ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА

на тему:

**Рецепция латинской риторики в произведениях Паскаля Киньяра**

основная образовательная программа магистратуры по направлению подготовки 45.04.01 «Филология»

Исполнитель:

Обучающийся 2 курса

Образовательной программы

«Литература народов зарубежных стран»

очной формы обучения

Пономарева Софья Сергеевна

Научный руководитель:

к.ф.н., доц. Миролюбова А. Ю.

Рецензент:

к.ф.н., доц. Бурмистрова Е. В.

Санкт-Петербург

2018

Содержание

[Введение 3](#_Toc515482868)

[Глава 1. Истоки творчества Паскаля Киньяра 7](#_Toc515482869)

[1.1. Общий очерк изменения отношения к риторике в европейской культурной традиции 7](#_Toc515482870)

[1.2. Обращение к Античности как истоку в философии Мартина Хайдеггера и влияние Хайдеггера на теоретические установки Паскаля Киньяра 17](#_Toc515482871)

[1.3. Влияние психоанализа на творчество Паскаля Киньяра 26](#_Toc515482872)

[Глава 2. Метод обращения к латинской риторике в творчестве Паскаля Киньяра 30](#_Toc515482873)

[2.1. Понимание прошлого и истории в мысли Паскаля Киньяра 30](#_Toc515482874)

[2.2. Тишина как основание словесности 32](#_Toc515482875)

[Глава 3. Фикция как способ возвращения к утерянному началу западной культуры 34](#_Toc515482876)

[3. 1. Роман как явление вне жанров 34](#_Toc515482877)

[3. 2. Обнаружение проторомана в латинской декламации (по роману Паскаля Киньяра «Альбуций») 37](#_Toc515482878)

[3. 3. Творение нового жанра Паскалем Киньяром в рамках законов латинской риторики (на примере романа «Записки на табличках Апронении Авиции») 38](#_Toc515482879)

[Заключение 43](#_Toc515482880)

[Список использованной литературы 46](#_Toc515482881)

# **Введение**

Данная работа посвящена творчеству современного французского автора Паскаля Киньяра, остается неизученным в русскоязычной научной традиции, что определяет новизну данной работы. Его произведения характеризуются широкой эрудицией и охватывают большое количество тем и сюжетов. Это связано с всесторонней образованностью автора, который предстает перед нами как образец интеллектуала: он получает свое образование в Нантерре на факультете философии, где он ведет исследовательскую деятельность под руководством известного философа-феноменолога Эммануэля Левинаса, но затем преподает в Университете Венсен средневековую литературу, а также ведет семинар об античном римском романе в Практической школе высших исследований в Париже[[1]](#footnote-1). Будучи вдохновленным читателем и чутко воспринимая всякое явление культуры, Паскаль Киньяр усваивает основные идеи современной ему мысли, поэтому его творчество не может быть рассмотрено без оглядки на результаты предшествующей ему интеллектуальной традиции.

Однако его отношение к наследию европейской культуры отнюдь не пассивно: он осознает, с какими проблемами сталкивается современная ему мысль, но также понимает и то, что его собственное творчество может существовать только в границах европейской культурной традиции, следовательно, не может отдалиться от ее проблем. То состояние, в котором пребывает современная мысль (под которой мы понимает мысль конца 20 – начала 21 веков) может быть охарактеризовано как кризис. Это связано, прежде всего, с опровержением философии субъекта, который перестает быть самодостаточным основанием мысли. Но вследствие этого разрушается все здание наук, построенных на этом основании: границы дисциплин, которые не могут найти свой предмет, стираются. Поэтому основной задачей современной мысли стал поиск новых способов мышления.

Для Киньяра ясно, что нельзя творить, не помыслив сначала условия собственного творчества, которое разворачивается непосредственно в европейской культуре, а для этого необходимо обнаружить решение проблемы, с которой сталкивается современная мысль, а именно – проблемы основания. Киньяр, следуя за феноменологией Хайдеггера, утверждает, что восстановление европейской культуры возможно только через обращение к ее началу, заключенному в Античности. Но можем ли мы помыслить Античность такой, какой она была? Как мы можем относиться к этому периоду, чей язык для нас понятен с трудом, а большинство произведений утеряно? Рассуждение о том, как возможно приблизиться к потерянному истоку, составляет основу творческой жизни Киньяра. Поэтому будет без преувеличения сказать, что несмотря на то, что его работы охватывают разнообразие тем, сюжетов и временных эпох, произведения, посвященные античной традиции, представляют собой тот фундамент, на котором зиждется весь корпус работ Киньяра. Это является причиной, из-за которой в данной работе мы концентрируемся прежде всего на произведениях, посвященных латинской культуре и риторике. Именно в ней Киньяр, вопреки Хайдеггеру, полагает основание европейской мысли. Причины такого решения мы рассмотрим в основном тексте работы. Стоит отметить, что Киньяр обращается именно к латинской риторике, но не к философии. Киньяр в этом отношении следует за той традицией мысли, что пыталась вернуть риторике ее значимость, которую она потеряла, когда Аристотель ставит ее в зависимость от философии. Решение данной проблемы важно, так как от этого зависит судьба всей европейской литературы, которая, как считал Киньяр, проистекает из риторической традиции.

Актуальность данной работы определяется ее основным фокусом, а именно направленностью на исследование взаимоотношения философской мысли и литературной практики в современности. Это исследование необходимо в данную эпоху, когда границы между дисциплинами становятся подвижными, чтобы посредством усилия рефлексии над отношениями философии и литературы вновь было возможно установить основания этих дисциплин.

Целью работы является осветить интерес Паскаля Киньяра к теме латинской литературы. Для достижения этой цели мы выделили следующие задачи исследования: обосновать необходимость обращения к риторике для восстановления в правах литературы по отношению к философии в общетеоретическом плане; выявить необходимость обращения именно к латинской риторике для творчества Паскаля Киньяра; рассмотреть на примере произведений Паскаля Киньяра конкретные способы использования материала латинской риторики для создания современной литературы.

Наше исследование разделено на три части. В первой главе рассматривается тот историко-философский контекст, на котором возникает мысль Киньяра, а именно мы попытаемся очертить, как складывались отношения между риторикой и философией на протяжении истории европейской культуры; также мы рассмотрим, как возвращение к Античности понималось философом Мартином Хайдеггером, так как, не обращаясь к нему, невозможно понять сам этот жест возвращения; наконец, мы обратимся к психоаналитической мысли, сильно повлиявшей на формирование взглядов Киньяра. Во второй части мы рассмотрим то, каким образом Киньяр приближается к латинской риторической традиции. Для этого мы проанализируем отношение Киньяра к собственно практике историка, а также его подход к филологическому анализу. Третья глава работы посвящена двум «латинским» романам Киньяра, «Альбуций» и «Записки на табличках Апронении Авиции», на примере которым можно увидеть, как конкретно преобразовывает Киньяр античную мысль в своих работах.

