

Штрихи к интеллектуальной темпоральности

Михаил А. Маяцкий

*Лозаннский университет, Лозанна, Швейцария,
michail.maiatsky@unil.ch*

Аннотация. Статья начинается с опровержения расхожего топоса о «вечных философских проблемах», а затем устанавливает несколько оппозиций, явно или неявно выступающих в современной интеллектуальной истории и, точнее, в истории философии. Является ли философия лишь чередой философов или же некоторым единым предприятием? Для философской темпоральности решающей концептуализацией было установление Гегелем единства логического и исторического. Гегелевскому (или иному) прогрессизму противостоит преформизм. В историко-философской науке важную роль играет различие собственно истории философии vs. истории рецепции, которые в идеале должны друг друга дополнять. Изучение успеха или неудачи некоторой доктрины может оказаться весьма существенным. Другая важная оппозиция: диалог, или общение напрямую с мыслителем прошлого vs. тематизация дистанции. Наконец, вводится последняя оппозиция между двумя исследовательскими ориентациями: эволюционно-кумулятивной vs. революционно-катастрофической. В заключение автор рассматривает темпоральные импликации трех недавних отечественных историко-философских исследований, посвященных соответственно Кругу Штефана Георге, схоластике и Хайдеггеру.

Ключевые слова: темпоральность интеллектуальной истории, герменевтика, история рецепции, Ален де Либера, Хайдеггер, схоластика, Круг Георге

Для цитирования: Маяцкий М.А. Штрихи к интеллектуальной темпоральности // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2022. № 1, ч. 2. С. 149–161. DOI: 10.28995/2686-7249-2022-1-149-161

Some hints on intellectual temporality

Michail A. Maiatsky

*University of Lausanne, Lausanne, Switzerland,
michail.maiatsky@unil.ch*

Abstract. The article begins by refuting the popular topos of “eternal philosophical problems” and then establishes several oppositions, explicit or implicit, in contemporary intellectual history and, more narrowly, in the history of philosophy. Is philosophy merely a succession of philosophers, or some unified enterprise? For philosophical temporality, the crucial conceptualization was Hegel’s establishment of the unity of the logical and the historical. Hegelian (or other) progressivism is opposed by preformism. In historical-philosophical scholarship, the distinction between the history of philosophy proper and the history of reception, which should ideally complement each other, plays an important role. The study of the success or failure of a certain doctrine can be very relevant. Another important opposition: dialogue, or direct communication with a thinker of the past against the thematisation of distance. Finally, an opposition between two research orientations is introduced: evolutionary-cumulative and revolutionary-catastrophic. The author concludes by examining the temporal implication of three recent Russian historical-philosophical studies on Stefan George Circle, Scholasticism and Heidegger respectively.

Keywords: the temporality of intellectual history, hermeneutics, Alain de Libera, Heidegger, scholastics, Stefan George Circle

For citation: Maiatsky, M.A. (2022), “Some hints on intellectual temporality”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 1, part 2, pp. 149–161, DOI: 10.28995/2686-7249-2022-1-149-161

Как я понял «задание» этой конференции? Время – не только, не столько и даже *вовсе не* естественный параметр. Время социально, оно *только* социально, даже так называемое естественное, *физическое*: это последнее – подвид социального, поскольку «придуманно», концептуализировано одной вполне человеческой деятельностью, а именно наукой физикой (или совокупностью естественных наук, наук о природе, *phusika*). Никого не удивит тем, что есть темпоральность биологическая, геологическая, космологическая, конституированная соответственно биологией, геологией, «космологией» (или науками о Вселенной). Социальное время давно стало предметом и полем богатых размышлений и исследований. Во французском языке *les temps sociaux*, социальные времена (именно так, во множественном числе), уже привычно работают как иссле-

довательская категория (см. работы Роже Сю – Roger Sue), тесно связанная с другими понятиями – скоростью (см., например, исследования Хартмута Розы – Hartmut Rosa), ритмом (см. особенно работы Паскаля Мишона – Pascal Michon), памятью (здесь уже давно невозможно называть отдельных авторов: проблематика эта стала отдельным и очень бурно культивируемым полем – Memory Studies).

