

Наталья Гринина

Формы общности в распадающемся государстве

ЧТЕНИЕ СОЛЖЕНИЦЫНА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СТЭНЛИ
КАВЕЛЛА И ФИЛОСОФИИ ОБЫДЕННОГО ЯЗЫКА

Natalia Grinina

Forms of Commonality in a Dissolving State: Reading Solzhenitsyn
Through the Prism of Stanley Cavell and Ordinary Language Philosophy

Наталья Гринина

Берлинский университет имени Гумбольдта,
Институт славистики и венгроведения, кафед-
ра восточнославянских литератур и культур;
научная сотрудница
natalia.grinina@hu-berlin.de.

Natalia Grinina

Humboldt University of Berlin
Institute for Slavic and Hungarian Studies, Depart-
ment of Slavic Studies; Research Associate
natalia.grinina@hu-berlin.de.

Ключевые слова: скептицизм, сообщество, аналитическая философия, раскаяние, американский трансцендентализм, Стэнли Кавелл, Александр Солженицын, философия обыденного языка

Keywords: skepticism, community, analytic philosophy, repentance, american transcendentalism, Stanley Cavell, Aleksandr Solzhenitsyn, ordinary language philosophy

УДК: 82+177

DOI: 10.53953/08696365_2026_200_4_576

UDC: 82+177

DOI: 10.53953/08696365_2026_200_4_576

В статье предлагается новое прочтение знаменитого эссе Александра Солженицына «Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни» из сборника «Из-под глыб» (1974), в котором Солженицын оспаривает возможность четкого разграничения «жертв» и «палачей» советского режима и призывает к акту «раскаяния», который перераспределит бы вину за коллективно совершенные преступления далеко за пределы круга их непосредственных свидетелей. Опираясь на философские категории Стэнли Кавелла («Должны ли мы иметь в виду то, что говорим?», 1969; «Притязание разума», 1979), статья предлагает пересмотреть распространенную трактовку повести Солженицына как «националистическую» и делает возможным ее демократическое прочтение. В центре анализа оказываются сходное употребление Кавеллом и Солженицыным местоимения «мы» и свойственная обоим речь с позиции воображаемого сообщества, что позволяет пересмотреть категории «национального» и «всеобщего» в исследованиях о политических коллективах.

This article suggests a re-reading of the famous essay by Aleksandr Solzhenitsyn «Repentance and Self-Limitation in the life of nations» from the collected volume «From Under the Rubble» (1974), in which Solzhenitsyn is arguing against the possibility of clearly distinguishing «victims» and «perpetrators» of the Soviet regime and calls for a collective act of «repentance», which would redistribute the blame for collectively committed crimes far beyond their living witnesses. By working with philosophical categories developed by Stanley Cavell («Must We Mean What We Say?», 1969; «The Claim of Reason», 1979) this paper attempts to challenge the usual interpretation of Solzhenitsyn's agenda as «nationalist» and suggests a possibility for a democratic interpretation. The primary focus of analysis will be the similar usages of the pronoun «we» and the speaking from the perspective of an imaginary community in both Cavell and Solzhenitsyn, which in turn invites to revisit what is «national» and what is «universal» in thinking about political collectives.

Современные исследователи Стэнли Кавелла сходятся на мысли, что местоимение «мы» и говорение от лица сообщества являются центральными для его философии¹. Главный его аргумент — новое прочтение Витгенштейна и по-

1 Laugier S. Must We Mean What We Say? and Ordinary Language Philosophy // Cavell's Must We Mean What We Say? at 50 / Ed. by G. Chase et al. Cambridge: Cambridge Univer-

пытка критического переосмысления и выхода из традиции скептицизма, которая берет начало в картезианском понимании «сознания». Обращаясь к аналитической философии языка, Кавелл предлагает заменить центральную для этой эпистемологической традиции жажду знания на идею обретения «признания» (*acknowledgement*). Центральной частью такого аргумента является попытка сформулировать концепцию «употребления языка», которая не основывается на объективации акта познания, но включает в себя чувство принадлежности к сообществу и индивидуальную ответственность за него². В этой связи философия Кавелла часто истолковывается как либеральная, так как устанавливает необходимые условия демократии и очерчивает конкретные способы ее достижения³.

По сравнению с этим у Солженицына употребление местоимения «мы» до сих пор трактуется преимущественно как форма суггестивной речи, склоняющей собеседника на свою сторону посредством манипуляции. Политическую повестку, продвигаемую Солженицыным, в целом нередко связывают со становлением нового витка национализма в постсоветской России⁴. Однако наследие этого автора на сегодняшний момент вызывает споры как в либеральных, так и в консервативных кругах⁵. Тем не менее вряд ли можно назвать другую личность в политике или культуре, которой бы удалось более точно обозначить трагические «узлы»⁶ русской истории и коллективной памяти, связанные с травмой Октябрьской революции и годами большевистского и сталинского террора.

Именно поэтому особую внимания заслуживает эссе Солженицына «Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни» (опубликованное на следующий год после выхода в свет «Архипелага ГУЛАГ» на русском языке в парижском издательстве *YMCA-Press* в составе коллективного сборника под названием «Из-под глыб»). В этом тексте частое использование местоимения «мы» связано с попыткой сформулировать феномен коллективной ответственности, который, по мнению Солженицына, непременно должен настичь людей сразу после развала Советского Союза. Вглядываясь в еще не наступившее постсоветское будущее, Солженицын отказывается от четкого

sity Press, 2022. P. 15–33; *The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy* / Ed. by A. Norris. Stanford: Stanford University Press, 2006; *Norris A. Becoming Who We Are: Politics and Practical Philosophy in the Work of Stanley Cavell*. New York: Oxford University Press, 2017.

- 2 *Putnam H. Philosophy as the Education of Grownups: Stanley Cavell and Skepticism* // *Reading Cavell* / Ed. by A. Crary, S. Shieh. New York: Routledge, 2006. P. 119–165, 126 f.; *Saito N., Standish P. Crossing Borders Within: Stanley Cavell and the Politics of Interpretation* // *Educational Theory*. 2010. Vol. 60. № 4. P. 419–433, 424 f.
- 3 *Standish P. Review of Andrew Norris. Becoming Who We Are. Politics and Practical Philosophy in the Work of Stanley Cavell*. Oxford: Oxford University Press, 2017 // *Contemporary Political Theory*. 2020. Vol. 19. P. 239–242, 240; *Norval A.J. Democratic Subjectivity: the Promise of Democratic Community* // *Norval A.J. Aversive Democracy. Inheritance and Originality in The Democratic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 141–186.
- 4 *Rowley D.G. Aleksandr Solzhenitsyn and Russian Nationalism* // *Journal of Contemporary History*. 1997. Vol. 32. № 3. P. 321–337.
- 5 Морев Г. Столетие Солженицына: юбилей завязанных узлов // *Ведомости*. 2018. 10 декабря (URL: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2018/12/10/788929-stoletie-solzhenitsina-yubilei-zavyazannih-uzlov>).
- 6 Морев утверждает, что выражение «болезненные узлы» применительно к коллективной памяти использовалось самим Солженицыным.

разграничения «жертв» и «палачей» бывшего режима, вместо этого настаивая на том, чтобы развернувшиеся при большевизме и сталинизме массовые убийства признавались *общенациональной* проблемой.

Солженицын был убежден: несмотря на то что в санкционированном государством насилии участвуют лишь «некоторые отдельные лица», тогда как другие «поддерживают», а третьи лишь «принимают», — именно «целое» нации несет «тяжесть» коллективно совершенных преступлений⁷. Писатель пытается привести исторические примеры, помещая свой аргумент в более глобальную перспективу и доказывая, что массовое насилие всегда совершалось одними обществами против других, равно как и нациями против наций⁸. Но решение, которое Солженицын находит для этой проблемы, не правовое и не философское, а скорее духовное: он считает, что необходим коллективный ритуал раскаяния — чтобы нация или страна могла освободиться от преступлений и тягот прошлого, взглянув на историческую травму такой, какой она была, не убегая от нее. Подлинным основанием для его аргумента служит вера в «мистические»⁹ законы, по которым управляется жизнь наций¹⁰ и по необъяснимым правилам которых «сыновья всегда отвечают за отцов»:

Тысячелетиями известно выражение: ЗА ГРЕХИ ОТЦОВ. Кажется: мы не можем за них раскаиваться, мы даже не жили в то время! мы еще менее за то ответственные, чем подданные тоталитарного режима! Но выражение — не спуста взято, и слишком часто мы видели и видим расплату детей за отцов¹¹.

