



# Содержание

<b>Благодарности</b> .....	VII
<b>Пролог: Скрытое измерение человечества</b> .....	1
<b>Секвенция о современной онтологии</b> .....	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
<b>Секвенция о политической онтологии</b> .....	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

<b>Указатель.....</b>	<b>352</b>
-----------------------	------------

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»<sup>1</sup>, 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 религии<sup>2</sup>. 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.

---

<sup>1</sup> *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].*

<sup>2</sup> 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 глазом<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> 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 несурзности, породили агностический и атеистический скептицизм, плодом которого, в конечном счете, стал нигилизм как своего рода извращенная теология *via moderna*<sup>4</sup>.

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-

---

<sup>4</sup> 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»<sup>5</sup>, 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-

---

<sup>5</sup> 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 головы<sup>6</sup>. 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.

---

<sup>6</sup> *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)<sup>7</sup>.

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 модерна<sup>8</sup>) 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

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

<sup>8</sup> *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 унитарном<sup>9</sup>, ариано-ньютоновском 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 нерелигиозным<sup>10</sup>.

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 Средневековья<sup>11</sup>. Более поздний

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

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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 романтизме<sup>12</sup>. 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 книге<sup>13</sup>. 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.

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

<sup>13</sup> 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 историка<sup>14</sup>. 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 Пегги<sup>15</sup>. 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.

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

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