

Сова и ангел

ОКСАНА ТИМОФЕЕВА

Старший преподаватель, факультет политических наук и социологии, Европейский университет в Санкт-Петербурге.

Адрес: 191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 3.

E-mail: otimofeeva@eu.spb.ru.

Ключевые слова: Гегель; Беньямин; сова Минервы; ангел истории; счастье; революция; диалектика.

В философской системе Гегеля сова Минервы — не просто метафора, а значимый символ. В гегелевскую эпоху за этим символом стояли идеи просвещения и политической эмансипации, в том числе радикальные, революционные, космополитические, антимонархические и даже анархические. Однако контекст, в который Гегель помещает свою сову, кажется совсем не революционным. «Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек», — пишет он в предисловии к «Философии права», таким образом резюмируя свою мысль, что дело философии — не поучать мир, каким он должен быть, или давать наставления государству, а «постичь то, *что есть*, ибо то, *что есть*, есть разум».

Складывается впечатление, что сова Минервы не просто становится защитницей существующего государства, против которого она ранее восставала во имя разума и свободы, но учит нас с радостью принимать настоящее. Речь идет не просто о примирении с действительностью, но о наслаждении ей. В статье парадоксальный характер этого наслаждения рассматривается с нескольких точек зрения — философской, психологической, антропологической, а также проводится сравнение между совой Минервы и ангелом истории Вальтера Беньямина. Это сравнение обозначает возможное направление для новой интерпретации гегелевской философии истории и времени.

Как кочаны на какой-то адской грядке,
Лежали и смотрели на нас
Головы товарищей.

Кирилл Медведев

СОВА Минервы в системе Гегеля — не просто метафора, а, можно сказать, геральдический символ. Обитая по ту сторону мира реально существующих сов, она, подобно другим геральдическим животным — львам, грифонам, соколам, драконам и т. д., — представляет собой упрощенный образ, назначение которого в том, чтобы обнажать идею или суть предмета. Однажды появившись в философском бестиарии, сова становится незаменимым, нестираемым его элементом, и перед читателем Гегеля снова и снова возникает искушение погрузиться в описание траектории ее сумрачного полета. А поскольку, как говорил Оскар Уайльд, единственный способ отделаться от искушения — уступить ему, навеянные этим образом мотивы не утрачивают своей актуальности.

К тому моменту, как Гегель ввел сову Минервы на правах хозяйки в свою философию, символ этот уже имел хождение в культуре гегелевской эпохи и был хорошо знаком его современникам. Название *Minerva* носил известный историко-политический журнал под редакцией Иоганна Вильгельма фон Архенгольца¹, выходивший на рубеже веков, из которого Гегель, Гельдерлин, Шеллинг и многие другие образованные, прогрессивно мыслящие немцы узнавали о самых актуальных мировых событиях² — например, о революции, причем не только во Франции, но и на Гаити³. Сова, сидящая на раскрытой книге, служила эмблемой баварских иллюминатов — тайного общества масонского типа, основанного в 1776 году в Ингольштадте (Элевсин, как его называли сами иллюминаты)⁴ «пер-

1. Архив журнала «Минерва» с 1792 по 1815 год доступен в сети, URL: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/minerva/minerva.htm>.

2. О «тотальном» влиянии журнала «Минерва» на Гегеля и Шеллинга см.: *D'Hondt J. Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel.* P.: PUF, 1968. P. 7–43.

3. См., напр.: *Buck-Morss S. Hegel, Haiti, and Universal History.* Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2009. P. 42–47.

4. См.: *Д'Онт Ж. Гегель: биография / Пер. с фр., послесл. А. Т. Погоняйло.* СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 143.

вым гражданином свободы»⁵ Адамом Вейсгауптом. Как утверждает автор «секретной» биографии Гегеля Жак д'Онт, философ был косвенным образом причастен к деятельности этого общества, хотя и был еще совсем юным в 1784 году, когда баварское правительство наложило на него официальный запрет.

На тайных эзотерических сообществах — франкмасонах, иллюминатах, розенкрейцерах — лежала в ту пору важнейшая культурно-историческая задача борьбы с невежеством и распространения идей просвещения, но, разумеется, не только поэтому они были неуютны властям. Братство уже претворилось в реальность этих закрытых сообществ — дело оставалось за свободой и равенством. За просвещением как всеобщей интеллектуальной и духовной эмансипацией следовали идеи эмансипации политической, в том числе идеи революционные, радикальные, космополитические, антимонархические и даже анархические. В частности, именно иллюминатам приписывался заговор, одной из целей которого было упразднение национальных государств.

Сова Минервы как значимый символ отражает всю двойственность ситуации, в которой идеалы универсального знания, открытости, равенства и свободы требуют от своих главных приверженцев, напротив, предельной закрытости, соблюдения оккультных ритуалов, жесткой иерархии и т. д. Необходимо конспиративный характер их подрывной деятельности в условиях всеобщего обскурантизма рождает соответствующие теории заговора, которые объясняют непрозрачность организаций масонского типа⁶ прежде всего их злонамеренностью (от жертвоприношений младенцев до мирового господства закулисы). В фигуре совы Минервы, сидящей на книге, воплощен парадокс самого знания, необходимо всеобщего и в то же время необходимо оккультного: где знание, там и тайна, которую предположительно знают. С одной стороны, сова — птица разума и света, а с другой — «зловещая птица развалин и смерти» (Шекспир), хозяйка ночи и тьмы, в которой совершаются убийство и колдовство.

5. Надгробный камень основателя ордена не сохранился, но, судя по старым фотографиям, на нем было написано: «Здесь покоится Вейсгаупт — уважаемый муж с ученым умом, первый гражданин свободы!» См., напр.: Буккер И. Мистики в реалиях: иллюминат Адам Вейсгаупт. URL: <http://www.pravda.ru/society/fashion/18-05-2012/1115488-illuminat-0/>.
6. Любопытную философскую попытку понять смысл и исторические значения масонского движения предпринимает, в частности, Александр Пятигорский. См.: Пятигорский А. Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства / Авториз. пер. с англ. К. Боголюбова, под ред. К. Кобрина. М.: Новое литературное обозрение, 2009.

Словом, сова Минервы не возникает у Гегеля из ниоткуда. В символике своей эпохи она отвечает не только за разум, но и за революцию, вокруг которой этот разум опасно наращивает свои обороты. Тем большее недоумение вызывает совсем не революционный контекст, в который ее вдруг помещает Гегель:

Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек⁷.

Так излагает он свой взгляд в предпоследнем абзаце предисловия к «Философии права», резюмируя, таким образом, свои рассуждения о том, что не дело философии — поучать мир, каким он должен быть, и давать наставления государству, а дело философии — «постичь то, *что есть*, ибо то, *что есть*, есть разум»⁸.

Гегелевская сова, кажется, уже вовсе не анархистка и революционерка, не заговорщица, которая хочет поменять мир, а старая охранительница того самого государства, против которого она сама же когда-то стояла во имя разума и свободы. Философия обретает свою подлинную стихию в Боге и государстве как «нравственном универсуме». Разумны не идеалы, а сама действительность, старая и серая, и с ней нужно примириться. Причем примириться — это не то же самое, что смириться, как мирятся с неизбежностью.