По мнению критиков Солженицына, он способствовал в первую очередь созданию мифа о «вечно страдающей России»¹², который до сих пор существует в воображении Запада, — но это обвинение рассыпается при внимательном перечитывании ключевых солженицынских текстов, в особенности эссе о раскаянии, которое сам он считал «своей главной программной публикацией»¹³. Цель этого эссе можно, несколько упрощая, свести к призыву «перестать обвинять других» и сражаться с воображаемыми врагами и вместо этого признать «нашу» собственную деятельную причастность к «нашей» собственной боли:

Вот уже полвека мы движимы уверенностью, что виноваты царизм, патриоты, буржуи, социал-демократы, белогвардейцы, попы, эмигранты, диверсанты, кулаки, подкулачники, инженеры, вредители, оппозиционеры, враги народа, националисты, сионисты, империалисты, милитаристы, даже модернисты — только не мы с тобой!¹⁴

-
- 7 Солженицын А. Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни // Из-под Глыб. Сборник статей. Paris: YMCA-Press, 1974. С. 115–150, 123.
 - 8 Солженицын А. Раскаяние... С. 121.
 - 9 Солженицын А. Раскаяние... С. 123: «Мистически спаянная в общности вины, нация направлена и к неизбежности общего раскаяния».
 - 10 Солженицын также обращается к идее «нации» как «яркому и неповторимому» и «не людьми изобретенному организму». См. Солженицын А. Раскаяние... С. 119.
 - 11 Солженицын А. Раскаяние... С. 122.
 - 12 Thompson E. The Writer in Exile: The Good Years // The Slavic and East European Journal. 1989. Vol. 33. № 4. P. 499–515, 502.
 - 13 Bintsarovskij D. Putinism and Alexander Solzhenitsyn's Religious Motifs // The Many Faces of Christianity. The «Russian World» in Europe / Ed. by M. van der Tol et al. Leiden: Brill, 2025. P. 136–137. Cp. Pearce J. Solzhenitsyn: A Soul in Exile. London: Baker Books, 1999. P. 209.
 - 14 Солженицын А. Раскаяние... С. 126.

Хотя общий тезис Солженицына в этом отношении кажется убедительным, по-прежнему возникает вопрос: кто такие эти «мы», кому следует приступить к задаче «раскаяния»? В одних местах Солженицын расшифровывает «нас» как «тех, из кого составлено общество»¹⁵, в других — указывает на все население и саму страну («было соучастие наше, всех нас, России»¹⁶). Однако в целом в вопросе, кого он имеет в виду под «нами», будь то граждан новообразованной Российской Федерации или всех носителей русского языка, остается неясность.

Напрашивается вывод, что единственный вид коллектива, который, по Солженицыну, способен к коллективному раскаянию, — это русская «нация»; но делает ли это его программу «националистической» в строгом смысле? Несмотря на как будто очевидно «националистический» характер творчества Солженицына, о котором писали (в числе прочих) Эва Томпсон, Элиза Криза и Дэвид Дж. Роули¹⁷, в последнее время появляются альтернативные прочтения, которые предполагают возможность демократического и либерального понимания этого эссе, как и концепции коллективного раскаяния в целом¹⁸. Я выделяю еще одну возможность интерпретации солженицынской манеры речи с позиции коллективного «мы», необходимая рамка для которой приходит непосредственно из политической философии Стэнли Кавелла.

Притязание на общность: кто такие «мы» и что есть «высказывание»

Существенные аспекты методологии Кавелла, выраженные уже в его первом сборнике эссе «Должны ли мы иметь в виду то, что говорим?» («Must We Mean What We Say?», 1969), позднее получили развитие в его главном труде «Притязание разума» («The Claim of Reason», 1979). В основе этой работы лежит следующее наблюдение: мало только «обращаться к значению как к сущности, анализируя эмпирическое содержание и логическую структуру высказываний», — важно также рассматривать структуру говорения «того, что мы говорим», и уделять такое же внимание объяснению того, кто такие «мы» и что есть «высказывание» в философском и эпистемологическом отношениях¹⁹.

Для глагола *to mean* в английском языке характерна смысловая двойственность: он означает как «иметь что-либо в виду», так и «заявлять нечто искренне», будучи честным с самим собой. Кавелл утверждает, что *meaning* — «значение» — зависит не только от словесного выражения как такового, но и от того, насколько искренне и всерьез совершается акт говорения, а следова-

15 Солженицын А. Раскаяние... С. 127.

16 Солженицын А. Раскаяние... С. 128.

17 Thompson E. Op. cit. Kriza E. Aleksandr Solzhenitsyn: Cold War Icon, Gulag Author, Russian Nationalist?: a Study of the Western Reception of his Literary Writings, Historical Interpretations, and Political Ideas. Stuttgart: Ibidem Press, 2014. Cp. Rowley D.G. Op. cit.

18 Bintsarovskyj D. Op. cit. P. 125–142.

19 Laugier S. Op. cit. P. 20.

тельно, от того, признает ли общество это говорение, возможно ли коллективное согласие относительно его значения. Принимая во внимание крайнюю неопределенность²⁰, понижающую страницы «Философских исследований» Витгенштейна, Кавелл отмечает свойственное ему конструирование предложений по принципу «Что мы имеем в виду <...>, когда говорим» или «Когда мы говорим <...>, мы имеем в виду». К этому конструктивному принципу Кавелл подходит скептически: откуда он [Витгенштейн] знает, что нечто имеем в виду «мы», а не он один?²¹

Он [Витгенштейн] называет слова, которые, по его мнению, сами просятся на язык в определенном контексте, или слова, которые мы желаем, хотели бы или испытываем искушение сказать; он приводит слова, которых, по его утверждению, мы не имеем в виду или только думаем, что имеем. *Откуда ему это знать?*²² (курсив мой. — Н.Г.)

Выдвижение притязаний с позиции коллектива с уверенностью, которую Кавелл считает порой возмутительной, а порой «опасно соблазнительной»²³, становится центром его собственной методологии. Если только через сообщество говорящих («мы») обеспечивается — и именно от *согласия* внутри этого сообщества зависит — значение тех или иных слов, то тогда «внешнее» (не касающееся сообщества) вообще не является и не должно быть «конкретным объектом», относительно которого может быть выдвинуто философское притязание. Тем самым Кавелл предлагает уникальный способ оспаривания парадигмы скептицизма²⁴, переворачивая с ног на голову лежащие в ее центре категории знания, разума, рациональности и утверждая, что поиск разума — это в действительности желание и поиск общности²⁵.

Наша конечная цель и наше «дело» с языком, по мнению Кавелла, должны состоять не в «знании» (*knowledge*), — или, по крайней мере, не в том, что мы считаем «знанием», — а скорее в «признании» (*acknowledgement*). Язык существует для того, чтобы мы могли общаться друг с другом и разделять «русла интереса и чувства, способы отклика, чувство юмора, ощущение значимости и удовлетворения, представление о том, что возмутительно...»²⁶. Разделяя наш сокровеннейший опыт с другими — как это формулирует Сандра Ложье — и «выражая наше состояние» (*expressing our condition*) и иные вещи, которые

20 Кавелл отсылает именно к скептическому пониманию языка: наиболее частый ответ Витгенштейна на вопрос «Откуда я знаю <...>, что другие говорят так же, как я?» — «Не знаю». — «How do I know <...> that others speak as I do?» — «I do not»/ (Must We Mean What We Say. Updated Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2015 (далее — MWMWS). P. 67).

21 Cavell S. The Claim Of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy. New York: Oxford University Press, 1979 (далее — CR). P. 20.

22 Ibid. «He [Wittgenstein] proposes words that he says force themselves upon us in a certain context, or words that we wish or would like or are tempted to say, and he cites words he says we do not mean or only have the illusion of meaning. How does he know such things?»

23 Cavell S. CR. P. 20.

24 Начиная с Декарта, эта традиция в философии определялась через сомнение и неопределенность в отношении «других сознаний». Ср. Goodman B.R. Cavell and the Problem of Other Minds // Philosophical Topics. 1985. Vol. 13. No. 2. P. 43–52, 43.

25 Cavell S. Ibid.

26 Cavell S. MWMWS. P. 48: «...routes of interest and feeling, modes of response, senses of humor and of significance and of fulfillment, of what is outrageous...»

важны для «нас», мы участвуем в политическом и этическом измерении жизни. Важнейшая наша цель заключается не в том, чтобы делать истинные или ложные высказывания, а в том, чтобы действительно иметь в виду то, что мы говорим: использовать язык таким образом, чтобы выражать то, что мы в искренне чувствуем, и передавать наше текущее «состояние»²⁷. Согласно интерпретации Кавелла, которую предложил Эндрю Норрис, это и есть «порог, на котором философия становится политической»²⁸, потому что философское знание может быть найдено или произведено только «в контексте признания других людей и обязательств»²⁹.

Отталкиваясь от этого, можно задаться еще одним вопросом: возможно ли интерпретировать солженицынский призыв к коллективному раскаянию — как притязание на общность и побуждение к ее созданию — в кавелловском смысле — как притязание, направленное на то, чтобы быть воспринятым в качестве механизма, конституирующего общность, — притязание, укорененное в признании? Разбираясь во множестве возможных ответов на этот вопрос, можно обнаружить больше точек соприкосновения между Кавеллом и Солженицыным.

Первое основание для «проекции» кавелловской мысли на Солженицына, по-видимому, дано уже на уровне словоупотребления: Солженицын использует слова, которые словно бы закреплены за философией обыденного языка. В самом начале своего эссе, например, он отстаивает применение «обычных» категорий и ценностей, актуальных для индивидов, к «более крупным» социальным явлениям и объединениям людей — несмотря на то, что, как он говорит, «социальные науки» обычно запрещают подобное «расширение» значения³⁰. Но проекция — и сопоставление — заходит, в сущности, гораздо глубже.