И вот наша конференция, насколько я понял замысел организаторов, ставит вопрос: продуктивно ли говорить о времени интеллектуальном, времени интеллектуальной истории, историко-идейной темпоральности? Думаю, что, *по сути*, такая рефлексия уже давно ведется, хотя, может быть, и не в таком общем виде, а в рамках отдельных дисциплин. Кто всерьез осмелится подвергать сомнению особые темпоральности, конституируемые, например, археологией, историей религии/богословия или же литературной историей? Особая темпоральность присуща и философии как социальному и интеллектуальному институту. Сторонний наблюдатель, привычно придавая ей степенность, торжественность и парение в облаках, видит ее неизменно склоненной над решением «вечных проблем». Обсуждение «вечных проблем философии» можно встретить даже у серьезных (по крайней мере, у профессиональных) философов, которые, правда, предпочитают заключать это выражение в кавычки. И конечно, это выражение обожают всякие дидактические пособия (в частности, русские) – от учебников до сайтов для списывания студенческих работ. Некий обобщенный так называемый обыватель представляет философа в позе роденовского мыслителя, который сегодня, как и две тысячи лет назад, бьется над тайнами жизни и мироздания. В самом лучшем случае философия мыслится по аналогии с (примитивно же понятой) наукой – как склад заковыристых задачек, подобных в математике гипотезам Пуанкаре или Римана, с той разницей, что они «вечные», поставленные/придуманные очень давно или же стоявшие сами по себе еще до всякой философии. Этой перспективой может предполагаться скрытый эсхатологизм (есть какой-то набор проблем, и существует возможность их решить и завершить философию), а может, и нет (поскольку проблемы вечные, то философы будущего будут над ними биться вечно, поколение за поколением).

Необходимо внести по крайней мере две темпоральные коррективы в это расхожее представление. Вопросы никогда не существуют до ответов, а формулируются вместе с ними (пусть ответы, из риторических соображений, и излагаются после вопросов); вопросо-ответная пара всегда исторична, всегда дитя своего времени. Говоря вместе с Робинсом Коллингвудом и Аленом де Либера,

речь может идти не о вечных и не о вопросах, а о сугубо временных единствах вопросов и ответов (*complex of questions and answers*). Поэтому не ответы на вечные вопросы оказываются неверными, а скорее они устаревают вместе с вопросами.

Философы любят настаивать на привилегированных отношениях своей «науки» с ее историей. Это может быть мифологемой (в неменьшей степени *особые* отношения связывают с их историей медицину, теологию или то же литературоведение). Можно, однако, сказать, что относительно других дисциплин обычно не возникает трудностей в *различении* между, скажем, биологией и историей биологии. В философии такой четкости нет. И даже радикально-провокационный тезис «философия и есть ее история» не абсурден, высказывается ли он одобрительно или с осуждением. Даже *между* позитивным и негативным восприятием этого положения дел есть определенное продуктивное напряжение, если не сказать *драма*. Итальянский философ и историк философии Джанни Каркия писал: «Такова великая драма философии: без своего прошлого она не смогла бы даже лепетать; но это же прошлое заслоняет от нее абсолют» [Carchia 1989, p. 109].

Мы имеем дело по сути с противопоставлением двух больших опций. Первая видит в философии исторически разворачивающийся разговор между философами, некоторый занятный треп на агоре (кон-темпоральный, когда я беседую с современниками, или же транс-темпоральный, когда «разговор» ведется через века и, с необходимостью, асимметрично, а я восстанавливаю, додумываю реплики собеседника). Вторая опция считает философией определенную мастерскую, лабораторию, фабрику, где (как транс-, так и кон-темпорально) философы совместно ищут и/или производят какой-то продукт: абсолют, истину...

Сама философская темпоральность сугубо исторична и претерпевала серьезные метаморфозы. Наиболее решительный ее пересмотр был предпринят Гегелем под лозунгом тождества исторического и логического. История мысли вдруг предстала не беспорядочным нагромождением ошибочных мнений или, в более академическом ключе, своего рода state of the art, историографической преамбулой, предшествующей *моему* истинному учению, а превратилась в органическое поступательное движение самопознающего духа, а каждый существенный шаг в нем – несовершенным, но необходимым элементом, без которой «финальная» истина не была бы полной.