В заключение стоит отметить те трудности, с которыми может столкнуться анализ работ Киньяра. Широкая эрудиция автора позволяет ему скользить между различными течениями мысли, делать аллюзии на различные эпохи европейской, но также и восточной, культуры. Из-за этого проанализировать все влияния, которые сформировали творчество Киньяра, возможно только с трудом. Поэтому, ради ясности изложения, мы изберем и рассмотрим в общих чертах только некоторые из них, понимая, что этим не будет исчерпано богатство мысли Киньяра.

# **Глава 1. Истоки творчества Паскаля Киньяра**

## **Общий очерк изменения отношения к риторике в европейской культурной традиции**

Для начала стоит отметить, что, приводя данный очерк, мы не ставим задачи охватить всю историю европейской риторики, так как это бы потребовало отдельного исследования. По этой же причине мы даже отказываемся от подробного рассмотрения античной риторической традиции. Целью, которую мы ставим в данной главе, является в общих чертах проанализировать динамику отношений между философией, с одной стороны, и риторикой и поэтикой – с другой. Мы утверждаем, что в рамках европейской традиции мысли, от Античности вплоть до современности, литературная практика и философия оказываются с необходимостью связаны, а их развитие возможно, только как постоянное усилие одной из этих практик отличить себя от другой.

Действительно, уже в Античности мы можем обнаружить, как напряженность между словесностью и мудростью приводит к их взаимному оформлению. Достаточно вспомнить, что философия в Древней Греции зарождается как попытка мыслителей отвоевать пространство у софистов и поэтов.

Софистическая мысль, которую критикуют первые философы Платон и Аристотель, покушалась на возможность истины в речах. Софисты впервые замечают противоречия в досократической мысли, которая основывалась на единстве порядка сущего и его высказывания. Космос досократиков, избегая всякой иерархии, имеет меру в логосе, который объединял в себе мышление, речь и сущее. Логос упорядочивал как вещи, так и сказанное о них. Именно об этом Логосе говорит Гераклит: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно»[[2]](#footnote-2).

Неразрывность бытия и речи обуславливают невозможность высказывания о несущем. Путь небытия оказывается не высказываемым и не мыслимым, будучи данным как уже сущий. Поэтому Парменид определяет путь истины или бытия единственно верным для познания:

То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает,

Ибо без бытия, о котором ее изрекают

Мысли тебе не найти[[3]](#footnote-3).

Говорить, следовательно, можно только о сущем, ибо только оно может быть высказано, вбирая в себя и обращая в сущее всякое свое отрицание. Однако если несущее, вместе со знанием о нем, оказывается вытесненным за границы всякого мышления, то становится неразличимой грань между истиной и ложной речью.

Именно за это противоречие цепляются софисты в своей критике. В частности, Горгий, доводя до абсурдности аргументы Парменида в своем трактате «О небытии, или о природе» (даже название которого переиначивает мысль досократиков, чьи трактаты носили имя «О природе»), он утверждает: «ничто не существует; второе-что, если (что-либо) и существует, то оно непознаваемо для человека; третье-что, если оно и познаваемо, то все же, по крайней мере, оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего»[[4]](#footnote-4). Решение этого парадокса софисты обнаруживают в разделении сфер логоса и сущего. Сфера логоса же понимается ими как специфически человеческая и являющаяся основой для согласия людей в полисе.

Основной целью софистического логоса является убеждение слушателя, поэтому речь должна быть построена, руководствуясь конкретными условиями высказывания, и вести к согласию сторон. Так как критерием истинности речи становится ее приятие или неприятие публикой, софистами изучаются возможности воздействия речи на душу человека. Горгий, к примеру, утверждает: «Слово есть великий властелин, который, обладая весьма малым и совершенно незаметным телом, совершает чудеснейшие дела. Ибо оно может и страх изгнать, и печаль уничтожить, и радость вселить, и сострадание пробудить»[[5]](#footnote-5). Речь обладает силой, которую мастер речений должен уметь использовать. Поэтому софисты разрабатывают принципы правильного построения высказывания, из которых можно выделить два основных: это принцип вероятного и принцип необходимости.

Первый принцип вероятного (eicos) связан с тем, что публика принимает как случающееся в большинстве случаев. Этот принцип основывается на привычках, обычаях и установлениях публики. Ритор, исходя из общепринятого, стремится вызвать у слушателя необходимое ему чувство относительно предмета речи. Например, вероятнее всего, что сильный человек опаснее для слабого.

Второй принцип (prepon) есть принцип необходимого или, скорее, приличествующего тому или иному предмету, то есть речь должна соответствовать общепризнанной норме, которая зависима от обычая и ситуации речи. Так подобающее в одном случае теряет свою силу в другом.

Примером его может служить фрагмент диалога «Ион», где рапсод Ион отвечает на вопрос Сократа о том, что находится в ведении рапсода:

«Ион. По-моему, в его ведении будет то, какие речи приличны мужчине и какие – женщине, какие – рабу, а какие – свободному, какие – подчиненному, а какие – начальствующему»[[6]](#footnote-6).

Но если мерой логоса становится убедительное для той или иной публики, то истина перестает существовать кроме как в мнениях, и вполне возможно существование двух различных мнений относительно одного предмета. Именно вопрос о существовании истины и возможности истинного высказывания стал началом философии. Первые философы, Платон и Аристотель, взяли на себя задачу осмыслить феномен красноречия в его основаниях и заново дифференцировать отношения между мыслью, речью и вещью.

Платон в своих диалогах изучает легитимность различных позиций относительно соотношения логоса и вещи, заставляя противников защищать собственную точку зрения в диалоге. Так в диалоге «Кратил» Платон изучает условия истинности высказывания через его простейшие элементы – имена, противополагая друг другу позицию досократиков, представленных в диалоге в лице Кратила, и софистов, за которых в диалоге говорит Гермоген.

Гермоген предполагает, что имя есть результат соглашения между людьми. Гермоген считает, что «ни одно имя никому не врождено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть»[[7]](#footnote-7). То есть имя может быть всякий раз установленным заново.

Но если именование руководствуется только случаем, а истинное есть то, что в каждом случае кажется истинным, то становится невозможным обосновать, каким образом существует ложь и, следовательно, невозможно обосновать ее в речах.

Поэтому нельзя принять позицию софистов, но необходимо учитывать, что «сами вещи имеют некую собственную устойчивую сущность безотносительно к нам и независимо от нас и не по прихоти нашего воображения их влечет то туда, то сюда, но они возникают сами по себе, соответственно своей сущности»[[8]](#footnote-8).

Тогда мы возвращаемся к мнению Кратила, который утверждает, что «правильность имен, присущая каждой вещи от природы, и вовсе не та произносимая вслух частица нашей речи, которой некоторые из нас договорились называть каждую вещь, есть имя, но определенная правильность имен прирождена и эллинам, и варварам, всем одна и та же»[[9]](#footnote-9).