[Разум] не удовлетворяется и холодным отчаянием, допускающим, что во временной жизни все плохо или в лучшем случае посредственно, но ничего другого в ней нечего и ждать и только поэтому следует примириться с действительностью; познание дает нам более тесное примирение с ней⁹.

Это «тесное примирение» с действительностью — отнюдь не вынужденное; более того, оно приносит радость:

Познать разум как *розу на кресте* современности и *возрадоваться* ей (*Gegenwart... sich zu erfreuen*) — это разумное понимание есть *примирение* (*Versöhnung*) с действительностью, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший постижения в понятиях и сохранения субъективной

7. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 56.

8. Там же. С. 55.

9. Там же. С. 56.

свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя¹⁰.

Несколько моментов в этой цитате обращают на себя особенное внимание и заслуживают того, чтобы на них остановиться. Прежде всего, роза на кресте — такой же двусмысленный символ братства, как и сова Минервы: если сова отсылает к иллюминатам, то роза на кресте — эмблема розенкрейцеров. Гегелевские произведения полны неслучайных отсылок к секретным сообществам его времени. В философском преломлении эти образы приобретают новое, неожиданное значение. К тому же Гегель не из тех авторов, кто стал бы злоупотреблять метафорами без необходимости: роза на кресте в предисловии к «Философии права» несет богатую смысловую нагрузку.

С одной стороны, этот сильный образ намекает нам, что настоящее — своего рода крест, возможно тяжелый, и что разум прикрепляется к нему или даже произрастает из него как нечто избыточное, но прекрасное и живое (цветок розы). Важен контраст: познание, примиряющее нас с действительностью, не позволяло бы нам так «возрадоваться» современности, не будь она в то же время и тяжким крестом, который мы несем.

Чуть выше в том же предисловии Гегель «несколько перефразирует» Эзопову басню о родосском прыгуне, и, как если бы такой каламбур был чем-то самим собой разумеющимся, *Hic Rhodus, hic saltus* превращается у него в *Hier ist die Rose, hier tanze*¹¹. Философия приглашает нас к танцу, выражающему радость понимающего познания и примирения с действительностью, не когда-нибудь, а прямо здесь и сейчас. Танец с розами на кресте современности — кульминация праздника всеобщего примирения. «Здесь роза, здесь танцуй», — как бы отвечает Гегель на анархическое мотто, приписываемое Эмме Гольдман: «Это не моя революция, если я не могу под нее танцевать». Не под какую-то далекую, идеальную революцию, но под действительность реально существующего государства понимающий разум начинает радостно кружиться в ритуальном танце.

С другой стороны, крест символизирует смерть в христианской культуре. Кресты ставят на могилах. Это знак, удостоверяющий, что мертвое действительно мертво. Хотя, конечно, нельзя забывать, что окончательная смерть мертвого в христианстве

10. Там же. С. 55. Курсив мой. — О. Т.

11. Там же.

есть как раз таки бессмертие и вечная жизнь: покойные покоятся в мире, и только немертвые, *undead*, живые мертвецы продолжают беспокойно метаться. Аналогичным образом гегелевский «крест современности», настоящее, выступает как знак завершения, конца времени. «Философия есть также время, *постигнутое в мысли*»¹², — говорит Гегель, имея в виду настоящее: невозможно «перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос»¹³, невозможно перепрыгнуть через смерть. Для философии *не настоящее* время (а таково любое время, потому что настоящее — это не время, а непрекращающийся переход в небытие) всегда уже в некотором смысле мертво¹⁴. Гегелевский крест настоящего на могиле времени увенчан розами знания. Философия кружится вокруг этой могилы в макабрическом танце. Разум — погребальный венок — отдан трауру, а примирение неотлично от кладбищенского умиротворения.

Именно такую картину завершившегося, а значит, понятного и доступного для понимания времени застаёт летающая в сумерках сова Минервы. Вместо того чтобы решать, как надо, и создавать проекты обустройства будущего, философия оглядывается назад, уподобляясь монохромной живописи: серым по серому хорошо удастся передать атмосферу кладбища. Как будто прахом по пеплу написана не роза, но сова, сидящая на могильном кресте, на рисунке Каспара Давида Фридриха «Сова на могиле». Вообще вся серия его изображений сов, выполненных сепией в период с 1836 по 1839 год, после того как художника разбил паралич и он уже не мог работать масляной краской («Сова, летящая на фоне лунного неба», «Сова в готическом окне», «Пейзаж с со-

12. Там же.

13. Там же.

14. Если эту идею трактовать совсем буквально — собственно наука начинается, когда история заканчивается, — получается Конец истории в несколько одиозной версии Александра Кожева (см.: *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб., Наука, 2003. С. 529–549 и др.; см. также мои размышления об этой книге: *Тимофеева О.* Знать, принимать, не задавать вопросов // *Синий диван.* 2004. № 5. С. 217–228), который именно на этом основании характеризует гегелевский метод как феноменологию, описывающую процесс становления мирового духа по его завершении. В эссе «Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля» Кожев настаивает на том, что гегелевский метод вовсе не является диалектическим. Диалектична не философия, а историческая реальность, с которой дискурс вступает в противоречие. Как только это противоречие оказывается снятым по завершении истории, место диалектики занимает феноменология (*Кожев А.* Указ. соч. С. 553–656).

вой, гробом и могилой» и т. д.), как бы иллюстрирует этот гегелевский пассаж.

Между прочим, последняя из перечисленных иллюстраций — «Пейзаж с совой, гробом и могилой» (1839) — помещена на обложку книги Ребекки Комей «Траурная болезнь: Гегель и французская революция»¹⁵, в которой предпринимается интересная попытка переосмыслить отношения между гегелевской философией и ее историко-политическим контекстом. Отправными понятиями для анализа Комей служат травма, скорбь (траур) и меланхолия¹⁶. Эти понятия, заимствованные у Зигмунда Фрейда¹⁷, автор трактует расширительно, применяя их к немецкой культуре вообще и философии в частности. Диагноз же, вынесенный в заглавие — *mourning sickness*, траурная болезнь, — происходит из современной массовой культуры: так называют оплакивание, коллективный аффект, который провоцируют медиа в связи с некоторыми событиями мирового или национального масштаба, например смертью знаменитостей.

По мысли Комей, общий траурный и меланхолический тон немецкой классической мысли обусловлен отсылкой к травматическому событию, которого в Германии на самом деле не произошло. Это скорбь об утрате того, чего не было. Революция — воплощение идей просвещения в реальность, полностью трансформирующее политическую жизнь общества, — случилась рядом, во Франции, а немцы, активные читатели журналов и газет, лишь наблюдали ее с безопасного расстояния, как смотрят, по выражению Иоганна Гердера, «с высокого берега на кораблекрушение в открытом далеком море»¹⁸, извлекая уроки из ошибок чужой истории¹⁹.

15. Comay R. Mourning Sickness: Hegel And The French Revolution. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

16. Этой же теме посвящена глава из книги Артемия Магуна, где отношение Гегеля к Французской революции также рассматривается в терминах меланхолии, но делается больший упор на негативность. См.: Magun A. Negative Revolution: Modern Political Subject and its Fate After the Cold War. L.: Bloomsbury, 2013. P. 187–192.

17. Фрейд З. Печаль и меланхолия // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 211–231.