Эта Гегелева темпоральность имеет следствием и четкую артикуляцию ценностной оси: свою философскую и – впервые в истории мысли – *одновременно* историко-философскую про-

грамму Гегель прочерчивает как поступательное диалектическое движение, а именно как *прогресс*. Такая схема четко противостоит мифу «золотого века» и соответственно связанной с ним философеме мирового мыслительного процесса как разложения, упадка, сегодня присутствующей прежде всего в хайдеггеровской форме антимодернизма и возвращения (от Нового времени) от философии к мышлению (конкретно к досократикам). Интересно, что темпоральности двух этих схем не абсолютно друг другу противоположны. Гегелевская поступь философского знания есть лишь становление духа-для-себя из духа-в-себе, т. е. тоже своего рода возврат к самому себе, пусть и на более высоком диалектическом уровне. Можно сказать, что у обеих схем есть общая родословная, которая видит в некотором прошлом образе (Figura, по Эриху Ауэрбаху) предконфигурацию, прообраз, предвосхищение, забытый и засыпанный исток позднейшего знания. Так, например, эта мысль изложена у Платона:

Сократ. Знаешь ли ты, как всего более угодить богу делом или словом?

Федр. Нет, а ты?

Сократ. Я могу только передать, что об этом слышали наши предки, они-то знали, правда ли это. Если бы мы сами могли доискаться до этого, разве нам было бы дело до человеческих предположений (τῶν ἀνθρώπων δοξασμάτων)? (Phaedr. 274c)

Затем она повторялась на разные лады – от идеи «мы карлики на плечах гигантов» (Иоанн Солсберийский, XII в.) до разнообразных итераций дебатов об *anciens vs. modernes*. Авраамическим предвосхищением этой идеи была герменевтическая установка еврейской экзегезы, которую можно назвать ретропрогрессизмом: истина, несомненно, заключена в Торе, но, чтобы постичь/достичь ее, мы нуждаемся во всех ее прошлых толкователях (коих мы поэтому чтим) и в собственных толкованиях.

Но вернемся к Гегелю. Итак, в его историко-логической системе итог перестал обесценивать предваряющий его путь. История философии как дисциплина вышла за пределы чистой архивистики и стала мыслящей частью философского предприятия – в том числе, конечно, и через критическое переосмысление, а то и отвержение гегелевского логицистского историзма. Герменевтика (в широком смысле слова) историко-философской работы уже не могла абстрагироваться от того факта, что удаленное от нас во времени произведение духа читается не абсолютным Читателем и промысливается не абсолютным Мыслителем, а конечным и относительным читателем

и мыслителем. Подразумеваемую здесь темпоральность можно выразить в более общем виде: истина перестала пред-лежать человеку и как бы ждать своего им открытия; история стала *местом* истины.

В сегодняшнем историко-философском цехе среди многообразия методов и школ можно тем не менее выделить два весьма различных, хотя и часто переплетающихся глобальных подхода. Позволю себе процитировать преамбулу к одному своему исследованию:

В изучении истории идей уместно различить две фигуры, даже если они в некотором смысле «идеальны». Конкретное историко-философское исследование обычно занято уяснением «самой мысли» философа и если обращается к предыдущим интерпретациям его учения, то чтобы их оспорить или, напротив, чтобы опереться на них в поисках дополнительной легитимации. Исследование же рецепции принимает «самого философа» за вещь-в-себе и сосредоточивается на его интерпретациях. В этом смысле оно представляет собой своего рода вызов (если не пощечину) добропорядочной истории философии: вовсе не обязательно отбрасывая идею прогресса в понимании того или иного философского явления, оно не отказывает в праве на существование никакой из былых попыток толкования и даже в конечном счете больше интересуется интерпретациями заведомо «ложными» (тенденциозными, пристрастными, преувеличенными, искажающими, гротескными), чем теми «правильными» прочтениями, которых ищут (и часто убеждены, что «нашли») те, кто считает, что существует единственно верный подход к тому или иному философскому учению [Маяцкий 2012, с. 13–14].