Но неразличимость способа существования вещи и ее звучания приводит к невозможности говорить о не-сущем, так как имя, что не соответствует вещи, не может считаться именем, а значит, браться в расчет как осмысленное сказывание. Имя о не-сущем только пустой звук. Речь о не-сущем есть ложь, которая не может быть обнаружена, если речь представляет собой тождество с вещью, о которой говорит. Ложь в речах невозможно выявить если не доказать, что не-сущее каким-то образом причастно к существованию высказывания или, иначе говоря, что речь может иметь в себе неподобие, тем не менее оставаясь речью.

Сократ приводит диалог к двум противоречащим друг другу и вместе с тем одинаково недостаточным гипотезам, обозначенным смутно в начале диалога. Ни «натуралистическая» теория, ни теория «договора» не могут быть объяснением по отдельности, однако обретают свою силу только в процессе диалога через обнаружение собственной неприемлемости. Таким образом, только сам диалог оказывается путем к истине, которая сама оказывается невыразимой в слове.

Платоновскую критику софистики развивает Аристотель. Однако вместо того, чтобы определить причины несостоятельности софистической позиции, Аристотель обнаруживает возможность противодействия риторике посредством включения ее в строгую рубрикацию, где будет определена ее функция среди других наук.

Риторика определяется им как «искусство, соответствующее диалектике, так как обе они касаются таких предметов, знакомство с которыми может некоторым образом считаться общим достоянием всех и каждого и которые не относятся к области какой-либо отдельной науки»[[10]](#footnote-10).

Особенность риторического в том, что оно, так или иначе, присуще каждому и, как не ограниченное конкретным предметом, может быть выдаваемо за знание этого предмета. Аристотель пытается пресечь выход риторики за пределы ее компетенции, как это происходит в софистическом логосе, и оговаривает, что она занимается только описанием способов выражения, но не может предоставить знания о какой-либо области.

Но также истинный ритор не ограничивается знанием риторических средств, но должен быть знаком с построением научного доказательства, так как особый род силлогизма, энтимема, на котором основывается риторическая речь и который руководствуется софистическим принципом вероятного, только подражает научному доказательству: «Вместе с тем люди от природы в достаточной мере способны к нахождению истины и по большей части находят ее; вследствие этого находчивым в деле отыскания правдоподобного должен быть тот, кто также находчив в деле отыскания самой истины»[[11]](#footnote-11).

Научное доказательство разбирается во «Второй аналитике»: «под научным я разумею такой силлогизм, посредством которого мы знаем благодаря тому, что имеем этот силлогизм»[[12]](#footnote-12). Посылки научного силлогизма не доказываются чем-то другим, но являются причиной вещи, в силу которой она есть. В посылках должно раскрываться то, как существует эта вещь и что она суть. Научный силлогизм всегда основан на необходимом, то есть том, что не может быть иначе, но всегда мыслится в его истине.

Риторическая энтимема должна заимствовать структуру научного доказательства: она должна быть построена на уже данном знании, которое в свою очередь не должно подвергаться доказательству.

Различие заключается в том принципе, каким образом дано это знание: энтимема имеет отношение только к подобию истинного – вероятному, то есть происходящему в большинстве случаев.

Используя энтимему, ритор должен побуждать слушателя к пониманию так, чтобы из двух общеизвестных посылок возникло новое знание. Именно в познании нового заключено удовольствие риторики, определенной Аристотелем.

Поэтому выразительные средства риторики также оказываются подчинены цели познания: они должны делать вещь, о которой идет речь, наглядной для слушателя.

Рассмотрим некоторые из риторических средств.

Одним из них является метафора. Ее определение Аристотель дает в «Поэтике»: «Метафора – это несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии»[[13]](#footnote-13).

Удивление, вызываемое необычностью метафоры, служит побуждением к познанию, так как сама метафора имеет познавательное значение. Она создается из обнаружения сходства «вещей сродных, но не явно сходных подобно тому, как и в философии считается свойством меткого [ума] видеть сходство и в вещах, далеко отстоящих одни от других»[[14]](#footnote-14).

Помимо этого, сама речь как целое должна быть упорядочена так, чтобы способствовать пониманию. Риторическая речь в отличие от поэзии должна наиболее походить на обыденную речь, но и она должна быть упорядочена, чтобы стать понятной.

Речь упорядочивается ритмом, который структурируя изменчивое, является числом для движения высказывания. В этой функции пересчета ритм производит то, что в природе делает время как число, в котором движение предстает в его определенности.

Сама же фраза, имеющая свою определенность в числе, называется периодом. Аристотель определяет его как «фразу, «которая сама по себе имеет начало и конец, и размеры которой легко обозреть»[[15]](#footnote-15).

Речь, имеющая период, называется периодической и противополагается беспрерывной речи, чей стиль «сам по себе не имеет конца, если не оканчивается предмет, о котором идет речь»[[16]](#footnote-16).

В качестве примера беспрерывной речи Аристотель приводит в пример Геродота. В его истории описывается произошедшее как частное таким образом, что слушатель не может выделить в ней логической связи. Можно вспомнить также, что в «Поэтике» история противополагается поэзии, как не берущая в расчет принцип вероятного, на основе которого и должен строиться риторический силлогизм: «Вследствие этого поэзия содержит в себе более философского и серьезного элемента, чем история: она представляет более общее, а история - частное. Общее состоит в изображении того, что приходится говорить или делать по вероятности или по необходимости человеку, обладающему теми или другими качествами»[[17]](#footnote-17).

Основная задача ритма – сделать речь наиболее доступной для понимания, тогда как для софистов была важна стройность звучания, что сближало их речи с поэтическими. Например, речи Горгия Леонтийского изобиловали гомеотелевтами, то есть созвучием окончаний: «Они воздвигли трофеи над врагами, Зевсу на украшение, себе же на прославление; они не были незнакомы ни с дарованной им природой доблестью, ни с дозволенной им от закона любовью, ни с бранным спором, ни с ясным миром, были благочестивы перед врагами своей праведностью и почтительны перед родителями своей преданностью, справедливы перед согражданами своей скромностью и честны перед друзьями своей верностью…»[[18]](#footnote-18).

Но и для поэта, согласно Аристотелю, важна не красота звучания, но, прежде всего, понятность изложения. Так поэт должен создавать поэтическое сказание (muthos) как подражание «действию единому и целому» [[19]](#footnote-19), где действие в своей цельности будет обозримо для публики. Но в действительности человек чаще всего не может наблюдать событие от начала до конца, поэтому подражание не есть простое повторение произошедшего. Наоборот, «только в акте подражания впервые происходит дифференциация нерасчлененного континуума, и событие или действие получают свое завершение»[[20]](#footnote-20), то есть предстают в своей форме, в которой они только и могут быть познаны.

Таким образом, согласно Аристотелю, всякое искусство, занимающееся вероятным, и наука, чей предмет есть необходимое, подчиняются изначальному стремлению человека к познанию. Причем, познание истинного как необходимого является условием познания вероятного. Поэтому первая наука как наука о первых причинах и началах всего сущего занимает приоритетное место в системе наук и искусств, выстроенных Аристотелем. Так Аристотель добивается независимости философии от поэтики и риторики, что означает также освобождение мысли от задачи стилистического оформления в слове. Начиная с Аристотеля, мысль, которая может быть нами обозначена как классическая, игнорирует язык, который использует. Истинное понимается, как априори данное доязыковое понятие, к которому можно прийти в результате рефлексии, минуя выражение в слове.