18. Гердер И. Г. Избр. соч. М.; Л.: Художественная литература, 1959. С. 307.

19. В черновиках «Писем для поощрения гуманности» Гердер пишет: «И если само провидение поставило это зрелище перед нашими глазами, если оно, после долгой подготовки, дало ему свершиться в наше время, чтобы мы увидели его и учились на нем, — кто же не захочет на нем учиться и не возблагодарит бога за то, что оно происходит вне наших границ и что мы причастны к нему лишь как к газетному сообщению, если только, как было уже сказано, какой-нибудь злой гений не ввергнет нас нечестивым

Комей называет такую ситуацию, когда революция является не реально проживаемым опытом, а возвышенным зрелищем катастрофы, одновременно и восхитительным, и ужасным «кантовским театром» и обращает внимание на двойственность, а то и двуличие позиции Канта: с одной стороны, сочувствие идеалам просвещения и республиканизма (который Кант, вводя различие между духом и буквой, предлагает поддерживать в качестве регулятивной идеи при монархическом правлении)²⁰, а с другой — неприятие революции как таковой, поскольку она идет *против закона*, не только против конкретного юридического или морального закона, но против принципа законности вообще, против универсального формального закона. Казнь суверена, который был гарантом закона, обнажает лежащий в основе самой его формы чистый произвол²¹.

Немецкая культура знает революцию только в переводе — подчеркивает Комей вслед за Карлом Марксом, который (например, в «Коммунистическом манифесте») высмеивает немецких философов и «литераторов» за их малоубедительные попытки

...согласовать со своей старой философской совестью новые французские идеи, [осуществлявшиеся] тем же путем, каким происходит усвоение иностранного языка, то есть посредством перевода²².

В процессе перевода теряется, по Марксу, главное — классовая борьба; политическая революция выхолащивается, превращаясь в революцию духа, идей, морали — в революцию умозрительную, теоретическую. «Вместо истинных потребностей» на щит поднимается

... потребность в истине, вместо интересов пролетариата — интересы сущности человека, человека, не принадлежащего ни к какому классу и существующего поэтому не в действительности, а в небесных туманностях философской фантазии²³.

образом [неосторожно] внутрь происходящего? Тут нам дозволено собрать весь наш немецкий здравый смысл, все осмотреть испытующим взглядом, разумно использовать хорошее, отбросив по справедливости и по достоинству все негодное» (Там же. С. 308).

20. См.: *Cotau R.* Op. cit. P. 166–167.

21. *Ibid.* P. 36–37.

22. *Маркс К., Энгельс Ф.* Коммунистический манифест. М.; Л.: Государственное издательство, 1929. С. 47.

23. Там же.

Подобного рода «грязная расслабляющая литература» представляет собой продукт так называемого «истинного» немецкого социализма, который, будучи «неразумным отголоском» французской критики, упускает реальный исторический шанс и остается верным своему призванию — служить «высокопарным защитником мещанства»²⁴.

Рассуждая о темпоральности перевода Французской революции на язык немецкой культуры и философии, Комей неоднократно отмечает парадоксальный характер этой темпоральности: прошлого здесь еще не было, а будущего уже не будет — оно, так и не наступив, не сбывшись, осталось позади. К остроумному замечанию Маркса, который в предисловии «К критике гегелевской философии права» упоминает, что немцы «разделяли с современными народами реставрации, не разделя с ними их революций», и «оказывались в обществе свободы только один раз — в день ее погребения»²⁵, Комей, однако, добавляет, что сам Гегель предвосхищает такую критику, причем не столько даже в «Феноменологии духа», сколько именно в «Философии права». «Странная темпоральность», при которой будущее осталось в прошлом, но прошлое не прошло (революция и еще не свершилась, и уже не свершится), находит адекватное выражение в гегелевской философии, ставя перед ней задачу обозначить настоящее — и, в частности, реально существующее государство — как анахронизм²⁶. Эта форма жизни, под которой погребена несбывшаяся свобода, здесь и сейчас уже стала старой.

Читатели «Философии права» делятся в основном на две группы: на тех, кто считает ее красноречивым свидетельством отказа Гегеля от юношеских идеалов революции и апологией прусского государства, и тех, кто видит в этом произведении продолжение эмансипаторного проекта в условиях внешней реакции и цензуры того же самого прусского государства. Комей однозначно принадлежит ко второй группе: Гегель в ее интерпретации остается, безусловно, верен событию революции — так и не произошедшему, упущенному событию. Исследовательница убеждена, что «Феноменология духа» и «Философия права» — две части одного и того же сценария мысли о духе и что часто вызывающий не-

24. Там же. С. 49.

25. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Он же. К критике гегелевской философии права; Ницета философии. М.: Мир книги; Литература, 2009. URL: https://www.marxists.org/russkij/marx/1844/philosophy_right/01.htm.

26. Comay R. Op. cit. P. 144.

доумение охранительный пафос «Философии права», как и, вероятно, многих других произведений в истории политической философии, представляет собой результат «бесконечной сделки с цензорами»²⁷.

Защищая Гегеля-революционера против Гегеля-реакционера, можно основывать аргументацию на том, что разумная действительность, о которой в скандальном эпизоде с примирением говорит Гегель, — это не совсем та действительность, о которой думаем мы. Так, в примечаниях к советскому изданию «Философии права» Владик Нерсесянц напоминает, что в «Науке логики» Гегель проводит различие между действительностью и существованием и определяет действительность как единство сущности и существования. Нерсесянц ссылается на Энгельса, который подчеркивает:

У Гегеля вовсе не все, что существует, является безоговорочно также и действительным. Атрибут действительности принадлежит у него лишь тому, что в то же время необходимо²⁸.

Что же касается прусского государства, оправданием которого принято считать «Философию права», то применительно к нему, по мысли Энгельса, гегелевское положение означает:

Это государство настолько разумно, настолько соответствует разуму, насколько оно необходимо. А если оно все-таки оказывается, на наш взгляд, негодным, но, несмотря на свою негодность, продолжает существовать, то негодность правительства находит свое оправдание и объяснение в соответственной негодности подданных. Тогдашние пруссаки имели такое правительство, какого они заслуживали²⁹.

Делая сильный акцент на «странной темпоральности» гегелевской философии, Комей, в свою очередь, задает такому классическому марксистскому прочтению оригинальный беньяминовский поворот:

«Актуализация» (*Verwirklichung*) в этом смысле может означать не что иное, как деактивацию существующего и реактивацию и возобновление поперечных будущих прошедшего (*thwarted fu-*

27. Ibid. P. 144.

28. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 30 т. 2-е изд. М.: Политиздат, 1961. Т. 21. С. 274–275. Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. С. 487.

29. Там же.

tures of the past). Актуальность, таким образом, выражает именно давление виртуального: она открывает историю в «больше не» заблокированных возможностей и в упорство еще не достигнутого «еще нет»³⁰.

В этом «временном изгибе» автор различает «... нечто наподобие мессианской структуры „надежды в прошлом“»³¹. Прусское государство в таком случае представляется, может быть, и действительной, но неактуальной формой жизни. Это крест настоящего, на котором произрастает роза знания, на который садится в сумерках сова философии и под которым погребено само будущее. В могиле времени находится то, что еще не успело родиться. Настоящее как анахронизм: и блокирует, и в то же время маркирует целую серию упущенных возможностей. Если продолжать эту мысль, любой его момент мог бы быть революцией.

