

Серия «Современное богословие»

В серию входят книги по современному богословию (основное, литургическое, нравственное богословие и другие его разделы), принадлежащие перу выдающихся современных авторов основных христианских конфессий

Beyond Secular Order

The Representation of Being and the Representation
of the People

John Milbank

WILEY Blackwell

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

Джон Милбанк

ПО ТУ СТОРОНУ
СЕКУЛЯРНОГО ПОРЯДКА

Репрезентация бытия
и репрезентация народа

ИЗДАТЕЛЬСТВО



ТЕОЭСТЕТИКА

МОСКВА, 2023

УДК 27-284
ББК 86.37-4
М 60

Перевод с английского: Александр Кырлежев
Научный редактор: Алексей Гагинский

Совместное издание Библейско-богословского института св. апостола
Андрея и Фонда поддержки научных теологических исследований
«Теоэстетика».

Перевод книги Джона Милбанка *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People* публикуется с согласия издательства
John Wiley & Sons Limited.

Все права защищены. Авторизованный перевод англоязычного издания, опубликованного John Wiley & Sons Limited. Ответственность за точность перевода лежит исключительно на Фонде «Теоэстетика» и не является ответственностью John Wiley & Sons Limited. Никакая часть этой книги не может быть воспроизведена в какой-либо форме без письменного разрешения первоначального правообладателя, John Wiley & Sons Limited.

Оригинал-макет: ИП Измайлов В. А.
Обложка: Антон Бизяев

Милбанк Джон

М 60 По ту сторону секулярного порядка: репрезентация бытия и репрезентация народа / Пер. с англ. А. Кырлежева; под ред. А. Гагинского (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ; Теоэстетика, 2023. – х + 360 с.

ISBN 978-5-89647-424-1 (ББИ)
ISBN 978-5-6046384-7-7 (Теоэстетика)

В этой книге ведущий современный богослов Джон Милбанк развивает свой новаторский взгляд на теологию и современную философию. Обращаясь ко множеству идей и мыслителей с намерением обнаружить корни «секулярного», автор приходит к выводу, что современный секуляризм – это форма христианской ереси, которая возникла в Средние века и может быть преодолена только переосмыслением христианства. В новой работе Милбанк значительно расширяет, дополняет и совершенствует идеи, заложенные в его предыдущей книге «Теология и социальная теория», ставшей в свое время событием в интеллектуальном мире.

УДК 27-284
ББК 86.37-4

© John Wiley & Sons Limited, 2013
© Фонд «Теоэстетика», 2023
© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2023

Содержание

Благодарности	VII
Пролог: Скрытое измерение человечества	1
Секвенция о современной онтологии	25
1 От теологии к философии	25
2 Четыре столпа современной философии.....	37
3 Современная философия: теологическая критика.....	66
4 Аналогия против унивокальности.....	66
5 Тождество против репрезентации	75
6 Интенциональность и воплощенность.....	88
7 Интенциональность и Я.....	96
8 Разум и воплощение Логоса	103
9 Пассивность современного разума	107
10 Барочная симуляция космического порядка	113
11 Деконструкция репрезентации и далее	116
12 Пассивность и <i>concursum</i>	131
13 Репрезентация в философии	140
14 Актуализм против possibiliзма.....	143
15 Влияние против совпадения	148
16 Переход	149
Секвенция о политической онтологии	150
1 Космос, закон и мораль	150
2 Метафизика и современная политика	167

3	Судьба разумного животного	179
4	Ирония репрезентации	185
5	О законе и совпадении	199
6	Судьба социального животного	201
7	Репрезентация и смешанное правление	223
8	Бюрократия и формальное различие	230
9	Форма, материя и контракт	231
10	Древность историцизма.....	241
11	Суверенитет художника.....	248
12	Евхаристическая креативность и политическая власть	255
13	Головоломка царствования.....	259
14	Истина политической фикции	269
15	Две соперничающие конструкции	271
16	Творчество и смешанное правление.....	276
17	Христологический конституционализм	279
18	Судьба делающего животного.....	285
19	Судьба зверо-ангела	287
20	Смерть каритативной любви.....	293
21	Три града Августина	297
22	Церковь как <i>cosmopolis</i>	309
23	Фома Аквинский и царство	313
24	Теология правления.....	322
25	Экуменико-политическая проблема.....	332
26	Сверхъестественная любовь-каритас и глобальный порядок	335
27	Социализм по ту сторону левого	341
28	Критика всех материализмов.....	345

Указатель.....	352
-----------------------	------------

Памяти моих дядюшек и тетушек

*Дэвида и Хэмиш Маклаган,
Маргарет Вуд и Рут Милбанк*

В рощах их Академии в конце каждой просеки
взгляд наталкивается лишь на виселицы.