Христианство, религия, трансцендентализм

Очевидное предположение — что солженицынская идея раскаяния растет из православной почвы, тогда как Кавелл говорит с «секуляризированной» философской позиции — может оказаться здесь обманчивым. На деле в работах Кавелла затрагивается множество религиозных и духовных тем. Как «Смыслы Уолдена» («The Senses of Walden», 1972), так и «Эта новая, все еще недостижимая Америка» («This New Yet Unapproachable America», 1988) полны отсылки к Библии и к нарративу спасения (в особенности к понятию возрождения³¹). Например, эпиграфом к «Смыслам Уолдена» он ставит цитату, которую приписывают Мартину Лютеру, но которая у самого Кавелла в первом издании остается без указания источника:

27 Laugier S. Op. cit. P. 30.

28 Norris A. Stanley Cavell and The Claim to Community // The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy / Ed. by A. Norris. Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 11 f.

29 The Claim to Community... P. 12.

30 Солженицын А. Раскаяние... С. 115.

31 Stricker B. Die Literatur, der Skeptizismus und das gute Leben. Stanley Cavell als Leser. Berlin: J.B. Metzler, 2021. S. 230 f.

Вся наша жизнь должна быть крещением, и жить означает исполнять символ или таинство крещения; с этого момента мы освободились от всего другого и представлены только крещению, т.е. смерти и воскресению³².

Различные комментаторы отмечали, что Кавелл использует библейские мотивы и метафоры в секуляризованном смысле, но не заинтересован в стирании их изначальных религиозных коннотаций³³. Для Кавелла философия сближается с «духовным упражнением»³⁴, что многое говорит о его особой манере играть словами из разных контекстов³⁵. Так, идея «самосовершенствования», которую он развивает в рамках своей концепции «эмерсоновского перфекционизма» в «Условиях прекрасных и непрекрасных» («Conditions Handsome and Unhandsome», 1990), неожиданным образом оказывается сосредоточена вокруг состояния души:

Согласно Кавеллу, благо, к которому обращен эмерсоновский перфекционизм, — это состояние души; и душа понимается как пребывающая в восхождении, в движении вперед, которое начинается, когда человек обнаруживает себя духовно потерянными, потерянными для мира, и которое требует отказа от нынешнего состояния общества во имя некоего иного, более развитого и культурного состояния самого «я» и его общества³⁶.

Равным образом и для Солженицына «состояние души» можно считать метафорой состояния нации или сообщества: по мнению писателя, десятилетия «неискренней» речи и сокрытия собственной правды привели к тому, что советский субъект уверовал, будто он всегда должен «лгать»³⁷, и тем самым способствовал построению «царства всеобщей лжи»³⁸. Поэтому идея «чистоты» социальных отношений, к которой обращается Солженицын, отражает духовную силу и процветание нации, которые не могут быть измерены в экономических категориях:

Источник силы или бессилия общества — духовный уровень жизни, а уже потом — уровень промышленности. Одна рыночная экономика и даже всеобщее изобилие — не могут быть венцом человечества. Чистота общественных отношений — основной, чем уровень изобилия. <...> Чистая атмосфера общества, увы,

32 *Cavell S. The Senses of Walden. Expanded edition. London: University of Chicago Press, 1992. P. 1.*

33 *Mulhall S. Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary. Oxford: Clarendon, 1998. P. 286.*

34 *Cavell S. MWMS. P. 296.*

35 Подробный разбор сложного отношения Кавелла к христианству и религии содержится у Стивена Малхолла (ср. его главу «Philosophy cannot sin» в *Mulhall S. Op. cit.*).

36 *Mulhall S. Perfectionism, Politics and the Social Contract: Rawls and Cavell on Justice // The Journal of Political Philosophy. 1994. Vol. 2. № 3. P. 222–239, 224: «For, according to Cavell, the good upon which Emersonian perfectionism focusses is the state of one's soul; and it understands the soul as being on an upward or onward journey that begins when one finds oneself somehow spiritually disoriented, lost to the world, and that requires a refusal of the present state of society in the name of some further, more cultivated or cultured state of the self and of the self's society».*

37 Солженицын А. Раскаianie... С. 127: «Мы привыкли, что надо подчиняться и лгать, иначе не проживешь — и в том воспитывали наших детей».

38 Там же.

не может быть создана юридическими законами. Разрушение наших душ за три четверти столетия — вот что самое страшное³⁹.

Именно потому, что идеи «коллективной вины»⁴⁰ в науках об обществе не существует — или она считается в них крайне спорной и проблематичной⁴¹, — раскаяние, на котором настаивает Солженицын, представляет собой не духовную, а не рациональную ценность. Поэтому самая убедительная черта солженицынской идеи «раскаяния» состоит в том, что она не основана на доказательствах, а коренится в чувстве необходимости, которое и становится ее подлинной движущей силой. Это прямо соответствует и кавелловскому настаиванию на том, что «авторитет, которым обладают или который присваивают» при высказывании суждений от лица «мы», связан с авторитетом, которым обладают «при выражении или провозглашении своих обещаний или намерений»⁴². Подобные провозглашения не могут быть опровергнуты, потому что они и не подкреплены доказательствами⁴³.

Голос и «голоса» (исповедь)

Одно из крупнейших достижений Кавелла заключается в «возвращении голоса в философию»⁴⁴ — способе «переопределения субъективности в языке именно на основе отношения индивидуального голоса к “языковому сообществу”⁴⁵ (*language community*)»⁴⁶. Для Кавелла говорить «за» и «от имени» друг друга — необходимый шаг к достижению «справедливости» и по этой же причине необходимый шаг к демократии, так как он основывается на «предоставлении взаимности наших голосов» друг другу с целью соискания объективности⁴⁷.

-
- 39 Солженицын А. Как нам обустроить Россию? Посильные соображения // Специальное приложение к «Русской Мысли». 1990. № 3856. С. 22.
- 40 Anderson M.L. et al. Review of Akcam Taner. The Young Turks' Crime Against Humanity: the Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire. Princeton: Princeton University Press, 2012 // Journal of Genocide Research. 2013. Vol. 15. № 4. P. 463–509, 491.
- 41 Schwartz M. Obsessed with the Past: On the Topicality of the Historical Novel in Eastern Europe Today // After Memory / Ed. by M. Schwartz et al. Berlin: De Gruyter, 2021. P. 429–456.
- 42 Cavell S. CR. P.179: «The authority one has or assumes in expressing statements on behalf of the “We” is related to the authority one has in expressing or declaring one's promises or intentions. Such declarations cannot be countered by evidence because they are not supported by evidence».
- 43 Там же.
- 44 Laugier S. Op. cit. P. 25: «For Cavell, this leads to a reintroduction of the voice into philosophy, and to a redefinition of subjectivity in language precisely on the basis of the relationship of the individual voice to the linguistic community: the relation of voice to voices».
- 45 Его также называют «речевым сообществом» (*speech community*). Cp. Laugier S. Op. cit. P. 25.
- 46 Laugier S. The Ordinary, Romanticism, and Democracy // MLN. 2015. Vol. 130. № 5. P. 1040–1054, 1040.
- 47 Standish P. Chapter Nineteen: Momentous Occasions: Philosophy and Autobiography in Richard Rorty, Stanley Cavell, and Kenneth Wain // Counterpoints. 2014. Vol. 462. P. 285–302, P. 291–292: «There is nothing beyond the lending of our voices <...> that in the end will secure meaning. <...> this is never a purely “subjective” matter <...> for it is a seeking after objectivity, an affirmation of community. In the end my autonomy depends upon this seeking after meaning with others...»

Если исповедальная манера речи представляется логичной и необходимой частью акта раскаяния согласно Солженицыну, то для Кавеллы она столь же важна — но по иной причине. Эта манера, основанная на искренности и моральной цельности говорящего. Она становится гарантией правдивости свидетельства, на котором основывается утверждение общности⁴⁸.

Центральная загадка рациональности и общности для Кавеллы — в том, возможно ли мне говорить *от имени других*. Это продолжает начатый Витгенштейном сдвиг от парадигмы описания к парадигме исповеди, выраженный в особом автобиографическом тоне *Философских исследований*⁴⁹.

Политика «обретения» и «предоставления» голоса столь же важна, в политическом смысле, и для Солженицына. В большей мере она была исследована применительно к его поэтике, к примеру, при анализе различных регистров речи и «полифонии» в «Архипелаге ГУЛАГ» — хорошо известном тем, что он представляет собой коллаж из различных документальных источников⁵⁰.

В эссе о раскаянии «голос» обретает дополнительное значение — Солженицын неоднократно пытается склонить своих читателей к необходимому акту или ритуалу «излияния души»⁵¹, то есть к исповедальной форме речи, которую он считал необходимой на разных уровнях коммуникации внутри общества именно в эпоху гласности и перестройки. Последние же, по его мнению, имели в своей основе скорее логику обвинения и тем самым форсировали отрицание коллективной агентности⁵².

То, на что Солженицын в действительности надеялся, он попытался проиллюстрировать, сославшись на «Варшавское коленопреклонение» Вилли Брандта⁵³. И хотя Солженицын мог заблуждаться относительно действительного состояния «раскаяния» в постнацистской Германии, важнее в данном контексте его разочарование тем, что подобные акты так и не имели места в постсоветской России.

