает Бог и творение, Бог и человек, исчезает сама эта противоположность. На последней глубине, в Божественном Ничто снимается различие Творца и твари, а само это Божественное Ничто «не есть уже Бог».

Апофатическая, мистическая теология идет глубже Творца в Его соотношении с творением, глубже Бога в Его соотношении с человеком. Творец возникает вместе с творением, Бог возникает вместе с человеком [Бердяев 1994, с. 132].

Это, по Бердяеву, отражает Божественную жизнь, которая есть совершающаяся в вечности «божественная мистерия жизни» [Бердяев 1994, с. 133]. Это и есть тот изначальный «динамический принцип» христианства, которому, с точки зрения Бердяева, изменило христианское богословие, сросшееся с греческой мыслью, связавшее себя со «статическим дуализмом» Платона и принявшее вследствие этого «экзотерический характер» [Бердяев 1930b, с. 132–133].

Между тем, как настаивает Бердяев,

...все великие христианские мистики, без различия исповеданий, учили о том, что в вечности, в глубине духовного мира совершается божественный процесс, в котором возникают отношения между Богом и человеком, рождение Бога в человеке и рождение человека в Боге, встречаются любящий и любимый [Бердяев 1994, с. 132–133].

И, в частности, «мистическая глубина Исаака Сирианина, Макария Исповедника или Симеона Нового Богослова – редкие жемчужины в святоотеческой литературе» [Бердяев 1989, с. 612], опыт которых Бердяев противопоставляет «официальному богословию» и фактически воспринимает как основание по отношению к вершине, представляющей собой мистику *Ungrund* у Бёме.

Важно заметить, что такая интерпретация восточнохристианской мистики, апофатического или «мистического» богословия у Бердяева не является результатом серьезного философско-богословского исследования, а остается лишь констатацией личного убеждения. Бердяев не показывает, каким именно образом представители восточнохристианской мистики и последователи апофатического богословия (например, свт. Григорий Нисский или Псевдо-Дионисий Ареопагит) в своих трудах, хотя бы чрезвычайно издалека, намечали ту самую «дерзновенную задачу», которую поставил себе и реализовал Бёме – познать заложенную в самом Божестве «трагедию» мирового процесса, «понять происхождение Божественной Троичности из Перво-Божества» [Бердяев 1989, с. 612]. Бёме, согласно Бердяеву, открыл и утвердил «творческую динамику бытия», которая «определяется *Ungrund*-ом, темными приливами из изначальной бездны бытия, которая должна быть просветляема» [Бердяев 1989, с. 612]. И в основательном исследовании, конечно, необходимо показать, с какой стороны и каким образом восточнохристианские мистики приходят именно к такому «христианскому эзотеризму». Но в трудах Бердяева достаточно яркими образами лишь раскрывается сам этот «эзотеризм».

«Эзотеризм», как «более сокровенное познание тайн христианства» представляется Бердяеву, прежде всего, в самом постиже-

нии реальности *Ungrund*, которая есть ничто, безосновное око вечности и вместе с тем воля, безосновная, бездонная, не детерминированная воля» [Бердяев 1930a, с. 61]. К христианской эзотерике, по Бердяеву, очевидно, относится и то откровение Бёме, согласно которому Бог становится личностью только во Христе [Бердяев 1930a, с. 53; Бердяев 1930b, с. 40]. Христос побеждает некие мучения в «темной бездне» и «на кресте претворяет ярость в любовь» [Бердяев 1930a, с. 69]. Все это – тот «христианский гнозис», который всегда вызывал подозрение «в церковном сознании» и воспринимался как «лжеименное знание» [Бердяев 1994, с. 165–166].

Церковь, пишет Бердяев, официально признает только ту мистику, в которой господствует «морально-аскетический, очистительный» момент и отвергает гнозис, нацеленный на «познание тайн бытия, божественных тайн» [Бердяев 1994, с. 166]. Именно в связи с критикой такого подхода, Бердяев проводит весьма характерное для его убеждений размежевание между освящаемой церковью святостью и «гностической одаренностью», как особым даром мистического созерцания [Бердяев 1926, с. 120]. «Дар мистического гнозиса», по убеждению Бердяева, есть «особый дар, совсем не тождественный со святостью» [Бердяев 1994, с. 166].

Конечно, такая позиция для Бердяева была обусловлена не только его собственным отношением к церковной аскетике, которая, как он полагал, создала свой идеал святости, несовместимый с задачами человеческого творчества. Бердяев настаивал на том, что христианская мистика, а, следовательно, в его представлении, и собственно мистическое, апофатическое богословие, принципиально сверхконфессиональны. Наблюдаемые в мистике «конфессиональные типы» он связывал с индивидуальным способом «преодоления конфессиональной ограниченности» каждым мистиком. Но на последней глубине, по его убеждению, все типы мистики сходятся:

Орфизм и Плотин, мистика индусская и суфизм, св. Симеон Новый Богослов и св. Иоанн Креста, Экхарт и Я. Бёме в чем-то сходятся между собой, перекликаются из разных миров и часто говорят одним и тем же языком. Это – неоспоримый факт, как бы он ни был неприятен фанатикам мистики конфессиональной [Бердяев 1994, с. 161].

Касаясь «конфессиональных типов» мистики, Бердяев, как известно, особо выделял «православную мистику», ближайшим образом в ее трактовке ориентируясь не только на свт. Григория Паламу [Бердяев 1994, с. 168], но также на свидетельства из беседы Н.А. Мотовилова с преп. Серафимом Саровским о цели христианской жизни. В связи с этим он подчеркивал, что:

...если у Св. Серафима был дар мистического созерцания тайн космической жизни, то это определялось не его достижениями святости, а особой индивидуальной харизмой... Православная мистика более родственна мистике германской, чем латинской католической мистике, хотя и менее гностична, чем последняя [Бердяев 1994, с. 166, 169].

Сама же германская мистика, согласно Бердяеву, «лежит вне различения классических типов православной и католической мистики». Она «погружена в глубину духа и потому стоит по ту сторону противоположности естественно и сверхъестественного» [Бердяев 1994, с. 169].

В.Н. Лосский

Нетрудно заметить, что обращение В. Лосского к темам соотношения мистики и церковной догматики, его особый интерес к элементам апофатики в церковной литературе (от свт. Григория Нисского и бл. Августина до автора «Ареопагитик»), само систематическое использование им термина «мистическое богословие» осуществляется на той же почве, при сходной постановке проблем, которые задаются в работах Бердяева. Разработки В. Лосского в этих направлениях создают впечатление ответа на брошенный вызов, стремления осмыслить объявленные Бердяевым решения поставленных проблем с позиций ортодоксальной церковности, конечно, той, какой ее для себя сам В. Лосский уяснил.

В этом отношении, едва ли не первое, что у В. Лосского обращает на себя внимание, это его стремление разграничить гностическую ересь в христианстве и подлинный христианский гнозис, который вполне легитимно присутствует в церковном святоотеческом богословии. Так, в церковной аскетике «познание Божественных тайн» происходит как бы естественным образом, как следствие очищения человека от «греховных» страстей, когда происходит, как пишет В. Лосский, «приобщение людей, ставших безгрешными, Богу, безгрешному по Своей природе» [Лосский 2006, с. 335]. Он отмечает:

Путь мистического соединения с Богом почти всегда тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником или некоторыми учениками. Если что и оглашается, то лишь плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн, выраженные в богословском или нравственном учении, в советах и назиданиях братии. Что же касается самого внутреннего и личного опыта он сокрыт от всех взоров [Лосский 2006, с. 122].

Различение «теологии» и «гнозиса» в святоотеческой аскетике В. Лосский иллюстрирует, в числе прочего, примером из текстов Диадона Фотикийского, для которого

...теология или мудрость... только лишь дар научения, тогда как гнозис обозначает опыт единения с Богом, опыт, который достигается молитвой, непрестанным памятованием о Боге, непрекращающимся призыванием имени Иисуса, который запечатлевает его «памятью ума в пылающем сердце... Богопознание не может быть достигнуто иначе, как только преодолением всего видимого и умопостигаемого, только неведением, которым познается Тот, Кто превыше всего того, что может быть объектом познания. Конечная цель здесь – не Божественный гнозис, но превосходящее всякое познание соединение [Лосский 2006, с. 408–410].

По утверждению Бердяева, возникающее вследствие мистических откровений учение об Ungrund заходит в область, лежащую за пределами понятий. Поэтому от него не следует требовать философской четкости и ясности [Бердяев 1930а, с. 57]. Согласно В. Лосскому,

Бог – не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность [Лосский 2006, с. 455].

Бёме, писал Бердяев, «в своей теософии идет дальше теологии». У него «всегда остается неисчерпаемая тайна. И догматы, выраженные в теологических формулах, не есть еще последняя тайна, последняя глубина» [Бердяев 1926, с. 122].

Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам... постоянной заботой Церкви в каждой исторической эпохе сохранять для христиан возможность достижения полноты мистического соединения с Богом [Лосский 2006, с. 113].

Сам «динамический принцип» в христианстве, указанный Бердяевым, сводится у В. Лосского к святоотеческой мистике вечного *движения* к единению с Богом:

Характер беспредельности, вечной незавершенности этого соединения с трансцендентным Богом выражен в образе мрака, который у св. Григория Нисского служит как бы метафорой, назначение которой – напоминать о догматической истине [Лосский 2006, с. 576].

На этих и многих других примерах можно видеть стремление В. Лосского показать неразрывную и органическую связь с церковью и церковным догматическим богословием святоотеческой христианской мистики, которой свойственен и христианский гнозис, и апофатика как осуществляемое превыше всякого познания единение человека с Божественным Ничто. Церковные догматы не уничтожают всегда остающуюся в христианском вероучении и религиозном опыте Божественную Тайну³, но, напротив, они призваны обеспечить человеку верный путь к единению с Ней. И если в христианстве возникают свидетельства такого гнозиса или такой апофатики, которые усматривают в глубине мистических постижений нечто иное, неизвестное в догматике, то это есть просто *иная* мистика, а не глубина той же самой христианской мистики, которую, по убеждению Бердяева, не ведает современное, ставшее полностью «экзотерическим», церковное христианство.

Представляется, что постоянно преследуемая В. Лосским задача все это показать на высоком научном философско-богословском уровне и явилась одной из ведущих мотиваций его обращения к наследию М. Экхарта. Стараясь проявлять объективность в научном исследовании, В. Лосский подходит к мистике Экхарта, исходя не с позиций положений церковного догматического богословия, а из *фактов* западной и восточной церковной мистики, которые были знакомы Экхарту и которые, как выявляет В. Лосский, Экхартом сознательно переосмысливались, подвергались его личной трактовке, обусловленной своеобразием его личного опыта.

Свое исследование об Экхарте В. Лосский начинает с констатации различного восприятия «Неизреченного» у Плотина, автора «Ареопагитик», Августина и Фомы Аквинского. Суть экстатического опыта у первых двух мистиков В. Лосский сравнивал также в «Очерках мистического богословия Восточной Церкви» [Лосский 2012b, с. 39–43], где было отмечено внешнее сходство соответствующих мест в трактате «О мистическом богословии» Псевдо-Дионисия и в 6-й Энеаде Плотина («О Благе, или Едином»; Энеады VI. IX, 4). В обоих случаях, писал Лосский, в апофатическом методе отвергаются все свидетельства, принадлежащие понятиям этого мира, но если в Ареопагитиках это делается по той причине, что Бог «заслонен» всем тем, что можно познавать о существах, то у Плотина имеется ввиду *множественность* даже самых высших сфер бытия, которую и нужно преодолеть для того, чтобы приблизиться к абсолютной простоте Единого. В конечном итоге, по выводу

³ В. Лосский готов, вслед за П.А. Флоренским, говорить об *антиномичности* догматов [Лосский 2012b, с. 60–61].

В. Лосского, апофатика Плотина подводит к Единому, но оставляет адепта все же в пределах бытия мира, тогда как зафиксированная в Ареопагитиках апофатика восточно-христианская направляет к выходу из сферы всего тварного. Лосский утверждал, что здесь проходит «демаркационная линия» «между мистикой христианской и философской мистикой неоплатоников», поскольку

...вне Откровения для нас нет различения тварного и нетварного, нет сотворения *ex nihilo* («из ничего». – Н. П.), нет бездны, лежащей между Творцом и творением, которую надо нам преодолевать» [Лосский 2012b, с. 44].

В текстах Экхарта В. Лосский находит свидетельства его обращения к «Ареопагитикам», но при совершенно ином, чем у Псевдо-Дионисия, понимании самой «апофазы». Различия, по существу, те же, что обнаруживаются между Псевдо-Дионисием и неоплатониками: Экхарт не решается признать Божественную реальность трансцендентной всему, в том числе и самому Бытию:

...на вопрос: «почему Бог неизречен?» Дионисий ответил бы: потому что в Своей «сверхсущностной» природе Он трансцендентен не только всему, что есть, но и Самому Бытию. Экхарт отвечает: Бог неизречен, потому что Его природа есть Бытие сокровенное [Лосский 2003, с. 161].

Так же и слова бл. Августина: «Не выходи вовне, войди в самого себя; во внутреннем человеке обитает Бог – Истина, недостижимая для тех, кто ищет ее вовне» Экхарт воспринимает не в том смысле, который, в трактовке Лосского, в них вкладывал отец Западной Церкви. Согласно Лосскому,

...по учению св. Августина, это углубление в себя самого позволяет достигнуть, по ту сторону изменчивой мысли, неколебимой памяти о Боге, уверенности, обусловленной присутствием в сверхсознательной сфере «Внутреннего Учителя», являющегося Источником просвещения ума [Лосский 2003, с. 170].

Вхождение в себя, о котором говорит бл. Августин (в *De vera religione*), «это – интеллектуальное осознание Источника истины».

Экхарт услышал в словах «*noli foras ire, in teipsum redi* [не выходи вовне, войди в самого себя] призыв к мистической встрече с Богом, тайно присутствующим в глубинах души. И вместе со св. Августином

Экхарт устремляется в глубины личного сознания, но он ищет там не присутствия неподвижной истины, которая все же остается трансцендентной по отношению к душе: имманентность *ipsum esse* [самого бытия] – вот что он там ищет. Вместе со св. Фомой доминиканский магистр, по-видимому, признает, что Бог, сокровенно присутствующий во всех бытиях, именно там творит их существование; но вместо того чтобы сделать это принципом христианской метафизики, который позволил бы безоговорочно говорить о трансцендентном Боге, отправляясь от Его тварных действий, он субъективизирует это экзистенциальное отношение к Творцу и намеревается искать имманентность Божественного *Ipsum Esse* [Самого Бытия], стремится найти имманентного *Deus absconditus* [Сокровенного Бога] в глубинной основе личного сознания [Лосский 2003, с. 170].

Речь идет о той самой «искорке Божества» в человеке, учением о которой Экхарт привлекал особое сочувственное внимание С.Л. Франка [Франк 2000, с. 254] и столь же особое, но критически ориентированное внимание В. Лосского. В. Лосский, во всяком случае, стремился выявить и показать не типичность этого учения для христианской мистики и метафизики, представленной известными и авторитетными для Экхарта именами.

То же самое можно сказать и о том аспекте учения Экхарта, в котором извечное «рождение» Сына и Слова Божия метафизически связывается со столь же извечным «изречением» Богом идеальных оснований всех тварных вещей. В. Лосский отмечает, что, с точки зрения Экхарта,

“In principio creavit Deus” [“В начале сотворил Бог...”] из Книги Бытия и *“In principio erat Verbum”* [“В начале было Слово...”] из Евангелия Иоанна суть два разных “начала” лишь в перспективе, которая искажена внешней точкой зрения – точкой зрения творений, находящихся по сю сторону единства [Лосский 2006, с. 335].

Для Экхарта это означает, что,

...производя Слово, Бог изрекает таким образом одновременно вечные принципы-основания вещей единым внутренним актом, который остается самотождественным в Боге и различается только вовне, где этот единый акт выступает как дуализм рождения и творения: *In principio erat Verbum* [В начале было Слово] (Ин. 1, 1) и *In principio creavit Deus caelum et terram* [В начале сотворил Бог небо и землю] (Быт. 1, 1)... Одно и то же Божественное речение изводит Слово и творит мир [Лосский 2003, с. 198].

Нетрудно увидеть, что, помимо прочего, здесь появляются те основания метафизики всеединства, на которых впоследствии будут строить свои концепции Шеллинг и его последователи в России, по преимуществу, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков. На этот «вызов» В. Лосский также ищет ответ в своей интерпретации учения восточных св. Отцов. В «Очерках мистического богословия Восточной Церкви» он пишет:

У всякой тварной вещи есть свой логос – свое сущностное основание, свой сущностный смысл. И разве может, говорит святитель Григорий Богослов, существовать что-либо, что не утверждалось бы на Божественном Логосе? Нет ничего, что в своем существовании не основывалось бы на Том, Кто является Смыслом бытия по преимуществу, – на Логосе. Все было создано Им, именно Он дает тварному миру не только порядок, о котором говорит само Его имя, но и онтологическую реальность. Логос – это Божественный очаг, откуда исходят те творческие лучи, те особые λόγοι тварных существ, те непреходящие слова Божии, которые одновременно и вызывают к бытию всю тварь, и призывают ее к Богу. Таким образом, каждое тварное существо имеет свою идею, свой смысл в Боге – в замысле Творца, Который созидает не по некой прихоти, но разумно (и в этом еще одно значение Логоса). Божественные идеи – это извечные причины-основания тварных существ [Лосский 2006, с. 430–431].

Их место – в творческих Божественных энергиях [Лосский 2006, с. 73–74], которые, по преимуществу, исходят от Второй Ипостаси Св. Троицы, и исходят не по необходимости Божественной природы, а по свободной воле Бога, пожелавшего стать Творцом. И когда Экхарт «не делает никакого различия в Божественном плане между исходяждением Лиц и «внутренним» актом творения» [Лосский 2003, с. 198], он вносит существенную новизну в христианское восприятие реальностей Творца и твари. «Псевдо-Дионисий, – пишет В. Лосский, – верен традиции греческих Отцов, в учении которых “феология” в собственном смысле слова имеет своим предметом Божественное Триединство» [Лосский 2003, с. 200–201]. Он проводит различие между Троицей «сверхсущностной» и трансцендентной, с одной стороны, и с другой – исходяждениями *ad extra*, посредством которых Божественная Благость, которой причастно все существующее, являет Себя как творческую Причину множественных имен.

Мейстер Экхарт, напротив, объединяет происхождение Божественных Лиц и творческий акт в едином внутреннем действии Бога,

отрицая всякое различие *in divinis* [в Божественном] между эманацией Лиц и творением мира. Тожественные в Боге, в активном аспекте божественной «производительности», они предстают как две различные реальности лишь в плане пассивном, в плане тварных бытий, внешних по отношению к Единому [Лосский 2003, с. 200–201].

Отсюда очевидно, что в этом столь важном положении своего учения Мейстер Экхарт следует не Псевдо-Дионисию. При этом Лосский отмечает отличие учения Экхарта и от созерцаний неоплатоников, поскольку «неизреченный Бог Мейстера Экхарта не вознесен превыше Бытия, наподобие Единого Плотина или триединой Феархии Дионисия» [Лосский 2003, с. 202].