Эдмунд Бёрк.

Размышления о революции во Франции

Благодарности

Я обязан Конору Каннингему и Аарону Ричесу за изначальную идею этой книги — хотя в конечном счете она сильно видоизменилась — и главе моего факультета Саймону Оливеру за поддержку в процессе ее написания. Также Сэму Кимбриелу за его замечания в течение всего периода работы. Что касается моих интеллектуальных долгов, то их слишком много, чтобы можно было их перечислить, и они разные, но на мои мысли сильно повлияли регулярные разговоры с моей женой Элисон и моими детьми Арабеллой и Себастьяном. А также частое общение с моей бывшей студенткой Кэтрин Пиксток (Эммануил-колледж, Кембридж) и с ее бывшим студентом Адрианом Пабстом (теперь в Университете Кента). Наконец, я чрезвычайно благодарен Ребекке Харкин и Карен Рейт из издательства Wiley Blackwell, которые способствовали быстрому выходу книги из печати, Джанет Мот, руководителю проекта, и Эрику Ли за составление указателя.

Дж. М.

Пролог: Скрытое измерение человечества

Эта книга является продолжением «Теологии и социальной теории»¹, и в ней я пытаюсь углубить предыдущий анализ.

Как и упомянутая книга, это отчасти попытка обнаружить корни «секулярного». Первая «секвенция» этой книги выдержана в философской перспективе. Предполагаемое продолжение книги — «О божественном правлении» — будет написано в перспективе теологии и истории религии². Вскоре мы увидим, почему наше исследование принимает форму трилогии.

Такого рода генеалогическое предприятие содержит в себе внутреннюю трудность. Человеческое существование разделено на акции и вербальные или иные символические действия, с одной стороны, и рефлексивные вербальные теоретизации (разной степени абстракции), с другой. Понятно, что мы обычно действуем без всякой рефлексии и без отсылок к нашим теоретическим представлениям. Равным образом мы часто предлагаем наши теоретические размышления так, как будто они возникли из пустоты и не имеют отношения к прагматике. Но на самом деле все наши действия совершаются в какой-то мифологической, метафорической или рациональной рамке, тогда как все наши теоретические высказывания и писания суть практические интервенции в человеческую историю, либо сознательные, либо нет.

¹ *Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford: Blackwell, 2006 [Милбанк Дж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М.: Теоэстетика, 2022].*

² Автор следующим образом пояснил положение дел с этой книгой: «Я пока еще не закончил “О божественном правлении”, но со временем планирую это сделать. На пути встали другие проекты». — *Прим. ред.*

Это значит, что как деятельность, так и мышление типически совершаются в полумраке, они всегда полускрыты. В результате человеческая история лишь изредка протекает в свете дня, и мы не можем ясно видеть самих себя. Поэтому задача того, кто занимается генеалогией, состоит в том, чтобы проникнуть в этот полумрак и достичь такого уровня, на котором мы можем рассматривать действия с точки зрения их исходных предпосылок, а теории — с точки зрения их практических интенций.

Но именно потому, что это «дневное» измерение сокрыто, попытка его выявить может оказаться еще более глубоким погружением во тьму, отказом от очевидных свидетельств о событиях, с одной стороны, и от экзегезы текстов, с другой. Ибо проблема в том, что предпосылки действий, как правило, не проговариваются, а практические контексты и импликации текстов — туманны. Как следствие, и простой эмпиризм, и простая филология обречены на провал: стремясь выявить свой объект, они не могут достичь реальности.