Западную Германию наполнило облако раскаяния — прежде, чем наступил экономический расцвет. У нас — и не начали раскаиваться. У нас надо всею гласностью нависают гирляндами — прежние жирные гроздья лжи. А мы их — как будто не замечаем. Криво ж будет наше развитие⁵⁴.

48 Friedlander E. On Examples, Representatives, Measures, Standards, and the Ideal // Reading Cavell / Ed. by A. Crary, S. Shieh. New York: Routledge 2006. P. 204–217, 206.

49 Laugier S. Must We Mean What We Say?... P. 29: «The central enigma of rationality and the community for Cavell is whether it is possible for me to speak *in the name of others*. This furthers the shift in Wittgenstein from the paradigm of description to that of confession, and the particular autobiographical tone of the *Philosophical investigations*».

50 Классический нарратологический анализ этого аспекта см.: Markshtein E. Observations on the Narrative Structure of the «Gulag Archipelago» // Solzhenitsyn in Exile / Ed. by J.B. Dunlop et al. Stanford: Hoover Institution Press, 1985. P. 176–189.

51 Солженицын А. Раскаяние... С. 131.

52 Солженицын А. Как нам обустроить Россию? С. 23: «А — славные движущие силы гласности и перестройки? В ряду этих модных слов — нет слова очищение. И вот в новую гласность кинулись и все грязные уста, которые десятилетиями обслуживали тоталитаризм. <...> И с вузовских гуманитарных кафедр поныне самоуверенно вещают все те же, кто десятилетиями омрачивал у нас огрязненные лицемерием, переметчивостью, — и мы ни от кого не ждем раскаяния, и весь этот душевный гной пусть так и тянется с нами в будущее?»

53 Солженицын А. Раскаяние... С. 124.

54 Солженицын А. Как нам обустроить Россию? С. 23.

Отсутствие совместно переживаемого акта раскаяния привело к развитию альтернативного чувства «общности», которое постепенно сложилось в постсоветском состоянии и для которого Сергей Ушакин ввел термин «сообщество утраты», — потому что оно основано на меланхолии как следствии неспособности оплакивать утрату и смириться с ней, что в долгосрочной перспективе ведет к формированию коллективной идентичности, основанной на самовиктимизации:

Именно в ходе этого привыкания к жизни с травмой и сложилось сообщество утраты <...>. Утрата в данном случае не может быть преодолена без одновременной потери того основного принципа, на котором строится данное общество. Постоянная репрезентация утраты <...> становится тем (позитивным) символическим орудием, с помощью которого данное сообщество конституирует себя⁵⁵.

В то время как «сообщество утраты» чрезмерно сосредоточено на прошлом и не заинтересовано в будущем⁵⁶, в концепции «сообщества вины», предложенной Солженицыным, артикулируется именно надежда и возможность лучшего будущего, потому что она сосредоточена на аспектах деятельной причастности и ответственности. Последствия невыполнения задачи раскаяния Солженицын считал весьма мрачными: если российское общество не научится «перераспределять» вину за совместно совершенное насилие, то в будущем сама страна, равно как и ее геополитические соседи, окажется на грани полного исчезновения⁵⁷.

Индивидуальное против коллективного, общинного, национального

Кавелл переносит задачу философии с вопрошания об «обыденном употреблении языка» на исследование отношений между отдельным говорящим и языковым сообществом, что позволяет сопоставить его точку зрения с Солженицыным.

Некоторые исследователи, например Наоко Сайто и Пол Стэндиш, приходят к выводу, что продуктивное напряжение между «я» и «мы»⁵⁸ внутренне присуще мысли Кавелла. Так, важность самопознания и желание заявить свое место в мире проявляются в частом употреблении Кавеллом притязательных местоимений, скажем, в словосочетаниях «мой голос» и «моя страна»⁵⁹. Именно в подобном жесте притязания на языковое сообщество как на «свое» следует видеть

55 Ушакин С. Вместо утраты: материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России // Травма: пункты: Сборник статей / Сост. С. Ушакин и Е. Трубина: Москва: Новое литературное обозрение, 2009. С. 306–345, 316.

56 Ушакин С. Указ. соч. С. 329: «...такая идентичность не заинтересована в будущем — своим или чужом, — в котором “эта боль успешно преодолена”».

57 Солженицын А. Раскаяние... С. 120: «И если не вернем себе дара раскаяния, то погибнет и наша страна и увлечет за собою весь мир».

58 Saito N., Standish P. Op. cit. P. 421. В своем эссе они рассматривают и сопоставляют подходы к «всеобщему» у Марты Нуссбаум, Чарльза Тейлора, приходя в итоге к кавелловской «политике интерпретации».

59 Cavell S. Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism. The Carus Lectures, Chicago: The University of Chicago Press, 1988. P. 27.

основание для «публичного участия» в нем: вместе с таким притязанием появляется правовое основание для возможности критики этого сообщества⁶⁰.

Тесную взаимосвязь между жизнью индивида и жизнью нации можно проследить и в мысли Солженицына: в сборнике «Из-под глыб» он посвящает отдельное эссе вопросу «национального возрождения» и отношениям между индивидом и нацией, где также излагает свое видение взаимозависимости этих двух начал и где равным образом говорит об «индивидуальности» нации или народа. Для него глубочайшее сходство «между индивидом и нацией состоит в мистической природе их «нерукотворности»⁶¹.

Между личностью и нацией сходство самое глубокое — в мистической природе нерукотворности той и другой. И нет человеческих доводов — почему, разрешая оценивать одну изменчивость, запрещать оценивать другую. Это — не более как условность престижа, может быть, и предусмотрительная против неосторожных употреблений⁶².

В то же время Солженицын отстаивает идею, что принадлежность или непринадлежность к нации не должны как-либо ограничиваться или стесняться этническими или расовыми категориями либо кровным родством⁶³. Главной для Солженицына является мысль о том, что «как человеку не прожить, не совершив греха, так не прожить и нации»⁶⁴. Говорить об ответственности народа, как и о его «долге» или «грехе», по мнению писателя, можно только оперируя категориями нравственной жизни. Однако, чтобы убедиться в реальности этой сущности нации, можно и не обладать религиозным мировоззрением⁶⁵.

Было бы неверно полагать, будто Солженицын предлагает идею общего или национального раскаяния, нацеленную на создание некоего единства людей по принципу общей веры, — единства, в котором бы индивидуальность говорящего прекращалась, теряла бы свою волю и независимость. Совсем напротив: цельность отдельного говорящего и его автономия всегда были в центре того, как Солженицын мыслил общее. Это можно проследить еще в «Архипелаге ГУЛАГ»: там Солженицын подчеркивает, что трагедия советского индиви-

60 Saito N., Standish P. Op. cit. P. 425: «Политическое участие и действие неотделимы от “моего” голоса и от того, где это “Я” стоит в мире. “Мой голос” есть решающее начало публичного участия изнутри, значимый источник как внутреннего, так и социального преобразования; и такое участие требует посвящения в языковое сообщество и его критики». — «Political participation and action are inseparable from “my” voice and from where this “I” stands in the world. “My voice” is the crucial beginning of public participation from within, a significant source of internal as well as social transformation; and such participation requires an initiation into and criticism of the language community».

61 Солженицын А. Раскаяние... С. 110.

62 Солженицын А. Раскаяние... С. 120.

63 Солженицын А. Раскаяние... С. 129.

64 Солженицын А. Раскаяние... С. 120.

65 Здесь созвучной Солженицыну можно рассматривать статью другого автора сборника «Из-под Глыб», Вадима Борисова, анализировавшего идею нации, сформулированную Достоевским, и утверждавшего, что она есть не что иное, как «личность» или индивидуальность народа. Одним словом, где «народная личность» совпадает с самосознанием, запечатленным в таких источниках, как фольклор. Борисов приходит к выводу, что для Достоевского «переживание нации как личности непереводаимо до конца на язык национальных понятий и потому остается совершенно чуждым рационализму и позитивизму, не говоря уже о материализме». Ср. Борисов В. Национальное возрождение и национальная личность // Из-под Глыб. Сборник статей. Paris: YMCA-Press, 1974. С. 199–215. С. 205.

да — и гражданина — заключается именно в том, что он приспособился к жизни в изолированности от «других»: в среде, где ему пришлось научиться игнорировать любой «крик о помощи»⁶⁶ собрата-гражданина и соседа, чтобы выжить.

Присвоение перспективы «мы», осуществленное Солженицыным в «Архипелаге ГУЛАГ», столь радикально именно потому, что оно пытается сопротивляться именно тем формам общности, которые были положены в основу механизмов и риторики тоталитарного контроля. Советская пропаганда использовала категорию «мы» с целью мобилизации «масс» и создания нового коллективного субъекта, монополизируя таким образом право формулировать «всеобщую» повестку. В качестве примера такой риторики в «Архипелаге ГУЛАГ» Солженицын приводит знаменитые строки Маяковского («И тот, кто сегодня поет не с нами, / тот — / против — / нас»)⁶⁷.