Идеалы риторики, установленной Аристотелем, сохраняют свою силу вплоть до романтизма, когда ставится под вопрос принцип подражания. Для романтиков он предстает излишним, так как «если бы подражание стало единственным законом искусства, оно бы привело к ее уничтожению, поскольку искусство более не отличалось бы от «подражаемой» природы»[[21]](#footnote-21). Подражание, следовательно, должно быть несовершенным, то нельзя основать искусство исключительно на негативном принципе. Решение этой проблемы обнаруживается в смене принципа подражания: вместо того, чтобы копировать природу, художник воспроизводит акт Творца. Произведение же уподобляется внутренней структуре природы и оказывается законченным целым как мир, который она берет за образец. Искусство обретает абсолютную автономию, что влечет за собой невозможность его интерпретации. Цветан Тодоров, объясняя феномен романтизма в своей книге «Теории символа», передает это так: «Совершенное произведение искусства не оставляет места толкованиям, в противном случае, оно не было бы совершенным, ибо тогда оно зависело бы от чего-то иного, внешнего, в то время как прекрасное определяется своей абсолютной автономией»[[22]](#footnote-22). Поэтика, таким образом, становится независимой от риторики, которая до эпохи романтизма проясняла поэтике ее выразительные средства. Теперь же произведение искусства может быть истолковано только через иное произведение искусства.

Подобное поворот в мысли ставит под вопрос доминирующее положение философии по отношению к словесности. Признавая масштабность подобной революции в мысли, Цветан Тодоров утверждает, что начиная с романтизма, можно говорить о современной литературе. Но обретение литературой автономии от философской мысли важно также и для философии, так как с этого момента требуется не только выявить собственные законы литературной области, но и переосмыслить границы философии и литературы. Данной работой и занимается мысль, которую мы вслед за Тодоровым можем назвать современной.

Начиная с 20 века, тема возвращения риторике и поэзии их высокого статуса становится общей для писателей и философов. Причем, каждый решает проблему прочерчивания границ между философией и искусством словесности по-своему. Например, Ганс Блюменберг в своей статье «Антропологическое приближение к актуальности риторики» отмечает, что именно благодаря возвращению риторике ее значимости, мысль может приблизиться к пониманию индивидуального, что относилось прежней философией к сфере правдоподобного. Зависимая от требования понимания истинного, мысль упускала из виду все интимное и неповторимое, что и составляет, по Блюменбергу, суть человеческого[[23]](#footnote-23). Или можно вспомнить, как Поль Валери в своей статье *Леонардо и философы* называет философов поэтами, которые не сознают себя поэтами, так как они не проявляют должного внимания к тому, как их мысль высказывается[[24]](#footnote-24). В контексте рефлексии о переосмыслении отношения между философией и словесностью мысль Киньяра, который пытается вернуть значимость латинским авторам, как мы можем увидеть, не нова.

## **Обращение к Античности как истоку в философии Мартина Хайдеггера и влияние Хайдеггера на теоретические установки Паскаля Киньяра**

Рассматривая тему обращения к Античности (и к античной риторике, в частности) в современной мысли, мы не можем обратиться к философии Мартина Хайдеггера, чье радикальное переосмысление античной традиции не могло не оставить след в последующей мысли. Возращение к греческой философии являлось для Хайдеггера способом противодействия царившей в то время в университетских кругах неокантианской философии, которая ориентировалась на априорные и внеисторические принципы. Но также Хайдеггер в этом обращении к истории философии противопоставляет себя своему учителю Эдмунду Гуссерлю, чья ранняя феноменология также имела основание во внеисторическом cogito.

Вместо использования готовых категорий европейской философии Хайдеггер прибегает к внимательному прочтению греческих текстов на греческом языке, пытаясь освободить лексикон греческой мысли от тех коннотаций, которыми его наделила тысячелетняя традиция европейской философии. Как в своей лекции упоминает ученик Хайдеггера Ханс-Георг Гадамер: «Хайдеггер был мыслителем, который стремился полностью передать терминами живого разговорного языка внутреннее движение мысли в греческом тексте»[[25]](#footnote-25).

В данной главе мы не будем рассматривать философию Хайдеггера во всем ее многообразии, но ограничимся важной для нашего исследования темой отношения риторики и философии.

В первый период развития его мысли, предшествующий так называемому повороту 30 годов, Хайдеггер обращается к внимательному изучению трактатов Аристотеля, и «Риторики», в частности. Это прочтение античного автора помогло Хайдеггеру впоследствии сформулировать собственную теорию, которую он излагает в 1927 году в своем знаменитом произведении «Бытие и время».

Важной работой этого первого периода были лекции, прочитанные в Марбурге в 1924 году и опубликованные затем под названием «Основные понятия аристотелевской философии» (Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie).

Одна из частей работы посвящена трактату «Риторика». Хайдеггер призывает отказаться от привычного представления о риторике как о школьной дисциплине или сборнике установленных правил, но рассматривать ее как «толкование конкретного присутствия»[[26]](#footnote-26) («Auslegung des konkreten Daseins»). Другими словами, Хайдеггер требует перестать вслед на традицией классической философии рассматривать язык как инструмент, но, следуя за мыслью Стагирита, говорить о logos как о существенной практике (praxis meta logon), в которой Dasein осуществляет себя. Действительно, для Аристотеля человек – это zoon logon ehon, то есть, живущее, обладающее речью. Эта речь не проявляется пассивно, но является способом бытия-с-другими, который учреждает публичную сферу жизни, то есть политику.

Новизна интерпретации риторики Хайдеггером заключается в том, что он первым заметил, как Аристотель определяет риторику не только как искусство (techne), но и как способность (dunamis).

Хайдеггер настаивает на фундаментальности понятия dunamis для теории Аристотеля. Dunamis можно перевести как возможность или способность, но простой перевод вынуждает нас толковать это понятие через нашу собственную систему категорий. Для того, чтобы понять, что означает dunamis именно в философии Аристотеля, необходимо рассмотреть, в каком контексте возникает dunamis и какие проблемы Аристотель пытается решить через введение этого понятия.

Основное затруднение, которое пытается преодолеть в своей философии Аристотель, – это решение апории досократиков (а именно: Парменида и Зенона) о несуществовании движения. В ходе размышления над этой проблемой и появляется понятие dunamis.

Для Аристотеля представление Парменида и Зенона о бытии как неизменном и всегда себе тождественном абсурдно, так как сущее, с которым мы сталкиваемся, пребывает в движении, и это движение нельзя определить только как превходящее свойство вещи. Но сущее по своей сути или природе (phusis) пребывает в движении и в нем осуществляет себя.