В своей генеалогии я, наоборот, исхожу из возможности такой перспективы, которая позволяет увидеть гомологию между теорией и деятельностью человека. В то же время свет, который эта перспектива проливает, остается сокрытым и может быть замечен лишь мимолетно, поскольку через разделение мысли и события история скрывает именно глубинную сущность в ней происходящего. Поэтому ради достижения истины следует согласиться на риск того, что любая попытка пролить свет на человеческую историю в ее глубине будет порождать выводы, которые могут восприниматься как слишком невразумительные и даже неправдоподобные. Но, возможно, именно эта невразумительность указывает на их достоверность.

Это обстоятельство не дает права увлечься догадками, даже если здесь неизбежно возникает осознание необходимости интерпретативной «абдукции», которая (конечно, с осторожностью и рассуждением) по необходимости ведет «за пределы свидетельств». Безусловно, следует собирать все возможные факты, которые можно собрать, но наиболее значимым является свидетельство неуловимого взаимного эха между двумя регистрами — *verba* (слова) и *pragmata* (дела).

Поэтому, согласно отстаиваемой мною позиции, вопрос не просто в том, можно ли отследить это эхо. Скорее следует признать, в пер-

спективе исторической онтологии, что должна существовать некая глубинная гомология, поскольку специфически человеческие действия имеют теоретическую основу, а все человеческие слова — перформативное измерение. Также учитывая, что люди могут коммуницировать друг с другом в большей или меньшей степени, следует применить этот принцип на более коллективном уровне: всегда будет существовать общий скрытый горизонт совпадения действия и смысла, на местном ли уровне, на уровне какой-то культуры или всего человеческого рода — который, несомненно, на определенном уровне имеет одну культуру.

Соответственно, в этой книге я исхожу из того, что должна существовать скрытая симметрия между наиболее утонченными выражениями современной мысли в «философии», с одной стороны, и современными коллективными «политическими» деяниями, с другой. Кроме того, довольно легко обнаружить этот изоморфизм, обратив внимание на «политическую философию» или «политическую теорию» в более широком смысле (по большей части здесь важны не философы, а правоведа). Ибо создается впечатление, что в этом дискурсе метафизические абстракции и живые события теоретически соединены наиболее явственно.

Следует отметить, что наш подход отличается от «контекстуального» прочтения истории политической мысли, хотя последнее присутствует и никоим образом не принижается. Просто мы рассматриваем политическую мысль на том уровне, на котором обнаруживается скрытый, наиболее глубокий «контекст», столь же теоретический, сколь и практический.

Таким образом, в этой книге мы фокусируемся на определенной гомологии между метафизической философией и политической философией. Мы хотим показать — по крайней мере, теоретически, — как идеи, касающиеся бытия, соединяются с идеями, касающимися человеческого действия. То, что «созерцается», соответствует тому, что делается — в согласии с Аристотелем, который считал, что если *ergon* (дело) происходит из сущности, то сама сущность есть то, что всегда производит *ergon*, так что невидящий глаз, по Аристотелю, уже вовсе не является глазом³.

³ Аристотель. Метеорологика 390a10–13; см. также: Никомахова этика, 1097a15–b2.

Это формальные аспекты моего исследования. Что касается существа дела, то я здесь (как и в книге «Теология и социальная теория») постараюсь показать, как то, что представляется «секулярным» в модерной онтологии вообще и в политической онтологии в частности, на самом деле проистекает из особых направлений теологии, сомнительных с точки зрения подлинной христианской традиции. Ирония здесь в том, что именно эти способы богословствования сначала привели к изобретению и поощрению «секуляризации», а затем, в силу своей несуразности, породили агностический и атеистический скептицизм, плодом которого, в конечном счете, стал нигилизм как своего рода извращенная теология *via moderna*⁴.