И, возможно, интуиция Солженицына была верна — для иного способа говорения о коллективности, помимо идеологически нагруженного, как в советском, так и в постсоветском обществе, места, по сути, не осталось. Не было иной традиции общности, кроме той, где «воля» народа означала диктатуру пролетариата. После падения культуры, в которой «общее» означало «советское», а индивид с его личными ценностями и мнениями был вынесен за скобки, — идея речи с позиции «мы» оказалась существенно скомпрометирована.

Равным образом, когда Солженицын рассуждал об идее раскаяния, ему было недостаточно, чтобы оно было выражено лишь «перьями» отдельных индивидов-писателей. Чтобы акт коллективного раскаяния стал успешным в духовном отношении, он должен быть совершен каждым гражданином индивидуально — будь то «между друзей или знающих тебя», — чтобы затем успешно стать «национальным»⁶⁸.

Национальная парадигма у Солженицына и Кавелла

Происхождение понятия и идеи «нации» нельзя считать простым, легко объяснимым историческим процессом. Обращаться к «нации» можно в рамках как «дискурса власти», так и дискурса критики государства⁶⁹. Эти, в сущности,

66 Солженицын А. Раскаяние... С. 127: «Каждый из нас, если станет прожитую свою жизнь перебирать честно, без уловок, без упрятков, вспомнит не один такой случай, когда притворился, что уши его не слышат крика о помощи, когда отвел равнодушные глаза от умоляющего взора, сжег чьи-то письма и фотографии, которые обязан был сохранить, забыл чьи-то фамилии <...>, отвернулся от конвоируемых».

67 Солженицын А. Собрание сочинений в тридцати томах. Т. 4. Архипелаг Гулаг 1918–1956. Опыт художественного исследования. Части I–II. Москва: Время, 2010. С. 76.

68 Солженицын А. Раскаяние... С. 128: «А если прольются многие миллионы раскаяния, признаний и скорбей — пусть не все публичные, пусть между друзей и знающих тебя, — то все вместе как же это и назвать, если не *раскаянием национальным?*» [курсив в оригинале].

69 Anderson B. Imagined Communities. 2nd edition. London: Verso, 2006 [1983]. P. 3: «Нацию, национальность, национализм оказалось очень трудно определить, не говоря уже о том, что трудно анализировать» (пер. по: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В.Г. Николаева. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. С. 28.). Cp. Closs S.A. The Persistence of Nationalism: From Imagined Communities to Urban Encounters. New York: Taylor & Francis Group, 2013. P. 17.

неразрешимые противоречия в идее «национального» были выражены и проанализированы Хоми Бхабхой в его «Нации и нарративе», где он со всей тщательностью прояснил всю хрупкость понятия «нации», которое часто оказывается в высшей степени ангажированным и инструментализированным, особенно в политической риторике власти при обращении к «массам»⁷⁰.

Пожалуй, важнейший пример позитивной разработки идеи нации можно возвести к «Проклятьем заклеянным» Франца Фанона. По Фанону, нация внутренне связана с борьбой за свободу и освобождение от колониального гнета, за счет чего она мыслится как форма разнородного «единства»⁷¹. Фанон работает с перспективой «национального» освобождения строго изнутри «социалистического» (марксистского) контекста, отсылая тем самым к прогрессивному, нереакционному пониманию «нации»⁷².

Нельзя, конечно, забывать, что марксистская парадигма «национального самоопределения» использовалась для оправдания раннесоветской приграничной политики⁷³, которая после развала СССР послужила одним из катализаторов межнациональных конфликтов и гражданских войн⁷⁴, — но для понимания отношения Солженицына к национальному вопросу лежащая в его основе идея освобождения остается в силе. Солженицынское внимание к «нации» с самого начала было обращено к дисфункциональности самой советской национальной политики⁷⁵ и было связано не только с сопротивлением советскому режиму, но и с противостоянием русскому имперскому сознанию⁷⁶. Неизбежный процесс «возрождения» и обновления национального самосознания, который Солженицын наблюдал в постсоветской России, заставлял его равным образом тревожиться о последствиях роста «национального» сознания в массах, неспособных отличить его от сознания «имперского»:

Я с тревогой вижу, что пробуждающееся русское национальное самосознание во многих доле своей никак не может освободиться от пространнодержавного мышления, от имперского дурмана, переняло от коммунистов никогда не существовавший дутый «советский патриотизм» и гордится той «великой советской державой»⁷⁷.

С одной стороны, Солженицына все же можно и следует критиковать за то, что он пренебрегает «сконструированностью» любого национального концепта и тем самым выносит за скобки уровень структурного насилия, предшествовавшего гегемонии той или иной нации над «множеством» других народов, как

70 Bhabha H. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990. Cp. Mosse G.L. *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich*. Frankfurt a.M.: Ullstein, 1976. S. 14.

71 Fanon F. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963. P. 46.

72 Fanon F. Op. cit. P. 11.

73 См. Slezkine Y. *The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism* // *Slavic Review*. 1994. Vol. 53. № 2. P. 414–452.

74 Anderson B. *Preface to the Second Edition* // *Imagined Communities*. London: Verso, 2006. P. xi.

75 Солженицын А. *Раскаяние...* С. 129.

76 Солженицын А. *Как нам обустроить Россию?...* С. 5: «Нет у нас сил на Империю! — и не надо, и свались она с наших плеч: она размозжает нас, и высасывает, и ускоряет нашу гибель».

77 Солженицын А. *Указ. Соч.* С. 6.

это было в романовской империи⁷⁸. С другой стороны, писатель не игнорирует многонационального измерения как Российской, так и советской империй: как раз напротив, оно становится средоточием солженицынских попыток сформулировать новую национальную повестку для постсоветского состояния. Немалая часть его интеллектуальных усилий была вложена именно в попытки артикулировать теоретические возможности мирного сосуществования всех тех национальностей, которые решили бы остаться в границах Российской Федерации после распада СССР. В этом случае Солженицын ждал, что коллективное «мы» найдет способы сохранения «цельности» каждой национальности и «каждого языка» внутри нее.

И все равно — еще останется в нем сто народов и народностей, от вовсе немалых до вовсе малых. И вот тут-то, с этого порога — можно и надо проявить нам всем великую мудрость и доброту, только от этого момента можно и надо приложить все силы разумности и сердечности, чтоб утвердить плодотворную содружность наций, и цельность каждой в ней культуры, и сохранность каждого в ней языка⁷⁹.

Принимая риторику «национальной» повестки, Солженицын не забывал, что русский язык исторически использовался как инструмент угнетения малых национальностей и народов и подчеркивал, что во многих случаях «русская нация» выступала по отношению к другим именно как угнетатель. Говоря о русской «нации», Солженицын рассматривает ее как субъект власти, при этом настаивая на том, что ей необходимо взять на себя историческую ответственность за вред, причиненный своим соседям, — а также пытается перечислить акты такого угнетения, включая русификацию, которой подвергались иные нации и языки⁸⁰. В частности, его внимание обращается к русско-польским отношениям и многим случаям, в которых русский язык и политика были направлены на намеренное подавление польской национальной идентичности⁸¹.

Так, можно подытожить, что Солженицын был далек от наивности в своем восприятии русского национального сознания. В отдельной главе «России в обвале» писатель обращается к токсичным чертам этого сознания как к «болезням»⁸². Его на первый взгляд религиозная и по-мессиански звучащая концепция раскаяния — на самом деле — приглашает к активным формам политической причастности, но прежде всего становится учением о гражданском неповиновении. С этой точки зрения солженицынское понимание нации удивительно сближается с той идеей Америки у американских трансценденталистов, которыми столь интересовался Кавелл, — и в то же время она оказывается противоположной концепции «национального» у самого Кавелла, если интерпретировать ее в постколониальном контексте.

Будучи самопровозглашенно аполитичным мыслителем⁸³, Кавелл в своей философии все же не обошел национальную парадигму полностью. В своем первом сборнике эссе «Должны ли мы иметь в виду то, что говорим?», посреди

78 Anderson B. Op. Cit. P. 87.

79 Солженицын А. Указ. Соч. С. 5.

80 Солженицын А. Раскаяние... С. 137–138.

81 Солженицын А. Раскаяние... С. 138–139.

82 Солженицын А. Россия в обвале. Москва: Русский путь, 1998. С. 145–151 (Глава 25: «Болезни русского национализма»).

83 Cp. Saito N., Standish P. 421; 422; 424 f.

пространного анализа шекспировского «Короля Лира», он вставляет размышление о природе нации. Кавелл полагает, что, подобно тому, как все трагедии имеют в своих основаниях национальную идею, все нации тоже по своей природе «трагичны»: «Классические трагедии всегда были национальными, так что, быть может, неудивительно, что нации стали трагическими»⁸⁴. Вопрос о том, как истолковать это предложение, остается открытым: что Кавелл имеет в виду под «трагедией» и следует ли понимать это в ироническом смысле, как отсылку не к нациям, а к национализму как таковому?