Историки философии нередко относятся с пренебрежением к исследованию рецепции: они же изучают *самого* философа, *саму* философию!! Но на всякое пренебрежение найдется контратака: если, по Гегелю, философия – это «эпоха, схваченная в мысли» (*Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt*), то историк философии уже *самой* своей (пусть и невыполнимой) претензией мыслить в чужом времени отказывается от своего присутствия в *своем* времени, а значит, от своей философичности. Что неизбежно ставит вопрос: история философии является дисциплиной исторической или философской или «историей философов vs. историей Философии». Иначе говоря, может ли, должна ли история философии, свободно перемещаясь на машине времени, стремиться постичь «Спинозу Спинозы» или же она вынуждена довольствоваться только «Спинозой Гегеля», «Спинозой Ницше», «Спинозой Делёза», «Спинозой Лордона» и т. д.

Противопоставление собственно историко-философского исследования и изучения рецепции было заострено нами идеал-типически, для уяснения разницы между моделями. На практике они обе могут сосуществовать. И не только могут, но, по суждению некоторых историков философии, и *должны*. Доминик Лосурдо пишет:

На наш взгляд, чтение текста может претендовать на точность, только если оно способно понять/дать себе отчет (*dar conto*) в истории интерпретаций, не отбрасывать как череду недоразумений и ошибок историю интерпретаций, успеха (*della fortuna*) и в конечном итоге конкретно объясненную историческую эффективность данного философа¹.

Фортуна, успех, неудача, провал некоего философа или некоего учения... Как их толковать? Считать ли неудачей не опровержение (такое случается в философии редко, если не никогда), а снятие с повестки, забвение, вытеснение, может быть, временное? Случаи, приходящие сразу в голову: схоластика, французский спиритуализм, платонизм Круга Георге... Но в каждом из этих случаев забвение не однозначно, не абсолютно, не безоговорочно, не безвозвратно.

Применимо ли к истории идей «моральное устаревание» (или «моральный износ») (*obsolescence, depreciation*)? (Кстати, причем здесь «моральность», которая, кажется, ни в каком языке, кроме русского, не появляется?) Можно ли без него понять необходимость или даже возможность *обновления* (вспомним, например, парадоксальную апологию новой советской философии – просто за то, что она, может быть, встряхнет и обновит рутинные философские автоматизмы – в статье Александра Кожев[ников]а «Философия и ВКП[б]» 1929 г.)?

Интересны темпоральные импликации противоположных моделей «прямого диалога» с мыслителями прошлого vs. «дистанции». Обращение напрямую к мыслителям прошлого памятно и нынешнему среднему поколению российских философов (ср. такие фигуры неофициального философствования, как Мераб Мамардашвили, Владимир Библер и пр.). Несколько упрощенно

¹ “Riteniamo che una lettura del testo in tanto può aspirare alla correttezza in quanto sia in grado di dar conto della storia delle interpretazioni, in quanto sia in grado di non liquidare come una sequela di equivoci e di errori la storia delle interpretazioni, della fortuna, in ultima analisi l'efficacia storica concretamente dispiegata dal filosofo oggetto d'indagine” [Losurdo 1992, p. 80].

можно истолковать такие обращения, как бегство из идеологически угнетающего настоящего, а это бегство во времени – возможно, как грезу о бегстве в пространстве: мандельштамовскую «тоску по мировой культуре» (по, скажем, Микеланджело, Баху и Верлену) соблазнительно прочитать и как плохо скрытую ностальгию по Риму, Лейпцигу и Парижу соответственно. Но интересно констатировать такое же схлопывание дистанции в постпозитивистской аналитической философии (и прежде всего истории философии): можно и нужно «напрямую» переводить древних на наш современный язык и вступать с ними в спор на этом (нашем, но и «нашем-общем» мета-) языке, ибо «мы современники» в некоем метавремени. Этой «непосредственности» противостоит герменевтическое внимание к дистанции – к различиям, к семантическим сдвигам, к анахронизмам, к омонимам и «ложным друзьям»...

К уже намеченным оппозициям добавлю еще одну. По характеру темпоральности в интеллектуальной истории можно выделить два направления:

- 1) позитивистско-эмпирическое, эволюционное, преемственное;
- 2) парадигмальное, революционное, катастрофическое.