Поэтому в центре философии Аристотеля находится проблема обоснования движения. Он определяет его как «энергию (действительность) сущего в возможности, поскольку оно таково»[[27]](#footnote-27). Нам может показаться, что в этом определении мы сталкиваемся с чем-то противоречивым, так как действительность и возможность исключают друг друга. Например, когда медь является возможностью статуи, она не есть статуя, но когда она уже отлита в готовую статую, то исчезает ее возможность быть статуей[[28]](#footnote-28). Но движение есть не полнота действительности, но полнота возможности как возможности.

Однако сущее в возможности не является оформленным, тогда как согласно Аристотелю познавать вещь мы можем только через схватывание ее формы или сути ее бытия: «Знание об отдельной вещи мы имеем тогда, когда узнали суть ее бытия»[[29]](#footnote-29). Следовательно, если мы примем, что сущее движется по необходимости, то нам необходимо обнаружить другой способ понимания, который бы не был только схватыванием тождественного. Этот способ заключается в охватывании противоположностей.

Поэтому Аристотель определяет всякое искусство как dunamis meta logon[[30]](#footnote-30), так как занимающийся techne должен иметь ввиду как действительность, создаваемого им предмета, так и его возможность. Так врач не может вылечить человека, если он будет иметь понятие только о здоровье: тогда он не сможет отличить больного человека от здорового. Но охватывая разумением противоположности болезни и здоровья, врач может различить то, с чем он имеет дело в данном конкретном случае. Ритор по той же причине должен быть знакомым как с истинным, так и с ложным доказательством, то есть уметь высказывать об одной и той же речи противоположные положения.

Нетрудно понять, почему определение владения logos’ом как человеческого dunamis’а является по мнению Хайдеггера важным открытием Аристотеля. Для Хайдеггера «временность образует исходный бытийный смысл присутствия (Dasein)»[[31]](#footnote-31), того сущего, на дескрипции которого должен основываться феноменологический метод, по мнению Хайдеггера. В противоположность Гуссерлю, который стремился обнаружить вневременное начало в непосредственном созерцании, для Хайдеггера человек по необходимости укоренен в мире и истории, поэтому и феноменологический метод не может обойти вопрос изменчивости. Аристотель, утверждая временность как фундаментальный способ бытия человека, становится в понимании Хайдеггера первым феноменологом. Причем, в понимании Аристотеля, как его трактует Хайдеггер, присутствие (Dasein) разворачивается как говорящее.

Стоит отметить, однако, что для ранних работ Хайдеггера речь не является первичным модусом Dasein, но сосуществует вместе с расположенностью. «Возможность говорить о вещах впервые предстает внутри так называемой расположенности и бытия-в-мире»[[32]](#footnote-32).

Следует также рассмотреть, какое отношение занимает Хайдеггер к софистике. Последняя, понятая как умение убедить в чем угодно, не имея при этом знания о предмете, рассматривается Хайдеггером в контексте Толков (das Gerede). Мы сталкиваем с Толками, когда говорим о несобственном модусе бытия Dasein – Das Mann или Людях. Толки – это некоторая усредненная понятность, когда что-то в некотором роде ясно, но оно не тематизируется как проблема. Толки представляют для Хайдеггера «терминологически позитивный феномен, конституирующий бытийный способ понимания и толкования повседневного присутствия»[[33]](#footnote-33).

В поздней мысли Хайдеггер отходит от так называемой философии «от первого лица»[[34]](#footnote-34). Философское рассмотрение, основанное на таком ключевом для «Бытия и Времени» понятии как Dasein, как особом сущем, способном располагать себя относительно своего бытия, для Хайдеггера после так называемого поворота в его мысли (Kehre) 30-х годов, неосознанно следует традиции, располагавшей начало мышления в человеке. Хотя в «Бытии в Времени» Хайдеггер пытается избежать описания Dasein через противопоставление субъекта объекту, для позднего Хайдеггера Dasein представляет собой представления о субъекте.

Отдаляясь от предшествующей ему мыслительной традиции, Хайдеггер в своих поздних работах пытается выделить ту первоначальную структуру, которая, предшествуя сознанию, организует сущее. Этой структурой оказывается язык. Сущее высказывает себя как несокрытое, или алетейя. Хайдеггер заимствует слово алетейя из греческого, где оно означает истину. Но чтобы подчеркнуть отличие от истины как адекватности суждения реальности, Хайдеггер этимологически интерпретирует алетейя как а-летейя, или не-сокрытое. Несокрытость сущего означает, что оно нам всегда так или иначе явлено. Первоначально мы сталкиваемся с ним не в теоретическом рассмотрении, но всегда уже имеем с ним дело на практике еще до того, как мы можем его тематизировать.

Смене философского метода в мысли Хайдеггера соответствует изменение отношения к философской традиции и к греческой философии, в частности. Уже в своем начале, в мысли Платона и Аристотеля, философия предстает как сокрытие истины. Так уже Аристотель, пользуясь логикой силлогизма, понимает истину как адекватность. Из этого следует, что для критики традиции необходимо отвергнуть философию. Поэтому в поздних работах прямая отсылка к риторике исчезает, но появляется своеобразная «риторика слушания»[[35]](#footnote-35). Только теперь вслушивается не субъект, но сам язык, который структурирует все сущее, выслушивает сам себя.

Рассматривая европейскую традицию мысли, Паскаль Киньяр также видит изъян в самом начале философствования. Философия учреждает себя, отказываясь от интереса к языку: «Был сделан выбор между техникой и смыслом, и мы предпочли философов, придающих смысл человеческому существованию, риторам, которые учили не доверять используемому языку»[[36]](#footnote-36). Это равнодушие к стилю выражения отличает европейскую философскую традицию. Сравнивая мысль Киньяра с философией Хайдеггера, мы можем отметить, что первый не стремится освободить греческую мысль от латинских влияний, но, наоборот, согласно Киньяру, именно латинская культура может считаться родоначальницей культуры европейской, поэтому избавляться от нее не имеет смысла. Тогда как для Хайдеггера римская культура представляет собой отклонение от изначальной греческой мудрости, так она трактует греческую мысль с позиции силы, по мнению Киньяра, римскую культуру отличает не акцент на власти, но особое понимание эротического[[37]](#footnote-37). Если греческий эрос представлен в philia или диалоге равных, то римский эрос укоренен в иерархических отношениях, образцом которых является связь отца и сына. Римский эрос – это, прежде всего, pietas, которая не может трактоваться как просто благочестие. Римская pietas была «обязательной нормой поведения, ведущей свое начало от погребальных церемоний; это «груз» на сыновних плечах. Это не взаимное, но одностороннее чувство, идущее от сына к отцу»[[38]](#footnote-38). Таким образом, именно в римской культуре впервые зарождается интерес к генеалогии, который в дальнейшем развивается в историческое исследование. Именно в римской культуре, согласно, Киньяру, впервые проявляются черты, определяющие культуру европейскую.