Реальность «Божественной неизреченности» у Экхарта является онтологически первичной по отношению к Триединому Богу; она «есть начало всей Божественной эманации – как внутренней (исхождение Лиц), так и внешней (творение)» [Лосский 2003, с. 203]. Тот самый «динамизм», в котором Экхарту в его мистических постижениях отказывал Бердяев, в трактовке В. Лосского, выражает себя в общем принципе: «Бог утверждает Себя как тождество Бытия, возвращаясь к Самому Себе в троичной жизни» [Лосский 2004, с. 93]. Такое же «триадическое круговое движение», согласно учению Экхарта, имеет место и у вечных оснований всех вещей: они изливаются, «бьют ключом» из Единства Отчего Ума, совпадая со Словом – единым «Разумом», и в своем «внутреннем кипении возвращаются к себе самим, оставаясь тождественными Сущности» [Лосский 2003, с. 210].

Что же касается «динамического принципа» в богословии церковного святоотеческого христианства, то на постановку такого вопроса В. Лосский, как представляется, неявно отвечает примером из текстов свт. Григория Нисского:

Когда, например, Григорий Назианзин захочет выразить в плотиновских терминах тайну ипостасного различия Троицы Единосущных, – пишет он, – он будет говорить о монаде, которая приходит в движение, чтобы преодолеть диаду и остановиться в триаде. Этот образ предполагает двузначность термина «монада», обозначающего одновременно общую сущность трех ипостасей и единый источник Божественных «исхождений» – Отца как общее личное начало Сына и Святого Духа. «Преодоление диады» не есть замыкание в себе самом, в третьей ипостасной категории, но, напротив, совершенное раскрытие монады, ее раскрытие в личном Триединстве [Лосский 2003, с. 210].

У Экхарта Лосский находит иную «догматическую перспективу»: «Благодаря латинской формуле *processio ab utroque* [исхождения от Отца и Сына], Дух Святой, связь между Отцом и Сыном, разрешает их диадическое противопоставление, знаменуя их сущностное единство» [Лосский 2003, с. 210]. Это место из исследования В. Лосского показывает, что, вопреки ошибочному суждению Н.К. Гаврюшина [Гаврюшин 2011, с. 564], В. Лосский все же находит у Экхарта проявление католического догмата филиокве. И находит отражение этого догмата в связанной с мистикой триадологии Экхарта: в «круговом движении» «все три термина – нерожденное, рожденное и исходящее от двух – соответствуют Трем божественным Лицам, в коих Сущность “переливается” Единым ... от себя, из себя и в себе» [Лосский 2005, с. 38].

Можно привести и другие примеры, показывающие, каким образом В. Лосский всякий раз делает акцент на различии учения, исходящего из личного опыта Экхарта и той традиции мистического богословия, которую он находит у свт. Григория Нисского и автора Ареопагитик. Так, он обращает внимание на то, что

Тексты Майстера Экхарта, являющие нам экстатическое восхождение ума как непрестанное продвижение в божественное незнание, заставляют вспомнить об «эпектазе» Григория Нисского. Но для каппадокийского отца «бесконечный ход» есть динамичный образ, призванный выразить характер блаженного единения; в нем Бог всегда остается трансцендентным по Своей непознаваемой сущности тварному *υοῦς*, постоянно возрастающему в обожении, которому нет конца. Для тюрингского богослова бесконечное продвижение вперед не могло бы выразить вечного блаженства; скорее оно представляет собой способ земного богопознания в Святом Духе, ведущем человеческий интеллект «из ясности в ясность» через воздействие на высшие способности человека в качестве их целевой Причины [Лосский 2012а, с. 229].

Как высшая Цель, в которой обретают «успокоение» наделенные разумом существа, Бог может быть познан только лишь во «мраке» и через «незнание». Здесь, пишет В. Лосский, «теогносис Майстера Экхарта встречается с экстатической апофазой Григория Нисского, неведомой западным христианам XIV в.». И всякий раз, когда тюрингский мистик ощущает необходимость «предпочитать отрицания утверждениям, он будет обращаться к Дионисию, должнику Григория» [Лосский 2012а, с. 230]. Тем не менее, хотя «апофатическое восхождение интеллекта», по Экхарту, не может не быть бесконечным, отнюдь не «незнание»,

подчеркивает В. Лосский, приведет его к тому, чтобы найти Бога в вечном блаженстве или в мистическом опыте «восхищения на третье небо». В конце концов,

...предельное требование отрицательного богословия Экхарта вынудит его отказаться от поисков Ненаходимого и перевернуть перспективу восхождения человеческого интеллекта к Богу [Лосский 2012а, с. 230].

Отсюда нужно сделать только один шаг и привлечь к этому соотношению как саму мистику Я. Бёме, так и ее интерпретацию Бердяевым. Но это, конечно, выходило бы за рамки данного исследования В. Лосского. В рамках же своей темы В. Лосский касается еще одной проблемы, поставленной Бердяевым, согласно которой всякая индивидуальность у Экхарта является «призрачной», так как означает отпадение от Божества, от всеединства [Бердяев 1989, с. 649]. В. Лосский в результате своего исследования приходит к иному выводу: «Экхарт, – пишет он, – дает понять, что в состоянии славы избранные не подвергнутся деперсонализации: обладая всем сообща, они будут некоторым образом различны между собой» [Лосский 2012а, с. 221]. И добавляет:

Не навязывая тюрингскому мистiku терминологического различия, которого он никогда не проводил, мы все-таки можем утверждать, что понятие человеческой личности, очищенной от всего, что характеризует индивида в рамках вида, не было чуждым мысли Экхарта [Лосский 2012а, с. 221–222].

Экхарт, по мнению В. Лосского, не только и, может быть, даже не столько визионер, сколько мыслитель, сводящий свои мистические постижения в философско-богословскую систему⁴. Но эта система возникает у него именно в прямой связи с его личным опытом, а не в результате ориентации на идеи ряда средневековых и древних авторов, на которых он достаточно часто ссылается. Аппелируя к отцам Западной Церкви (Августину, Фоме

⁴ См.: «Именно потому, что первая его интуиция бытия носила мистический характер, Мейстер Экхарт должен был изыскаваться как диалектик, ибо всякий иной метод был бы непригоден для того, чтобы перевести это понятие бытия – одновременно простое и сложное – на интеллигибельный язык богословской доктрины. Иначе не могло и быть для религиозной мысли, первое положение которой гласило: *Esse est Deus* [Бытие есть Бог]» [Лосский 2003, с. 177].

Аквинскому) или к восточнохристианской мистике Ареопагитик, Экхарт вносит в задаваемые ими направления *свою* новизну, *свои* особенности, которые зачастую радикально эти направления изменяют. И В. Лосскому, как представляется, удастся убедительно показать, что Экхарт действует так, исходя из своего личного мистического опыта, который, при всех внешних корреляциях, существенно отличен от опыта тех авторов, к которым он обращается в своих текстах.

Заключение

На фоне материалов исследований В. Лосского, суждения Н. Бердяева относительно учения М. Экхарта, Я. Бёме и немецкой мистики в целом представляются гораздо более поверхностными и субъективными. Бердяев, в отличие от В. Лосского, в своих трудах предлагает читателю только достаточно общий обзор и свою, зачастую эмоциональную интерпретацию немецкой мистики, сближая ее данные со свидетельствами мистики святоотеческой и противопоставляя все это «официальному» церковному богословию. Столь же, по преимуществу, эмоциональным и необоснованным представляется проводимое Бердяевым разграничение «эзотерического» и «экзотерического» христианства. Во всяком случае, нельзя не заметить, что В. Лосский, очевидно, имея в виду возможность попыток такого разграничения, фактически приводит против него достаточно обоснованные аргументы и свидетельства. Из его исследований следует, что, действительно, есть и церковный христианский гнозис, и освященный Церковью христианский «эзотеризм», который находит свое отражение в «мистическом богословии Восточной Церкви» и который по целому ряду позиций принципиально не стыкуется с «эзотерикой» Я. Бёме и проявлениями личного мистического опыта М. Экхарта.

Источники

- Бёме Я. Аурогa или Утренняя звезда в восхождении / Пер. А. Петровского. М.: Мусарет, 1914. 410 с.
- Бёме Я. Christosophia, или Путь ко Христу, в девяти кн., творение Иакова Бема, прозван. тевтоническим философом / Пер. с нем.; Вступ. ст. У. М. [А.Ф. Лабзина]. СПб.: Тип. Иос. Иоаннесова, 1815. XXV, 434 с.

Литература

- Бердяев 1926 – *Бердяев Н.* Новая книга о Бёме // Путь. 1926. № 5. С. 119–122.
- Бердяев 1929 – *Бердяев Н.* Новая книга о Бёме // Путь. 1929. № 18. С. 116–121.
- Бердяев 1930а – *Бердяев Н.* Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund'e и свободе // Путь. 1930. № 20. С. 47–79.
- Бердяев 1930б – *Бердяев Н.* Из этюдов о Якове Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения // Путь. 1930. № 21. С. 34–62.
- Бердяев 1989 – *Бердяев Н.А.* Типы религиозной мысли в России // Бердяев Н.А. Соч. Т. III. Париж: YMCA-Press, 1989. 714 с.
- Бердяев 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
- Бердяев 2011 – *Бердяев Н.А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. Дух и реальность. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 209–364.
- Виндельбанд 1902 – *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1. СПб., 1902.
- Гаврюшин 2011 – *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие: Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.
- Лосский 2003 – *Лосский В.Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной // Богословские труды. 2003. № 38. С. 147–236.
- Лосский 2004 – *Лосский В.Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной // Богословские труды. 2004. № 39. С. 79–98.
- Лосский 2005 – *Лосский В.Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной // Богословские труды. 2005. № 40. С. 31–46.
- Лосский 2006 – *Лосский В.Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. 759 с.
- Лосский 2007 – *Лосский В.Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной // Богословские труды. 2007. № 41. С. 85–132.
- Лосский 2012а – *Лосский В.Н.* Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной // Богословские труды. 2012. № 43–44. С. 203–292.
- Лосский 2012б – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012. 586 с.
- Переписка 2001 – Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск: Водолей, 2001. 216 с.
- Франк 2000 – *Франк С.Л.* Соч. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 796 с.

- Шаулов 2014 – *Шаулов С.М.* Вочеловечение человека // Бёме Я. De incarnatione verbi, или О вочеловечении Иисуса Христа / Пер. с нем. и примеч. К.В. Коваленко, С.М. Шаулова. Уфа: ARC, 2014. С. 4–39.
- Шафф 2009 – *Шафф Ф.* История христианской Церкви. Т. VI: Средневековое христианство. СПб.: Библия для всех, 2009. 517 с.
- Schwarz 1913 – *Schwarz R.* Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Heidelberg: Winter, 1913. 612 s.

References

- Berdyayev, N. (1926), “A new book about Boehm”, *Put'*, iss. 5, pp. 119–122.
- Berdyayev, N. (1929), “A new book about Boehm”, *Put'*, iss. 18, pp. 116–121.
- Berdyayev, N. (1930a), “From the studies on J. Boehme. Study I. The doctrine of Ungrund and freedom”, *Put'*, iss. 20, pp. 47–79.
- Berdyayev, N. (1930b), “From the Etudes on Jacob Boehme. Etude II. The Doctrine of Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophia-theological Movements”, *Put'*, iss. 21, pp. 34–62.
- Berdyayev, N.A. (1989), “Types of Religious Thought in Russia”, *Sochineniya* [Works], vol. III, YMCA-Press, Paris, France.
- Berdyayev, N.A. (1994), *Filosofiya svobodnogo duxa* [The philosophy of the free Spirit], Respublika, Moscow, Russia.
- Berdyayev, N.A. (2011), “Spirit and Reality. Fundamentals of God-Human Spirituality”, Berdyayev, N. *Dux i real'nost'* [Spirit and Reality], AST, Astrel', Moscow, Russia, pp. 209–364.
- Gavryushin, N.K. (2011), *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian Theology. Essays and Portraits], Nizhegorodskaya dukhovnaya seminariya, N. Novgorod, Russia.
- Frank, S.L. (2000), *Sochineniya* [Works], Kharvest, AST, Minsk, Belarus, Moscow, Russia.
- Lossky, V.N. (2003), “Negative theology and knowledge of God in the teaching of Meister Eckhart”, *Bogoslovskie trudy*, iss. 38, pp. 147–236.
- Lossky, V.N. (2004), “Negative theology and knowledge of God in the teaching of Meister Eckhart”, *Bogoslovskie trudy*, iss. 39, pp. 79–98.
- Lossky, V.N. (2005), “Negative theology and knowledge of God in the teaching of Meister Eckhart”, *Bogoslovskie trudy*, iss. 40, pp. 31–46.
- Lossky, V.N. (2006), *Bogovidenie* [The Vision of God], AST, Moscow, Russia.
- Lossky, V.N. (2007), “Negative theology and knowledge of God in the teaching of Meister Eckhart”, *Bogoslovskie trudy*, iss. 41, pp. 85–132.
- Lossky, V.N. (2012a), “Negative theology and knowledge of God in the teaching of Meister Eckhart”, *Bogoslovskie trudy*, iss. 43–44, pp. 203–292.
- Lossky, V.N. (2012b), *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [An Essay on the Mystical Theology of the Eastern

- Church. Dogmatic Theology], 2 ed., Svyato-Troitskaya Sergieva lavra, Sergiev Posad, Russia.
- Perepiska svyashchennika Pavla Aleksandrovicha Florenskogo so svyashchennikom Sergiem Nikolaevichem Bulgakovym* (2001) [Correspondence between Fr. P.A. Florensky and Fr. S.N. Bulgakov], Vodolei, Tomsk, Russia.
- Schwarz, R. (1913), *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, Winter, Heidelberg, Germany.
- Shaff, F. (2009), *Istoriya khristianskoi Tserkvi. T. VI: Srednevekovoe khristianstvo* [History of the Christian Church. Vol. VI. Medieval Christianity], Bibliya dlya vsekh, Saint Petersburg, Russia.
- Shaulov, S.M. (2014), "Human incarnation", Byome, Ya. De incarnatione verbi, ili O vechelovechenii Iisusa Khrista, ARC, Ufa, Russia, pp. 4–39.
- Vindel'band V. (1902), *Istoriya novoi filosofii v ee svyazi s obshchei kul'turoi i otdel'nymi naukami* [The history of new philosophy in its connection with general culture and individual sciences], vol. 1, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Николай Н. Павлюченков, доктор теологии, кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 115035, Россия, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23б; npavl905@mail.ru

Information about the author

Nikolai N. Pavliuchenkov, Dr. of Theology, Cand. of Sci. (Philosophy), Cand. of Sci. (Theology), Orthodox St. Tikhon's University of Humanities, Moscow, Russia; bld. 23b, Novokuznetskaya Street, Moscow, Russia, 115035; npavl905@mail.ru

Батальные сцены в гробнице Инти: к вопросу о визуальной репрезентации образа мира в эпоху Древнего царства

Юрий С. Реунов

*Центр египтологических исследований Российской академии наук
Москва, Россия, yury.reunov@gmail.com*

Елена С. Ершова

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, ershova.es@rggu.ru*

Аннотация. Статья посвящена анализу батальных сцен в гробнице номарха Инти в Дешашехе (конец V династии) как уникального источника для реконструкции визуальной репрезентации образа мира в эпоху Древнего царства. Исследование базируется на предпосылке, что изобразительные памятники Древнего Египта выполняли не только декоративную, но и мировоззренческую, конструирующую функцию, являясь инструментом визуализации и закрепления в сознании населения ключевых идеологических концептов. Основное внимание уделено иконографическому анализу сцены осады азиатской крепости, рассматриваемой как сложный семиотический текст, построенный на фундаментальной для египетской культуры оппозиции «порядок – хаос». В работе доказано, что художественные средства (композиция, система жестов, этнические маркеры) использовались для создания предельно ясного визуального противопоставления между египтянами как носителями организованной, структурированной силы и азиатами как воплощением хаоса. В исследовании также поднят вопрос о включении иконографии, ранее бывшей сугубо царской, в частную гробницу, что связывается с несколькими факторами – изменением канонических правил в искусстве, должностью Инти как «надзирателя царских крепостей» и его стремлением к посмертной легитимации через демонстрацию участия в поддержании миропорядка. Основные выводы указывают на то, что батальные сцены эпохи Древнего царства, в частности в гробнице Инти, не просто фиксировали событие, но и отражали ключевые аспекты государственной идеологии, воплощали отдельные элементы картины мира.

Ключевые слова: Древний Египет, Древнее царство, гробница Инти, батальные сцены, иконография, образ мира, маат, визуальная репрезентация, порядок и хаос, семиотика искусства

Для цитирования: Реунов Ю.С., Ершова Е.С. Батальные сцены в гробнице Инти: к вопросу о визуальной репрезентации образа мира в эпоху Древнего царства // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2026. № 4. С. 104–118. DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-104-118

Battle scenes in the tomb of Inti:
on the issue of visual representation
of the image of the world in the Old Kingdom

Yury S. Reunov

*Russian Academy of Sciences Centre for Egyptological Studies
Moscow, Russia, yury.reunov@gmail.com*

Elena S. Ershova

*Russian State University for the Humanities
Moscow, Russia, ershova.es@rggu.ru*

Abstract. The article is devoted to the analysis of battle scenes in the tomb of the nomarch Inti in Deshasheh (the end of the V dynasty) as a unique source for the reconstruction of the visual representation of the image of the world in the era of the Old Kingdom. The study is based on the premise that the pictorial monuments of Ancient Egypt performed not only a decorative, but also a philosophical, constructive function, being a tool for visualizing and consolidating key ideological concepts in the minds of the population. The main attention is paid to the iconographic analysis of the Asian fortress siege scene, which is considered as a complex semiotic text based on the “order-chaos” opposition fundamental to Egyptian culture. The work proves that artistic means (composition, gesture system, ethnic markers) were used to create an extremely clear visual contrast between Egyptians as carriers of organized, structured power and Asians as the embodiment of chaos. The study also raises the issue of the inclusion of previously presented purely royal iconography in a private tomb, which is associated with several factors – a change in canonical rules in art, Inti’s position as “overseer of royal fortresses” and his desire for posthumous legitimization through demonstration of participation in maintaining world order. The main conclusions indicate that the battle scenes of the Old Kingdom era, in particular in the tomb of Inti, were not just a record of the event, but reflected key aspects of the state ideology, embodied individual elements of the worldview.

Keywords: Ancient Egypt, Old Kingdom, Tomb of Inti, battle scenes, iconography, worldview, maat, visual representation, order and chaos, semiotics of art

For citation: Reunov, Yu.S. and Ershova, E.S. (2026), “Battle scenes in the tomb of Inti: on the issue of visual representation of the image of the world in the Old Kingdom”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 4, pp. 104–118, DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-104-118

Проблема реконструкции ментальных структур и образа мира древних цивилизаций относится к числу наиболее сложных и значимых задач историко-культурного знания. Для Древнего Египта, общества с исключительно развитой визуальной культурой, изобразительные памятники выступают в роли одного из ключевых источников, позволяющих проникнуть в систему его коллективных представлений [Assmann 2002, p. 201]. Особую ценность в этом контексте имеют уникальные иконографические программы, отклоняющиеся от стандартного репертуара и потому несущие в себе концентрированное смысловое послание. К таким памятникам принадлежит декоративное убранство гробницы провинциального чиновника Инти в Дешашехе, содержащее одну из двух известных в эпоху Древнего царства детально разработанных сцен осады иноземной крепости [Mourad 2011, p. 135].