К первому относится кумулятивно-эволюционная картина истории знания, ассоциирующаяся, более или менее обоснованно, с позитивизмом. В англосаксонской традиции это направление было господствующим, скажем, до Томаса Куна, а ее тотемной фигурой считался Алистер Кромби (Alisdair Crombie). Второе направление (более свойственное, например, французской интеллектуальной истории; возможно, такой след оставила Французская революция?) восходит, как ни странно, тоже к позитивизму, а именно к Огюсту Конту; сюда относятся Гастон Башляр & fils: Жорж Гюсдорф, Жорж Кангилем и далее.

Со всеми необходимыми оговорками (а местами и с обратным знаком) к этому направлению относится и Хайдеггер. По крайней мере, его к нему относит известный историк философии – медиевист, который немало размышляет над методом своей науки, – Ален де Либер. В своих работах он исповедует то, что можно было бы назвать темпорально-герменевтическим императивом Бергсона-Хайдеггера-Фуко-Вена² (и самого де Либера) [de Libera 2007, pp. 26–27]. Де Либер отвергает наивно-школьное представление об идеях мыслителей прошлого (составляющих предмет истории идей) как об определенных неподвижных сущностях, которые мы, современные читатели или исследователи, обнаруживаем готовы-

² Имеется в виду специалист по древнеримской истории Поль Вен (Paul Veyne).

ми. В этом смысле он выступает против эссенциализации предмета исследования и связанной с ней примитивно понятой «научности», против «идеи непрерывной истории и подспудно питавшего ее “антропологизма”» (“l'idée d'histoire continue et 'l'anthropologisme' qui l'alimentait en sous-main” [de Libera 2007, p. 22]. Более конкретно эта концепция, отвергаемая им и его темпорально-герменевтическим императивом, сводится им к трем тезисам, или ключевым понятиям:

- 1) непрерывность (continuité): тезис, что история – это история *того же самого*;
- 2) антропологизм (anthropologisme): тезис, что «человек» – он всегда и везде человек, иначе говоря, что природа человека вечна и неизменна;
- 3) полный самоконтроль и самопрозрачность (в данном случае именно это подразумевается термином *souveraineté*): родившийся в модерне тезис, что человек – суверенный исток/автор своих представлений и действий, что имеет одним из следствий: я как читатель есмь суверенный получатель «посланий прошлого», наделенный абсолютной способностью дать им полную и исчерпывающую оценку.

Пересмотр этой позиции может проходить по линии разрывов между разными эпистемами у Фуко или через понятие «эпох» (Zeitalter) у Хайдеггера (и – шире – в герменевтике; ср. *Wirkungsgeschichte* у ученика Хайдеггера Х.Г. Гадамера) или, в более легкомысленном жанре, у Поля Вена через отрицание «голых» или «неумолимых» фактов в пользу некоторой «интриги», включающей историю их осмысления (“un fait n'est rien sans son intrigue”). Идеи удаленного от нас во времени мыслителя не существуют и во всяком случае *не имеют смысла* без нашего деятельного семиотического участия.

После этого беглого историко-методологического экскурса мне хотелось бы коротко упомянуть три кейса, три русскоязычных исследования, которые все имеют интересный в перспективе нашей конференции темпоральный аспект.

Я начну с не понаслышке мне знакомого так называемого платонизма Круга Георге [Маяцкий 2012]. Идеологии Круга Георге в целом, при всем ее антимодернизме, не были присущи ни представление об истории как разложении/распаде, ни, разумеется, представление об истории как прогрессе. Георгеанская темпоральность видела в истории скорее череду редких, но тем более ценных вех-монументов, в ряду которых стояли Платон, Шекспир, Гёте, Наполеон, Гёльдерлин, Ницше (ну и, полутайно, но более чем явно, сам Штефан Георге). Герменевтическая установка по отношению