Если говорить конкретнее, то в первой части этой книги — «О модерной онтологии» — я выявляю четыре постулата модерной философии, восходящих к позднесредневековым течениям, по большей части вдохновленным францисканцами, помимо схоластики раннего Нового времени и барочного августицизма, которые относятся к тому же направлению. Эти постулаты таковы: (1) унивокальность, а не аналогия бытия; (2) знание через репрезентацию, а не тождество; (3) приоритет возможного перед актуальным; (4) причинность как «совпадение» (*conspicence*), а не как «влияние» (*influence*). Все эти постулаты глубинным образом связаны со столь же важным изобретением нового пространства «чистой природы», независимой от естественной человеческой ориентации на сверхъестественное, о которой учили отцы Церкви и мыслители высокого Средневековья, но представление о которой было по большей части отвергнуто в теологии поздних Средних веков и раннего Нового времени.

В каждом случае мы сталкиваемся с рационалистической редукцией действительной тайны, которая сама по себе имеет тенденцию делать реальное рационально проблематичным. В первом случае все теперь рассматривается как однозначно «то же самое» или столь же однозначно «различное»; во втором случае знание чего-либо понимается как непроблематичное и, в идеале, как точное «копирование»; в третьем случае тайна оказывается лишена своей настоящей глубины, поскольку все существующее понимается просто как то, что является осуществлением неких логических или математиче-

⁴ Лат. «современный путь» — выражение, обозначающее тенденции поздней средневековой теологии, которая искала путь обновления, в отличие от старого пути, представленного главным образом Фомой Аквинским. — *Прим. ред.*

ских выкладок; в четвертом случае взаимодействующие причины рассматриваются как внешнеположные друг другу, а не как скрытым образом влияющие друг на друга. Что же касается понятия «чистой природы», то здесь открывается пространство секулярной автономии, в котором, в конечном счете, отвергается любая отсылка к трансцендентному.

В первой части книги речь идет об этих четырех аспектах современной онтологии, связанных с теологией *natura pura* (чистая природа), а также с их вариантами и основными направлениями развития. Одновременно уделено внимание и альтернативным, более традиционным, позициям, которые мы защищаем, предлагая свои соображения, касающиеся возможности их актуализации (ибо критика этих позиций не всегда просто «несправедлива» и не может быть просто проигнорирована и отброшена).

Однако наибольшее внимание будет уделено вопросу о «репрезентации»⁵, поскольку современная онтология устроена так, что (не без противоречий) отдает приоритет теории познания по сравнению с теорией бытия.

Во второй части — «О политической онтологии» — речь пойдет о постулатах и рекомендациях, как в современной, так и в домодерной западной мысли, касающихся человеческого действия в политической сфере. В случае современной мысли мы постоянно указываем на корре-

⁵ Понятие «репрезентация», которое используется в названии книги и регулярно встречается в тексте, было решено передавать с помощью кальки. Однако следует пояснить, что на русский язык данное слово может переводиться двояким образом, а именно как «представление» и как «представительство» (во втором смысле это понятие встречается в переводе книги Э. Фёгелина, на которого опирается Дж. Милбанк. См.: Фёгелин Э. Новая наука политики. Введение / Пер. с англ. Н. Селиверстова. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 69, прим.; для сравнения: Анкерсмит Ф. Р. Политическая репрезентация / Пер. с англ. А. Глухова. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012). Исходя из этого, подзаголовок книги можно было бы передать так: «Представление о бытии и представительство людей» (*The Representation of Being and the Representation of the People*), поскольку в первом случае понятие репрезентации используется в эпистемологическом смысле, который неотделим от онтологического, а во втором случае — в политическом. Однако при таком переводе теряется связь, которую имеет в виду автор, когда говорит о том, что именно неверное представление о бытии, то есть репрезентация бытия, влияет на то, как происходит политическая репрезентация, которая в итоге приводит к кризису современности. — *Прим. ред.*

ляцию между четырьмя основными онтологическими постулатами и собственно политическими принципами. О «чистой природе» говорится в связи с процедурами, которые одновременно устроены унивокально, в соответствии с *mathesis* (знанием) новоизобретенной человеческой рациональности, и воспроизводят, посредством репрезентации, предполагаемую человеческую природу, а также человеческое общество, поддающееся количественному измерению. Политическая власть определяется как некий потенциал, который актуализируется посредством воли, а не как «прорыв» в самом обществе (о чем говорил, под влиянием томизма, Джон Фортескью в позднем Средневековье), которым оно уже чревато, подобно эмбриону: его бьющееся сердце способствует формированию его головы⁶. Наконец, формальные и материальные аспекты социального человеческого существования воспринимаются как сопричастующие параллельно, а не как связанные органически.