Однако это не значит, что мы можем наглядно рассмотреть эти черты в римской традиции, так как, хотя мы и имеем доступ к некоторым античным текстам, но непосредственно эта традиция нам не дана. Латинский язык, на котором написаны античные тексты, для нас невоспроизводим. Его звучание для нас навсегда потерянно, поэтому латинские тексты представляют собой письмо par excellence. Мы имеем дело с римской культурой только как с навсегда потерянной. Как пишет Изабель Арфуи, комментируя особое отношение Киньяра к латыни: «Мертвый язык связан с потерянным; его тишина населена призраками мертвых, невидимым»[[39]](#footnote-39). Мы не можем восстановить изначальный смысл античных текстов, но наша интерпретация всегда будет в той или иной мере произвольной. Киньяр видит выход из этого затруднения в признании изначальной ложности любой интерпретации. Приближение к началу европейской мысли возможно только через признание невозможности этого приближения. Тогда любое высказывание об этом начале будет изначально ложным, то есть оно может существовать только как фикция. Историческое исследование для Киньяра – это задача литературы. Именно этим объясняется подтасовка фактов в его романах «Альбуций» и «Записки на табличках Апронении Авиции». Свидетельство, соположенное с фикцией, теряет свою доказательную силу и становится неотличимым от литературной выдумки.

В этом понимании истории Киньяр следует не за Хайдеггером, но за французской феноменологической традицией. Тогда как немецкая феноменология Гуссерля и Хайдеггера стремилась определить, как предмет дан в качестве феномена, французская феноменология, критикуя Гуссерля с его ориентацией на «метафизику присутствия», пытается выйти за пределы феноменологии и рассмотреть, как феноменальность нефеноменального, то есть в каких отношениях мы состоим с тем, что не является предметом. Так Эммануэль Левинас, учитель Киньяра, утверждает, что первично не мышление предметов, но оно учреждается «интенциональностью» трансцендентного, или расположенностью Я о отношению к Другому. Причем, не Я располагает себя, но Другой полагает Я в отношения с собой. В отличие от философии Гуссерля, где Другой был представлен как alter ego сознания, Левинас описывает Другого как несводимого к меркам Я. Отношение к Другому проявляется для Я как невозможность приблизиться к Другому как к предмету. Мы узнаем о Другом, только обнаруживая границы нашего познания в невозможности постичь Другого[[40]](#footnote-40).

Эта ориентация на аффицированность или пассивность субъекта является отличительной чертой французской феноменологии. В этой традиции «феномен отождествляется с аффектом, с травмой – с определенным событием, которое «всегда уже» случилось, автором которого субъект не является, по отношению к которому субъект не просто рецептивен, но пассивен в абсолютном смысле»[[41]](#footnote-41).

Поэтому если для Хайдеггера присутствует стремление оживить термины греческой мысли как они понимались в Античности[[42]](#footnote-42), то для Киньяра европейская культура оказывается одержимой античной традицией как своим началом, которое наносит свой отпечаток на каждый культурный артефакт, хотя и оставаясь скрытой и неподдающейся экспликации.

## **Влияние психоанализа на творчество Паскаля Киньяра**

«Мы несем в себе смятение нашего зачатия»[[43]](#footnote-43). Так начинается эссе Паскаля Киньяра «Секс и страх». Для Киньяра сцена зачатия накладывает отпечаток на всю последующую жизнь человека. Однако несмотря на то, что сцена зачатия является истоком человеческого существования и оказывает влияние на всю его дальнейшую судьбу, для человека это событие остается скрытым, поэтому возможно рассматривать только те эффекты, которые следуют из влияния сцены зачатия на человеческую жизнь, но не саму сцену, всегда пребывающую в бессознательном.

Здесь будет уместно рассмотреть еще один исток мысли Паскаля Киньяра, а именно, психоанализ. Этот потерянный исток рождения, представленный в сцене зачатия, связан не только с генеалогией отдельной семьи, но с тем, что Жан-Франсуа Лиотар называет infantia. Infantia, как ее понимает Жан-Франсуа Лиотар, является переосмыслением психоаналитического концепта травмы рождения. Событие рождения трактуется в психоанализе подобным образом, как в эссе Киньяра сцена зачатия: оно навсегда остается скрытым от человека, который не может извлечь его из бессознательного. Однако то, что мы не способны ни помыслить, ни вспомнить событие собственного рождения не значит, что оно не влияет на человеческую жизнь. Наоборот: всякое событие человеческой жизни несет на себе след этого опыта, который не может быть выражен в слове. Таким образом, вся человеческая жизнь оказывается охвачена чем-то, что человек не может никоим образом определить, так как не имеет к нему доступа. Аналогичное значение имеет понятие infantia у Лиотара. Буквально это понятие означает детство, но не в смысле эмпирических первых лет жизни. Infantia отсылает к досознательному опыту до рождению, когда еще нельзя сказать о человеке как об отдельном я. Но этот опыт сохраняется и после обретения человеком сознания: оставаясь скрытым от него и пребывающим в изначальной тишине, он тем не менее является началом всякого языка и поэтому может служить к подрыву языка как средства коммуникации.

Стоит отметить, что сцена зачатия и период до рождения ребенка для Паскаля Киньяра принадлежит относится к одной и той же сфере аморфного (без-форменного), в которую именно рождение ребенка вносит разделение. Это следует, например, из его осмысления Киньяром мифа об оскоплении Кроносом своего отца Урана: пребывая в постоянном слиянии, Гея и Уран порождали детей, живущих внутри Геи, вплоть до того момента, как Кронос разделил супругов, оскопив своего отца, тем самым сделав возможным собственное рождение, но также порождение нового мира, где аморфное было различено. Прибегая к выражению Бенедикта Горийо, мы можем сказать, что Паскаль Киньяр в своей прозе пытается указать на сферу архаического Эроса, представленного в трех фигурах, которые порой остаются не различенными в тексте Киньяра: Эрос первоначального влечения, Эрос соития и Эрос разделения[[44]](#footnote-44). Поэтому мы можем отнести мысль Паскаля Киньяра к философскому течению, к которому принадлежит Жан-Франсуа Лиотар и которое рассматривает infantia как период, предшествующий индивидуальному сознанию; но также мы можем сблизить Киньяра с направлением психоанализа, рассматривающим травму рождения как ключевой момент существования человека (к представителям этого направления можно отнести Отто Ранка).

Киньяр переосмысляет понятия травмы рождения и infantia, связывая их не столь с опытом отдельного человека, но рассматривая античность как потерянное детство европейской культуры. Действительно, именно в Античности формируются основные черты европейской культуры, однако сама эта эпоха нам недоступна: ее языки мертвы, так как нам не понятно, как может звучать речь на них, большое количество письменных памятников для нас либо навсегда потеряно, либо дошло до нас в неполном виде, либо только в переложениях другими авторами. Но даже будучи потерянной, Античность по-прежнему влияет на нашу культуру, однако подобно тому, как бессознательное дано нам исключительно в своей нехватке, Античность может быть познана только как навсегда потерянная. То есть мы можем вновь обрести начало европейской цивилизации только через его восстановление в фикции, которая бы не претендовала на воссоздание объективной реальности.