Такая интерпретация гегелевской философии, несомненно, глубоко инспирирована прочтением Беньямина. Казалось бы, для сближения двух авторов отсутствуют какие бы то ни было основания: если тезис Гегеля о разумности действительности квалифицировать как апологию *status quo* («ибо то, что есть, есть разум»), то что может быть дальше от мысли, настойчиво проводимой Беньямином, о том, что то, что есть, есть катастрофа? И тем не менее Комей удаётся самым убедительным образом провести эту параллель. По мысли Беньямина, главную угрозу человечеству представляет собой не грядущий апокалипсис, а постоянство и сохранность того, что есть: «То, что все и далее будет „идти так же“, это и есть катастрофа»³². Критический момент не перестает наступать, пока вещи сохраняют свое положение или идут своим чередом³³. Каждое мгновение настоящего, в котором удерживается *status quo*, хоронит будущее в прошедшем и превращает историю в руины. «Катастрофа — это упущенная возможность», — полагает Беньямин³⁴. На этой территории упущенных возможностей и зарытой в прошлом надежды и происходит его встреча с Гегелем.

Сова Минервы совершает свой полет как раз в тот момент, когда все уже произошло и случившегося не изменить, или, что

30. Comay R. Op. cit. P. 144–145.

31. Ibid. P. 145.

32. Беньямин В. Бодлер. М.: Ad Marginem, 2015. С. 215.

33. См.: Benjamin W. The Arcades Project / H. Eiland, K. McLaughlin (trans.). Cambridge, MA: Belknap Press, 1999. [№9a, 1]. P. 473.

34. Ibid. [№10, 2]. P. 474. Ребекка Комей использует эту цитату в качестве эпиграфа.

то же самое, когда ничего *уже не произошло*, когда возможность упущена, то есть сейчас. Она необходимым образом становится свидетельницей катастрофы. Как отмечает Младен Долар³⁵, условием возможности существования философии и ее деятельности (рисования серым по серому) является у Гегеля опустошающее катастрофическое событие — конец света, апокалипсис, по следам которого только и возникает мысль, будто бы из пепла. Собственно, и бытие, чтобы быть, требует этого изначального катастрофического события: конец мира предшествует его началу. Чтобы начать с начала, нужно сначала дойти до конца. Решающей является точка перехода (пустая точка) от бытия — чистого бытия — к ничто (и наоборот). Этот переход Гегель по-разному описывает, можно сказать, везде, во всех своих работах, но особенно точно и коротко — в начале первого раздела первой книги «Науки логики», где объявляет, что *чистое бытие и чистое ничто есть одно и то же*³⁶. Важно при этом, что «одно и то же» здесь обозначает не безразличие, а абсолютное различие, истина которого — становление — содержит тонкий временной нюанс: «бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие»³⁷. Становление разворачивается в постапокалиптическом модусе «всегда уже», а мысль, разотождествляясь в этом процессе с бытием, с самого начала несет на себе печать непоправимости (не)свершившегося.

Комей также видит в Гегеле философа катастрофы, но, кроме того, радикальным образом фактически вчитывает в него беньяминовский мотив осознания неотложности революционного вмешательства в ход вещей и необходимости разрыва в катастрофическом континууме настоящего³⁸. Примирение с действительностью, таким образом, диалектически переходит в свою противоположность — в непримиримость, которая предстает, од-

35. Идею катастрофы, апокалипсиса как основополагающего события бытия и мысли в философии Гегеля я заимствую у Младена Долара, любезно поделившегося со мной своим еще не опубликованным фрагментом, в котором гегелевский субъект описывается как переживший катастрофу. Я особенно признательна автору за отсылку в этом контексте к «Науке логики».

36. См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 69.

37. Там же.

38. В другом своем тексте Комей непосредственно и более подробно сравнивает понимание памяти и истории у Гегеля и Беньямина и противопоставляет их. См.: Comay R. Benjamin's Endgame // Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience / A. Benjamin, P. Osborne (eds). L.: Routledge, 2013. P. 251–291.

нако, не как романтическое неприятие действительности, а как ее деактивация, отмена через свершенность, через «всегда уже» перехода бытия в ничто. Этот переход удваивается и в качестве естественного и непосредственного тут же снимается, преодолевается; происходит отрицание отрицания. То, что хоронит будущее в прошлом, само уже старо, серо и мертво. Как если бы мы могли его отменить и начать сначала, обрести утраченное, дать несвершившемуся свершиться.

Как и гегелевская сова Минервы, беньяминовский ангел истории — *Angelus Novus* с картины Клее — является свидетелем катастрофы мира. Широко раскрыв глаза и округлив рот, он смотрит в прошлое, куда не вернуться. Оттуда, из рая, в лицо ему дует шквальный ветер.

Ветер неудержимо несет его в будущее, к которому он обращен спиной, в то время как гора обломков перед ним поднимается к небу³⁹.

Стремительное движение ангела в будущее более всего напоминает падение вниз. Вместо череды сменяющих друг друга событий он наблюдает «сплошную катастрофу, непрерывно громоздящую руины над руинами и сваливающую все это к его ногам»⁴⁰. Он хотел бы остаться — «поднять мертвых, слепить обломки», но ветер настолько сильный, что он не может даже сложить крылья. Читатель Беньямина почти чувствует боль обретенного падшим ангелом неуклюжего, животного, птичьего тела.

Между совой Минервы и ангелом истории — фигурами, без посредничества которых понимание современной исторической субъективности было бы неполным, — много общего. И у ангела, и у совы имеются покрытые перьями крылья. Оба они — летающие существа. Оба обращают свой взгляд назад, в прошлое, на то, что уже (не) свершилось. Оба видят перед собой нечто серое: ангел истории — руины и обломки, сова Минервы — прах и пепел. Оба не могут ничего изменить или исправить. Их объединяют необратимость реальной или воображаемой утраты, неспособность вмешаться в катастрофический ход вещей и повлиять на него, переиграть историю. Это птицы скорби, траура и меланхолии. И однако подобной картиной не исчерпывается их общее психоэмо-

39. Беньямин В. О понятии истории / Пер. с нем. С. Ромашко // НЛО. 2000. № 46. С. 84.

40. Там же.

циональное состояние. За очевидным траурным фоном скрывается кое-что еще.

Подступаясь к этому «еще», следует снова вспомнить про танец с розами и про то, что гегелевская действительность в момент нашего с ней примирения дает не просто себя понять, но и возрадоваться себе. Наблюдаемый совой Минервы конец мира, конец истории, конец времен представляется печальной картиной увядания жизни, но на самом-то деле страсть философского животного — это не жизнь, а истина. Его главным органом чувств является разум. Как отмечает в примечаниях к английскому изданию «Философии права» автор перевода профессор Томас Нокс,

Если действительное разумно, то, какой бы трагичной ни казалась действительность, разум будет способен найти в ней радость, потому что он найдет себя в ней как в своей сущности⁴¹.

В тезисе о разумности действительности заложен своего рода «императив наслаждения». Примиряясь, мы вовсе не поступаемся принципом удовольствия в угоду принципу реальности, чтобы получить взамен некую безопасную и благополучную серую жизнь. Напротив, в сумерках мира, когда в обличье ночной птицы гегелевский дух покидает мертвое тело истории, некое наше главное неосознанное желание вдруг обнаруживает свою стихию.