Однако эти корреляции сложны, они отчасти перекрываются, тогда как «репрезентация» (что неудивительно) является, в политическом смысле, особенно значимой спорной категорией. Важность «представительной» демократии в эпоху модерна коррелирует с доминированием эпистемологии в философии, в то время как старое, средневековое понимание политического представительства коррелирует с более ранним «познанием через тождество» (*knowledge by identity*), где репрезентация бытия играет совсем другую роль. Для средневековой политической мысли «репрезентация через тождество» (*representation by identity*) — наиболее важная онтологическая категория, но при этом в онтологической сфере нет никакого доминирования «тождества» над аналогией, актуальностью и влиянием — именно потому, что в домодерную эпоху онтология имела несомненный приоритет по отношению к теории познания.

Следует также отметить, что, согласно моему подходу, политика появляется уже в первой части, тогда как во второй нередко продолжается разговор о природе общей онтологии, домодерной и современной. В обеих частях я концентрируюсь на существенных аспектах, часто отсылая читателя к своим опубликованным ранее текстам с более подробным обсуждением соответствующих тем.

⁶ *Fortescue J. Praise of the Laws of England // On the Laws and Governance of England / Ed. Sh. Lockwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Ch. 13. P. 20.*

Поскольку в политической теории особое внимание уделяется человеческому делу — *ergon* — как одновременно предполагаемому и осуществляемому, то наиболее важной категорией политической мысли можно считать антропологическую. И поэтому в моей теоретической симфонии более отчетливо, помимо четверицы онтологических перспектив, возникает еще одна тема. Это тема соотношения человечности и животного начала.

Рационализация и последующая секуляризация политической онтологии рассматриваются в ракурсах: (1) отделение человеческой жизни от человеческого разума; (2) отделение человеческой природы от человеческого общества; (3) отделение человеческой природы от человеческой культуры; (4) отделение человеческой природы от сверхъестественной благодати. Существует определенное соответствие между этими четырьмя разделениями современной антропологии и четырьмя категориями современной онтологии, вместе с изобретением *natura pura*, хотя это и не однозначная корреляция.

И наоборот, домодерная христианская мысль определяла человека как разумное животное, как социальное животное, как производящее животное (*homo faber*) и как такое, которое предназначено к блаженному видению. В каждом случае, я полагаю, мы имеем дело с «добавлением», которое является парадоксальным образом существенным: это то, что я называю «трансорганичностью». Именно такую реалистическую парадоксальность никак не может переварить современный рационализм, как теологический, так и секулярный.

Все сказанное может быть понято так, что я предлагаю просто апологию древности в условиях современности. Но это не совсем так. Скорее я хочу разрушить обычную дуальную периодизацию, которая противопоставляет совсем недавнюю современность всему, что было ранее в западной человеческой истории, а возможно, и в истории вообще.

Предлагая такую ревизию, я исхожу из следующего.

1. Ось христианское/языческое сохраняет свое фундаментальное значение для западной истории вплоть до сего дня. Прежде всего потому, что христианство «демократизирует» античную приверженность трансорганичности и добродетели.
2. С другой стороны, античность в целом не знала «чистой природы» и уже соотносила естественное со сверхъестественным, хотя последнее было слишком ограничено внутрикосмическим

пространством. Таким образом, как отмечает Эрик Фёгелин, с исторической точки зрения было бы упрощением утверждать, что христианское откровение лишь «добавило» сверхъестественное к «природе», которую знали язычники (даже если иногда так думали в период высокого Средневековья)⁷.