Возникновение подобного сюжета в частной, а не царской гробнице конца V династии само по себе представляет научную проблему. До этого периода изображения военных конфликтов с иноземцами, трактовавшиеся в рамках идеологемы торжества фараона над хаосом, были прерогативой царского искусства, украшая храмы и монументы [Helck 1971, p. 19; Mourad 2011, p. 135]. Их появление в пространстве частной усыпальницы знаменует важный сдвиг, отражающий изменения как в социальном статусе элиты, так и в механизмах визуальной репрезентации ключевых концептов египетского мировоззрения.

Целью настоящего исследования является комплексный анализ батальных сцен в гробнице Инти как специфической формы визуальной репрезентации древнеегипетского образа мира, центральным конструктом которого выступала дихотомия упорядоченного космоса (Египет, *Maat*) и окружающего хаоса (чужие земли, *Исфет*). Для достижения этой цели в работе последовательно решаются следующие задачи:

- 1) проведение подробного иконографического анализа сцены, выявление и систематизация визуальных кодов, используемых для противопоставления египтян и чужеземцев (азиатов);

- 2) изучение композиционной структуры рельефа, ее интерпретация;
- 3) выявление связи между фактом включения батальных сцен в декоративную программу гробницы, титулатурой и социальной ролью самого Инти, а также общими изменениями в канонических принципах египетского искусства периода позднего Древнего царства.

В основе исследования лежит гипотеза о том, что батальная сцена в гробнице Инти является не столько документальной фиксацией реального военного эпизода, сколько сложным идеологическим высказыванием. Его функция заключалась в визуальной легитимации статуса владельца гробницы через демонстрацию его личного участия в поддержании миропорядка (*Маат*), что достигалось за счет адаптации и апроприации им ранее исключительно царских иконографических схем.

Методология работы носит междисциплинарный характер и сочетает традиционные для искусствознания методы иконографического и стилистического анализа [Panofsky 1972] с элементами структурно-семиотического подхода, позволяющего рассматривать изображение как систему знаков, кодирующих культурные смыслы. Для анализа психологического воздействия композиции и жестов привлекаются принципы визуального восприятия, разработанные в рамках психологии искусства [Arnheim 1974].

Научная новизна исследования определяется, во-первых, комплексным рассмотрением батальных сцен гробницы Инти именно в аспекте репрезентации образа мира, что позволяет выйти за рамки чисто военно-исторической или художественно-стилистической интерпретации. Во-вторых, в работе предпринята попытка увязать конкретный иконографический сюжет с эволюцией социальных и идеологических практик египетской элиты конца эпохи Древнего царства.

Основная часть

Батальная сцена в гробнице Инти представляет собой сложную композицию, разделенную на две основные зоны: бой на открытой местности (по-видимому, в предместьях поселения) и штурм укреплений (непосредственно осада) [Kanawati, McFarlane 1993, p. 24, pl. 27] (рис. 1, 2). Визуальный анализ позволяет выявить строгую систему кодов, с помощью которых художник конструирует фундаментальную оппозицию между египтянами и азиатами, являющуюся отражением космологического дуализма *Маат* и *Исфет*.



Рис. 1. Сцена осады из колонного зала (восточная стена),
гробница Инти, Дешашех
(по: Kanawati N., McFarlane A. Deshasha: The Tombs of Inti, Shedu
and Others. Sydney: The Australian Centre for Egyptology,
1993. Pl. 27)

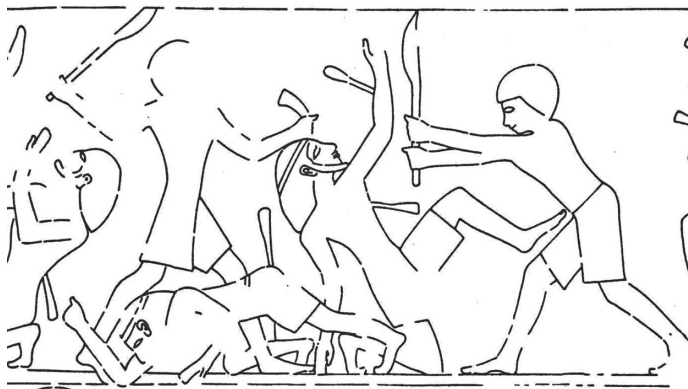


Рис. 2. Деталь сцены осады из колонного зала (восточная стена),
гробница Инти, Дешашех
(по: Kanawati N., McFarlane A. Deshasha: The Tombs of Inti, Shedu
and Others. Sydney: The Australian Centre for Egyptology,
1993. Pl. 27).

Фигуры египетских воинов наделены набором признаков, подчеркивающих их организованность, дисциплину и доминирующее положение. Во-первых, их позы устойчивы и каноничны. В левой части композиции египтяне изображены стоящими твердо, с уверенными, часто повторяющимися жестами: занесение боевого топора, захват противника за волосы в классической «смиряющей позе» (*smiting pose*), которая в царской иконографии символизировала победу фараона над хаосом [Hall 1986, pp. 1–12]. Даже в момент активного действия, как, например, при установке штурмовой лестницы (правая часть композиции), их движения лишены хаотичности и передают ощущение контроля над ситуацией и целенаправленного действия [Mourad 2011, p. 145].

Во-вторых, важным элементом является мотив «бегущих воинов» в верхнем регистре батальной сцены. Как отмечает Анна-Латифа Мурад, этот мотив имеет прямое сходство с изображениями бегущих войск в царских заупокойных храмах, таких как храм Сахура [Mourad 2011, p. 139]. Заимствование этого иконографического приема служит двоякой цели: он не только указывает на динамику атаки, напор египтян, но и придает их действиям характер слаженного, почти ритуального действия, противопоставленного панической неразберихе в стане противника.

В-третьих, египтяне лишены индивидуальных эмоциональных проявлений. Их лица бесстрастны, а групповое взаимодействие (например, совместная атака на одного азиата нескольких египтян) демонстрирует не состояние аффекта отдельных индивидов, а целенаправленное выполнение стоящей перед всеми военными задачами. Это создает образ безличной, институциональной силы, действующей по четким правилам.

Иконография азиатов строится на наборе этнических стереотипов и физиологических маркеров, призванных визуализировать их как воплощение «инаковости» и хаоса. Все взрослые иноземцы-мужчины изображены с характерными окладистыми бородами и длинными волосами, часто перехваченными лентой – атрибутами, устойчиво ассоциировавшимися в египетском искусстве с жителями Леванта [Booth 2005, pp. 14–24; Kanawati, McFarlane 1993, p. 25]. Эта визуальная черта служит первичным знаком их принадлежности к миру «чужих».

Ключевым для понимания образа азиатов является акцент на их психологическом состоянии, передаваемом через экспрессивные жесты [Harpur 1987]. Внутри осажденной крепости изображены сцены крайнего отчаяния: жители рвут на себе волосы – архетипический жест скорби и безутешного горя в египетской иконографии [Dominicus 1994, p. 67]. Особенно показательными являются фигуры

азиатов во втором сверху регистре в правой части композиции, которые испражняются от страха [Kanawati, McFarlane 1993, p. 25]. Эта физиологическая, почти гротескная деталь служит мощнейшим визуальным маркером полной утраты самообладания, низведения человека до базового, животного уровня, что диаметрально противоположно идеалу ритуальной чистоты и контроля, воплощенному в образах египтян.

В третьем сверху регистре в левой части композиции изображен пронзенный шестью стрелами азиат, ломающий о выставленную вперед ногу свой лук. Этот жест символизирует не только военную капитуляцию, но и ритуальное уничтожение собственной мужественности и воинского статуса [Kanawati, McFarlane 1993, p. 25]. Тела азиатов показаны пронзенными множественными стрелами, поверженными, физически подавленными, что визуально утверждает их абсолютную уязвимость и неспособность к эффективному сопротивлению.

В отличие от другой сохранившейся сцены того периода из гробницы Каиёмхесета, где азиатские женщины активно участвуют в обороне или уводят скот в укрытие, в сцене Инти женщины в длинных платьях представлены преимущественно в роли плакальщиц или тех, кто помогает раненым [Mourad 2011, p. 142]. Их действия направлены не на поддержку обороняющихся, а скорее свидетельствуют об уже свершившемся поражении. Эти подробности дополнительно подчеркивает крах всего уклада жизни осажденных.

Таким образом, иконографический анализ убедительно демонстрирует, что художник использовал контрастную систему визуальных кодов. Египтяне предстают как выступающая единым фронтом, будто совершающая ритуал, безэмоциональная сила – они действуют четко и последовательно. Азиаты, напротив, показаны как охваченная паникой, утратившая достоинство и контроль над собой людская масса, чья переданная художником этническая инаковость напрямую ассоциируется с хаосом (*Исфет*). Это противопоставление служит конкретным художественным воплощением абстрактной космологической концепции.

Анализ композиционной структуры батальной сцены в гробнице Инти позволяет интерпретировать ее не как статичное изображение разрозненных эпизодов, а как целенаправленно выстроенный визуальный нарратив, иллюстрирующий неотвратимый процесс установления порядка. Эта повествовательность достигается за счет продуманной организации пространства, последовательности регистров и направленности действия, которые зритель «прочитывает» согласно определенной логике.

Во-первых, сцена демонстрирует ясное пространственное и иерархическое разделение. Египтяне занимают внешнее, открытое пространство, активно преобразуя его своим наступлением. Они располагаются с внешней стороны крепостной стены и доминируют на поле боя. Азиаты, за исключением поверженных в предместьях поселения, заключены внутри ограждения – символа их отделенности и обреченности. Эта пространственная оппозиция «внешнее/внутреннее» (где внешняя активность египтян противопоставлена внутренней дезориентации азиатов) служит визуальной метафорой конфликта между экспансией упорядочивающей силы (Египет) и ограниченным, обреченным на уничтожение пространством хаоса (чужая земля). Сама крепость, изображенная в виде зубчатого овала, является не только архитектурным объектом, но и иероглифическим детерминативом враждебного иноземного поселения, что графически подчеркивает ее семиотическую функцию как знака «чужого» [Mourad 2011, p. 142; Kanawati, McFarlane 1993, p. 25].

Во-вторых, и это имеет большое значение для верного прочтения рельефа, вся сцена может быть интерпретирована как последовательное развертывание трех этапов битвы, образующих завершенный сюжет [Mourad 2011, p. 144; Gaballa 1976, pp. 127–128]. Эти этапы, как представляется на основании анализа пространственной организации, могут быть интерпретированы следующим образом:

- 1) этап разгрома на поле боя (левый верхний угол, три верхних регистра). Изображение открытого столкновения, где египетские лучники и воины с топорами (секачами) подавляют противника. Это начальная фаза столкновения, демонстрирующая военное превосходство нападающих;
- 2) этап осады и психологического упадка (центр и правая часть). Штурм крепости с помощью лестниц, сопровождаемый сценами паники, отчаяния и получения защитниками поселения ранений. Здесь акцент смещается с физического уничтожения на моральный разгром и дезорганизацию врага;
- 3) этап пленения защитников и окончательной победы (левый угол, нижний регистр). Там же изображено ведение связанных пленников, включая женщин и детей, египетскими воинами. Этот финальный акт символизирует установление полного контроля, обезвреживание угрозы и превращение хаотичной силы в подконтрольный ресурс (пленных).

Такой визуальный нарратив меняет содержание изображения – из констатации исторического факта (взятие поселения) в утверждение идеологической максимы. Оно показывает не просто победу, а закономерный, почти предопределенный процесс: от столкно-

вения с противником к его подавлению, и затем, к окончательной нейтрализации угрозы. Здесь можно увидеть художественное воплощение концепции фараона (а через него – и его верных слуг) как гаранта миропорядка *Маат*, чья роль заключается в активном утверждении и поддержании порядка путем сдерживания и подчинения сил хаоса.

В-третьих, композиция обладает выраженной направленностью и динамикой. Основные векторы движения египтян ориентированы внутрь пространства сцены (к центру крепости) и сверху вниз (от атаки к ведению пленных), создавая ощущение необратимости происходящего. Напротив, движения азиатов замкнуты (внутри крепости) или направлены вниз (падение, коленопреклонение). Эта динамическая схема, воспринимаемая зрителем на подсознательном уровне, усиливает ощущение доминирования и триумфа одной стороны над другой [Arnheim 1974, pp. 11–12]. Таким образом, композиционные приемы служат мощным инструментом психологического воздействия, заставляя зрителя «прочувствовать» неотвратимость торжества египетского порядка.

Присутствие уникальной батальной сцены в частной гробнице провинциального чиновника не может быть объяснено исключительно художественными предпочтениями заказчика. Оно является прямым следствием двух взаимосвязанных факторов: конкретного социального статуса и должностных функций самого Инти, а также в более широком смысле – эволюцией художественных норм (канонических правил) в поздний период Древнего царства.

Ключ к пониманию выбора сюжета лежит в титулатуре владельца гробницы. Одним из основных титулов Инти был «смотритель царских крепостей» [Jones 2000, p. 138, no. 538; Kanawati, McFarlane 1993, p. 15]. Этот титул не был лишь почетным званием, он обозначал конкретную административную и военную ответственность за укрепления, расположенные, вероятно, на восточных и южных границах Египта [Faulkner 1953, p. 36; Vogel 2010, p. 6]. Таким образом, профессиональная идентичность Инти была напрямую связана с защитой рубежей страны от внешних угроз, то есть с практическим поддержанием *Маат*.

Включение в декоративную программу гробницы сцены успешного штурма азиатской крепости являлось идеальным визуальным выражением этой служебной роли. Это был не просто рассказ о потенциальном участии в походе, но и заявление о личной эффективности в рамках выполнения важнейшей функции египетского чиновника – содействии фараону в подчинении сил хаоса. Сцена функционировала как доказательство его компетентности, перене-

сенное в вечный контекст загробного бытия. Она легитимировала его высокий статус, демонстрируя не столько административные заслуги, сколько участие в священном деле защиты миропорядка. Можно в целом отметить, что сцены, отражающие карьеру и жизненный путь чиновников, становятся характерной чертой гробниц этого периода [Kanawati, Woods 2009, p. 6].

В этом контексте показательно сравнение с гробницей Каи-емхесета в Саккаре, также содержащей сцену осады, но с иным акцентом [Mourad 2011, pp. 136–137]. Каи-емхесет был «смотрителем строителей», и его сцена в большей степени фокусируется на технических аспектах штурма (лестница на мобильной платформе, пробивание стены и пр.). Сцена из погребения Инти, напротив, акцентирует итог – полное физическое и моральное подавление врага, что в большей степени соответствует роли военного администратора, отвечающего за конечный результат – безопасность границ.

Появление батальной сцены в гробнице чиновника знаменует важное изменение в каноне – системе неписаных правил, конституирующих изобразительное искусство Древнего Египта [Vaines 1990, p. 20]. На протяжении большей части Раннего и Древнего царств изображение масштабных военных действий, особенно с участием фараона в роли победителя хаотических сил, было исключительной прерогативой царских памятников [Helck 1971, p. 20; Smith 1965, p. 150]. Декор гробниц частных лиц доселе был представлен прежде всего сценами идеализированной земной жизни, производственной деятельности и осуществлением приношений [Smith 1946].

Включение батальной сцены в гробницу Инти (и Каи-емхесета), датируемое правлением Джедкара Исеси (конец V династии, ок. 2414–2375 гг. до н. э.), свидетельствует о начале процесса смещения элементов царской иконографии и иконографии частных лиц. Представители элиты, особенно занимающие ключевые посты в пограничной администрации или реализующие крупные государственные проекты, получает право визуально показывать себя исполнителями одной из ключевых царских функций. Это не означает, что Инти сам руководил кампанией – надпись, хоть и фрагментарно, указывает, что он действовал в составе армии фараона и получил от последнего похвалу [Kanawati, McFarlane 1993, p. 25; Mourad 2011, p. 143]. Сцена служит визуальным эквивалентом автобиографической надписи, демонстрируя не просто участие, а эффективное служение делу поддержания *Маат*.

Упомянутый выше сдвиг может быть связан с процессами усиления провинциальной элиты и децентрализацией в конце

V – начале VI династии [Kanawati 1980]. Изображение в гробнице становится средством утверждения не только личных, но и корпоративных притязаний определенного слоя чиновников на особую роль в государстве. Посредством искусства они конструируют свой публичный образ как незаменимых столпов порядка, чья деятельность напрямую продолжает миссию фараона. Батальная сцена, таким образом, превращается из сугубо царской прерогативы в инструмент социальной, посмертной самоидентификации высшей служилой аристократии.

Проведенный анализ батальных сцен в гробнице Инти в Дешашехе позволяет сделать ряд выводов, которые отвечают обозначенным выше задачам и подтверждают основную гипотезу исследования, согласно которой батальная композиция служила не исторической хроникой, а сложным инструментом визуальной репрезентации ключевых аспектов древнеегипетского образа мира. А именно:

1. Детальный иконографический анализ выявил наличие системы визуальных кодов, построенной на бинарной оппозиции «порядок – хаос». Египтяне показаны в устойчивых, ритуализированных (формализованных) позах, передающих целенаправленное действие и физическое доминирование над противником, что служит прямым выражением принципа миропорядка *Maam*. Азиаты, фигуры которых переданы с учетом характерных этнических деталей, напротив, демонстрируют признаки эмоционально-волевой слабости – они показаны в панике, скорбящими или даже утратившими контроль над физиологическими процессами [Dominicus 1994; Kanawati, McFarlane 1993]. Эта иконографическая схема не оставляет места двусмысленности, визуально закрепляя концепцию египтянина как носителя космического порядка, а иноземца – как персонификации враждебного хаоса.

2. Исследование композиционной структуры показало, что сцена представляет собой продуманный визуальный нарратив, разворачивающийся в три этапа: разгром врага в предместьях крепости, ее осада с акцентом на моральном падении защитников и, наконец, финальное пленение [Mourad 2011; Gaballa 1976]. Такое построение трансформирует изображение в идеологическое утверждение о необратимости и закономерности триумфа египтян. Композиционные векторы, направленные внутрь и вниз, создают мощный психологический эффект неизбежности поражения хаоса [Arnheim 1974].

3. Включение этой сцены в декоративную программу частной гробницы напрямую связано с личностью и статусом Инти как «смотрителя царских крепостей» [Jones 2000; Kanawati, McFarlane

1993]. Сцена функционирует как визуальное обоснование его высокого положения, демонстрируя личное участие в сакральной миссии защиты границ. Одновременно этот факт свидетельствует о важном изменении канонических правил в искусстве в конце V династии: элита получает право присваивать ранее сугубо царскую иконографию для легитимации своей роли как верных слуг и соратников фараона в поддержании миропорядка [Baines 1990; Helck 1971]. Таким образом, искусство становится полем для конструирования новой социальной идентичности провинциальной аристократии.

Теоретическая значимость проведенного исследования заключается в демонстрации методологической продуктивности междисциплинарного подхода, сочетающего классическое искусствоведение, семиотику и психологию восприятия для декодирования мировоззренческого содержания древнего изобразительного искусства. Работа вносит вклад в понимание механизмов взаимодействия идеологии, социальных изменений и визуальной культуры в Древнем Египте.

Практическая значимость полученных результатов состоит в том, что предложенная модель анализа может быть применена к другим сложным иконографическим комплексам Древнего царства и последующих эпох. Выводы работы также имеют ценность для подготовки комментариев и интерпретаций подобных памятников.