Ангел истории, в свою очередь, кажется фигурой однозначно меланхолической, считает Джонатан Флэтли:

Меланхолия и чувство утраты — центральные темы у Бенямина. Известно, что рожденный «под знаком Сатурна» Бенямин был склонен к депрессии. Известно и то, что сама материалистическая методология меланхолична — она неразрывно связана с утратами⁴².

На меланхолии и депрессии сосредоточена известная традиция прочтения Бенямина, важнейший голос в которой принадлежит Гершому Шолему. Шолем, в частности, анализирует загадочный короткий фрагмент, написанный Бенямином на Ибнице в августе 1933 года, под названием «Агесилаус Сантандер»⁴³. Это вы-

41. *Hegel G. W. F. Philosophy of Right* / T. M. Knox (trans.). Oxford: Oxford University Press, 1967. P. 303.

42. *Флэтли Дж.* Москва и меланхолия // *Логос*. 2000. № 5/6. С. 11–28.

43. *Шолем Г.* Вальтер Бенямин и его ангел / Пер. с нем. Н. Зоркой // *Иностранная литература*. 1997. № 12. URL: <http://magazines.russ.ru/inostran/1997/12/benjamins.html>.

мышленное имя, якобы данное автору его еврейскими родителями в дополнение к имени реальному, принадлежит не столько даже самому Беньямину, сколько его «личному ангелу». В еврейской традиции у каждого есть такой ангел: он именуется скрытое или небесное «Я» человека. Но не менее важно, по версии Шолема, то, что комбинация имени спартанского царя Агесилая и названия североиспанского города Сантандер является анаграммой слов *Der Angelus Satanas*, обозначающих союз «ангельских и демонических жизненных сил»⁴⁴. Шолем прослеживает динамику развития демонических мотивов, вдохновленных не только мистикой и теологией, но и поэзией Бодлера, в беньяминовской ангелологии и утверждает, что *Angelus Novus* из девятого тезиса к пониманию истории — это все тот же, хотя и скрывающийся под другим именем, Сатана. Слово «новый», притом что подлинное, «старое» имя ангела уже названо и известно, указывает на злое повторение и возвращение того же самого. Это действительно падший ангел, темный вестник скорее зла, чем добра. Его сатанинский характер, по мысли Шолема, подчеркивают «когти и острые, как нож, крылья»: «ни у одного ангела, а только у Сатаны есть лапы и когти»⁴⁵. Для Беньямина встреча с этим демоническим ангелом — профанное озарение, однако, как заключает Шолем, профанность не отменяет глубоко мистической роли этого образа, выражающего «окультурную реальность» самого Беньямина, меланхолически собранную из различных невосполнимых утрат.

С версией Шолема трудно поспорить. Однако есть философ, который берет на себя ответственность принять этот вызов, шаг за шагом опровергая самые очевидные и убедительные ходы его интерпретации, — Джорджо Агамбен. В его прочтении ангел истории — фигура не меланхолическая, а мессианская. Агамбен обращает внимание на следующее предложение из того же беньяминовского фрагмента:

Он [Агесилаус Сантандер] хочет счастья — противоборства, в котором восторг неповторимого, нового, еще не прожитого и вместе с тем блаженство повторения, обретенного вновь, прожитого еще раз⁴⁶.

Шолем, конечно, тоже не обходит этот момент, но для него счастье, которого хочет ангел, заключается в мистической связи с утра-

44. Там же.

45. Там же.

46. Там же.

ченными объектами, тогда как для Агамбена счастье — в спасении и искуплении. Если «личный ангел» Бенямина — это демон, то это совсем не тот демон, которого стигматизирует иудео-христианская религиозная традиция, не Люцифер, которому ведьмы на шабаше целуют когтистые лапы. Агамбен предлагает обратиться к другому значению слова «демонический», берущему начало в древнегреческой этике, которую он понимает как учение о счастье:

Для греков связь между демоническим (*daimonion*) и счастьем была очевидна в самом термине, с помощью которого они обозначали счастье (*eudaimonia*)⁴⁷.

Агамбен соглашается с тем, что старый и новый ангел — это один и тот же персонаж, но отвергает его депрессивно-меланхолический, оккультный и люциферианский характер. Скорее, по мысли Агамбена, ангел — это

... яркая фигура, которая, в строгой солидарности между счастьем и искуплением истории, устанавливает само отношение профанного порядка к мессианическому⁴⁸.

Можно было бы, конечно, выразить недоумение в связи с такими контринтуитивными выводами, указав вслед за Шолемом на лапы и когти, выдающие его, ангела, дьявольскую природу, но и на это у Агамбена есть возражение: Сатана — не единственный ангел с когтями. В европейской иконографической традиции не столько Сатана, сколько Эрос соединяет в себе ангельские и демонические черты и между прочим обладает когтистыми лапами. Не случайно и сам Бенямин в «Происхождении немецкой барочной драмы» упоминает картину Джотто, на которой Амур изображен «как демон бесстыдства с крыльями летучей мыши и когтями»⁴⁹. Как отмечает Агамбен, у нового ангела на картине Клее есть когти и лапы, которые делают его похожим на хищную птицу. Когти демонстрируют не демоническую, а «разрушительную и в то же время освободительную силу ангела»⁵⁰. Пе-

47. Agamben G. Walter Benjamin and the Demonic: Happiness and Historical Redemption // Potentialities: Collected Essays in Philosophy. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999. P. 138.

48. Ibid. P. 145.

49. Бенямин В. Происхождение немецкой барочной драмы / Пер. с нем. С. Ромашко. М.: Аграф, 2002. С. 240.

50. Agamben G. Op. cit. P. 142.

ред нами уже совсем не депрессивный меланхолик, но настоящий *ангел-истребитель*⁵¹. Агамбен ссылается еще на один текст, в котором Беньямин вспоминает ангела Клее, говоря о «гуманизме, утверждающем себя в разрушении». «Там, где находят друг друга исток и разрушение, там настает конец власти демона»⁵², — пишет он в эссе «Карл Краусс», как будто заранее споря с той интерпретацией, которую даст ему его друг Шолем. Мотив разрушения, подчеркиваемый Агамбеном, играет здесь ключевую роль⁵³. Разрушение не противоречит счастью и любви. Совсем наоборот — место встречи разрушения и истока и есть момент искупления. Следует признать, что понятое таким образом желание беньяминовского ангела близко стремлению дойти до конца, чтобы начать сначала. С этим стремлением навстречу смерти вылетает в сумерки гегелевская сова, тоже имеющая, разумеется, лапы и длинные острые когти. Сова и ангел — птицы апокалипсиса. Они не просто наблюдают катастрофу, а находят в ней свою стихию и начало новой жизни. По ту сторону скорби, печали и меланхолии их роднит необычное наслаждение.