В особенности в своих развернутых эссе о Г. Торо («Смыслы Уолдена», 1972) и об Эмерсоне («Условия прекрасные и непрекрасные», 1988), а также в «Этой новой, все еще недостижимой Америке» (1989) Кавелл задавался вопросом о том, что значит быть «американским философом»⁸⁵, таким образом выстраивая генеалогию своего собственного философского «наследства»⁸⁶. Так, перечитывая «Уолдена» Торо, философ признавал его основополагающим документом самостоятельной философской традиции в Америке и ставил его на один уровень с «Медитациями» Декарта⁸⁷.

Кавелла интересует не только то, можно ли к Торо и Эмерсону — мыслителям, которые наиболее известны как архитекторы «американской нации»⁸⁸, — относиться как к философам, но и то, как чтение их текстов может помочь лучше понять идею Америки⁸⁹. Следуя этой мысли, Кавелл отчасти сам продолжал мифологизировать американскую идею — превращая ее в отвлеченное философское понятие. Так, играя на метафоре «открытия» Америки Колумбом, он переосмысляет Америку — всегда понимаемую им только как Соединенные Штаты — как страну, которую еще предстоит обрести и которую нужно было открыть прежде, чем она вообще существовала⁹⁰, тем самым создавая на основе колониального жеста присвоения чужой земли «духовную драму» обретения самости⁹¹.

Несмотря на то что соотечественники Кавелла называют Америку «имперской» страной — для него она по той же самой причине является «трагичной», поскольку продолжает вести борьбу за автономию своей «идентичности» и совершает акт преступления перед самой собой⁹². Главным и еще не исполненным «обещанием» Америки в этой связи является обещание обновления⁹³, ко-

84 Cavell S. MWMWS. P. 317: «Classical tragedies were always national, so perhaps it is not surprising that nations have become tragic».

85 Conant J. The Recovery of Greece and the Discovery of America // Reading Cavell / Ed. by A. Crary, S. Shieh. New York: Routledge, 2006. P. 230–258, 239.

86 Cavell S. This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein. Albuquerque: Living Batch Press, 1989. P. 82 (далее — NYUA): «...почему именно Эмерсона и Торо я столь настойчиво стремлюсь унаследовать?» — «...why especially is it Emerson and Thoreau that I am so insistent on inheriting?»

87 По Кавеллу, эта работа о развитии собственного голоса как индивидуума и как нации. Ср. Hofer U. Auf der Suche nach der eigenen Stimme. Stanley Cavells Philosophie als Erziehung von Erwachsenen. Zürich: Chronos, 2016. S. 64; Stricker B. Op. Cit. P. 301.

88 См. Four Makers of the American Mind: Emerson, Thoreau, Whitman, and Melville / Ed. by Thomas Edward Crowley. Durham: Duke University Press, 1976.

89 Putnam H. Op. Cit. P. 247.

90 Cavell S. MWMS. P. 317.

91 Cavell S. NYUA. P. 70.

92 Cavell S. MWMS. P. 31.

93 Mulhall S. Op. cit. P. 251.

торое для Кавелла вписывается в контекст постпросвещенческой борьбы за преодоление «скептицизма». Таким образом, Америка становится тем местом, где философия, политика и мистика сливаются воедино⁹⁴, — и она подчас не менее «загадочна»⁹⁵, чем та дореволюционная Россия, которая встречается на страницах Солженицына. Последний, однако, предпринимает попытку переписать и переопределить идею России именно с позиции принятия ответственности за собственное прошлое страны, не ограничиваясь одним философствованием о нации, которая была основана главным образом на «иллюзии»⁹⁶.

Критика государства, романтизм и гражданское неповиновение

Несмотря на то что Торо и Эмерсон всегда действовали в согласии с либеральными ценностями — такими как свобода самовыражения, гражданское неповиновение, поддержка аболиционистского движения и другими, — они тем не менее были также готовы провоцировать и отчасти дестабилизировать существовавшие тогда институты демократии из-за неспособности последних отвечать их радикальным взглядам на личную автономию и высшие (нравственные) законы природы⁹⁷.

Солженицыну также были свойственны некоторые противоречия — но его критики проявили куда меньше терпения и интереса к деталям аргументов писателя. Критика сосредоточивалась главным образом на его недоверии к демократии и антилиберальных позициях⁹⁸, но она чаще всего игнорировала столь же заметные в его мысли антиимпериализм, гражданское неповиновение и необходимость политического просвещения и самоорганизации, которые имеют решающее значение для «строительства государства снизу»⁹⁹.

94 Там же.

95 Hansen O. Stanley Cavell Reading Nietzsche Reading Emerson // *Nietzsche in American Literature and Thought* / Ed. by Manfred Pfütz. Columbia: Camden House, 1995. P. 279–296, 294.

96 Crary A. Op. cit. P. 7: «Для Кавелла, вслед за Торо, иллюзия состоит в том, что американский гражданин может принимать существование Америки за беспроblemно подтверждаемое такими фактами, как то, что он или она живет на континенте, называемом Америкой, в нации, известной как Соединенные Штаты Америки, в месте, где гарантии жизни, свободы и стремления к счастью бесконечно повторяются в публичном дискурсе». — «For Cavell, following Thoreau, the illusion is one in which an American citizen can take the existence of America to be unproblematically confirmed by facts such as that he or she lives on a continent called America, in a nation known as the United States of America, in a place where guarantee of life, liberty and the pursuit of happiness are endlessly repeated in the public discourse».

97 Jenco K.L. *Thoreau's Critique of Democracy // A Political Companion to Henry David Thoreau* / Ed. by Jack Turner. London: University Press of Kentucky, 2009.

98 Cp. Rowley D.G. Op. cit. P. 322.

99 Проблема отсутствия коллективного восстания против НКВД навязчиво преследует героев «Архипелага ГУЛАГ», и Солженицына критиковали за то, что он говорит об этом в форме «исторического сослагательного наклонения», подчеркивая, как это восстание теоретически могло бы произойти, но реалистически никогда бы не случилось. Cp. Karlsohn I. Counterfactuals and History in *The Gulag Archipelago* // *The Gulag in Writings of Aleksandr Solzhenitsyn and Varlam Shalamov: Memory, History, Testimony* / Ed. by F. Heffermeh, I. Karlsohn. Boston: Brill, 2021. P. 203–226.

Государство должно строиться одновременно и сверху, и снизу¹⁰⁰.

Но при полной неготовности нашего народа к сложной демократической жизни — она должна постепенно, терпеливо и прочно строиться снизу, а не просто возглашаться громковещательно и стремительно сверху, сразу во всем объеме и шири¹⁰¹.

Порицая современные зарубежные демократические системы, Солженицын главным образом был скептичен в отношении инструментов лоббизма, а также высокого уровня соперничества между отдельными партиями, которое, по всей вероятности, делало невозможным верное исполнение воли «народа»¹⁰². Но если бы критика институтов демократии, равно как и их репрезентативных функций, приравнивалась к нелиберальным ценностям, то под вопрос можно было бы поставить также и наследие Г. Торо и Р. Эмерсона, которые до сих пор преимущественно воспринимаются как либеральные мыслители¹⁰³.

Так, неожиданной общей чертой между ними и Солженицыным становится как раз неповиновение государству, которое, хотя и формулируется часто с большой долей раздражения и с типично «условной» интонацией («ах, если бы мы были способны...»), становится почти лейтмотивом письма Солженицына. Писатель нигде не выражает потребность в совместном политическом действии яснее, чем в пассажах «России в обвале», где он перенаправляет свой гнев на коллективных олигархов в призыв к коллективному восстанию против тех, кто, на его взгляд, забрал контроль над богатствами страны и нации¹⁰⁴, — в надежде, что этот акт политического несогласия стал бы также почвой для политического объединения народа как граждан:

Ах, если бы, если бы мы были способны к истинному всеобъединению: мирными средствами, но воистину всенародно выразить наш гнев — так, чтобы власти в своем мраморном корыте задрожали и очнулись. В других странах такими массовыми выходами и поворачивают ход своей истории¹⁰⁵.

Подобно трансценденталистам, стремившимся к обновлению своего общества и преследовавшим радикально-романтическую «социальную утопию»¹⁰⁶, Солже-

100 Солженицын А. Россия в обвале. С. 199.

101 Солженицын А. Как нам обустроить Россию? С. 35.

102 Солженицын А. Как нам обустроить Россию? С. 34: «Каждая партия старается прежде всего не для нации, а для себя и для своих. Национальный интерес затмевается партийными целями...»; «Интересы партий да и само существование их — вовсе не тождественны с интересами избирателей». Ср. Солженицын А. Там же: «соперничество партий искажает народную волю».

103 В особенности такую категоризацию подкрепляют исследования Нэнси Розенблюм и Джорджа Кейтеба. Однако, по мнению Ли Кэтрин Дженко, оба этих автора уделяют «недостаточное внимание» тем способам, которые ставят под вопрос «моральные обязательства» по отношению к системе и бросают ей вызов как таковой (*Jenco K.L.* Op. cit. P. 69).

104 Солженицын А. Россия в обвале. С. 199: «Олигархия — сплоченная хунта, захватившая и деньги, и национальные богатства, теперь уже и власть, добровольно не допустит никакой смены себе, а понадобится — без колебаний применит для того и выращенные, укрепленные многочисленные внутренние войска».

105 Солженицын А. Россия в обвале. С. 200.