Перспективы дальнейших исследований видятся в сравнительном анализе батальных сцен гробниц Инти и Каиемхесета с позднейшими изображениями осад (например, в Среднем или Новом царстве) [Реунов 2025] для создания более полной картины эволюции как батального «жанра», так и составляющих его мировоззренческих элементов, включая редкие изображения женщин-воительниц [Ершова 2025]. Отдельного изучения заслуживает вопрос о региональных особенностях присваивания царских сюжетов провинциальной элитой в разных частях Египта.

Таким образом, батальные сцены в гробнице Инти предстают не просто уникальным элементом декора, но и концентрированным выражением фундаментальных основ древнеегипетского образа мира. Они наглядно иллюстрируют, как через систему художественных средств визуализировалась, утверждалась и транслировалась ключевая для египетской культуры идея дихотомии порядка и хаоса, а искусство служило мощным инструментом осмысления действительности и конструирования социальной реальности.

Литература

- Ершова 2025 – *Ершова Е.С.* Награждения древнеегипетских женщин в эпоху Нового царства и роль цариц в придворных церемониях и ритуалах // Ценности и смыслы. 2025. № 4 (98). С. 114–130.
- Реунов 2025 – *Реунов Ю.С.* Ритуально-магические функции декора колесницы Тутмоса IV: междисциплинарный анализ // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2025. № 4. С. 186–201.
- Arnheim 1974 – *Arnheim R.* Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye. The New Version. Berkeley: University of California Press, 1974. 508 p.
- Assmann 2002 – *Assmann J.* The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs. Cambridge: Harvard University Press, 2002. 513 p.
- Baines 1990 – *Baines J.* Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions // Journal of the American Research Center in Egypt. 1990. Vol. 27. P. 1–23.
- Booth 2005 – *Booth C.* The Role of Foreigners in Ancient Egypt: A Study of Non-Stereotypical Artistic Representations. Oxford: Archaeopress, 2005. 273 p.
- Dominicus 1994 – *Dominicus B.* Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1994. 224 S.
- Faulkner 1953 – *Faulkner R.O.* Egyptian Military Organization // The Journal of Egyptian Archaeology. 1953. Vol. 39. P. 32–47.
- Gaballa 1976 – *Gaballa G.A.* Narrative in Egyptian Art. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1976. 157 p.
- Hall 1986 – *Hall E.S.* The Pharaoh Smites his Enemies: A Comparative Study. Berlin: Münchner Ägyptologische Studien, 1986. 83 p.
- Harpur 1987 – *Harpur Y.* Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom: Studies in Orientation and Scene Content. London: KPI Ltd., 1987. 424 p.
- Helck 1971 – *Helck W.* Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden: Harrassowitz, 1971. 627 S.
- Jones 2000 – *Jones D.* An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom. Vol. I. Oxford: Archaeopress, 2000. 486 p.
- Kanawati 1980 – *Kanawati N.* Governmental Reforms in Old Kingdom Egypt. Warminster: Aris & Phillips, 1980. 152 p.
- Kanawati, McFarlane 1993 – *Kanawati N., McFarlane A.* Deshasha: The Tombs of Inti, Shedu and Others. Sydney: The Australian Centre for Egyptology, 1993. 74 p.
- Kanawati, Woods 2009 – *Kanawati N., Woods A.* Artists of the Old Kingdom: Techniques and Achievements. Cairo: Supreme Council of Antiquities, 2009. 127 p.
- Mourad 2011 – *Mourad A.-L.* Siege Scenes of the Old Kingdom // The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology (BACE). 2011. Vol. 22. P. 135–149.
- Panofsky 1972 – *Panofsky E.* Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance. New York: Harper & Row, 1972. 262 p.
- Smith 1946 – *Smith W.S.* A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom. London: Oxford University Press, 1946. 485 p.

- Smith 1965 – *Smith W.S.* Interconnections in the Ancient Near East: A Study of the Relationships between the Arts of Egypt, the Aegean, and Western Asia. New Haven: Yale University Press, 1965. 172 p.
- Vogel 2010 – *Vogel C.* The Fortifications of Ancient Egypt 3000–1780 BC. Oxford: Osprey Publishing, 2010. 64 p.

References

- Arnheim, R. (1974), *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, The New Version, University of California Press, Berkeley, USA.
- Assmann, J. (2002), *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Harvard University Press, Cambridge, USA.
- Baines, J. (1990), “Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions”, *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 27, pp. 1–23.
- Booth, C. (2005), *The Role of Foreigners in Ancient Egypt: A Study of Non-Stereotypical Artistic Representations*, Archaeopress, Oxford, UK.
- Dominicus, B. (1994), *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, Heidelberger Orientverlag, Heidelberg, Germany.
- Ershova, E.S. (2025), “Rewards for Ancient Egyptian Women in the New Kingdom and the Role of Queens in Court Ceremonies and Rituals”, *Tsennosti i smysly* [Values and Meanings], no. 4 (98), pp. 114–130.
- Faulkner, R.O. (1953), “Egyptian Military Organization”, *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 39, pp. 32–47.
- Gaballa, G.A. (1976), *Narrative in Egyptian Art*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, Germany.
- Hall, E.S. (1986), *The Pharaoh Smites his Enemies: A Comparative Study*, Münchner Ägyptologische Studien, Berlin, Germany.
- Harpur, Y. (1987), *Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom: Studies in Orientation and Scene Content*, KPI Ltd., London, UK.
- Helck, W. (1971), *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Harrassowitz, Wiesbaden, Germany.
- Jones, D. (2000), *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*. vol. I, Archaeopress, Oxford, UK.
- Kanawati, N. (1980), *Governmental Reforms in Old Kingdom Egypt*, Aris & Phillips, Warminster, UK.
- Kanawati, N. and McFarlane, A. (1993), *Deshasha: The Tombs of Inti, Shedu and Others*, The Australian Centre for Egyptology, Sydney, Australia.
- Kanawati, N. and Woods, A. (2009), *Artists of the Old Kingdom: Techniques and Achievements*, Supreme Council of Antiquities, Cairo, Egypt.
- Mourad, A.-L. (2011), “Siege Scenes of the Old Kingdom”, *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology (BACE)*, vol. 22, pp. 135–149.

- Panofsky, E. (1972), *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, Harper & Row, New York, USA.
- Reunov, Yu.S. (2025), "The ritual-magical functions of the decoration of Thutmose IV's Chariot. An interdisciplinary analysis", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*. no. 4, pp. 186–201.
- Smith, W.S. (1946), *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, Oxford University Press, London, UK.
- Smith, W.S. (1965), *Interconnections in the Ancient Near East: A Study of the Relationships between the Arts of Egypt, the Aegean, and Western Asia*, Yale University Press, New Haven, USA.
- Vogel, C. (2010), *The Fortifications of Ancient Egypt 3000–1780 BC*, Osprey Publishing, Oxford, UK.

Информация об авторах

Юрий С. Реунов, кандидат искусствоведения, Центр египтологических исследований Российской академии наук, Москва, Россия; 119071, Россия, Москва, Ленинский пр., д. 29, стр. 8; yury.reunov@gmail.com ORCID ID: 0000-0001-6264-4918

Елена С. Ершова, кандидат культурологии, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; ershova.es@rggu.ru ORCID ID: 0000-0002-1345-7056

Information about the authors

Yury S. Reunov, Cand. of Sci. (Art Studies), Russian Academy of Sciences Centre for Egyptological Studies, Moscow, Russia; bldg. 8, bld. 29, Leninsky Avenue, Moscow, Russia, 119071; yury.reunov@gmail.com

Elena S. Ershova, Cand. of Sci. (Culturology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia 125047; ershova.es@rggu.ru

Картинная галерея В.А. Кокорева:
к вопросу о локализации и архитектурном облике.
На основе новых архивных материалов

Юлия Н. Безматерова

*Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова
Москва, Россия, ylia1996fedorenko@yandex.ru*

Аннотация. Статья посвящена одной из первых частных картинных галерей, которая была открыта в 1862 г. в Москве крупным предпринимателем из среды старообрядчества Василием Александровичем Кокоревым. При планировании галереи В.А. Кокорев создал целый культурный комплекс, состоящий из лекционного зала, необычного трактира-клуба, прекрасных садов и музейных залов, сочетающих в себе последние европейские достижения и традиции русской архитектуры. Уникальная галерея, хранящая коллекцию живописи русских и европейских художников, графики и скульптуры, просуществовала всего несколько лет и была забыта на долгие годы, в том числе был утрачен и ее адрес. В данной работе создание общедоступной галереи В.А. Кокорева рассматривается в общем контексте развития музеев в России XIX в., анализируются условия посещения, особенности экспозиции. Автором статьи впервые в научный оборот вводятся материалы из фондов Центрального государственного архива города Москвы, содержащие планы и описания владений в Большом Трехсвятительском переулке в Москве. Выявленные архивные сведения позволили уточнить местоположение галереи и предположить ее архитектурный облик.

Ключевые слова: архитектура XIX в., музейная архитектура, коллекционирование, картинная галерея, В.А. Кокорев, музей

Для цитирования: Безматерова Ю.Н. Картинная галерея В.А. Кокорева: к вопросу о локализации и архитектурном облике. На основе новых архивных материалов // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2026. № 4. С. 119–134. DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-119-134

V.A. Kokorev's Picture Gallery:
on the issue of localization and architectural appearance.
Based on new archival materials

Yuliya N. Bezmaterova

*Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture
Moscow, Russia, ylia1996fedorenko@yandex.ru*

Abstract. The article focuses on one of Moscow's first private art galleries, opened in 1862 by the major Old Believer entrepreneur Vasily Alexandrovich Kokorev. Kokorev's vision extended beyond a mere exhibition space; he created a complete cultural complex comprising a lecture hall, a distinctive tavern-club, elaborate gardens, and museum halls that merged recent European advances with Russian architectural traditions. Housing a rich collection of paintings, graphics, and sculpture by Russian and European masters, the gallery nonetheless survived only briefly and was subsequently forgotten, its very location lost to history. This paper contextualizes the gallery's founding within 19th-century Russian museum development and examines its visiting protocols and exhibition design. The author introduces newly discovered materials from the Central State Archive of Moscow – specifically plans and descriptions of properties in Bolshoy Trekhsvyatitsky Lane – which have made it possible to pinpoint the gallery's location and propose a reconstruction of its architectural form.

Keywords: architecture of the 19th century, museum architecture, collecting, Art Gallery, V.A. Kokorev, museum

For citation: Bezmaterova, Yu.N. (2026), "V.A. Kokorev's Picture Gallery: on the issue of localization and architectural appearance. Based on new archival materials", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 4, pp. 119–134, DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-119-134

В XIX в. одним из важнейших типов общественного здания становится музей, что связано во многом с попыткой осознания людьми того времени своего места в общей мировой истории. Е.И. Кириченко объясняет причину появления музеев изменением взглядов на ход исторического процесса:

...музейные помещения смогли выделиться из комплекса дворцовых зал и стать самостоятельным типом, только когда история перестала мыслиться как история государства, начало складываться представление об активной роли народа в судьбах мира и об обязанности соответствия идеального общественного устройства его интересам [Кириченко 1982, с. 115].

В это же самое время зарождается научный подход к изучению искусства, что сопровождается коренными переменами в характере и функции коллекционирования. Процесс утверждения современной русской живописи в качестве предмета, достойного музейных собраний, перерастает в середине XIX в. в устойчивый интерес коллекционеров к произведениям отечественного искусства. Коллекционеры включают произведения русских живописцев в свои собрания наравне с произведениями европейских школ, а некоторые акцентируют свое внимание исключительно на них. В это время формируются известные собрания Ф.И. Прянишникова, К.Т. Солдатёноква, П.М. Третьякова и других.

На волне всеобщего интереса крупный предприниматель из среды старообрядчества, купец и видный общественный деятель Василий Александрович Кокорев создает свою уникальную картинную галерею, которая стала одной из первых общедоступных публичных картинных галерей в Москве. Но, просуществовав всего несколько лет, она была на долгие годы забыта, и интерес к ней возрождается только в конце XX в. Исследователи обратились к изучению состава коллекции, однако архитектурному облику музея, его местоположению и роли в общем контексте развития музеев в России XIX в., должного внимания не уделялось [Панова 1980; Столбова 2013; Юденкова 2009].

Василий Александрович Кокорев начал собирать произведения искусства в середине 1850-х гг. Его коллекция состояла из более чем 500 картин русских и европейских художников. Русский отдел насчитывал более 250 единиц и включал масляную живопись, рисунок, акварель, пастель, карикатуру и скульптуру. Искусствовед Т.В. Юденкова отмечает, что по количеству предметов коллекция отечественного искусства превышала галерею русского искусства в Эрмитаже и картинную галерею Ф.И. Прянишникова [Юденкова 2009, с. 197].

После открытия галереи А.Н. Андреевым был составлен каталог работ¹, который стал одним из немногих подобных изданий; на тот момент, существовали каталоги только собраний Оружейной палаты и Эрмитажа. Вышедший в свет в 1863 г. для Кокоревской галереи каталог содержал краткие сведения о художниках, однако имена и отчества, иногда годы жизни некоторых мастеров не были в нем указаны (в основном это относится к ученикам Московского училища живописи и ваяния). Комментарии к картинам давались

¹ *Андреев А.Н.* Указатель картин и художественных произведений галереи В.А. Кокорева. М.: Тип. Лазаревского ин-та восточных языков, 1863. 90 с.

избирательно, обычно с указанием даты создания, описанием сюжета, по-видимому, близкого к экспликациям в залах. Для некоторых из работ была описана история создания и бытования. Структура каталога и его особенности отражали вкусы заказчика, делавшего акцент на отечественную часть коллекции.

Работы в каталоге были расположены по хронологии и распределены по двум разделам: русская и европейская школа. Благодаря тому, что рядом с произведениями были отмечены номера залов, можно примерно реконструировать содержание каждого. Согласно каталогу, в первом зале, вероятно небольшом по размеру, были представлены работы А.И. Стрелковского, Ф.Г. Торопова, рассказывающие о русском быте, а также натюрморты и цветы «нашей Московской флоры»². Авторы почти всех работ, представленных в этом зале, были выпускниками Московского училища живописи и ваяния. Исключение составляет художник А.О. Корицкий – ученик К.П. Брюллова, в галерее находились в основном сделанные им копии произведений его учителя: «Итальянский полдень», «Итальянское утро» в первом зале и «Портрет К.П. Брюллова» в восьмом зале.

Во втором зале были также собраны работы русских художников бытового жанра: А.Г. Венецианова, А.В. Тыранова, Н.Е. Сверчкова, И.П. Трутнева, М.И. Пескова. Третий зал был посвящен творчеству И.К. Айвазовского, А.П. Боголюбова и П.В. Басина. В четвертом располагались работы русских живописцев XIX столетия: А.М. Матвеева, В.Л. Боровиковского, А.Е. Егорова, О.А. Кипренского, В.А. Тропинина и других.

Пятый зал представлял «древнюю» европейскую живопись и включал работы Пуссена, Брейгеля, Рембрандта и других. Шестой зал демонстрировал достижения «новейшей» европейской живописной традиции. Залы семь и восемь содержали работы русских и европейских художников XIX в. и демонстрировали одновременно преемственность русской школы и ее достоинство. Таким образом, экспозиция строилась по тематическому принципу.

Сохранились описания интерьеров галерей:

...всякий, кто имел случай видеть ее, согласится с нами, что она составляет очень важное явление в нашей художественной сфере. <...> Все восемь зал музея убраны богато и со вкусом. Мягкие диваны, красивая резная массивная мебель в русском вкусе, прекрасный паркет, столы с затейливой инкрустацией разноцветного дерева, бюсты мраморные и алебастровые, дорогие вазы, жестяные очки, увеличи-

² Там же. С. 41.

тельные стекла, для рассматривания картин вблизи, достаточный свет сверху³.

На данный момент известно только одно изображение интерьера на картине А.Н. Гребнева из собрания Донецкого музея (рис. 1). На ней представлен большой светлый зал с верхним светом, стены выкрашены в один темный цвет. Картины размещены в три ряда, самые маленькие – в нижнем, чтобы было удобно рассматривать. Интересно, что В.А. Кокорев, любивший всякого рода новшества, приобрел для своей галереи специальные «жестяные очки» и увеличительные стекла для рассматривания картин вблизи. В каждом зале были сделаны таблицы с объяснениями сюжетов картин. По периметру зала была расставлена мебель и скульптурные бюсты.



Рис. 1. А.Н. Гребнев. Интерьер картинной галереи В.А. Кокорева.
1864 г. Холст, масло. 80 × 108
Донецкий республиканский художественный музей

До сих пор открытым остается вопрос – кто был помощником В.А. Кокорева в выборе работ и размещении коллекции? По мнению Т.В. Юденковой,

³ Варнек К. Письма из Москвы // Русский художественный листок. 1862. № 29. С. 116.

...свою коллекцию Кокорев формировал самостоятельно, не имея постоянных консультантов, приобретая картины и рисунки на выставках, аукционах и лотереях, выезжая за границу, где посещал мастерские пенсионеров Академии [Юденкова 2009, с. 203].

Однако на наш взгляд, устройство галереи с продуманной экспозицией, с применением всех новейших достижений в одиночку, без грамотного советника из музейной среды, было бы затруднительно для предпринимателя, чье внимание во многом было сосредоточено на торговых делах. Так, Татьяна Михайловна Панова – первый исследователь галереи В.А. Кокорева – считает, что его помощником был преподаватель Московского училища живописи и ваяния А.Н. Мокрицкий. Документальных подтверждений этому нет, и Т.М. Панова ссылается только на почитание А.Н. Мокрицким таланта К.П. Брюллова, а также большую коллекцию работ К.П. Брюллова в собрании В.А. Кокорева. Но так как А.Н. Мокрицкий был преподавателем Московского училища живописи и ваяния, то он бы наверняка остановил внимание мецената на работах его учеников, а их в собрании не так много, в сравнении с работами художников Академии.

На основании этого, нам кажется, что искать консультанта В.А. Кокорева необходимо в Академии художеств, среди художников, с кем коллекционер был лично знаком и кто хорошо разбирался в экспозиционной деятельности. В этом кругу, на наш взгляд, стоит обратить внимание на личность Александра Осиповича Корицкого. Он учился в Академии, был учеником и почитателем творчества К.П. Брюллова. Для собрания В.А. Кокорева он выполнил копии уже упомянутых работ мастера: «Итальянское утро», «Итальянский полдень», «Автопортрет» и других. А.О. Корицкий служил помощником начальника II отделения в Эрмитаже, соответственно хорошо знал музейную жизнь изнутри и мог быть возможным советником В.А. Кокорева по устройству его галереи. К сожалению, сведения о А.О. Корицком крайне скудны, и наше предположение тоже носит характер гипотезы, а вопрос консультанта В.А. Кокорева остается открытым и требует дальнейших архивных изысканий.

Стоит также уделить внимание условиям посещения галереи, они были следующие: вход был платным, в будни – 30 копеек, в праздники всего – 10 копеек. В то же самое время, вход в Оружейную палату был бесплатным, но количество билетов было ограничено, их выдавал лично сам директор музея и только лицам определенных сословий. Вход в публичный музей в Пашковом доме также был бесплатным, и туда пускали всех:

...такой публики, какую мы видели в залах московского музея, нам не доводилось еще видеть ни в одном музее. Больше всего купцов и купчих. <...> ... встречаются солдаты, мелкие уличные торговцы и торговки, и даже крестьяне в своих разнообразных костюмах⁴.