Другое важное для Киньяра понятие, которое он также заимствует из психоанализа, есть анамнез. Анамнез есть менее воспоминание о конкретных событиях, чем способ прочтения детали как симптома ускользающей болезни. Эта красочная деталь имеет название агальмы. Агальма в общем смысле имеет значение ритуальной статуэтки богов. Как понятие, агальма вводится в психоанализ Лаканом в его лекциях 1960-1961 годов в связи рассмотрением диалога Платона «Пир», а именно фрагмента, где Алкивиад сравнивает Сократа со статуэткой силена – уродливой снаружи, но таящей ценность внутри. Агальма и обозначает это скрытое сокровище. Для Лакана агальма – это драгоценность реального, избежавшего символизации в языке. То есть это то невысказываемое, что определяет наш опыт без того, чтобы мы могли дать в том отчет.

Для Киньяра агальма – это не сам предмет желания, но изображение, указующее на реальное. Функция агальмы двойная: с одной стороны, она бережет реальное, позволяя ему избежать обнаружения, с другой, она же его предает, пытаясь быть его выражением и, следовательно, переходя на уровень воображаемого. Но и сама литература согласно Киньяру действует как изображение-агальма: она пытается показать реальное, тем самым его предавая, но, с другой стороны, не претендуя на реальность и утверждая себя только как фикция, литература указывает на истину как нехватку в своей нехватке бытия как фикции.

# **Глава 2. Метод обращения к латинской риторике в творчестве Паскаля Киньяра**

## **2.1. Понимание прошлого и истории в мысли Паскаля Киньяра**

Прежде чем рассмотреть, каким образом латинская риторика находит свое место в работах Пакаля Киньяра следует проанализировать, какой метод избирает мыслитель для того, чтобы приблизиться к Античности. Для этого необходимо прояснить взгляды Паскаля Киньяра на историческое исследование и его понимание истории в принципе.

Как мы уже отметили ранее, Паскаль Киньяр обучался у феноменолога Эммануэля Левинаса и воспринял феноменологические идеи.

Для него очевидно, что античный опыт не может быть восстановлен в том виде, в каком он существовал. Но, как и Хайдеггер, Киньяр считает, что этот опыт, являясь истоком европейской культуры, так или иначе влияет на все ее последующие проявления, осознает ли это человек или нет.

Следовательно, как и для Хайдеггера, существование человека для Киньяра по необходимости временно. Однако Киньяр иначе осмысляет время, а, следовательно, историю. Свои взгляды на проблему времени он излагает в своей книге "Sur le jadis". в ней он выделяет два модуса "прошлого": прошлое (passé) и былое (jadis). Прошлое – это время истории, которую человек конструирует исходя из настоящего. Прошлое может быть осмысленно и, будучи выраженным в слове, образует исторический нарратив. В противоположность в нему былое с трудом может быть описано, но именно оно является движущей силой времени. Если прошлое является конструктом, всегда пребывающим в настоящем, то былое - представляет собой собственно "прошлое".

Для былого ничего не исчезает бесследно, но опыт поколений все более и более накапливается в культуре.

Подобное разделение прошлого напоминает то, как осмысляет память Анри Бергсон в своей работе "Материя и память". Он выделяет два типа памяти: произвольную или механическую и непроизвольную. Первый тип памяти формируется в результате привычки, которая воспроизводит опыт прошлого снова и снова. Второй же тип Бергсон называет собственно памятью. Для нее ничего не исчезает бесследно, но всякое событие жизни фиксируется в ней: «Моя память переводит часть прошлого в настоящее, мое душевное состояние, подвигаясь во времени, постепенно наполняется накопляемыми переживаниями. Можно сказать, что оно растет, как снежный ком»[[45]](#footnote-45).

Однако для Бергсона работа памяти подчинена практическим целям: любой опыт может быть извлечен сознанием из непроизвольной памяти, если этот опыт полезен для конкретной ситуации. Для Киньяра же такая позиция неприемлема. Ему гораздо ближе позиция психоанализа Фрейда, для которого принцип полезности не является основополагающим для работы сознания. Хотя Фрейд, как и Бергсон, существенно переосмысляет понимание памяти и также как философ считает, что ничего произошедшее не исчезает бесследно, однако он отрицает способность сознания сделать всякий бессознательный опыт представимым, если ему это понадобится[[46]](#footnote-46).

Существенный прорыв мысли Фрейда как раз и заключается в открытии сферы человеческой психики, принципиально недоступной сознанию. Тем самым, разрушается претензия на автономию субъекта сознания, на которой была построена вся классическая философская мысль. Теряя статус безусловного основания всякой мысли, сознание оказывается в плену у силы, которую ему не удается объяснить.

## **2.2. Тишина как основание словесности**

Нам стоит также рассмотреть еще одну черту прозы Киньяра, которая с первого взгляда, может показаться странной. А именно, несмотря на то, что исследование риторики занимает существенное место в работах Киньяра, для писателя основополагающим состоянием человека является тишина. Даже бросив взгляд на биографию Киньяра, мы можем увидеть, как он избегает участия в публичной сфере и по возможности пытается отдалиться от нее. Но и его герои, вроде композитора Сент-Коломба из романа «Все утра мира», не публикующего свои произведения и предпочитающего уединенно практиковаться у себя в поместье, постоянно пытаются ускользнуть от обязательств, навязанных им обществом.

Работу писателя как речь «принципиально ложную» Киньяр противопоставляет «обязательству говорить истину, говорить по душам, которое характеризует христианство (признание грехов в исповеди) и психоанализ, который следует за христианством (говорить все, что придет на ум)»[[47]](#footnote-47). Через это принципиально ложное высказывание писатель способен избежать навязанных ему обществом связей, как социальных, так и лингвистических[[48]](#footnote-48).

Это противопоставление сферы публичного и творчества, которое сохранить то непредставимое, что составляет уникальность каждого человека, часто производится в современной философии. Например, Жан-Франсуа Лиотар в своей «Моральные принципы постмодерна» в главе «Генеральная линия» рассматривает произведение Нины Берберовой «Мыслящий тростник», в котором употребляется выражение no man’s land как место сохранения сокровенного. Это сокровенное не может быть передано в речи, так как речь предает его, лишая уникальности.

Но это сокровенное не является просто противоположностью публичного: без этого скрытого начала никакая речь, социальный институт или родственная связь невозможна. Социальное располагается на фундаменте из первоначальных стремлений, которые человек разделяет с животными[[49]](#footnote-49).

# **Глава 3. Фикция как способ возвращения к утерянному началу западной культуры**

## **3. 1. Роман как явление вне жанров**

Тема реальности фикции, которая принципиально не претендует на реальность, раскрывается Киньяром в связи категорией романа, который он осмысляет довольно необычным образом. Он определяет роман как явление вне жанров, разрушающее саму жанровую структуру. «Там, где было всегда, поставьте иногда, все замените на некоторые, и вы сможете приблизиться к сфере романа», – утверждает писатель в «Депрограммации литературы»[[50]](#footnote-50).