106 Согласно Дитеру Шульцу, в европейской перспективе трансценденталисты предстают своеобразными продолжателями романизма и идеализма, не вполне свободными от веры в историческую «миссию» Америки, подразумевающую под собой «шовинистски-провинциальный» особый путь (*Schulze D.* Das Ich und sein Haus:

ницын не намерен был соглашаться на меньшее, чем на «нравственную революцию», которая подразумевала бы коллективный поворот масс к «внутреннему развитию», сопоставимый с «поворотом от Средних Веков к Возрождению»¹⁰⁷. Это в конечном счете стало одним из самых слабых мест солженицынской программы. Порой он проявлял черты почти «эмерсоновского» перфекционизма, предъявляя невыполнимые моральные и этические требования к себе и к своим согражданам и устремляясь к «бесконечному» раскаянию¹⁰⁸:

Охват раскаяния — бесконечен. Тут не избежать и давних грехов, и то, что другим мы можем зачесть в давность, себе — не имеем права¹⁰⁹.

Потому неудивительно, что солженицынское говорение от лица коллектива не вызывало у этого коллектива энтузиазма. После десятилетий атеизма окколорелигиозные идеи коллективного (национального) раскаяния могли быть встречены лишь с недоверием. В чаемой секуляризованной версии постсоветской российской демократии духовно заряженной идее раскаяния еще только предстояло найти подходящую аудиторию.

«Глобальное» раскаяние и «всеобщее» согласие

Солженицын артикулировал свои взгляды на «раскаяние» как метод достижения не только национального, но и глобального мира¹¹⁰. То «мы», изначально определявшее коллектив русского или русскоязычного «народа», которому Солженицын делегирует задачу коллективного раскаяния в массовых убийствах при большевистском терроре, к середине эссе предполагает «глобальный» подход к коллективному политическому действию перед лицом разрушения, которое изменение климата вот-вот повлечет за собой. Если «мы» не будем действовать сообща, предупреждает нас Солженицын¹¹¹, Земля вскоре столкнется с формой массового уничтожения, беспрецедентного во всей человеческой истории¹¹².

Wohnen und Wandern im amerikanischen Transzendentalismus // Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität / Hg. von Peter Schulz et al. Berlin: De Gruyter, 2012. P. 979–992, P. 979).

107 Солженицын А. Раскаяние... С. 144.

108 Там же. С. 137: «Принять заранее так: что нет таких соседей, перед которыми мы невиновны».

109 Солженицын А. Там же.

110 Солженицын также был уверен, что новая форма «раскаяния и самоограничения» неизбежно проявится в том, что он называл «социальной сферой»; и что после того, как Россия совершит свой поворот, «целые нации» последуют ее путем. Точная формулировка присутствует, однако, только в английском варианте текста *Solzhenitsyn A. Repentance and Self-Limitation in the Life of Nations // From Under the Rubble*. Washington: Little, Brown & Company, 1981. P. 107: «Obviously then the time has come to consider this as a path for whole nations to follow».

111 Солженицын А. Раскаяние... С. 117: «Мы так заклинили мир, так подвели его к самоистреблению, что подкатило нам под горло самое время каяться: уж не для загробной жизни, как теперь представляется смешным, но для земной, но чтоб на Земле-то нам уцелеть».

112 Солженицын А. Там же: «...если не переменимся мы с нашим истребительно-жадным прогрессом, то при всех вариантах развития в XXI веке человечество погибнет от истощения, бесплодия и замусоренности планеты».

Сходная «универсалистская» повестка — или «тяга к общему»¹¹³, — разумеется, поставлена на карту и у Кавелла, который, правда, укореняет ее не в национально обусловленной, а в индивидуально ориентированной перспективе «самопознания». Путь философа-«перфекциониста», стало быть, ведет к обретению «общего» и «обычного» и тем самым к способности находить «всеобщее» согласие и говорить «всеобщим» голосом¹¹⁴.

И Кавелл, и Солженицын работали, отталкиваясь от своего личного, сокровенного опыта. Оба пытались говорить от имени (некоего) глобального коллектива о всеобщих проблемах, однако, делая это, они рисковали быть неверно понятыми¹¹⁵ или попросту подвергнуться критике за свою манеру речи¹¹⁶. Политическая философия обоих упиралась во внутреннее противоречие: как бы они ни стремились к саморазвитию и самообразованию¹¹⁷, они оказывались хронически отдалены от современников — или не поняты ими.

Несмотря на известность, философские сочинения Кавелла остаются мало понятными для широкой аудитории. Его аргументы часто провокативны и эксцентричны. Отчасти по этой причине его письмо критиковали как «слишком трудное», чрезмерно литературное или попросту «элитарное»¹¹⁸. По мнению Пола Стэндиша, в этом есть горькая ирония, учитывая, что значимость кавелловской методологии состоит именно в том, чтобы открывать новые перспективы чтения как социальной и политической практики, побуждающей взять на себя ответственность за сам акт интерпретации¹¹⁹.

113 Saito N., Standish P. Op. cit. P. 425.

114 Laugier S. Must We Mean What We Say?... P. 30: «My individual voice claims to be a “universal voice”; that is what a voice does when it bases itself on itself alone, <...> in order to establish universal agreement».

115 Как полагает Д.Дж. Мэхони, «тридцатилетнее усилие Солженицына укоренить патриотизм в раскаянии и самоограничении принадлежит к числу наименее понятых и наименее оцененных интеллектуальных проектов современного мира» — «...thirty-year effort to root patriotism in repentance and self-limitation is among the least understood and least appreciated intellectual projects of the modern world». Cp. Mahoney D. Aleksandr Solzhenitsyn: The Ascent from Ideology. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001. P. 120 (цит. по: Bintsarovskij D. Op. cit. P. 139).

116 Довольно часто читатели негативно реагировали на стиль прозы Солженицына, а не на его мысли. Пример можно привести из дневников Льва Копелева: «Прочитав “Теленка”, я записал в дневнике: “Читал сперва с невольным умилением — от воспоминаний, от тогдашних его рассказов, азарта свар, игры с Твардовским, прочих игр в конспирацию и всяческий томсойеризм. А потом все больше и больше раздражался. <...> Его сила — художественный репортаж. Чем меньше орнаментов и сентиментов и “серьезных раздумий”, тем получается лучше и умней. <...> Соотношение таланта и нравственной личности примерно как у Катаева: когда пишет за других, пересиливает талант, когда пишет “от себя”, прорываются и пошлость, и хамство, и безудержное самолюбование: “каждый мой прыщик — розочка”, и мелкий по сути дух... Это самодовольная книга о “жизни по лжи”». Цит. по: Копелев Л. Открытое письмо Солженицыну из г. Кельна (30.I–5.II.1985) // Синтаксис. 2001. № 37. С. 87–102.

117 Cavell S. CR. P. 125.

118 Standish P. Review of Andrew Norris. Becoming Who We Are. Politics and Practical Philosophy in the Work of Stanley Cavell. Oxford, 2017 // Contemporary Political Theory. 2020. Vol. 19. P. 239–242; Mulhall S. Perfectionism, Politics and the Social Contract: Rawls and Cavell on Justice // The Journal of Political Philosophy. 1994. Vol. 2. № 3. P. 222–239, 225 f.

119 Standish P. Op. cit. P. 239.

Как видно из разногласий и проблематичных взаимодействий с Сахаровым¹²⁰, Львом Копелевым и многими другими его близкими друзьями¹²¹, Солженицын тоже был не слишком успешен в исполнении «признания», то есть слышания и понимания «других». В то время как писатель часто чувствовал себя непонятым своими современниками и собратьями-диссидентами, они равным образом ощущали затруднительность общения с ним после роста его известности на Западе и связанного с этим высокомерия. Лев Копелев в этой связи отмечал:

Пока ты был в Москве, твой миф, созданный естественно, всем ходом событий предшествующих лет, объединял и оплодотворял силы духовного сопротивления в стране и вдохновлял всех зарубежных противников сталинщины. Но, оказавшись на Западе, ты стал силой разъединяющей¹²².

Проблема разъединенности — лишь намеченная в приведенной выше цитате — отсылает к трудным межличностным отношениям между двумя близкими друзьями¹²³. Но она же указывает и на столь же острую проблему поиска согласия в обществе в более широком масштабе.

В сущности, тонкая грань между допущением и недопущением разногласия остается болезненной точкой в исследованиях, посвященных как Кавеллу, так и Солженицыну: ни один из них не уточняет, что должно делать сообщество «нас», когда мы попросту «не согласны». Кавелл говорит, что прежде всего крайне важно «испытать наше согласие»; в случае же непреодолимых различий он заключает, что «нам» просто нужно примириться с тем, что в некоторых аспектах «мы не можем говорить друг за друга»¹²⁴. Это не означает, однако, что Кавелл не сознавал того факта, что не всякое притязание на общность непременно является действенным или успешным. Однако, если мне предстоит иметь собственный голос в языковом сообществе, я должен говорить за других и позволять другим говорить за меня. Альтернатива же «репрезентативной» речи — это «вообще не иметь что сказать», «быть безгласным, даже не немым»¹²⁵.