К. Варнек делает в своей статье акцент на условиях посещения:

...вход в московский музей даром, и еще важное обстоятельство – без билетов. Положим, что иногда и у нас (в Петербурге) билет не стоит ничего, да все же билеты заведены не напрасно, а конечно с целью сортировать публику. И не то, чтоб сортировал эту публику тот, в большей части случаев, сознающий свое высокое значение чиновник, который выдает билеты, и к которому приходится делать визит; напротив, сортирует не он, а самое дело. Пойдет за билетом тот, кто не очень боится канцелярии и чиновников, и кому можно потерять время...⁵

Таким образом, мы видим вполне современное решение вопроса о посетителях музея со стороны В.А. Кокорева. Это деление не по сословным принципам и «соответствующему наряду», а в определенном ограничении в виде платы за билет, для обозначения особого места музея, но без необходимости посещать чиновника. С другой стороны, надо сравнить, насколько это была доступная цена: стоимость яиц в 1860 г. в Москве была – 1 рубль за 100 штук, стоимость вина в купеческом клубе – 5 рублей за бутылку. Эти цены могут показать, что билет в музей стоил совсем недорого по тем временам, и его могло посещать большинство горожан. Так, с помощью взимания небольшой платы за вход галерея, во-первых, отделяла определенное число посетителей, а во-вторых, оставалась вполне доступной.

Еще один пункт, говорящий о бытовании галереи – количество ее посетителей. К. Варнек упоминает⁶, что в течение двух часов в музее было около 15 посетителей. Цифра на сегодняшний день в сравнении с современной посещаемостью музеев, конечно, кажется ничтожно малой. Но мы снова обратились к уже существующим музеям, какова же была их посещаемость. Например, Эрмитаж, в который в 1880 г. пришло 50 000 посетителей. Соответственно, около 200 посетителей в день в рабочие дни. При условии пятичасового режима работы музея – это 40 посетителей в час. Итак,

⁴ *Варнек К.* Письма из Москвы // Русский художественный листок. 1862. № 24. С. 91.

⁵ Там же.

⁶ Там же. № 29. С. 116.

15 посетителей за два часа, для частной, только что открывшейся галереи – это не такой уж скромный результат. На наш взгляд, все эти небольшие математические расчеты важны для понимания масштабов музейной жизни обеих столиц середины XIX в.

Кроме создания доступной для многих коллекции живописи В.А. Кокорев мыслил расширить задачи художественного воспитания, устроив при галерее зал для чтения бесплатных публичных лекций. По словам современника

...зала для чтений не большая, но в два света и с хорами. Посередине деревянная декорация, в роде русской избы. <...> Перед избой стоят амфитеатром стулья, а потом массивные резные скамейки. <...> Все вместе составляет что-то очень красивое, очень оригинальное. Зала отдается даром желающим, но только днем, потому что хозяин не хочет, чтобы в самом помещении галереи горел огонь⁷.

В этом зале в 1864 г. в «литературном утре» принимали участие Ф.М. Достоевский, А.Н. Островский, А.Н. Плещеев и актер Малого театра С.В. Шумский [Романюк 2003, с. 298].

На первом этаже действовал один из лучших в городе трактиров, вероятнее всего, для привлечения публики. К. Варнек с большим вдохновением описывает устройство трактира в «русском вкусе»:

...оно до 15 сажен длинны и до 5 ширины. Широкая лестница в три схода, ступень в шесть или семь, спускается в зало из-под арок. Ступени уставлены в три или четыре ряда высокими деревьями; массивные резные столы, стулья и скамейки с высокими спинками... Взглянуть на зало советуем впрочем всякому, хотя бы и после обеда. Другого подобного трактирного зала конечно нет нигде⁸.

Трактир действовал скорее как клуб и занимал весь первый этаж под галереей.

Месторасположение галереи долгое время не было установлено. Московвед В.В. Сорокин предполагал [Сорокин 2010, с. 352], что она располагалась в Потаповском переулке, 6, однако это невозможно, так как этот участок перешел в собственность В.А. Кокорева только в 1870 г., когда коллекция была уже распродана. Историк С.К. Романюк [Романюк 2003, с. 298] назвал другой адрес: Петроверигский переулок, 10. Искусствовед Т.М. Панова [Панова 1980, с. 61] считала, что галерея В.А. Кокорева находилась

⁷ Там же.

⁸ Там же.

в Трехсвятительском переулке, 1. Последнее предположение наиболее вероятно, так как по воспоминаниям посещавшего галерею М.Д. Бутурлина, галерея находилась «в глухом переулке, недалеко от дома прежнего Архива Министерства Иностранных дел» [Бутурлин 2006, с. 384]. Здание Архива располагалось в Хохловском переулке, т. е. на соседней улице с домом В.А. Кокорева в Трехсвятительском переулке. По этому адресу располагался главный дом, ряд хозяйственных построек и два сада, один из которых дошел до наших дней и известен как Морозовский – по имени следующих владельцев участка. До настоящего времени, исследователи полагали, что галерея находилась в главном доме, позднее перестроенном архитектором П.А. Дриттенпрейсом для Морозовых. Однако выявленные нами в Центральном государственном архиве города Москвы документы открыли новые данные о том, где именно находилась галерея.

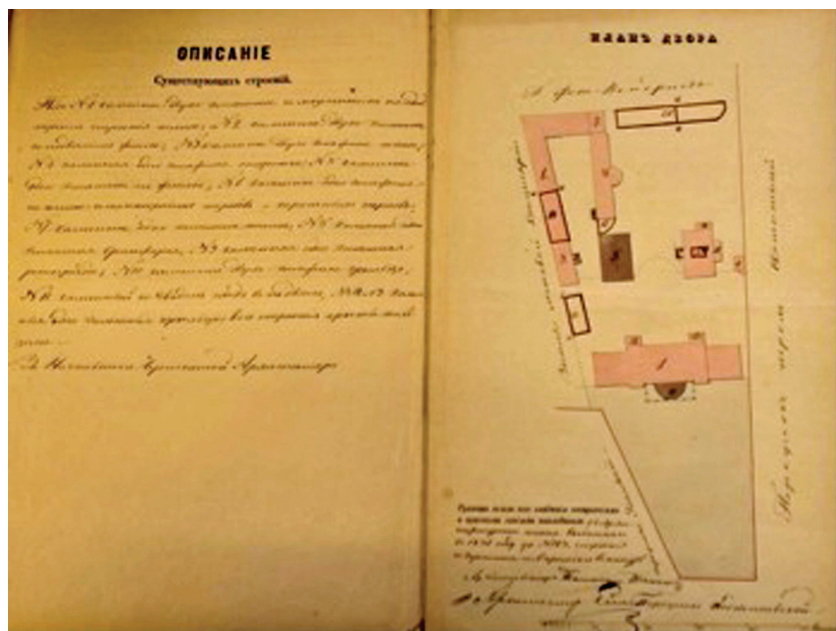


Рис. 2. План владения В.А. Кокорева
в Трехсвятительском переулке. 1855
Центральный государственный архив города Москвы

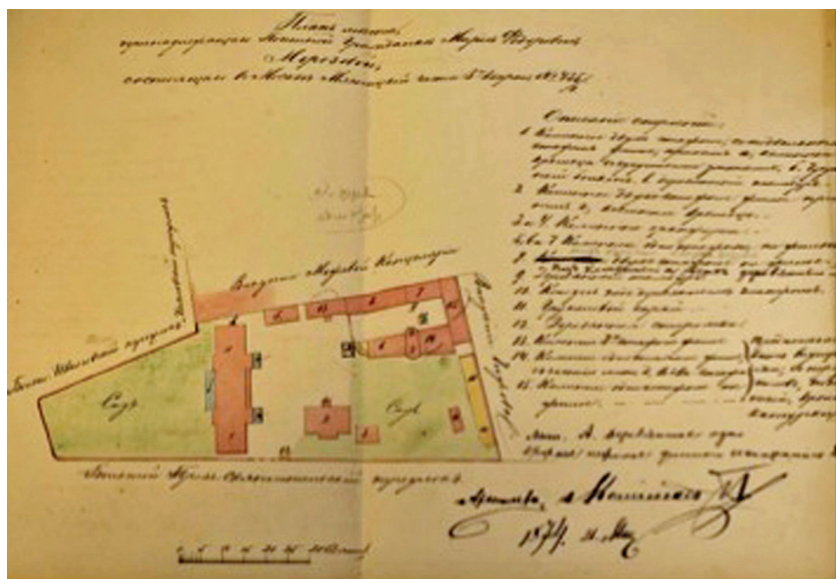


Рис. 3. План владения М.Ф. Морозовой
в Трехсвятительском переулке. 1874
Центральный государственный архив города Москвы

В архиве содержатся документы о владениях в Трехсвятительском переулке за период с 1802 по 1911 гг. Кроме планов строений, в архиве находятся прошения о переделке каких-либо частей зданий, о постройке или сносе строений. Особенный интерес для нашего исследования представляют дела за 1855 и 1874 гг.⁹, описывающие текущее состояние участка, когда он принадлежал В.А. Кокореву и когда он перешел к М.Ф. Морозовой.

В документах содержится разрешение за 1857 г.:

По сломке строений прикрытых на плане тушью надстроить вновь на строение... № 14 длиною 11 шириною 4 сажени с каменным брандмауэром под Литер. Q и Q... № 16 одноэтажное крыльцо длиною 2, шириною 1½ сажени¹⁰.

⁹ Центральный государственный архив города Москвы (ЦГАМ). Ф. Т-1. Оп. 7. Д. 358. Ед. хр. 5. Мясницкая часть 362/435, 1855; Ед. хр. 6. Мясницкая часть 362/435, 1874.

¹⁰ ЦГАМ. Ф. Т-1. Оп. 7. Д. 358. Ед. хр. 5. Мясницкая часть 362/435, 1855. Л. 1об.

В описании уже существующих строений здание под номером 3 описано как каменное двухэтажное. В документах 1874 г. эти же здания значатся уже под другими номерами: № 3 (13), № 14 (№ 8)). Здание № 3 (13) описывается по-прежнему как каменное двухэтажное, а здание № 14 (8), которое было надстроено в 1857 г., значится как «низ каменный, а верх деревянный не жилое»¹¹.



*Рис. 4. Картинная галерея В.А. Кокорева
в Трехсвятительском переулке
Фотография начала XX в. (Из кн: [Лист 2002, с. 337])*

Единственное изображение этой части владения – фотография флигеля дома Морозовых [Лист 2002, с. 337], которая никогда ранее не рассматривалась применительно к галерее В.А. Кокорева. На фотографии запечатлены два здания: на первом плане небольшая двухэтажная постройка с крыльцом необычной формы. Стены декорированы филёнками, над окнами первого этажа – фигурные сандрики. На крыше располагались килевидные люкарны и печные трубы, повторяющие те же формы. Рядом с ним вытянутое прямоугольное здание с заложенными окнами и люкарнами.

Согласно нашему предположению, первое – могло быть лекционным залом, находящимся при галерее, а второе – самим зданием галереи. Весь первый этаж занимал трактир. Размеры практически

¹¹ Там же. Ед. хр. 6. Мясницкая часть 362/435. 1874. Л. 1.

точно совпадают со сведениями, приведенными К. Варнеком. На фотографии видно килевидное завершение здания стоящего в отдалении – это мастерская И.И. Левитана, построенная уже в 1889 г. По этой детали можно установить точку съемки и, сопоставив с архивными планами, идентифицировать местоположение зданий: они располагались вдоль границы участка В.А. Кокорева с Межевой канцелярией. На этом месте сейчас находится жилой дом, а здание галереи, вероятно, было снесено в первой половине XX в.

Обратимся к описаниям современников, чтобы убедиться в том, что именно эти постройки были приспособлены для размещения В.А. Кокоревым коллекции живописи. К. Варнек в своем описании галереи упоминал, что из трактира, расположенного при галерее можно выйти «в сад, в саду бельведер, с которого открывается прекрасный вид на Москву»¹². В выше упомянутом деле 1855 г. В.А. Кокорев получил разрешение на надстройку бельведера над строением № 2, расположенным в несохранившемся до наших дней втором саду. Описание только открывшейся галереи из газеты «Северная пчела» дополняют сведения: рядом располагался летний и зимний сад. На плане 1855 г. между галереей и садом находилась одноэтажная оранжерея (на плане № 8), именно на этом месте позднее разместились мастерская И.И. Левитана.

По словам графа М.Д. Бутурлина, посетившего галерею одним из первых:

дом... был построен в старобоярском стиле¹³, и сбоку возвышалось нечто вроде терема с кровлей из какого-то особенного блестящего металла, да чуть ли не по местам позолоченного [Бутурлин 2006, с. 384].

Возможно, теремом граф Бутурлин называет трактир, позднее перестроенный при Морозовых. Исходя из описаний планов зданий и архивных сведений, мы предполагаем, что именно этот флигель мог быть галерей В.А. Кокорева.

О внешнем облике галереи можно судить лишь по вышеупомянутой фотографии, сделанной спустя несколько десятилетий после закрытия галереи. За это время здания могли подвергаться перестройке: согласно архивным материалам, в 1874 г. здание, в котором вероятно размещался лекционный зал, предполагалось

¹² Варнек К. Письма из Москвы // Русский художественный листок. 1862. № 29. С. 116.

¹³ М.Д. Бутурлин, используя выражение «старобоярский стиль», говорит о «русском стиле», распространившемся в архитектуре XIX–XX вв.

«исправить внутри и снаружи с переделкой полов, потолков, печей, крыш и штукатурки»¹⁴. Сведений о переделках здания, в котором, по нашему мнению, была расположена галерея, ни в документах в 1874 г., ни в более поздних материалах не содержится.

Как располагались залы галереи неизвестно, не сохранилось ни чертежей, ни описаний планировочного решения здания. Мы можем лишь предположить, что для галереи В.А. Кокорева, учитывая втянутую форму здания, была выбрана характерная для данного периода галерейная планировка, совмещавшая большие по размеру залы и малые. О таком распределении косвенно свидетельствуют данные из каталога: часть залов, например зал № 7, представленный на картине А.А. Гребнева, размещали большое количество произведений, в том числе масштабных; а залы № 1 и № 8 были небольших размеров. Пространство галереи могло представлять большую анфиладу с верхним светом, параллельно с которой располагались ряды малых залов с окнами, что представляло собой типичную схему для картинной галереи того времени, как, например, в Дрезденской картинной галере, Старой Пинакотеке в Мюнхене. Второй частой схемой расположения музейных залов была единая анфилада из разных по размеру залов, как в Глиптотеке в Мюнхене. Вопрос планировочного решения галереи в данной работе остается лишь на уровне постановки вопроса, и тема остается открытой для дальнейшего исследования.

Достоверно известно, что залы действительно освещались благодаря верхнему свету, что соответствовало последним достижениям в музейной архитектуре: буквально за несколько лет до создания галереи было достроено здание Нового Эрмитажа по проекту известного немецкого архитектора Лео фон Кленце, где использовался верхний свет. В Старой Пинакотеке в Мюнхене, построенной по проекту того же архитектора, большие залы также были оснащены верхним светом, а окна выходили в малые залы и на лестницу. Вопрос о заимствовании опыта при устройстве галереи, вероятнее всего, связан с музеями Германии, так как все передовые музейные решения этого времени воплотились в этой стране. Идеи для устройства галереи В.А. Кокорев мог почерпнуть во время зарубежных поездок: в «Записках моряка-художника» А.П. Боголюбов¹⁵ описывает приезд В.А. Кокорева в 1856 г. на минеральные источники в Киссинген, что указывает на посещение Германии.

¹⁴ ЦГАМ Ф. Т-1. Оп. 7. Д. 358. Ед. хр. 6. Мясницкая часть 362/435, 1874. Л. 5.

¹⁵ *Боголюбов А.П.* Записки моряка-художника // Волга. 1996. № 2-3. С. 66.

Автором здания галереи традиционно называют петербургского архитектора И.Д. Черника [Юденкова 2009, с. 195], который строил в 1860 г. знаменитое Кокоревское подворье – настоящий многофункциональный комплекс на Софийской набережной, состоявший из четырехэтажного здания гостиницы и нескольких больших строений для магазинов и складов внутри участка, протянувшегося почти до Водоотводного канала. Возможно, работа над устройством галереи велась незадолго до строительства подворья.

Василий Александрович Кокорев при планировании галереи также создал целый культурный комплекс, состоящий из лекционного зала, необычного трактира-клуба, прекрасных садов и музейных залов, сочетающих в себе последние европейские достижения и традиции русской архитектуры. Открытие галереи состоялось 26 января 1862 г., но просуществовала она недолго, само здание было продано в 1865 г., а спустя несколько лет была распродана и коллекция. Благодаря выявленным архивным сведениям было уточнено местоположение и сделана попытка установить архитектурный облик галереи, воплотившей в себе уникальный пример музейного здания, пожалуй, во многом опередившего свое время.

Литература

- Бутурлин 2006 – *Бутурлин М.Д.* Записки графа М.Д. Бутурлина: воспоминания, автобиография, исторические и современные мне события и слышанные от старожил, портреты, впечатления, артистические сведения, литературные заметки и фамильная летопись: В 2 т. Т. 2. М.: Любимая книга: Русская усадьба, 2006. 543 с.
- Кириченко 1982 – *Кириченко Е.И.* Историзм мышления и тип музейного здания в русской архитектуре середины и второй половины XIX века // Взаимосвязь искусств в художественном развитии России второй половины XIX века. М.: Наука, 1982. С. 109–162.
- Лист 2002 – *Лист Г.Н.* Воспоминания // Русская усадьба: Сб. Общества изучения русской усадьбы. Вып. 8. М.: Жираф, 2002. С. 329–348.
- Панова 1980 – *Панова Т.М.* Кокоревская галерея // Художник. 1980. № 8. С. 52–61.
- Романюк 2003 – *Романюк С.К.* Из истории московских переулков. М.: Сварог и К, 2003. 647 с.
- Сорокин 2008 – *Сорокин В.В.* Белый город. М.: Тончу, 2008. 478 с.
- Столбова 2013 – *Столбова Е.* Коллекция В.А. Кокорева. СПб.: Palace Editions, 2013. 95 с.

Юденкова 2009 – Юденкова Т.В. Василий Александрович Кокорев и его картинная галерея: К истории коллекционирования и меценатства // Русское искусство Нового времени. Исследования и материалы (Вып. 12): По итогам Всероссийской научной конференции «Императорская Академия художеств и художественная жизнь России» (Москва, 19–20 февраля 2009 г.). [ред.-сост. И.В. Рязанцев]. М., 2009. С. 191–211.