к этим героям-гештальтам состояла и не в рациональном постижении, и не во вчувствовании-Einfühlung, а в служении (Dienst), в подражании великим, понятым как жизненный (не исследовательский) проект. Георге утверждал, что университетская наука (включая и историю философии) убивает уже умерших, а нужно вызывать их к жизни своей жизнью. Что касается собственно платонизма, настоящего культа Платона, в Круге Георге, то он был почти полностью напрочь забыт/вытеснен в платоноведении, вытравлен вплоть до библиографий, которые, казалось бы, обычно стремятся к полноте. Такое забвение, вызванное не толщей времени (платоноведческие труды Круга были написаны в начале XX в.) и не сохранностью источников (все они доступны в любой большой библиотеке или у хорошего букиниста), само по себе заслуживает анализа. Очевидно, что это забвение объясняется причинами политическими (близость некоторых идеологов Круга к нацизму). При этом мы не можем сказать, что георгеанское толкование было забыто *поделом* (как научно несостоятельное), иначе говоря, что забвение было *заслуженным*. Мы не можем так сказать в силу крайне любопытного и интригующего обстоятельства, которое заключается в том, что параллельно с вытеснением имен георгеанских платоников (...sunt odiosa), большая часть тематики (проблематики) георгеанского платонизма – важность мифа, эроса, политики – была благополучно перенята современным платоноведением.

Второй кейс связан преимущественно с исследованиями яркого питерского историка философии – медиевиста (но эта характеристика будет нами тут же скорректирована) Виталия Иванова. Он наряду с другими западными и отечественными историками пытается пересмотреть господствующее отношение к так называемой средневековой философии. Дидактически и популярно ее приравнивают к «схоластике». Согласно этой доксе, средневековую философию *alias* схоластику сменило – после интерлюдии Возрождения – Новое время. Но понятие Нового времени, применяемое к той революции в мысли, которую обычно связывают с именами Бэкона и Декарта, по мысли Виталия Иванова, совершенно неправомерно. В ряде статей (например [Иванов 2015]) он показывает, что революция XVII в. была «придуманна» (мифологизирована) в XIX столетии и что XVII век был эпохой (второго/запоздалого) расцвета схоластики. Схоластика вовсе не исчерпала свой ресурс, которым, кстати, щедро пользовались отцы-основатели Нового времени. В свете этих поправок возникают вопросы, несущие очевидную темпоральную составляющую: может ли историографический миф сфальсифицировать хронологию и историю философии? является ли неудача (sfortuna) историческим феноменом, заслуживающим

изучения или попыток понимания, или же несправедливостью, вызывающей к реваншу? не является ли критика схоластики (гуманистами) такой же исторической реальностью, как и несомненный расцвет схоластики в XVII в. в трудах Суареса и Искиердо? Ведь «прогрессистской» критике схоластики у «рационалистов» Нового времени предшествовала вполне «регрессистская» критика у гуманистов! Те упрекали схоластиков в искажении Аристотеля и провозглашали необходимость вернуться к греческому истоку: Аристотель был сложнее и тоньше, чем он выходит у схоластов! Они, по сути, не предлагали ничего другого, как ревизию схоластического Аристотеля! [Rummel 1995, pp. 153–154]. Подспудный, почти сублиминальный меседж Виталия Иванова заключается в том, что схоластика не исчерпала свой ресурс *и до сих пор* и что она еще ждет своего *нового* часа.

Третий кейс также связан с трактовкой «Нового времени», а именно у Хайдеггера. Речь идет о работе Дмитрия Кралечкина, одного из самых блестящих философов того же, что и Виталий Иванов, поколения, находящегося сейчас в или приближающемся к (условному) акме. В своей книге «Ненадежное бытие. Хайдеггер и модернизм» [Кралечкин 2020] он выявляет парадоксальность толкования Хайдеггером Нового времени (*Neuzeit; die Moderne*). Оно лишь на первый взгляд привязано к Галилею & Co., а на деле легко применяется как маркер (грехо)падения и к Сократу/Платону, и к моменту греко-римской передачи эстафеты в *translatio studii*, и к Христу/христианству. Но тогда модерн становится синонимом по сути *всей* истории метафизики. Хайдеггер раскрывается как антимодернист-преформист. «Раньше было лучше», и вершиной мысли выступают досократики, а дальнейшая философия (а также перевод греческой мысли на латынь) являет собой постепенный упадок, но, как и у Гегеля, и у Ницше (хотя и по-другому), у Хайдеггера время есть соучастник истины. При этом в своем преформизме он повторяет зады отнюдь не досократика, а националистически ориентированного классициста-преромантика Иоганна Готфрида Гердера с его противопоставлением боговдохновенной поэзии древних нашим рациональным потугам. Кралечкин указывает на вполне очевидное обстоятельство: Хайдеггер сам, уже чисто хронологически, принадлежит эпохе модерн(изм)а. Он, возможно, стоит в ней особняком, но такое стояние особняком как раз и является характерной модернистской позой-stance; именно такой позой «типично нетипичны» Пастернак, Малларме, Вирджиния Вулф или Кафка. Собственный Хайдеггеров антимодернизм насквозь модернов, поэтому переписывание мировой интеллектуальной (или духовной, *Geistesgeschichte*) истории в антимодернистском духе,