3. Как следствие, «природа», к которой апеллируют современные секуляристы, — это постхристианский феномен сомнительного качества, вне христианского пространства. Ибо даже если неохолостическая теология и провозгласила (ошибочно) автономию естественной цели, внутренняя логика и достоверность этой цели имеют смысл лишь в силу того, что это предписание Божие. С чисто секулярной точки зрения вообще не может быть никакой регулируемой или саморегулирующейся природы — только хаотичные и случайные материя и сила. В этом смысле нет никакого «модерного», которое можно было бы защищать, поскольку мы всегда уже имеем дело с «постмодерным» и всегда можем сказать, вслед за Ницше, что без природы можно, в конце концов, представить материю как управляемую темной сверхъестественной, неязыческой витальностью.
4. Обычная «либеральная» периодизация, согласно которой происходит постепенный переход от Возрождения к Просвещению (поддерживаемая Майклом Алленом Гиллеспи, хотя он и признает номиналистские истоки модерна⁸) и далее к различным видам позитивизма, ошибочна. Вместо этого я настаиваю на том, что некоторые линии христианского Ренессанса были продолжением средневековой мысли (хотя были также и номиналистские гуманистические течения, и здесь Гиллеспи прав) и что модерн в основном имеет своими источниками позднесредневековую номиналистско-волюнтаристскую теологию и квазиавгустинианское «Контрвозрождение» XVII века.
5. Просвещение (о котором мы не будем подробно говорить в этой книге) следует рассматривать как более сложный феномен в различных перспективах: «долгого Возрождения», «долгой Реформации» и «долгого Контрвозрождения». При таком подходе его

⁷ *Voegelin E. Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays.* Washington, DC: Regnery, 1997. P. 11–13.

⁸ *Gillespie M. A. The Theological Origins of Modernity.* Chicago: Chicago University Press, 2008. P. 19–100.

можно разделить на: (а) христианскую и иногда пост-христианскую цистеронианско-стоическую реакцию на волюнтаризм «модерной христианской» мысли; (б) продолжение реформационных и контр-возрожденческих течений в более унитарном⁹, ариано-ньютонианском духе (большинство так называемых «действ» были на самом деле гетеродоксальными христианами), который часто был и масонским; (в) «радикальное Просвещение», связанное с именами Бруно, Спинозы, с герметизмом и опять же нередко с масонством; (г) чисто атеистическое Просвещение, порвавшее с имманентистским витализмом ради космического механизма. Только последнее и наименее распространенное было нерелигиозным¹⁰.

6. С другой стороны, предромантизм и ранний романтизм (особенно в Германии, но также во Франции и в Британии) никоим образом нельзя рассматривать как непосредственное продолжение какого-либо из обозначенных видов Просвещения. Романтизм одновременно отбросил «расколдованную трансцендентность» (б) и «заколдованную имманентность» (в) ради по-новому «заколдованной» трансцендентности, что привело к возвращению средневековых готических и ренессансных элементов в новой поэтической форме. Несмотря на синкретизм, позволяющий включать языческие элементы, или даже благодаря этому синкретизму, импульс романтизма был направлен как раз в сторону ортодоксального христианства, и он напоминал о многом из того, что было утрачено после высокого Средневековья¹¹. Более поздний

⁹ Унитарянство — антитринитарное движение в протестантизме, отвергающее основополагающее христианское учение о Святой Троице. — *Прим. ред.*

¹⁰ О радикальном Просвещении и масонстве см.: *Assmann J.* Moses the Egyptian: The Memory of Moses in Western Monotheism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. P. 91–143; *Jacob M. C.* The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans. Los Angeles: University of California Press, 2006; *Bernal M.* Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation. London: Vintage, 1987. Vol. 1: The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985. P. 161–223. О преувеличенном масштабе «деизма» и принижении значения унитарянства в Британии, а также о присутствии янсенизма во Франции и Италии см.: *Barnett S. J.* The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity. Manchester: Manchester University Press, 2003.

¹¹ См., например: *Novalis.* Philosophical Writings / Trans. M. M. Stoljar. New York: SUNY, 1997 [см.: *Новалис.* Фрагменты. СПб.: Владимир Даль, 2014]; *Schlegel F.* Philosophical Fragments / Trans. P. Firchow. Minneapolis: Minnesota University

«темный» романтизм Шопенгауэра и Ницше, наоборот, обязан возобновленному влиянию таких просвещенческих мыслителей, как Кант и Гёте. Получается, как считает Чарльз Тейлор, что наш нынешний модерн — это продукт нескольких соперничающих просвещенческих видений, напряжения между ними и романтизмом и, наконец, разделений в самом романтизме¹². В основном именно потому, что я симпатизирую духу раннего романтизма с его попытками во многом вернуться к христианской ортодоксии, мою позицию нельзя рассматривать как просто «реакционную» или «ностальгическую».