References

- Buturlin, M.D. (2006), *Zapiski grafa M.D. Buturlina: vospominaniya, avtobiografiya, istoricheskie i sovremennye mne sobytiya i slyshannye ot starozhilov, portrety, vpechatleniya, artisticheskie svedeniya, literaturnye zametki i famil'naya letopis'* [Memoirs of Count M.D. Buturlin: Memories, Autobiography, Historical and Contemporary Events, and Stories Heard from Old Residents, Portraits, Impressions, Artistic Details, Literary Notes, and Family Chronicle], vol. 2, Lyubimaya kniga Russkaya usad'ba, Moscow, Russia.
- Kirichenko, E.I. (1982), "Historicism of Thinking and the type of museum building in Russian Manor architecture in the middle and second half of the 19th century", *Vzaimosvyaz' iskusstv v khudozhestvennom razvitii Rossii vtoroi poloviny XIX veka* [The interrelation of the Arts in the artistic development of Russia in the second half of the 19th century], Nauka, Moscow, Russia, pp. 109–162.
- List, G.N. (2002), "Memories", *Russkaya usad'ba: sbornik Obshchestva izucheniya russkoi usad'by* [Russian Russian Manor: collection of the Society for the Study of the Russian Manor], iss. 8, Zhiraf, Moscow, Russia, pp. 329–348.
- Panova, T.M. (1980), "The Kokorev Gallery", *Khudozhnik* [The artist], no. 8, pp. 52–61.
- Romanyuk, S.K. (2003), *Iz istorii moskovskikh pereulkov* [From the history of Moscow lanes], Svarog i K, Moscow, Russia.
- Sorokin, V.V. (2008), *Belyi gorod* [The white City], Tonchu, Moscow, Russia.
- Stolbova, E. (2013), *Kollektsiya V.A. Kokoreva* [Collection of V.A. Kokorev], Palace Editions, Saint Petersburg, Russia.
- Yudenkova, T.V. (2009), "Vasily Alexandrovich Kokorev and his art gallery. Towards the history of collecting and patronage", *Russkoe iskusstvo Novogo vremeni. Issledovaniya i materialy (Vyp. 12): Po itogam Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii «Imperatorskaya Akademiya khudozhestv i khudozhestvennaya zhizn' Rossii (19–20 fevralya 2009)»*, [Modern Russian Art. Research and materials, According to the results of the All-Russian Scientific Conference "The Imperial Academy of Arts and the artistic life of Russia"], Moscow, Russia, pp. 191–211.

Информация об авторе

Юлия Н. Безматерова, аспирант, Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова, Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, Мясницкая ул., д. 21; ylia1996fedorenko@yandex.ru

Information about the author

Yuliya N. Bezmaterova, postgraduate student, Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture, Moscow, Russia; bld. 21, Mясnitskaya Street, Moscow, Russia, 101000; ylia1996fedorenko@yandex.ru

«Его история отражала суть нашей цивилизации...»:
от «стыда собственного мнения»
к киногероям без свойств в тоталитарном мире

Светлана М. Волошина

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
Москва, Россия, s.m.voloshina@gmail.com*

В статье рассматривается репрезентация авторитарного и конформистского характера в европейском и американском кинематографе второй половины XX в. (на примере фильмов «Конформист» Б. Бертолуччи, «Лакомб Люсьен» Л. Малье и «Зелиг» В. Аллена). Исходной точкой анализа становится роман Ф.М. Достоевского «Бесы» и понятие «стыда собственного мнения», которое трактуется как отсутствие рефлексии, собственной идеологии и устойчивой идентичности. В отличие от социологических и психологических исследований авторитарной личности (Т. Адорно, Э. Фромм, Х. Арендт), кинематограф предлагает особый способ визуализации внутренней пустоты и непроницаемости героев, которые оказываются идеальным материалом для тоталитарных идеологий. Особое внимание уделяется приемам «негативной репрезентации»: отказу от психологической мотивировки, использованию стеклянных преград, светотеневой композиции и кастингу непрофессиональных актеров. Именно художественная форма позволяет зафиксировать то, что ускользает от вербальной артикуляции, – отсутствие характера как устойчивую антропологическую черту.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, «Бесы», конформизм, авторитарная личность, тоталитаризм, кинематограф, Б. Бертолуччи, Л. Малье, В. Аллен, «Конформист», «Лакомб Люсьен», «Зелиг», стыд собственного мнения, отсутствие рефлексии

Для цитирования: Волошина С.М. «Его история отражала суть нашей цивилизации...»: от «стыда собственного мнения» к киногероям без свойств в тоталитарном мире // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2026. № 4. С. 135–146. DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-135-146

“His story reflected the nature of our civilization...”:
From the “shame of one’s own opinion”
to cinematic characters without qualities
in a totalitarian society

Svetlana M. Voloshina
*Russian Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Moscow, Russia, s.m.voloshina@gmail.com*

The article examines the representation of authoritarian and conformist characters in European and American cinema of the second half of the twentieth century, focusing on Bernardo Bertolucci’s *The Conformist*, Louis Malle’s *Lacombe Lucien*, and Woody Allen’s *Zelig*. The analysis takes its starting point from Fyodor Dostoevsky’s *Demons* and the concept of “shame of one’s own opinion”, which is interpreted as a lack of reflection, independent ideology, and stable identity. Unlike sociological and psychological studies of the authoritarian personality (Adorno, Fromm, Arendt), cinema offers a distinct mode of visualizing inner emptiness and the opacity of characters who become ideal material for totalitarian ideologies. Special attention is paid to techniques of “negative representation”: the rejection of psychological motivation, the use of glass barriers, chiaroscuro composition, and the casting of non-professional actors. The article concludes that cinematic form enables the articulation of what escapes verbal expression – the absence of character as a persistent anthropological feature.

Keywords: Fyodor Dostoevsky, *Demons*, conformism, authoritarian personality, totalitarianism, cinema, Bernardo Bertolucci, Louis Malle, Woody Allen, *The Conformist*, *Lacombe Lucien*, *Zelig*, shame of one’s own opinion, absence of reflection

For citation: Voloshina, S.M. (2026), “ ‘His story reflected the nature of our civilization...’: From the ‘shame of one’s own opinion’ to cinematic characters without qualities in a totalitarian society”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 4, pp. 135–146, DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-135-146

В шестой главе «Бесов» Петр Степанович Верховенский перечисляет Ставрогину причины, по которым люди присоединяются к его «революционному» кружку. Кружок этот, при всей невнятности его идеологии, гораздо более похож на тоталитарную секту, чем на объединение мечтателей о счастье человечества. Но

...самая главная сила – цемент, всё связующий, – заявляет манипулятивный организатор кружка, – это стыд собственного мнения. Вот это так сила! И кто это работал, кто этот «миленький» трудился, что ни одной-то собственной идеи не осталось ни у кого в голове! За стыд почитают¹.

Если устоять от соблазна напоминания, что трудящийся «миленький» – отсылка к героям романа Н.Г. Чернышевского «Что делать» и его счастливому финалу, где герои будущего, сливаясь в общем стремлении к счастью, не выказывают ни «собственных идей», ни желаний, не совпадающих с коллективными, то можно просто отметить, что «стыд собственного мнения» вполне может означать и неимение такового. Это отсутствие, в свою очередь, делает подобных людей идеальным материалом для (тоталитарного) управления.

Именно это отсутствие, стыд, нежелание или невозможность осознания, формирования собственного мнения, рефлексии над собственными чувствами по поводу некоей «общей идеи», ставшей мейнстримом, и уже одним этим как будто получившей легитимацию, явно занимало и кинорежиссеров второй половины XX в. (в частности, 1970-х – начала 1980-х гг.). Речь идет о фильмах, чья хронология полностью или частично затрагивала 1930-е гг в Италии и/или Германии, – время прихода к власти партий с тоталитарной идеологией. И если говорить о непосредственном воплощении «методологии» Шигалева и Петра Верховенского вряд ли уместно, то ход творческих размышлений Достоевского и режиссеров о возможных причинах привлекательности таких партий во многом совпадал.

Наиболее очевидным примером здесь представляется фильм «Конформист/Il Conformista» (1970) Бернардо Бертолуччи, где главный герой прямо обозначает свое стремление – «быть нормальным», «таким как все» (что в ситуации Италии 1938 г. означает очевидное – следовать партийной линии). Чуть менее очевидная вариация – почти документальный в своем художественном анализе проблемы «Лакомб Люсьен/Lacombe Lucien» Луи Маля (1974). И наконец, ироничным комментарием на ту же тему видится фильм «Зелиг/Zelig» Вуди Аллена (1983), в котором способность героя приспособливаться к любым идеям, дискурсам и формам доводится до физиологии, т. е. абсурда.

Разумеется, художественные произведения были не единственным форматом рефлексии: после Второй мировой войны появи-

¹ *Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полное собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 298–299.*

лось немало исследований, где с позиций философских, социологических, психологических анализировались причины, которые приводили людей к принятию фашистской и нацистской идеологии и осуществлению тех чудовищных практик, что эти последние предлагали. Однако сам формат этих текстов предполагал некие артикулированные «мнения» и «воззрения» участников событий или более поздних респондентов, или же анализ данных о внешних экономических или политических процессах, определивших и выстроивших этот «орнамент масс», – в зависимости от выбранной теоретической рамки.

Среди таких работ – «Исследование авторитарной личности» (1950), где Теодор Адорно с коллегами анализировали ответы респондентов на систему вопросов («F-шкалу», где «F» – «фашизм»), составленную авторами так, чтобы выявить корреляции между определенными личностными чертами и авторитарными склонностями этих респондентов [Адорно 2001]. Что касается других известных исследований (например, более раннее «Бегство от свободы» Эриха Фромма (1941) и вышедшие почти одновременно с трудом Адорно «Истоки тоталитаризма» Ханны Арендт (1951)), то они также представляют собой аналитический нонфикшен, фокусирующий либо на психологии, как у Э. Фромм («автоматизирующий конформизм» как механизм бегства от «осознанного страха перед одиночеством и бессилием»), либо на идеолого-политических аспектах, как Х. Арендт, и на размышлении о природе и причинах антисемитизма.

Не касаясь обзора (весьма обширной) библиографии, что вообще не входит в задачи статьи, отметим, что именно художественные произведения – литературные и кинематографические – предлагают особенный способ осмысления проблемы, определения и представления чего-то отсутствующего, не сводимого к фактам психологии, социологии или политологии. Так, герой «Конформиста» полусознательно отказывается от рефлексии о собственном «я», Лакомб Люсьен родился и живет вне сферы социально-политического, у Зелига же обнаруживается исключительно физиологическая способность трансформироваться в представителя «мейнстримного» большинства, каким бы это последнее не было.

Режиссеров могла здесь привлекать и задача «повышенной сложности», вызов: показать, визуализировать нечто, по своей сути не относящееся к области визуального, и при этом не прибегать к вербальным объяснениям и комментариям, доступным авторам литературных произведений и эссе. Кинематограф по самому своему формату органичнее всего подходит для демонстрации внешнего

конфликта (отсюда – обилие фильмов, где внешнее зло – монстры, суперзлодеи и климатические катастрофы вызывают героя на борьбу), и справляется неплохо с личностным (например, в камерных драмах). Однако внутренний конфликт вынужден здесь визуализироваться через нечто внешнее: либо антагониста (выразителя одной из сторон личности мятущегося героя), либо через фантастическое допущение («Что если?...» – как в случае «Зелига»), либо же решается совместными усилиями сценариста, оператора, художника и монтажера, – не говоря о режиссере.

«Конформист» Бернардо Бертолуччи – выдающийся пример этого последнего решения. Литературная основа фильма – одноименный роман Альберто Моравиа, где действие разворачивается в хронологической последовательности – от детства главного героя, его роковой встречи с шофером Лино и предполагаемого убийства этого последнего, к взрослому Марчелло Клеричи в обстановке муссолиниевского Рима 1938 г. Клеричи женится, начинает сотрудничать с фашистской партией, едет в Париж, совмещая медовый месяц и задание выйти на связь, а затем убить своего бывшего университетского преподавателя, горбатого профессора Квадри. В романе действия главного героя неизменно сопровождаются поясняющими авторскими комментариями, почти не оставляющими пространства для интерпретации его поступков и («...его безжалостность и жестокость искали выхода в игре в войну, и не только в игре, но и в других развлечениях неизменно проявлялась его тяга к разрушению и смерти»² и т. п.). Марчелло с детства проявляет жестокость, его мечта – обладание огнестрельным оружием (эта фрейдистская отсылка слишком очевидна, чтобы быть перенесенной в фильм, равно как и горб Квадри – героя романа, в визуальном пространстве явно создавший бы отсылку к чему-то, не определенному ни автором, ни самим миром произведения).

В фильме режиссер меняет многое: фабульная последовательность событий нарушается, и большая их часть становится флэшбеками, прихотливыми с точки зрения хронологии и субъективности воспоминаниями. Вся поездка героя, ведущая к сцене убийства во французском лесу – (авто)психоаналитический сеанс, и большая часть фильма становится (фальшивым) роуд-муви, не раскрывающим зрителю героя, но заставляющим всматриваться в тени – его души и на стене пещеры. Это впечатление не вполне реалистического нарратива усиливается и тем, что Бертолуччи вообще избегает установочных кадров, и при смене кадров порой не сразу очевидно, где и в каком модусе происходит действие.

² *Моравиа А.* Конформист: Роман. СПб.: Лимбус Пресс, 2004. С. 5.

Сам герой остается непроницаемым для зрителя, при (счастливым) отсутствии пояснительных комментариев и однозначных интерпретаций ряда сцен. Бертолуччи отказывается от предложенных Моравиа (и вообще любимых массовым кинематографом и популярной психологией) «понятных» объяснений и трактовок «проблемности» героя: буллинг со стороны одноклассников (в отличие от романа в фильме юный Марчелло вовсе не выглядит «как девочка», и причины нападок остаются непонятными, как они часто малопонятны и сложно объяснимы в принципе). Попытка насилия со стороны шофера Лино не обязательно определяет поведение повзрослевшего героя: Марчелло, обороняясь, стреляет в насильника, и сцена стрельбы в фильме эмоционально перекрывает предшествующую. Режиссер полностью отказывается и от наивного описания эскалации жестокости, выполненного в романе в стиле стихотворения «Что такое хорошо и что такое плохо»: если мальчик бьет прутом по растениям, потом он убьет ящериц, а от такого недалеко до убийства котика и вступления в фашистскую партию.

Зритель видит Анну в трех ипостасях – безымянной женщины, эротически-манерно расположившейся на бескрайнем столе в кабинете? – зале? – фашистского функционера, затем – в образе проститутки со шрамом на лице, и в итоге собственно Анны, жены профессора Квадри. И тогда, при этой встрече, зритель совпадает с героем в ощущении дежавю, так же не будучи уверен в своих воспоминаниях (если не будет специально ставить на паузу фильм и/или делать скриншоты).

Субъективность восприятия мира героем, сам этот внешний мир (Рим 1938 года в первую очередь) выстраивается режиссером и с помощью визуальных отсылок – по словам Бертолуччи, он и художник-постановщик (Фердинандо Скарфьотти), в силу возраста не помнящие того времени, ориентировались не на документальные визуальные свидетельства, а на фильмы этого периода³. Здесь, таким образом, возникает двойное отражение действительности – субъективное у героя и художественно-опосредованное у создателей, – своего рода визуализация того же платоновского мифа о пещере.

В фильме непроницаемое лицо Жана-Луи Трентиньяна (незадолго до начала съемок у актера умерла маленькая дочь) несет следы постоянных мучительных попыток решить какой-то принципиально неразрешимый внутренний вопрос. Зритель же из

³ *Wagstaff Ch. Il conformista (The Conformist)*. BFI Film Classics. Bloomsbury Publishing, 2012. P. 28–26.

череды вспышек-воспоминаний может быть уверенным лишь в одной проблеме – сознания совершенного преступления. Но более – ничего определенного, и герой остается со смутным хаосом (пустотой?) в душе, разбираться в котором слишком болезненно и неприятно, поэтому здесь возможно лишь ситуативное решение одной из сторон проблемы – успешное функционирование в социуме, следование правилам которого, возможно, избавит от неизбывного ощущения собственной «невнятности».

Непроницаемость героя, непрозрачность его внутренних конфликтов, обозначенные лишь одной его парадоксальной фразой – «я хочу быть обыкновенным, как все», уход от положительной программы действий, неопределенность своего «я», существование «человека без свойств» – показаны в фильме несколькими устойчивыми визуальными тропами.

Наиболее часто повторяющийся – съемка Трентиньяна через всевозможные стеклянные препятствия или частично – сквозь занавеси. В одной из первых долгих сцен (поездка в машине), выстроенной как рамка для нескольких флэшбеков, мы видим героя через лобовое стекло, и его лицо нередко частично или закрыто, или перечеркивается «дворниками». В финале этой поездки Анна Квадри пытается «достучаться» до героя в машине, отчаянно колотя рукой по стеклу – но тщетно. Еще в одной «системообразующей» сцене – на радиостудии EIAR – камера снимает Трентиньяна то с одной, то с другой стороны стекла, разделяющего собственно студию и «приемную», где герой разговаривает со своим другом Итало (этого персонажа нет в романе Моравиа) – слепым ведущим программы политической информации (яркий ироничный образ слепого, широковеещающего о путях и будущем Италии и Германии, отмечен многими кинокритиками).

Внутренний мучительный конфликт героя часто визуализируется с помощью композиции кадра и цветовых решений. Упомянутая радиостудия разделена на две части: ярко освещенное пространство, где происходит запись, и всегда затемненная приемная. В студии, решенной в выцветших желтовато-бежево-серых тонах (как и вообще муссолиниевский Рим в фильме), идет запись выступления женского трио. Три плохо отличимых друг от друга девицы в одинаковых платьях и с одинаковыми куафюрами из искусственных, кажется, волос, сладко поют о любви, сопровождая песню сдержанными и манерными движениями рук и ног. Позже, в Париже, эта сцена будет полностью переосмыслена: танцевальная студия, где преподает Анна, залита теплым радостным желтым светом (составляющим приятное сочетание с сине-голубыми глубокими сумерками Парижа – в этом синем свободном воздухе пока

можно дышать, в отличие от безвоздушного пространства Рима), и для разновозрастных учениц, чьи тела и движения создают живой хаос, танец – не заученные скованные движения, а радость самовыражения. Марчелло, всегда оставаясь в темной половине студии, рассказывает Итало (и нам) о прошлом (его отец, бывший сторонник фашистов, находится в сумасшедшем доме, – ироничный комментарий режиссера о «новой нормальности»), настоящим (невесте) и будущем (планах и желании «быть как все»). При этом, однако, Марчелло постоянно движется по горизонтали – переходя от светлого фона к глухому черному и как будто не решаясь остаться ни на одной из сторон.

Слепой Итало знакомит Марчелло с неким фашистским функционером, и диалог двух последних также происходит в темной половине студии (возможно, это абберрация памяти Марчелло), причем снятый до диагонали, в три четверти со спины, главный герой упирается взглядом в глухой угол освещенной половины, что визуально намечает исход этого сотрудничества.

Если обстановка студии создает клаустрофобическое впечатление, то следующая за ней сцена в министерстве – агорафобическое: и в одном, и в другом случае эта несоизмеримость масштабов с человеческим выражает внутреннее несоответствие, беспокойство, хаос. Снятая в зданиях Квартала всемирной выставки (EUR) в Риме, сцена помещает героя в огромные геометрические формы пустынных залов и переходов; в кадре, где герой спускается с одной из многочисленных лестниц (метафора лестницы социальной, ведущей в никуда?), мы не видим его головы – та «срезана» верхней площадкой. Однако и здесь, при кажущемся просторе для передвижения, герой не может достичь искомого: там, где «пространства огромны», невозможно идти со всеми, и он хаотически мечется среди движущихся гротескных символов власти – орла и правительственного бюста (те также не имеют постоянного места) – находясь под чьим-то пристальным наблюдением, «чувствует взгляд».