выполненное модернистом, неизбежно превращается в типично модернистский (литературный) прием, а сам Хайдеггер – в разновидность излюбленной модернистами фигуры «ненадежного рассказчика».

Литература

- Иванов 2015 – *Иванов В.* “Philosophia Nov-antiqua” – «Древнейшая истина» новой философии и возможность новизны в школьном знании XVII в. // Мера вещей: человек в истории европейской мысли / Общ. ред. и сост. Г. Вдовина. М.: Аквилон, 2015. С. 168–190.
- Кралечкин 2020 – *Кралечкин Д.* Ненадежное бытие: Хайдеггер и модернизм. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2020. 352 с. (Библиотека журнала «Логос»)
- Маяцкий 2012 – *Маяцкий М.* Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: ИД НИУ ВШЭ, 2012. 344 с.
- Carchia 1989 – *Carchia G.* La pensée et son ombre. De l'histoire de la philosophie comme mythologie // *Que peut faire la philosophie de son histoire* / Éd. G. Vattimo. Paris: Seuil, 1989. P. 97–111.
- de Libera 2007 – *Libera A., de.* Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet. Paris: Vrin, 2007. 448 p.
- Losurdo 1992 – *Losurdo D.* Hegel e la libertà dei moderni. Roma: Editori riuniti, 1992. 486 p.
- Rummel 1995 – *Rummel E.* The humanist-scholastic debate in the Renaissance and Reformation. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995. 249 p.

References

- Ivanov, V. (2015), “ ‘Philosophia Nov-antiqua’ – The oldest truth of the new philosophy and a possibility of novelty in the school knowledge of the 17th century”, in Vdovina, G. (ed.), *Mera veshchei: chelovek v istorii evropejskoj mysli* [Measure of things. The man in the history of the European thought], Aquilon, Moscow, Russia, pp. 168–190.
- Kraetchkin, D. (2020), *Nenadyozhnoye bytie. Khajdegger i modernizm* [An unreliable being. Heidegger and the Modernism], Gaidar Institute, Logos Review Library, Moscow, Russia.
- Maiatsky, M. (2012), *Spor o Platone. Krug Shtefana George i nemetskij universitet* [Controversy about Plato. The Stefan George circle and the German university], HSE, Moscow, Russia.
- Carchia, G. (1989), “La pensée et son ombre. De l'histoire de la philosophie comme mythologie”, in Vattimo, G. (éd.), *Que peut faire la philosophie de son histoire*, Seuil, Paris, France, pp. 97–111.

- De Libera A. (2007), *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris, France.
- Losurdo, D. (1992), *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori riuniti, Roma, Italy.
- Rummel, E. (1995), *The humanist-scholastic debate in the Renaissance and Reformation*, MA: Harvard University Press, Cambridge, UK.

Информация об авторе

Михаил А. Маяцкий, доктор философских наук, Лозаннский университет, Лозанна, Швейцария; CH-1007, Швейцария, Лозанна, Av. de Tivoli, д. 32; michail.maiatsky@unil.ch, mmaiatsky@gmail.com

Information about the author

Michail A. Maiatsky, Dr of Sci. (Philosophy), University of Lausanne, Lausanne, Switzerland; bld. 32, de Tivoli Av., CH-1007 Lausanne, Switzerland; michail.maiatsky@unil.ch, mmaiatsky@gmail.com