Это наслаждение можно попробовать объяснить несколькими способами. Первый — философский. Сова или ангел радуются, оказавшись вовлечены в головокружительную воронку двойного отрицания. В случае совы оно выражается в том, что действитель-

51. «Ангел-истребитель» (исп. *El ángel exterminador*) — название известного сюрреалистического фильма Луиса Бунюэля. Герои фильма, представители высшего сословия, собираются на званый ужин в богатом аристократическом особняке, а после ужина в силу необъяснимых причин не могут покинуть дом. Стремительная культурная деградация, одичание, «расчеловечивание» героев в этой странной ситуации воскрешает некоторые библейские сюжеты, в частности сюжет Апокалипсиса, а также историю из Ветхого Завета об ангеле, истреблявшем египетских первенцев.
52. Беньямин В. Маски времени: Эссе о культуре и литературе. СПб.: Симпозиум, 2004. С. 357–358.
53. Его развивает Сами Хатиб в своем обширном исследовании беньяминовского мессианизма и нигилизма как революционного метода философии. См., напр.: *Khatib S. R. Teleologie ohne Endzweck: Walter Benjamins Einstellung des Messianischen*. Marburg: Tectum, 2013. Хатиб критикует различные интерпретации ангела истории как меланхолика, усматривая в них тенденцию к психологизации. Именно ему я обязана ссылкой на Агамбена в этой связи и идеей «счастливого разрушения» у Беньямина, которую автор анализировал, в частности, в докладе «Меланхолия и разрушение: чесать ангела истории Вальтера Беньямина против шерсти» (*Melancholia and Destruction: Brushing Walter Benjamin's "Angel of History" Against the Grain*), представленном на «Днях теории» в Институте Сандберга в Амстердаме в июне 2015 года.

ность, или настоящее как простая негативность времени, отменяющая все, чем она не является, в свою очередь, тоже устаревает и уже сама себя отменяет в каждый свой момент. Сова возрадовалась катастрофичности точки перехода бытия в ничто, совпав с этой точкой на пути к началу, который можно пройти до конца, только проскользнув через игольное ушко смерти. В случае ангела это радость победы над демоном, счастливая возможность уничтожить само уничтожение, соединившись таким образом с истоком, то есть, опять же, через конец попав в начало пути. Конец истории связан для совы и ангела с искупительным разрушением действовавшей в истории разрушительной силы. Это чисто диалектическая, доступная очень немногим трудная радость.

Второй способ — психоаналитический: секрет наслаждения совы и ангела в том, что в самом катастрофическом ходе истории находит реализацию их самое главное влечение — к смерти. Как Комай поясняет связь, которую Фрейд устанавливает между навязчивым повторением (например, повседневными ритуалами, посредством которых бессознательно воспроизводится травматическое событие) и влечением к смерти:

Навязчивое повторение выражает желание неорганического существования и в конечном итоге не-существования: это желание вернуться во время до начала — вернуться не ради самого возвращения, регрессии, но чтобы начать снова, чтобы сделать все иначе. Желание повторения — это, по сути, желание различия. Вот почему Лакан подчеркнет связь между влечением к смерти и сублимацией. Лишь встреча со смертью дает возможность для нового начала: любое творение есть творение *ex nihilo*⁵⁴.

Смерть нужна и желанна затем, чтобы вернуться, повторить, а значит, переделать историю. Если же рассматривать этот вопрос с точки зрения психологии, то, строго говоря, счастье и меланхолия не исключают друг друга. В соответствии с теорией Фрейда, как подчеркивает Артемий Магун,

... и в трауре, и в меланхолии есть «триумфальная», или маниакальная, радостная фаза, в которой индивид празднует свое суверенное одиночество, освобождение от объекта, как внешнего, так и внутреннего⁵⁵.

54. Coмай R. Mourning Sickness. P. 148.

55. Магун А. В. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 51.

Что, если сова и ангел уже перешли в эту маниакальную фазу и суверенно радуются своему одиночеству и свободе?

Наконец, наслаждению совы и ангела можно найти антропологическое объяснение. Они не только одновременно свидетели и участники катастрофы (конца мира и упущенных возможностей), но и те, кто в этой катастрофе *выжил*. Это последние птицы. Они прилетают, когда все другие животные уже мертвы. Они — выжившие, а выживание, по мысли Элиаса Канетти, «дарит своеобразное наслаждение»⁵⁶. Природе этого наслаждения, по сравнению с которым «любая боль — ничто»⁵⁷, посвящена одна из центральных глав его книги «Массы и власть», описывающая выживание как «момент власти»:

Ужас от ощущения смерти переходит в удовлетворение от того, что мертв не ты, а другой. Он лежит, а ты стоишь⁵⁸.

Ощущение абсолютной власти как раз и возникает из этого возвышения над мертвым, который уже не встанет у тебя на пути. При этом важно:

Выживший *один* попирает одного или многих мертвых. Он видит себя одним, чувствует себя одним, и если говорить о власти, которую он ощущает в это мгновение, то нужно всегда помнить, что она проистекает только и исключительно из его *единственности*⁵⁹.

Выживший «знает, что мертвых много» — он видел, как падали его товарищи и враги, вместе с которыми он и сам рисковал жизнью. Вокруг выжившего — груды мертвецов. Однако ему удалось избежать смерти, и поэтому он «счастливiec», «избранник» и «герой»⁶⁰. В этой перспективе скорбь и траур по ушедшим являются, скорее, маскировкой, ширмой для той самой маниакальной радости «суверенного одиночества» и освобождения, которой предаются сова и ангел.

Радость, счастье, наслаждение — не столько даже аффекты, сколько своего рода онтологические модусы, наподобие хайдеггеровского ужаса. С ужасом, кстати, они в определенных условиях непосредственно граничат, а точнее (поскольку выражение

56. Канетти Э. Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997. С. 248.

57. Там же. С. 245.

58. Там же.

59. Там же. С. 246.

60. Там же.

«непосредственно граничить» в гегелевском контексте звучит бессмысленно — любая граница уже является опосредованием), переходят друг в друга. Если у Канетти ужас от ощущения смерти предшествует триумфальной радости выжившего, то у Гегеля он сопровождает осознание абсолютной свободы. Это политическое состояние, которому посвящена заключительная часть второго раздела шестой главы «Феноменологии духа» — «Абсолютная свобода и ужас». В ней Гегель обсуждает просвещение, которое «на опыте узнает плоды своих дел»⁶¹. За просвещением приходит революция, а за ней — террор. Когда Бога больше нет, а с прежним господством и сословиями покончено, «нераздельная субстанция абсолютной свободы возносится на мировой престол, и никакая сила не в состоянии оказать ей сопротивления»⁶². В опыте революции «здравомыслие» и «полезность», с которыми связывало себя просвещение, вдруг оборачиваются безумием и потлачем террора.

Плоды просвещения, благодаря которому дух открывает для себя пространство абсолютной свободы, напоминают капусту — самосознание вдруг видит перед собой гильотину и кочаны отрубленных голов:

Единственное произведение и действие абсолютной свободы есть поэтому смерть, и притом смерть, у которой нет никакого внутреннего объема и наполнения; ибо то, что подвергается негации, есть ненаполненная точка абсолютно свободной самости; эта смерть, следовательно, есть самая холодная, самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды⁶³.

Как отмечает Комай, комментируя этот фрагмент,

Абсолютная свобода *есть* ужас (террор). Это бесконечная меланхолия самости, которая не знает другого⁶⁴.

Отделенный от самосознания и противостоявший ему предметный мир утратил достоверность своей действительности, «самостоятельность реального бытия» превратилась в «труп»⁶⁵. Дух оказался, таким образом, предоставлен самому себе, своему «су-

61. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 313.