7. Поскольку современная философия питается в основном номинализмом и Контрвозрождением, она — вопреки обычному взгляду — если и благоволит активности и конструктивизму человеческого интеллекта, то в некоем незаконном смысле, что я объясняю в этой книге¹³. Наоборот, именно античная и средневековая мысль действительно приветствовала активность разума. Поэтому если такая перспектива значительно расширяется благодаря ренессансным и романтическим представлениям, это лишь согласно с традицией и *не означает* ничего современного — если модерн парадигматически понимать как доминирование *mathesis* и *techne* (изделие) над *poesis* (творчество). Возможно, именно этот вывод больше всего противоречит обычному представлению о контрасте между «древними» и «новыми».
8. По сходным причинам и *историзм* нельзя рассматривать как что-то специфически современное. Во-первых, переживание дистанции, отделяющей нас от прошлого, изначально связано с различием Ветхого и Нового Заветов в христианстве и с противопоставлением его языческому миру. Даже ренессансное чувство утраты языческой славы имеет параллель в патристических описаниях общего упадка человеческого рода и того, как язычники часто заставляли краснеть от стыда современных им христиан. Отчасти поэтому

Press, 1991 [см.: Шлегель К. В. Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Quadrivium, 2015–2018]. О том, что важно различать немецкий идеализм и динамический реализм немецких романтиков, см.: Frank M. The Philosophical Foundations of Early German Romanticism / Trans. E. Millain-Zaibert. New York: SUNY, 2008.

¹² Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007. P. 299–419 [Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. С. 381–524].

¹³ См. раздел 9 первой части и раздел 15 второй части.

первая попытка «вновь собрать» языческую мудрость была предпринята в Англии уже в англосаксонский период, и это имело продолжение благодаря влиянию англичанина Алкуина при дворе Карла Великого в X в. и усилиям разных монашеских и кафедральных школ в XII в. Возникающее позднее — сначала еще слабо собственно в эпоху Возрождения, а затем более отчетливо в эпоху Просвещения — чувство дистанции между современным миром и полным суеверий и невежества прошлым нельзя рассматривать как полноценный историзм (как я его понимаю), потому что это скорее было переживанием торжества от того, что мы, наконец, порвали с историчностью. Напротив, истинный историзм, начиная с Гердера и далее, означает признание того, что мы никогда не сможем избавиться от специфических исторических корней или предпосылок. Как позднее показали Сёрен Кьеркегор и Шарль Пегги, это также означает (без всяких редуционистских утверждений, что люди «заключены в свою эпоху»), что живая история, содержащаяся в памяти, и нетождественное повторение более правдивы в отношении *реальности* прошлого, чем работа академического историка¹⁴. Ибо если, как я считаю, действительные события происходят в имагинативном и теоретическом горизонтах, тогда даже «фактичность» произошедшего проясняется только в свете позднейших воспроизведений и воспоминаний. Сказать, что эти последние могут что-то «фальсифицировать», будет правильно, но поверхностно; гораздо важнее то, что лишь они устанавливают истину того, что произошло. Не может быть никакого штурма Бастилии как *исторического события* (в отличие от разрушения материальных атомов) без его ежегодного празднования, как справедливо сказал Пегги¹⁵. Именно коллективная память и воспроизведение приближают нас к «скрытому измерению человечества», когда видение и деяние образуют единство сущность-*ergon*. Однако такая память всегда требует повторной очистки, как на популярном, так и на критическом академическом уровне. Это я отчасти и пытаюсь предпринять в настоящей книге.

¹⁴ См.: *Pickstock C. Repetition and Identity. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 85–107.*

¹⁵ *Péguy Ch. Clio. Paris: Gallimard, 1932. P. 114, 135–136, 195–196 [Пегги Ш. Клио, или Диалог истории и языческой души // Он же. Избранное: Проза. Мистери. Поэзия / Пер. с фр. М.: Русский путь, 2006. С. 89–128].*