Выбор главным героем жены также выступает частью его плана нормализации: избранница должна быть предельно банальной, то есть «нормальной», не иметь никаких идей, кроме автоматически и нерассуждающе принятых извне (здесь видится неартикулированная отсылка к видению фашизма как идеологии буржуазии⁴). Стефания Сандрелли прекрасно воплощает такую представительницу мелкобуржуазной среды: мы не можем составить понятие, что это за человек. Ее с матерью квартира – хаос пестрых узоров

⁴ *Wagstaff Ch. Op. cit. P. 7–8, 10–11.*

и разнообразных форм: зеленовато-серые обои с частым рисунком (кожа змей? просто набор чередующихся геометрических форм?), частые полосы света и тени, создаваемые жалюзи, не имеют никакого значения (как, например, в фильмах нуар) и никак не совпадают с косыми полосками на платье Джулии. Внешний вид этой буржуазной квартиры также имеет кинематографическую основу: камерные комедийные мелодрамы фашистского кинематографа, иронично названные «кино белых телефонов» – за присутствие в них элементов вульгарной (вульгарной как вообще буржуазия, легко встроившаяся в концепции муссолиниевской партии) роскоши. Джулия говорит томным голосом, чуть растягивая некоторые слова (“Amore!”) – прежде чем броситься в объятия жениху, – так, должно быть, в ее представлении поступают влюбленные невесты, настаивает на соблюдении ритуалов (необходимо исповедаться перед свадьбой), хотя совершенно не верит в их смысл («все так делают»).

Впрочем, идеальный, казалось бы, выбор подводит: Джулия оказывается жертвой многолетних домогательств со стороны пожилого гадкого дяди и, таким образом, не совсем вписывается в идеальную, предписанную общественным мнением нормальность. А может, как раз вписывается: не заметно, чтобы этот травмирующий опыт каким-либо образом изменил ее личность и поведение, – она, соблюдая «приличия», то есть действуя с хитрой осторожностью, не сообщает Марчелло о нем до самой свадебной ночи, а далее ведет себя как примерная буржуазная жена.

Бертолуччи на протяжении всего фильма визуализирует основной символ нарратива – платоновскую пещеру, и главный герой неизменно находится лишь в ней, принципиально не выходя наружу и не отворачивая лицо от стены с тенями. Если композиция кадра предполагает разделение на светлую и темную стороны, Клеричи находится в последней: в сцене на радиостудии или же в сцене разговора с профессором Квадри. Клеричи закрывает ставни, создавая пространство теней, откуда и посылает известное фашистское приветствие. Мы видим либо его темный силуэт, либо освещенное наполовину лицо, либо тень, им отбрасываемую на стену; профессор в конце сцены открывает ставни, пуская в комнату свет, и тени на стене исчезают. В ходе разговора выясняется, что герой писал диплом о платоновском мифе, но не завершил его, в чем обвиняет эмигрировавшего во Францию Квадри. И визуально, и словесно главный герой так и остается в пещере.

Упоминание о непроницаемом, но полном скрытой боли лицо Жан-Луи Трентиньяна можно использовать как (не совсем ловкий,

но работающий) способ перехода к еще одному киногерою, чье притяжение к тоталитарной стороне происходит не из-за идеологических или практических соображений, но снова – от полного отсутствия собственного мнения. В фильме «Лакомб Люсьен» (Луи Маль) главный герой становится коллаборантом просто потому, что так получилось: в партизаны его не взяли (бывший учитель справедливо опасался, что Люсьен – человек ненадежный и не блещущий умом). Ненадежность юного Лакомба – полная идеологическая, социальная и политическая даже не безграмотность, а полная неосведомленность («невинность», как выразился бы автор «Бесов»), она же – и необразованность, и непросвещенность, и полное отсутствие в его мире социально-политического измерения. По остроумному замечанию Полин Кейл («неистовой» критикессы статья об этом фильме явно удалась), роль Люсьена Лакомба не смог бы сыграть профессиональный актер, именно потому что играть, демонстрировать, визуализировать там принципиально нечего, – мы не знаем что внутри него, и его лицо ничего не выражает. На роль взяли юношу, максимально схожего с героем по обстоятельствам жизни – необразованного парня из глухой провинции, для которого убийства (животных) – естественная и необходимая практика (не убьешь кролика – останешься без ужина). Симпатия Люсьена к дочери бывшего лучшего портного в Париже, переехавшего с семьей в провинцию в надежде скрыться от смертельно опасного для евреев режима, – также не имеет ни социального, ни культурного измерения, – лишь физиологическое (равно как и ответная симпатия златокудрой Франс к нему). Финал выполнен Малем весьма иронично: это прекрасная сельская (лесная? в общем, вне-цивилизационная) идиллия совершенно в руссоистском духе. Навыки неблагородного дикаря-Лакомба здесь как нельзя кстати, и вся троица (Люсьен, Франс и ее старая бабушка, не снисходившая никогда до общения на ином кроме идиша языке) живут в мире и согласии, но недолго: перед титрами зрителю сообщают о будущем аресте и расстреле Лакомба Люсьена – отсюда и обезличивающее написание (фамилия, имя).

Последний в триаде – почти постмодернистская вариация на тему примкнувших к тоталитарной партии героев с неявной или несуществующей социально-идеологической идентичностью. Протагонист псевдодокументального (mockumentary) фильма «Зелиг/ Zelig» Вуди Аллена – человек социально, политически, этнически, профессионально (но ни в коем случае не гендерно! – для его создателя и прототипа это принципиально) флюидный.

Здесь казус уже медицинский, психолого-физиологический: главный герой обладает супер-способностью апроприировать чер-

ты большинства окружающих – как внешности, так и умений, и поведения, за что получает прозвище «человек-хамелеон». Происходит это от желания нравиться и соответствовать ожиданиям большинства, а также как защитная реакция на антисемитов. Зная манеру Аллена-сценариста и режиссера, стоит ли удивляться, что происхождения Зелига приводят его в окружение Гитлера, где первый чувствует себя так же хорошо, как и в любом другом обществе – что доводит степень конформизма героя до (гомерически смешного) абсурда.

В статье «Лакомб, Люсьен» Полин Кейл отмечает невозможность отождествить себя с героем фильма – как раз из-за его непроницаемости, невозможности понять, прочувствовать его характер и взгляды. Это, разумеется, касается и остальных упомянутых здесь героев, – и является частью их образа. Обращаясь же к нарративной составляющей произведений, отметим, что счастливый финал достался лишь Зелигу, спасенному любящей его женщиной-психиатром. Судьбы остальных героев трагичны.

Источники

- Достоевский Ф.М.* Бесы // Достоевский Ф.М. Полное собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 298–299.
- Моравиа А.* Конформист: Роман. СПб.: Лимбус Пресс, 2004.
- Wagstaff Ch.* Il conformista (The Conformist). BFI Film Classics. Bloomsbury Publishing, 2012.

Литература

- Адорно 2001 – *Адорно Т.* Исследование авторитарной личности. М.: Серебряные нити, 2001. 416 с.

References

- Adorno, T. (2001), *Issledovanie avtoritarnoi lichnosti* [The Authoritarian Personality], Serebryanye niti, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Светлана М. Волошина, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-т Вернадского, д. 82; s.m.voloshina@gmail.com

Information about the author

Svetlana M. Voloshina, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; bld. 82, Vernadskogo Avenue, Moscow, Russia, 119571; s.m.voloshina@gmail.com

Содержание понятия «медленное кино» в современном отечественном киноведении

Анастасия С. Тетеркина

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, nastya_s_t@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена анализу русскоязычного научного курса о феномене «медленного кино» на материале работ Ю.В. Исаевой, Н.А. Зименкова, К.Н. Беспаловой и Л.Б. Ключевой. В настоящем исследовании выявляются исходные предметоформирующие положения и противоречия внутри логики предложенных современных концептуальных моделей. В рамках работы рассматриваются стратегии разбираемых исследователей, включающие формально-эстетический, социокультурный, интенциональный и перцептивный подходы. Особое внимание уделяется деконструкции исследовательской аргументации с целью выявления механизмов, посредством которых конструируется дискурсивная модель «медленного кино», для реализации чего применяется метод распрямления.

Проведенный анализ демонстрирует, что, несмотря на стремление авторов преодолеть редукцию «медленного кино» к совокупности условно-устойчивых формальных характеристик, рассматриваемые тексты сохраняют зависимость от традиционных описательных моделей. Вместе с тем при выявлении внутренних противоречий обнаруживается смешение уровней анализа данного кинематографического явления, что обуславливает нестабильный статус предложенных концепций в рамках содержания понятия «медленное кино».

В результате «медленное кино» функционирует не как строго определенная кинематографическая категория, а как дискурсивная конструкция, вариативно интерпретируемая. В настоящем исследовании предпринимается попытка первичной систематизации выявленных положений, а также делается вывод о необходимости дальнейшего теоретического уточнения содержания понятия «медленного кино» с целью последующего формирования его более согласованной модели.

Ключевые слова: медленное кино, современность, эстетика «медленного», зрительское восприятие, дискурсивная модель

Для цитирования: Тетеркина А.С. Содержание понятия «медленное кино» в современном отечественном киноведении // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2026. № 4. С. 147–161. DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-147-161

The content of the concept of “slow cinema” in modern Russian film studies

Anastasia S. Teterkina

Russian State University for the Humanities

Moscow, Russia, nastya_s_t@mail.ru

Abstract. This article analyzes Russian-language scholarly discourse on the phenomenon of “slow cinema” using the works of Yu.V. Isaeva, N.A. Zimenkov, K.N. Bepalova, and L.B. Klyueva. This study identifies the underlying assumptions and contradictions within the logic of the proposed contemporary conceptual models. The study examines the strategies of these researchers, including formal-aesthetic, sociocultural, intentional, and perceptual approaches. Particular attention is paid to deconstructing the research argumentation to identify the mechanisms by which the discursive model of “slow cinema” is constructed, using the method of deobjectification.

The analysis demonstrates that despite the authors’ desire to overcome the reduction of “slow cinema” to a set of conditionally stable formal characteristics, the texts under consideration remain dependent on traditional descriptive models. At the same time, identifying internal contradictions reveals a confusion of levels of analysis within this cinematic phenomenon, leading to the unstable status of the proposed concepts within the theoretical structuring of the concept of “slow cinema”.

As a result, “slow cinema” functions not as a strictly defined cinematic category, but as a discursive construct subject to variable interpretation. This study attempts to systematize the identified propositions and concludes that further theoretical clarification of the concept of “slow cinema” is necessary to ultimately formulate a more coherent model.

Keywords: slow cinema, modernity, aesthetics of “slow”, audience perception, discursive model

For citation: Teterkina, A.S. (2026), “The content of the concept of ‘slow cinema’ in modern Russian film studies”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 4, pp. 147–161, DOI: 10.28995/2073-6401-2026-4-147-161

Введение

Феномен «медленного кино» в современном киноведческом дискурсе получил значительное исследовательское внимание,

однако степень его теоретической разработанности остается фрагментарной и неоднородной.

Значительная часть зарубежных академических текстов рассматривает данный феномен как совокупность формально-эстетических характеристик, включая анализ темпоральной организации, нарративные свойства, длительность кадра, а также специфику зрительского восприятия [Flanagan 2012; Schoonover 2012; Çağlayan 2014; Lim 2014; de Luca 2014].

Отечественная киноведческая рефлексия смещает аналитическую оптику в область перцептивной организации, интенциональной и социокультурной обусловленности кинематографического опыта.

Однако в процессе исследования было выявлено смешение уровней анализа в отношении «медленного кино», вследствие чего существующие на сегодняшний день подходы затрудняют формирование полноценного теоретического знания.

Настоящая работа предлагает анализ русскоязычных условно-дисциплинарных текстов, для реализации чего применяется метод распредмечивания [Штейн 2020, с. 182–184], позволяющий деконструировать логику концептуальной рефлексии с целью выявления ее внутренней структуры. Вместе с тем предпринимается попытка первичной систематизации характеристик по уровням организации кинематографического произведения (формальный, операциональный, перцептивно-телесный, концептуальная рамка) внутри логики исследовательских моделей «медленного кино». Под *формальным уровнем* понимается совокупность художественно-выразительных средств (длительность плана, работа камеры, звуковая организация). *Операциональный уровень* связан с функцией этих средств, т. е. каким образом они организуют структуру фильма. *Перцептивно-телесный уровень* описывает опыт зрителя в процессе просмотра. *Концептуальная рамка* подразумевает более широкий контекст, в котором интерпретируется «медленное кино» рассматриваемыми авторами. В этой перспективе понятие «модель» функционирует не как строгая теоретическая система, а как интерпретационная конструкция, выстраиваемая исследователями в зависимости от выбранной аналитической оптики.

Последовательно реализуем разбор четырех текстов отечественных исследователей, которые точно посвящены «медленному кино», обобщая обнаруживаемые в них авторские интерпретации через их распределение по описанным выше четырем уровням, таким образом приводя обособленные тексты к определенной систематике.

*К проблеме генеалогии эстетических принципов
«медленного кино»: Ю.В. Исаева*

В статье Ю.В. Исаевой «“Медленное кино” (“Cinema of slowness”): к истории понятия» [Исаева 2018] предпринимается попытка историзации феномена, выстроенная на пересечении онтологического реализма А. Базена, концепции «образа-времени» Ж. Делеза и анализа эстетики «медленных фильмов». В качестве доминанты, Исаева рассматривает «медленность» как субъективно переживаемую категорию времени, интерпретируя данный кинематограф как реакцию на социокультурные процессы, направленные на то, чтобы «спасти протяженные временные структуры от ускоренного темпа позднего капитализма» [Исаева 2018, с. 12]. При этом исследование выходит за пределы игрового кино, включая художественные, документальные и экспериментальные практики, а генеалогия выстраивается через кинематограф Антониони, Одзу и Акерман.

Ключевым становится вопрос о длительности кадра как традиционном критерии «медленного кино», который Исаева признает недостаточным: длительность не обладает устойчивой семантической функцией и зависит от композиционной организации, следовательно, не определяет эффект «медленности» [Исаева 2018, с. 13]. В этой логике анализ смещается к перцептивно-семантическому уровню, где «медленность» выступает как стратегия, регулирующая зрительское восприятие. Основной интерес сосредоточен на повседневности, маргинальных и антиглобалистских контекстах, а также редуцированной событийности, что формирует медиальное пространство сенсорного опыта.

Однако в аргументации возникает противоречие: отвергая формально-эстетические критерии, Исаева в финале возвращается к их типологизации (длинный план, ослабленный нарратив, статичность, тишина, натурные съемки и др.). Подобная классификация не вытекает из перцептивной логики исследования и редуцирует уровень анализа, формируя разрыв между концептуальным основанием и итоговой моделью. В результате предложенная система остается набором условно-устойчивых признаков, не охватывающих вариативность художественных стратегий.

Дополнительные противоречия выявляются в анализе творчества Л. Алонсо [Исаева 2019а, Исаева 2019b]. Попытка систематизации сталкивается с вариативностью практики: натурные съемки и статичность камеры не являются устойчивыми, а показатель средней длины кадра, ранее признанный несостоятельным, вновь используется как значимый параметр. Аналогичная нестабильность обнаруживается в трактовке нарратива. С одной стороны,

автор характеризует повествовательную структуру так называемых медленных фильмов как «ослабленную» и лишенную событийной интенсивности, с другой – утверждает отсутствие нарратива как такового. Подобное совмещение позиций размывает содержание самого термина. Более того в зависимости от кинематографического направления «медленные фильмы» могут придерживаться как разреженного нарратива (в рамках игрового и документального кино), так и редукции нарратива или его отсутствия (в экспериментальных практиках).

Вместе с тем Исаева фиксирует важные элементы перцептивной организации: диететический звук, тишину, акцент на рутинные действия и растяжение «естественного» времени, переводящее зрителя в рефлексивную позицию. При этом автор дополнительно подчеркивает отстраненный характер организации реальности, который выстраивает дистанцию между зрителем и произведением.

Основные выявленные компоненты концепции «медленного кино» Ю.В. Исаевой могут быть выражены в обобщенном виде (рис. 1):

Исаева Ю.В.

Формальный:

- ◆ Средняя продолжительность кадра > 30 сек
- ◆ Акцент на повседневность
- ◆ Редукция нарратива
- ◆ Длинные планы
- ◆ Преимущество средних и общих планов
- ◆ Статичность камеры
- ◆ Непроф. актеры
- ◆ Съемка на натуре
- ◆ Диететический звук
- ◆ Тишина
- ◆ Радикализация длительности

Операциональный:

- ◆ [акцент на повседневности
- редукция нарратива] → **маргинальные/антиглобалистские к-ы**

- ◆ [средняя продолжительность кадра] → **эффект медленности**

- ◆ [диететический звук
- акцент на повседневности
- тишина
- радикализация длительности
- статичность
- дальние планы] → **дистанция**

- ◆ [длинные планы] → **созерцательное изображение**

Перцептивно-телесный:

- ◆ [акцент на повседневности > 30 сек] → (маргинальные/антиглобалистские контексты) → **регуляция перцептивного опыта в отношении реальности**

- ◆ [- диететический звук
- акцент на повседневности
- тишина
- [радикализация длительности]] → [?] → **активная рефлексия / самоанализ**

Концептуальная рамка:

- ◆ Пересечение онтологии реализма Базена и «образа-времени» Делеза
- ◆ «Медленное кино» как сопротивление позднекапиталистической системе скорости
- ◆ «Длительность» как субъективный опыт

*Рис. 1. Схема интерпретационной модели «медленного кино»
Ю.В. Исаевой*

Таким образом, анализ работ Ю.В. Исаевой демонстрирует зависимость от формально-эстетических интерпретаций при одновременной попытке смещения к перцептивно-телесному уровню. Возникающие логические расхождения указывают на ограниченность описания «медленного кино» через совокупность признаков и необходимость переориентации анализа на механизмы организации зрительского опыта, где длительность функционирует как перцептивный, а не темпоральный принцип.

*«Медленное кино» как реакция
на социокультурный кризис
между «пост-» и «мета-»: Н.А. Зименков*

Исследование Н.А. Зименкова [Зименков 2024b] представляет интерес в контексте расширения анализа «медленного кино» за пределы формально-эстетического подхода, поскольку автор рассматривает данный феномен через призму социокультурных трансформаций современности. В этой логике «медленное кино», характеризующееся неподвижностью, пустотой и тишиной [Зименков 2024а, с. 125], интерпретируется как реакция на кризисное состояние, возникающее на стыке постмодернистской и метамодернистской парадигм.

Опираясь на концепцию метамодернизма, сформулированную Т. Вермюленом и Р. ван ден Аккером, Зименков обращается к творчеству К. Рейгадаса, А. Вирасетакуна и Н. Кавасэ, рассматривая его как отражение переходного состояния культур. В этой перспективе «медленное кино» соотносится с более широким сдвигом к постмодернистской чувствительности. Как подчеркивает сам автор, строгих определений современного периода на данный момент нет [Зименков 2023, с. 671], однако существующие описания позволяют характеризовать его как переходное пространство [Зименков 2024а, с. 127], в котором совмещаются разные модальности прошлого, настоящего и будущего, образующие особую форму переживания «настоящего момента».

Ключевыми категориями в интерпретационной модели Зименкова становятся «историчность», «аффект» и «глубина», функционирующие как механизмы, трансформирующие чувственно-перцептивный опыт зрителя. При этом центральным оказывается созерцательный режим взаимодействия [Зименков 2024b, с. 702], основанный на дистанции и отстранении, формируемых через длинные планы, разреженный нарратив и «мертвое время». Эти приемы не только фиксируют «неуловимое настоящее» [Зименков

2024b, с. 705], но и перестраивают восприятие, смещая его с уровня повествования к внутреннему опыту.