62. Там же. С. 315.

63. Там же. С. 318.

64. Coмай R. Mourning Sickness. P. 68.

65. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 316.

веренному одиночеству», и теперь смерть как свободная, но безальтернативная деятельность пугает его: «Ужас перед лицом смерти есть созерцание этой ее [свободы] негативной сущности»⁶⁶. Казалось бы, у такого ужаса нет ничего общего с радостью примирения философской совы, прилетающей в конце времен, и, однако, именно из него рождается наслаждение:

Абсолютная свобода переходит из своей себя самое разрушающей действительности в другую страну обладающего самосознанием духа, где она в этой недействительности считается тем истинным, в мысли о котором дух находит наслаждение, поскольку *он есть мысль*⁶⁷.

У «фурии исчезновения», в облике которой предстает негативная свобода⁶⁸, как и у ночной птицы совы, есть крылья⁶⁹. Между ужасом и наслаждением (которое Гегель приписывает рождению новой формы «морального духа») — граница, то есть переход. Суверенная свобода осуществляет этот переход, таким образом обнаруживая себя в своем новом, эйфорическом, маниакальном модусе. Чтобы возрадоваться настоящему, нужно было пройти через его опустошительный и катастрофический опыт, под именем свободы познав не что иное, как одиночество и смерть. Свобода — это необходимость, а значит — действительность, а значит — разум.

Встреча, которая происходит в этой точке между «революционной» «Феноменологией духа» и «реакционной» «Философией права», замыкая (или размыкая, что, в общем-то, то же самое) гегелевскую систему, лишний раз убеждает в ее безупречной последовательности. Сова Минервы пробивает себе путь из конца в начало, как и желающий разрушить само разрушение беньяминовский ангел. Что, если этот путь вообще не доступен людям, а только существам, имеющим когти и крылья, потому что он пролегает через пропасть между реальностью и свободой — пропасть, в которую необратимо проваливается историческое человечество? Парение или зависание над этой пропастью, открывающее с высоты птичьего полета картину только что произошедше-

66. Там же. С. 318.

67. Там же. С. 321.

68. Там же. С. 317.

69. Богини мести — Эринии в греческой мифологии или Фурии в римской — часто изображались с растущими вместо волос змеями, черной собачьей мордой вместо лица и крыльями летучей мыши.

го апокалипсиса, сопровождается колебаниями между депрессией и эйфорией, ужасом и радостью, меланхолией и счастьем.

Проблема, на мой взгляд, заключается в том, что амплитуда этих колебаний развивается, скорее, по психотическому сценарию. Именно для психотиков характерна ситуация утрачивания не просто другого, а мира, который никак не получается собрать заново. Как уже было многократно отмечено, и выживший герой, и революционный дух, и сова, и ангел в критический момент обнаруживают себя в полном одиночестве. Именно одиночество, то есть некоммуницируемость опыта сознания, придает ему психотический характер. Одиночество — это кривое зеркало, глядя в которое власть принимают за свободу (не случайно книга Канетти заканчивается главой о паранойе судьи Шребера). Разве выживание свидетеля катастрофы мира само, в свою очередь, не должно быть засвидетельствовано кем-то другим или другими? Только тогда, когда в зоре между мыслью и исчезающим миром появляется сообщество, гегелевский «ужас перед лицом смерти» превращается в то, что Жорж Батай называл «радостью перед лицом смерти»⁷⁰.

По мысли Батая, практика радости перед лицом смерти может быть только коллективной, разделяемой. Одиночка в ней перестает существовать, границы его индивидуальности рушатся:

Вступив в игру со смертью, он уже вышел за пределы самого себя вовнутрь славного сообщества, смеющегося над убожеством себе подобных, и, каждое мгновение изгоняя и уничтожая своего предшественника, он торжествует над временем, продолжающим властвовать над его близкими... Сообщество необходимо ему, чтобы осознать славу того мгновения, которое вырывает его из существования. Чувство связи с теми, кто избран, чтобы объединить свое великое опьянение, является только средством заметить, что утрата является славой и победой, что конец мертвеца означает обновленную жизнь, вспышку света, «аллилуйя»⁷¹.

Торжество сообщника над временем, «властвующим над его близкими», похоже на отрицание отрицания, которому радуется сова, и разрушение разрушения, в котором найдет свое счастье ангел.

70. Батай Ж. Радость перед лицом смерти // Коллеж социологии / Сост. Д. Олье, пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой, И. С. Вдовиной, Н. В. Вдовиной, В. М. Володина. СПб.: Наука, 2004. С. 474–484.

71. Там же. С. 482.

Но затем, чтобы заставить исчезнуть саму «фурию исчезновения», нужны, кажется, целая стая сов и сонм ангелов. Гегель по-своему осознает эту проблему и обозначает выход из нее диалектически, через формирование морального духа, или государства: так мы и приходим в конечном итоге к «Философии права». Сообщество же как одна из центральных тем философии появляется только в XX веке по следам ряда катастроф государственного масштаба. Что же за нечеловеческое сообщество может принять вызов нашего все еще постапокалиптического мира? Пусть этот трудный вопрос ляжет в основу дальнейших исследований, в которых в сообществе с нами непременно снова окажутся Гегель и его мудрая сова.

Библиография

- Agamben G. Walter Benjamin and the Demonic: Happiness and Historical Redemption // *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999. P. 138–159.
- Benjamin W. *The Arcades Project*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1999.
- Buck-Morss S. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2009.
- Comay R. Benjamin's Endgame // *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience* / A. Benjamin, P. Osborne (eds). L.: Routledge, 2013. P. 251–291.
- Comay R. *Mourning Sickness: Hegel And The French Revolution*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
- D'Hondt J. *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. P.: PUF, 1968.
- Hegel G.W.F. *Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Khatib S.R. *Teleologie ohne Endzweck: Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*. Marburg: Tectum, 2013.
- Magun A. *Negative Revolution: Modern Political Subject and its Fate After the Cold War*. L.: Bloomsbury, 2013. P. 187–192.
- Батай Ж. *Радость перед лицом смерти* // *Коллеж социологии* / Сост. Д. Олье. СПб.: Наука, 2004. С. 474–484.
- Беньямин В. *Бодлер*. М.: Ad Marginem, 2015.
- Беньямин В. *Маски времени: Эссе о культуре и литературе*. СПб.: Симпозиум, 2004.
- Беньямин В. *О понятии истории* / Пер. с нем. С. Ромашко // *НЛО*. 2000. № 46. С. 81–90.
- Беньямин В. *Происхождение немецкой барочной драмы*. М.: Аграф, 2002.
- Буккер И. *Мистики в реалиях: иллюминат Адам Вейсгаупт*. *pravda.ru*. 18.05.2012. URL: <http://pravda.ru/society/fashion/18-05-2012/1115488-illuminat-0/>.
- Гегель Г. В. Ф. *Наука логики*. СПб.: Наука, 2002.
- Гегель Г. В. Ф. *Феноменология духа*. СПб.: Наука, 2000.
- Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990.
- Гердер И. Г. *Избр. соч.* М.; Л.: Художественная литература, 1959.
- Д'Онт Ж. *Гегель: биография*. СПб.: Владимир Даль, 2012.