Перевод с английского Е. Вахрамеевой

120 Ср. *Sakharov A.D. Answer to Solzhenitsyn* / Trans. by G. Daniels // *The New York Review*. 1974. 13 June (URL: <https://www.nybooks.com/articles/1974/06/13/in-answer-to-solzhenitsyn/>).

121 Копелев Л. Указ. соч. С. 98: «Ты постоянно жалуешься на непонимание, на преследования. Но сам зло и спесиво напускаешься на Шрагина, на Тарковского, на Эткинда, на Синявского, на всех плюралистов. И во всех твоих окриках нет ни доказательств, ни серьезных возражений — где уж там говорить о терпимости к инакомыслию — только брань и прокурорские обвинения в ненависти к России. Любое несогласие или, упаси боже, критическое замечание ты воспринимаешь как святотатство, как посягательство на абсолютную истину, которой владеешь ты, и, разумеется, как оскорбление России, которую только ты достойно представляешь, только ты любишь. <...> Ты утратил обратную связь с большинством соотечественников и здесь, и там».

122 Там же.

123 Из публикаций Копелева также видно, что он был ярким противником концепции коллективной вины или ответственности. Ср. Копелев Л. «Для меня государство и нация — существенно разные миры» // *Ведомости*. 1997. № 24. С. 13.

124 Cavell S. MWMS. P. 62.

125 Cavell S. CR. P. 28.

Библиография / References

- Морев Г. Столетие Солженицына: юбилей завязанных узлов // Ведомости. 2018. 10 декабря (URL: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2018/12/10/788929-stoletie-solzhenitsina-yubilei-zavyazannih-uzlov>).
- (Morev G. Stoletie Solzhenitsyna: yubiley zavyazannykh uzlov // Vedomosti. 2018. December 10 (URL: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2018/12/10/788929-stoletie-solzhenitsina-yubilei-zavyazannih-uzlov>).
- Ушакин С. Вместо утраты: материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России // Травма: пункты: Сборник статей / Сост. С. Ушакин и Е. Трубина: Москва: Новое литературное обозрение, 2009. С. 306–345.
- (Ushakin S. Vmesto utraty: materializatsiya pamyati i germenevtika boli v provintsial'noy Rossii // Trava: punkty: Sbornik statey / Ed. by S. Ushakin, E. Trubina. Moscow, 2009. P. 306–345.)
- Anderson B. Imagined Communities. London: Verso, 2006 [1983].
- Anderson M.L. et al. Review of Akçam Taner. The Young Turks' Crime Against Humanity: the Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire. Princeton: Princeton University Press, 2012 // Journal of Genocide Research. 2013. Vol. 15. № 4. P. 463–509.
- Bates S. Stanley Cavell and Ethics // Stanley Cavell / Ed. by Richard Elridge. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 15–47.
- Bhabha H. Nation and Narration. London: Routledge, 1990.
- Bintsarovskiy D. Putinism and Alexander Solzhenitsyn's Religious Motifs // The Many Faces of Christianity. The «Russian World» in Europe / Ed. by M. van der Tol et al. Leiden: Brill, 2025. P. 125–142.
- Cavell's Must We Mean What We Say? at 50 / Ed. by G. Chase et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Closs S.A. The Persistence of Nationalism: From Imagined Communities to Urban Encounters. New York: Taylor & Francis Group, 2013.
- Conant J. The Recovery of Greece and the Discovery of America // Reading Cavell / Ed. by A. Crary, S. Shieh: New York: Routledge, 2006. P. 230–258.
- Four Makers of the American Mind: Emerson, Thoreau, Whitman, and Melville / Ed. by Crawley T.E. Durham: Duke University Press, 1976.
- Eltridge R. Introduction: Between Acknowledgment and Avoidance // Cavell at 50 / Ed. by G. Chase. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. P. 1–14.
- Elridge R. Cavell on American Philosophy and the Idea of America // Stanley Cavell / Ed. by R. Elridge. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 172–189.
- Elridge R. Philosophy and Achievement of Community. Rorty, Cavell and Criticism // Metaphilosophy. 1983. Vol. 14. № 2. P. 107–125.
- Fanon F. The Wretched of the Earth. New York: Grove Press, 1963.
- Friedlander E. On Examples, Representatives, Measures, Standards, and the Ideal // Reading Cavell / Ed. by A. Crary, S. Shieh. New York: Routledge, 2006. P. 204–217.
- Goodman R.B. Cavell and the Problem of Other Minds // Philosophical Topics. 1985. Vol. 13. № 2. P. 43–52.
- Gould T. Hearing Things. Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Hansen O. Stanley Cavell Reading Nietzsche Reading Emerson // Nietzsche in American Literature and Thought / Ed. by M. Pfütz. Columbia: Camden House, 1995. P. 279–296.
- Havercroft J. Stanley Cavell's Democratic Perfectionism. Community, Individuality, and Post-Truth Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Hofer U. Auf der Suche nach der eigenen Stimme. Stanley Cavells Philosophie als Erziehung von Erwachsenen. Zürich: Chronos, 2016.
- Jenco K.L. Thoreau's Critique of Democracy // A Political Companion to Henry David Thoreau / Ed. by J. Turner. London: University Press of Kentucky, 2009. P. 68–96.
- Karlsohn I. Counterfactuals and History in *The Gulag Archipelago* // The Gulag in Writings of Aleksandr Solzhenitsyn and Varlam Shalamov: Memory, History, Testimony / Ed. by F. Heffernmehl, I. Karlsohn. Boston: Brill, 2021. P. 203–226.
- Kriza E. Aleksandr Solzhenitsyn: Cold War Icon, Gulag Author, Russian Nationalist?: a Study of the Western Reception of his Literary Writings, Historical Interpretations, and Political Ideas. Stuttgart: Ibidem Press, 2014.
- Laugier S. The Ordinary, Romanticism, and Democracy // MLN. 2015. Vol. 130. № 5. P. 1040–1054.
- Laugier S. Must We Mean What We Say? and Ordinary Language Philosophy // Cavell's Must We Mean What We Say? at 50 / Ed. by G. Chase et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. P. 15–33.

- Mahoney D.* Aleksandr Solzhenitsyn: The Ascent from Ideology. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.
- Markshtein E.* Observations on the Narrative Structure of the «Gulag Archipelago» // Solzhenitsyn in Exile / Ed. by J.B. Dunlop et al. Stanford: Hoover Institution Press, 1985. P. 176–189.
- Mosse G.L.* Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich. Frankfurt a.M: Ullstein, 1976.
- Mulhall S.* Perfectionism, Politics and the Social Contract: Rawls and Cavell on Justice // The Journal of Political Philosophy. 1994. Vol. 2. № 3. P. 222–239.
- Mulhall S.* Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary. Oxford: Clarendon, 1998.
- The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy / Ed. by A. Norris. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Norris A.* Becoming Who We Are: Politics And Practical Philosophy In the Work Of Stanley Cavell. New York: Oxford University Press, 2017.
- Norris A.* Stanley Cavell and The Claim to Community // The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy / Ed. by A. Norris. Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 1–18.
- Norval A.J.* Aversive Democracy. Inheritance and Originality in The Democratic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 141–186.
- Pearce J.* Solzhenitsyn: A Soul in Exile. London: Baker Books, 1999.
- Putnam H.* Philosophy As the Education of Grown-ups: Stanley Cavell And Skepticism // Reading Cavell / Ed. by A. Crary, S. Shieh. New York: Routledge, 2006. P. 119–165.
- Rowley D.G.* Aleksandr Solzhenitsyn and Russian Nationalism // Journal of Contemporary History. 1997. Vol. 32. № 3. P. 321–337.
- Contending with Stanley Cavell / Ed. by R.B. Goodman. Oxford University Press, 2005.
- Saito N., Standish P.* Crossing Borders Within: Stanley Cavell and the Politics of Interpretation // Educational Theory. 2010. Vol. 60. № 4. P. 419–433.
- Schulze D.* Das Ich und sein Haus: Wohnen und Wandern im amerikanischen Transzendentalismus // Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität / Hg. Von Peter Schulz et al. Berlin: De Gruyter, 2012 [1998]. P. 979–992.
- Schwartz M.* Obsessed with the Past: On the Topicality of the Historical Novel in Eastern Europe Today // After Memory / Ed. by M. Schwartz et al. Berlin: De Gruyter, 2021. P. 429–456.
- Slezkine Y.* The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism // Slavic Review. 1994. Vol. 53. № 2. P. 414–452.
- Solzhenitsyn A.* Repentance and Self-Limitation in the Life of Nations // From Under the Rubble. Washington: Little, Brown & Company, 1981.
- Standish P.* Chapter Nineteen: Momentous Occasions: Philosophy and Autobiography in Richard Rorty, Stanley Cavell, and Kenneth Wain // Counterpoints. 2014. Vol. 462. P. 285–302.
- Standish P.* Review of Andrew Norris. Becoming Who We Are. Politics and Practical Philosophy in the Work of Stanley Cavell. Oxford: Oxford University Press 2017 // Contemporary Political Theory. 2020. Vol. 19. P. 239–242.
- Stricker B.* Die Literatur, der Skeptizismus und das gute Leben. Stanley Cavell als Leser. Berlin: J.B. Metzler, 2021.
- Gould T.* Hearing Things. Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- West C.* The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.