Категория «историчности» связана с симультанным сосуществованием временных пластов, где прошлое продолжает функционировать в настоящем, не позволяя стабилизировать его образ. В кинематографе Вирасетакуна это приводит к переживанию травматической перегруженности времени, где «медленность» фиксирует состояние неопределенности, не предлагая выхода из кризиса.

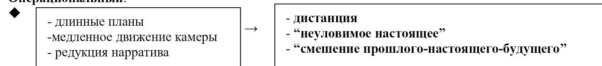
В свою очередь, «аффект», рассматриваемый на материале Кавасаэ, задает иной тип взаимодействия – телесный и тактильный, направленный на установление контакта с Другим [Зименков 2024b, с. 710]. Однако данная стратегия вступает в противоречие с ранее обозначенной моделью дистанцированного созерцания, что указывает на вариативность механизмов внутри «медленного кино».

Синтез этих эффектов проявляется в категории «глубины», понимаемой как трансцендирующий опыт, возникающий в отношениях между зрителем и произведением. Анализируя фильмы Рейгадаса, Зименков связывает этот эффект с возможностью переживания метафизического единства через повседневность. Однако в ряде случаев фрагментированная реальность, нарушающая границы пространственно-временных рамок, формирует субъективно-переживаемое пространство, где длительность уже не разворачивает настоящее, а фиксирует его. В результате состояние неопределенности не позволяет реализоваться контакту с Другим, иными словами, «глубина» не преодолевает кризис, а выступает способом его переживания. Подобная нестабильность демонстрирует не универсальный принцип организации перцептивного опыта, а вариативный, что затрудняет формирование целостной модели в рамках концепции метамодернизма.

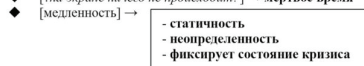
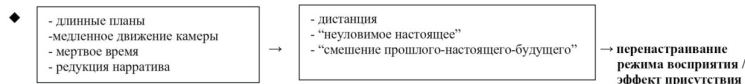
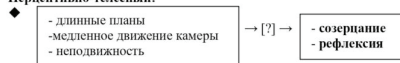
Основные выявленные компоненты концепции «медленного кино» Н.А. Зименкова могут быть выражены в обобщенном виде (рис. 2):

Зименков Н.А.**Формальный:**

- ◆ Неподвижность
- ◆ Пустота
- ◆ Тишина
- ◆ Длинные планы
- ◆ Редукция нарратива
- ◆ Медленное движение камеры

Операциональный:

- ◆ [?на экране ничего не происходит?] → мертвое время

**Перцептивно-телесный:**

- ◆ [?] → [?] → телесный опыт

- ◆ [?] → [?] → субъективное переживание "настоящего"

Концептуальная рамка:

- ◆ «Медленное кино» — реакция на кризисное состояние, возникающее на стыке постмодернистской и метамодернистской мировоззренческих моделей.

Рис. 2. Схема интерпретационной модели «медленного кино»
Н.А. Зименкова

Таким образом, предложенные Зименковым «историчность», «аффект» и «глубина» не образуют целостной системы, а функционируют как подвижные механизмы, отражающие метамодернистскую логику «колебания». Несмотря на выразительность данной оптики, механизмы, организующие чувственно-перцептивный опыт зрителя, остаются недостаточно артикулированными, что придает модели характер интерпретационного допущения и требует дальнейшей теоретической разработки.

К вопросу интенциональности «медленного кино»: К.Н. Беспалова

Статья К.Н. Беспаловой «Кино как "забота" о реальности: маргинальность в медленном кино» [Беспалова 2022] выстраивает аргументацию вокруг идеи репрезентации «невидимых» зон реальности, позволяя рассмотреть «медленное кино» с точки зрения его интенциональной направленности. При этом в логике исследова-

ния обнаруживается ряд внутренних противоречий, формирующих особый аналитический интерес.

В основе концепции лежит бинарная оппозиция, согласно которой «медленное кино» обращается к вытесненным аспектам реальности, тогда как «быстрое» их игнорирует [Беспалова 2022, с. 58]. Однако подобное противоречие носит характер концептуального допущения, поскольку жестко связывает темпоральную организацию с тематической направленностью Историческая перспектива демонстрирует, что обращение к «маргинальным» темам характерно и для массового кинематографа (в частности в рамках «Британской новой волны» и «Нового Голливуда»), что проблематизирует универсальность данной схемы.

Ключевую роль в модели Беспаловой играет философия Ж.-Л. Нанси, в частности понятия «заботы» и «разделения» [Нанси 2004]. Под «заботой» понимается внимание к ускользающим аспектам повседневности, благодаря чему «медленное кино» наделяет ценностью вытесненные элементы реальности. Однако утверждение о том, что современное «медленное кино» «не выносит суждения» [Беспалова 2022, с. 51], существуя автономно от зрителя и тем самым подтверждая ее достоверность, не получает достаточного обоснования. Напротив, сам по себе отказ от суждения не гарантирует достоверности репрезентации.

Апеллируя к трансформации сенсорного восприятия, Беспалова утверждает утрату привилегированного статуса зрения в пользу других модальностей. Тем не менее подобная позиция остается эвристической: кинематографическое восприятие неизбежно опосредовано визуальной организацией, а гаптический¹ режим предполагает не отказ от взгляда, а его трансформацию.

Дополнительное противоречие возникает в трактовке созерцательного режима. С одной стороны, Беспалова говорит об отстраненности экранной реальности, с другой – обращается к понятию «разделения» у Ж.-Л. Нанси, интерпретируя его как дистанцию. Однако у Нанси «разделение» связано не с разрывом, а с присутствием и со-участием [Нанси 2013, с. 24], что указывает на некорректное смещение смысла. Аналогичное расхождение проявляется и в анализе сенсорной этнографии: обращение к практикам гарвардской сенсорной этнографической лаборатории (SEL), ориентированным на перцептивно-телесное вовлечение, что противоречит тезису об отстраненности.

¹ Гаптический – характер связи осязания и зрения, при котором в процессе визуального восприятия возникает ощущение тактильного считывания поверхности.

Продолжая линию репрезентации, Беспалова соотносит «медленное кино» с базеновской идеей онтологического равенства и стремится через это обосновать его «неполитичность», сводя политическое измерение к специфическому способу «видения» отдельных режиссеров. Однако в данном случае происходит смешение онтологического, чувственно-перцептивного и политического уровней без достаточной аргументации их взаимосвязи.

Дополнительная несогласованность возникает в трактовке движения: при утверждении неподвижности как ключевой характеристики «медленного кино» одновременно подчеркивается наличие внутреннего движения, связанного с перцептивной активностью зрителя. Это указывает на неустойчивость понятийного аппарата и размытость категориальных границ внутри модели.

В итоге Беспалова интерпретирует «медленное кино» как автономное пространство, фиксирующее нестабильность и неуловимость современной реальности. Однако ключевые положения – бинарная оппозиция «медленного»/«быстрого», привязка темпоральности к тематике, а также трактовка сенсорного и созерцательного режимов, остаются концептуальными допущениями, не получающими достаточного обоснования.

Основные выявленные компоненты концепции «медленного кино» К.Н. Беспаловой могут быть выражены в обобщенном виде (рис. 3):

Беспалова К.Н.

Формальный:

- ◆ Акцент на повседневности
- ◆ Реалистичность
- ◆ Отсутствие движения
- ◆ Статичные кадры

Операциональный:

- ◆ [акцент на повседневности] → «зоны невидимой» реальности/ маргинальный к-т

- ◆ [реалистичность] → эффект достоверности

- ◆

- длинные планы
- статичные кадры
- отсутствие движения

 → дистанция

- ◆ [?] → динамичная неподвижность

Перцептивно-телесный:

- ◆ [?] → [?] → тактический характер

- ◆

- длинные планы
- статичные кадры
- отсутствие движения

 → дистанция →

- эффект созерцания
- фрустрация
- отрицание эмпатии

- ◆ [?] → [динамичная неподвижность] → внимание к «ускользающему» характеру реальности

Концептуальная рамка:

- ◆ «Медленное кино» — смена режима внимания к реальности
- ◆ «Медленное кино» — способ *ви́дения* режиссеров

*Рис. 3. Схема интерпретационной модели «медленного кино»
К.Н. Беспаловой*

Таким образом, несмотря на смещение к интенциональной организации кинематографического опыта и переосмыслению режима внимания к реальности, предложенная модель демонстрирует внутреннюю несогласованность и функционирует скорее как эвристическая конструкция, требующая дальнейшего теоретического уточнения.

*Медитативная модель «медленного кино»:
Л.Б. Ключева*

Смещение исследовательского интереса от формально-эстетического анализа «медленного кино» к изучению его перцептивного воздействия переводит проблему в плоскость организации зрительского опыта. В этой перспективе внимание сосредоточено не на структуре произведения, а на трансформации состояния зрителя в акте взаимодействия с экранной реальностью.

Наиболее концептуально разработанную модель данного подхода предлагает Л.Б. Ключева, интерпретируя «медленное кино» как медитативную практику [Ключева 2026, с. 264]. В ее логике кинематограф функционирует как суггестивная система, где длительность, ритм и ослабление нарратива направлены на смещение восприятия из рационального в созерцательное измерение.

Концептуальное основание модели формируется через идеи Ж. Эпштейна о гипнотическом воздействии кино, в рамках которых кинематограф понимается как медиум, активирующий ассоциативные и бессознательные процессы [Ключева 2026, с. 263]. Подобная стратегия соотносится с медитативными практиками, в рамках которых кинематографическое произведение функционирует как пространство, создающее условия для погружения в состояние созерцания и присутствия: ключевым становится не содержание изображения, а режим наблюдения, фиксирующий как экранное, так и собственное восприятие без установки на интерпретацию.

В данной логике такие приемы, как длительный кадр, статичность, дедраматизация, утрачивают статус самостоятельных признаков и функционируют как механизмы перенастройки внимания. Длительность приобретает двойственную функцию: с одной стороны, деконцентрирует восприятие, с другой – формирует эффект направленного, почти гипнотического всматривания.

Однако возникает вопрос о границах применимости данной модели. Описываемые Ключевой механизмы обладают высокой степенью универсальности и выходят за пределы современного

«медленного кино», позволяя соотнести их с более широкой категорией «кино-состояния», под которым понимается тип кинематографической организации материала, направленной не столько на развитие драматургического действия, сколько на переживание и репрезентацию определенного состояния, разворачивающегося во времени и воспринимаемого в чувственно-перцептивной плоскости.

Это подтверждается и корпусом анализируемых Л.Б. Ключевой фильмов (А. Тарковский, М. Ханеке, А. Пелешян), которые соответствуют описанной модели, но не ограничиваются рамками «медленного кино» как исторически определенного явления. В то же время тезис об отказе от аналитического измерения [Ключева 2026, с. 267] оказывается неустойчивым: ряд фильмов, напротив, усиливают рефлексивную позицию зрителя. Так, «Слон» Г.В. Сента и «Забавные игры» М. Ханеке помимо погружения в происходящее подразумевают аналитический режим восприятия, тем самым проблематизируя сам акт зрительского участия.

Основные выявленные компоненты концепции «медленного кино» Л.Б. Ключевой могут быть выражены в обобщенном виде (рис. 4):

Ключева Л.Б.

Формальный:

- ◆ Редукция нарратива
- ◆ Длинный план
- ◆ Статичный кадр

Операциональный:



- длинный план
- статичный кадр
- редукция нарратива



- ритмическая организация кадра
- пространство для переживания опыта

Перцептивно-телесный:



- длинный план
- статичный кадр
- редукция нарратива



- ритмическая организация кадра
- пространство для переживания опыта



- сдвиг восприятия из логико-дискурсивного в чувственно-перцептивное измерение
- переживание состояния
- сопричастие
- статичный кадр
- редукция нарратива

- ◆ [?] → [длительность] → децентрация внимания
- ◆ [?] → [?] → «гипнотическое всматривание»

Концептуальная рамка:

- ◆ «Медленное кино» – медитативная практика
- ◆ Исторификация через концепции Бергсона, Эшштейна, Базена, Делеза

*Рис. 4. Схема интерпретационной модели «медленного кино»
Л.Б. Ключевой*

Таким образом, модель Л.Б. Ключевой представляет собой попытку описания «медленного кино» через трансформацию зрительского опыта, однако фактически фиксирует более широкие принципы организации формы переживания кинематографического состояния. Это указывает на выход за пределы исследуемого феномена и одновременно – на ограниченность предложенной конструкции в рамках строго теоретического определения.

Вместе с тем данная оптика проблематизирует изолированную позицию «медленного кино», подтверждая, что оно функционирует не как совокупность устойчивых формально-эстетических характеристик, а как дискурсивная модель, конструирующая специфический режим восприятия.

Заключение

Реализовав распредмечивание текстов четырех отечественных исследователей кино, можно заключить, что современные представления о понятии «медленное кино» демонстрируют вариативность интерпретационных моделей и аналитических оптик, вследствие чего данный феномен функционирует как дискурсивная конструкция. Такая ситуация обуславливает необходимость систематизации существующих концептуальных подходов к пониманию «медленного кино» и разработки более согласованной теоретической модели, способной уточнить содержание данного понятия в условиях киноведения как научной дисциплины.

Литература

- Беспалова 2022 – *Беспалова К.Н.* Кино как «забота» о реальности: маргинальность в медленном кино // Своими словами. 2022. № 3. С. 49–67.
- Зименков 2023 – *Зименков Н.А.* «Запечатленный кризис»: кинематограф К. Рейгадаса на стыке культурных парадигм // Художественная культура. 2023. № 4. С. 666–691.
- Зименков 2024a – *Зименков Н.А.* По направлению к метамодернизму: феномен «медленного» кино» // Вестник ВГИК. 2024. Т. 16. № 1 (59). С. 122–133.
- Зименков 2024b – *Зименков Н.А.* Историчность, аффект и глубина «медленного» кино // Художественная культура. 2024. № 4. С. 698–727.
- Исаева 2018 – *Исаева Ю.В.* Медленное кино (“Cinema of slowness”): к истории понятия // ТЕЛЕКИНЕТ. 2018. № 4 (5). С. 11–19.
- Исаева 2019a – *Исаева Ю.В.* Формально-стилистические и эстетические особенности фильмов аргентинского режиссера Лисандро Алонсо // ТЕЛЕКИНЕТ. 2019 июнь. № 2 (7). С. 30–34.

- Исаева 2019b – *Исаева Ю.В.* Формально-стилистические и эстетические особенности фильмов аргентинского режиссера Лисандро Алонсо. Часть II // ТЕЛЕКИНЕТ 2019 декабрь. № 4 (9). С. 22–27.
- Клюева 2026 – *Клюева Л.Б.* Медитативная природа «медленного кино» // Культура и цивилизация. 2026. Т. 16. № 1А. С. 262–273.
- Нанси 2004 – *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. 272 с.
- Нанси 2013 – *Нанси Ж.-Л.* Бытие-вместе и демократия // ТОПОС. 2013. № 2. С. 20–29.
- Штейн 2020 – *Штейн С.Ю.* Матрица гуманитарной науки. М.: РГГУ, 2020. 192 с.
- Çağlayan 2014 – *Çağlayan O.E.* Screening boredom. The history and aesthetics of Slow cinema. D. Sc. Thesis. Canterbury: University of Kent, 2014. 304 p.
- De Luca 2014 – *De Luca T.* Realism of the Senses in World Cinema. The Experience of Physical Reality. London: I.B. Tauris, 2014. 280 p.
- Flanagan 2012 – *Flanagan M.* “Slow Cinema”: Temporality and Style in Contemporary Art and Experimental Film. D. Sc. Thesis. Exeter, 2012.
- Lim 2014 – *Lim S.H.* Tsai Ming-liang and a Cinema of Slowness. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2014. 242 p.
- Schoonover 2012 – *Schoonover K.* Wastrels of Time: Slow Cinema's Laboring Body, the Political Spectator, and the Queer // Framework: The Journal of Cinema and Media. 2012. Vol. 53. No. 1. P. 65–78.

References

- Bespalova, K. (2022), “ ‘Taking care’ of reality: Marginality in Slow cinema”, *In Your Own Words*, no. 3, pp. 49–67.
- Çağlayan, O.E. (2014), *Screening boredom. The history and aesthetics of Slow cinema*, D. Sc. Thesis, University of Kent, Canterbury, UK.
- De Luca, T. (2014), *Realism of the Senses in World Cinema. The Experience of Physical Reality*, I.B. Tauris, London, UK.
- Flanagan, M. (2012), “*Slow Cinema*”: *Temporality and Style in Contemporary Art and Experimental Film*, D. Sc. Thesis. Exeter, UK.
- Isaeva, Yu.V. (2018), “ ‘Cinema of slowness’: on the history of the concept”, *Telekinet*, no. 4 (5), pp. 11–19.
- Isaeva, Yu.V. (2019a), “The aesthetic and stylistic aspects of the Argentine director Lisandro Alonso’s films”, *Telekinet*, no. 2 (7), pp. 30–34.
- Isaeva, Yu.V. (2019b), “The aesthetic and stylistic aspects of the Argentine director Lisandro Alonso’s films. Part II”, *Telekinet*, no. 4 (9), pp. 22–27.
- Klyueva, L.B. (2026), “The Meditative Nature of ‘Slow Cinema’”, *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization], vol. 16, no. 1A, pp. 262–273.
- Lim, S.H. (2014), *Tsai Ming-liang and a Cinema of Slowness*, University of Hawai'i Press, Honolulu, USA.

- Nancy, J.-L. (2004), *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Être singulier pluriel]. Logvinov, Minsk, Belarus.
- Nancy, J.-L. (2013), “Being-With and Democracy”, *TOPOS*, no. 2, pp. 20–29.
- Schoonover, K. (2012), “Wastrels of Time: Slow Cinema’s Laboring Body, the Political Spectator, and the Queer”, *Framework: The Journal of Cinema and Media*, vol. 53, no. 1, pp. 65–78.
- Schteyn, S.Yu. (2020), *Matritsa gumanitarnoy nauki* [Matrix of Humanities], RGGU, Moscow, Russia.
- Zimenkov, N.A. (2023), “ ‘Captured Crisis’: C. Reygadas’s Cinematography at the Crossroads of Cultural Paradigms”, *Hudozhestvennaya kul’tura* [Art & Culture Studies], no. 4, pp. 666–691.
- Zimenkov, N.A. (2024a), “Towards Metamodernism: The Phenomenon of ‘Slow’ Cinema”, *Vestnik VGIK*, vol. 16, no. 1 (59), pp. 122–133.
- Zimenkov, N.A. (2024b), “The Historicity, Affect, and Depth of ‘Slow’ Cinema”, *Hudozhestvennaya kul’tura* [Art & Culture Studies], no. 4, pp. 698–727.

Информация об авторе

Анастасия С. Тетеркина, магистр, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; nastya_s_t@mai.ru

Information about the author

Anastasia S. Teterkina, master’s degree, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6/6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; nastya_s_t@mai.ru

Научный журнал
Вестник РГГУ
Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»
№ 4
2026

Дизайн обложки
Е.В. Амосова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
Н.В. Москвина

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской,
Миусская пл., д. 6, стр. 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-73403 от 03.08.2018 г.
Периодическое печатное издание

Подписано в печать 07.09.2026

Выход в свет 14.09.2026

Формат 60×90 ¹/₁₆

Уч.-изд. л. 9,5. Усл. печ. л. 10,1

Тираж 1050 экз. Свободная цена

Заказ № 2411

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6
www.rsuh.ru