- Канетти Э. Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997.
- Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., Наука, 2003.
- Магун А. В. Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
- Маркс К. К критике гегелевской философии права // Он же. К критике гегелевской философии права; Ницета философии. М.: Мир книги; Литература, 2009.
- Маркс К., Энгельс Ф. Коммунистический манифест. М.; Л.: Государственное издательство, 1929.
- Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 30 т. 2-е изд. М.: Политиздат, 1961.
- Пятигорский А. Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства / Авториз. пер. с англ. К. Боголюбова под ред. К. Кобрин. М.: Новое литературное обозрение, 2009.
- Тимофеева О. Знать, принимать, не задавать вопросов // Синий диван. 2004. № 5. С. 217–228.
- Флэтли Дж. Москва и меланхолия // Логос. Философско-литературный журнал. 2000. № 5/6 (26). С. 11–28.
- Фрейд З. Печаль и меланхолия // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 211–231.
- Шолем Г. Вальтер Бенямин и его ангел // Иностранная литература. 1997. № 12. С. 186–192.

THE OWL AND THE ANGEL

OXANA TIMOFEEVA. Senior Lecturer, Department of Political Science and Sociology, European University at St. Petersburg. Address: 3 Gagarinskaya str., 191187 St. Petersburg, Russia. E-mail: otimofeeva@eu.spb.ru.

Keywords: Hegel; Walter Benjamin; Owl of Minerva; Angel of History; happiness; revolution; dialectics.

In Hegel's philosophical system, the owl of Minerva is not just a metaphor, but a significant symbol. In the symbolism of Hegel's time, it stood for ideas of enlightenment and political emancipation, including radical, revolutionary, cosmopolitan, anti-monarchical, and even anarchistic ideas. Hegel, however, places the owl in a context that appears utterly un-revolutionary. "The owl of Minerva spreads its wings only with the falling of dusk," he writes in the preface to the *Philosophy of Right*, thus summing up his argument that philosophy's task is not to teach the world how it ought to be,

nor to issue instructions to the state, but rather to comprehend the world as reasonable.

Not only does Hegel's owl seem to defend the reactionary present state (a state against which she previously fought in the name of reason and freedom), but she also seems to teach us to accept the present with joy. The point is not merely to reconcile oneself with reality, but also to enjoy it. This paper traces a number of explanatory trajectories—philosophical, psychological, and anthropological—in order to elucidate the paradoxical nature of this enjoyment, and compares the figure of Minerva's owl with another flying creature, Walter Benjamin's Angel of History. Such a comparison aims to pave the way towards a new interpretation of Hegel's philosophy of history and time.

References

Agamben G. Walter Benjamin and the Demonic: Happiness and Historical Redemption. *Potentialities: Col-*

- lected Essays in Philosophy*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1999, pp. 138–159.
- Bataille G. Radost' pered litsom smerti [Joy in the Face of Death]. *Kollezh sotsiologii* [The College of Sociology] (ed. D. Hollier), Saint Petersburg, Nauka, 2004. S. 474–484.
- Benjamin W. *Bodler* [Baudelaire], Moscow, Ad Marginem, 2015.
- Benjamin W. *Maski vremeni: Esse o kul'ture i literature* [Masks of Time: Essays on Culture and Literature], Saint Petersburg, Simpozium, 2004.
- Benjamin W. O poniatii istorii [Über den Begriff der Geschichte]. *New Literary Observer*, 2000, no. 46, pp. 81–90.
- Benjamin W. *Proiskhozhdenie nemetskoj barochnoi dramy* [Ursprung des deutschen Trauerspiels], Moscow, Agraf, 2002.
- Benjamin W. *The Arcades Project*, Cambridge, MA, Belknap Press, 1999.
- Buck-Morss S. *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, PA, University of Pittsburgh Press, 2009.
- Bukker I. Mistiki v realiiakh: illiuminat Adam Veisgaupt [Mystics in Realities: Adam Weishaupt the Illuminati]. *pravda.ru*, May 18, 2012. Available at: <http://pravda.ru/society/fashion/18-05-2012/1115488-illuminat-o/>.
- Canetti E. *Massa i vlast'* [Masse und Macht], Moscow, Ad Marginem, 1997.
- Comay R. Benjamin's Endgame. *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience* (eds A. Benjamin, P. Osborne), London, Routledge, 2013, pp. 251–291.
- Comay R. *Mourning Sickness: Hegel And The French Revolution*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2011.
- D'Hondt J. *Gegel': biografiia* [Hegel: Biography], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2012.
- D'Hondt J. *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris, PUF, 1968.
- Flatley J. Moskva i melankholiia [Moscow and Melancholia]. *Logos. Filosofo-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2000, no. 5/6 (26), pp. 11–28.
- Freud S. Pechal' i melankholiia [Trauer und Melancholie]. *Osnovnye psikhologicheskie teorii v psikhoanalize. Ocherk istorii psikhoanaliza* [Basic Psychological Theories in Psychoanalysis. Epitome of Psychoanalysis' History], Saint Petersburg, Aleteiia, 1998, pp. 211–231.
- Hegel G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [Phänomenologie des Geistes], Moscow, Nauka, 2000.
- Hegel G.W.F. *Filosofia prava* [Philosophie des Rechts], Moscow, Mysl', 1990.
- Hegel G.W.F. *Nauka logiki* [Wissenschaft der Logik], Moscow, Nauka, 2002.
- Hegel G.W.F. *Philosophy of Right*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- Herder J.G. *Izbr. soch.* [Selected Works], Moscow, Leningrad, Khudozhestvennaia literatura, 1959.
- Khatib S. R. *Teleologie ohne Endzweck: Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Marburg, Tectum, 2013.
- Kojeve A. *Vvedenie v chtenie Gegel'ia* [Introduction à la Lecture de Hegel], Saint Petersburg, Nauka, 2003.
- Magun A. *Negative Revolution: Modern Political Subject and its Fate After the Cold War*, London, Bloomsbury, 2013.
- Magun A. V. *Edinstvo i odinochestvo: Kurs politicheskoi filosofii Novogo vremeni* [Unity and Oneness: Modern Political Philosophy Course], Moscow, New Literary Observer, 2011.
- Marx K. K kritike gegelevskoi filosofii prava [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie]. *K kritike gegelevskoi filosofii prava; Nishcheta filosofii* [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie; Das Elend der Philosophie], Moscow, Mir knigi, Literatura, 2009.
- Marx K., Engels F. *Kommunisticheskii manifest* [Das Kommunistische Man-

- ifest], Moscow, Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1929.
- Marx K., Engels F. *Soch.: V 30 t. 2-e izd.* [Works: In 30 vols. 2nd ed.], Moscow, Politizdat, 1961.
- Piatigorsky A. *Kto boitsia vol'nykh kamenshchikov? Fenomen masonstva* [Who's Afraid of Freemasons? The Phenomenon of Freemasonry], Moscow, New Literary Observer, 2009.
- Scholem G. Val'ter Ben'iamin i ego angel [Walter Benjamin and His Angel]. *Inostrannaia literatura* [Foreign Literature], 1997, no. 12, pp. 186–192.
- Timofeeva O. Znat', prinitat', ne zadavat' voprosov [Knowing, Accepting, Not Asking Questions]. *Sinii divan* [Blue Couch], 2004, no. 5, pp. 217–228.