С первого взгляда, кажется, что идея Киньяра не нова, так как традиция трактовать роман как неподдающийся определению жанр проходит через весь 20 век. В качестве примера можно вспомнить статью Бахтина «Эпос и роман», где исследователь говорит о романе как о до сих пор становящемся жанре[[51]](#footnote-51), который невозможно встроить в какую-либо существующую жанровую систему. Наоборот, роман свободно заимствует из других жанров, тем самым отстраняя традиционные жанры от самих себя, делая их доступными для переосмысления. «Роман пародирует другие жанры (именно как жанры), разоблачает условность их форм и языка, вытесняет одни жанры, другие вводит в собственную конструкцию, переосмысливая и переакцентируя их»[[52]](#footnote-52). В этом состоит критическая функция романа. Для Бахтина ясно, что роман как таковой – явление Нового времени, и в нем выражается отход от эпической модели повествования с ее героями, чьи потенции полностью воплощены в их судьбе и у которых отсутствует конфликт между внутренним и внешним миром. Роман, таким образом, определяется через оппозицию к традиции с ее отстраненностью от настоящего момента.

Согласно Киньяру, такое определение романа через противопоставление его традиции ложно. Традиция для Киньяра не более чем сконструированный фантазм, который служит для критики уже существующих произведений: «Во Франции,… изобрели призрак традиционного романа, чтобы этот роман подвергнуть критике»[[53]](#footnote-53). Причина возникновения этого фантазма связана с установкой на новизну, которая появляется в Новое время и достигает своего расцвета в 19 веке, в эпоху становления идеологического романа. Всякий автор этого времени обосновывает свое творчество через борьбу с писателями прошлого. Критика «традиции» позволяет писателю установить собственные правила игры, но также накладывает на его творчество непреодолимые ограничения, вызванные страхом повторить «традицию». Данная тенденция неминуемо ведет к обеднению словесного творчества, к редукции многообразия словесных форм. Согласно Киньяру, страхом повторение одержима почти вся современная литература. Не избегает его и Новый роман, который, казалось бы, выступает против авторитарности формы и за ускользание от четких законов композиции. Но ориентация на фрагментарность повествования, введение персонажей, лишенных идентичности, и высмеивание интриги сами становятся правилами, сковывающими развитие литературного творчества.

Киньяр предлагает отказаться от давления правил, устранив оппозицию между традицией и новацией. Как страстного читателя его всегда воодушевляет знакомство с новым текстом, будь то записи об индийских мифах или произведение современного французского писателя. Обуреваемый любовью к чтению, Паскаль Киньяр утверждает, что роман как установка на повествование изначально присуща человеку: «По сути, «традиционного» романа не существует. От рассвета языков… существовало множество романических традиций»[[54]](#footnote-54). В своем радикальном выводе он идет дальше, чем, например, французский исследователь античности Пьер Грималь, который говорит о становлении западной литературы через греческий роман, обнаруживая романические черты уже у Гомера и Геродота. Роман как изначальная установка человеческого существования связана с потребностью человека в самоопределении, затрудненным тем, что его рождение остается для него тайной. Именно травма рождения является тем стимулом, что толкает человека к познанию, но она же представляет непреодолимое препятствие на пути к самоопределению человека.

В своей статье «Депрограммация литературы» Киньяр определяет роман через понятие игры в психоаналитической теории Дональда Винникота. Игра – одна из основных категорий теории Винникота: именно посредством игры ребенок учится определять собственные границы. Игрушка служит медиумом между воображением ребенка и внешним миром и помогает освоению последнего. Таким образом, игрушка выполняют ту же интермедиальную функцию, что и плацента матери, которая принадлежит одновременно ребенку и матери. Но игра в понимании Винникота не ограничивается детской игрой. Она есть также суть любого творчества. Так, творение художника возможно лишь потому, что, хотя оно и является вымыслом, художник верит в создание собственного воображения настолько, чтобы наделить его достаточной реальностью. Но и читатель, очарованный вымыслом, считает написанное вполне реальным. Таким образом, литература, даже если постфактум мы признаем ее вымыслом, может существовать, только если выдуманное воспринимается как настоящее: «Роман существует там, где есть fides, то есть мы верим в то, что происходит»[[55]](#footnote-55).

Именно потому Киньяр говорит о творчестве как неврозе. Писатель, создавая собственные произведения, постоянно пытается воспроизвести свои мечты, несмотря на то, что осознает всю невозможность этого замысла. Литература возможна только в этом круговом движении: как провал этого замысла и новая попытка его возрождения.

Как же Киньяр представляет собой романическое творчество, если он отрицает необходимость руководствоваться правилами литературы прошлого? Как уже было сказано, для Киньяра написание литературного произведения, романа, в частности, возможно, как возвращение к истоку западноевропейской культуры, который он видит в римской культуре. Двумя примерами его «латинских» романов являются «Альбуций» и «Записки на табличках Апронении Авиции».

## **3. 2. Обнаружение проторомана в латинской декламации (по роману Паскаля Киньяра «Альбуций»)**

Роман «Альбуций» посвящен римскому ритору, популярному в эпоху Августа, но в последствии почти забытому. Успех ритора, прославившегося своими декламациями, исполненными жестокости и насилия, Киньяр трактует как симптом упадка, свойственный данной эпохе. В произведении Киньяра приводится пересказ 53 сюжетов Альбуция. Интересно, что декламации, которые Киньяр также называет романом, а Альбуция, следовательно, романистом, определены Киньяром через понятие смеси (satura). Это «жанр, который и жанром-то назвать нельзя — скорее это нечто вроде городской свалки речи или человеческого опыта, называемой в Вечном городе, на исходе Республики и при Империи, «declamatio» или «satura», а много позже, в XI—XII веках, получившей во Франции очень римское название «роман»[[56]](#footnote-56).

В эту смесь включаются все sordidissima (буквально «дурно пахнущие вещи»), то есть вещи грубые и конкретные. Киньяр приводит мнения Альбуция о том, что избирая тему для декламации, не стоит гнушаться вещами, считающимися отвратительными и низкими. Эта «всеядность» является особенностью жанра декламации, появившегося в позднюю античность, в период заката традиционных риторических жанров, вроде судебной, совещательной или эпидейктической речи. Декламация была необязательно писалась на случай и была не связана с конкретным сюжетом. Это давало автору свободу в выборе и развитии темы.

Учреждая декламацию на какой-либо детали, неважной и частной, и развивая целую речь на основании этой детали с ее экспозицией и отступлениями, Альбуций расшатывал традиционные риторические жанры. Ту же самую цель ставит перед своим романом Паскаль Киньяр: переняв метод Альбуция в рассказе о нем самом, расшатать рамки европейской литературной традиции.

## **3. 3. Творение нового жанра Паскалем Киньяром в рамках законов латинской риторики (на примере романа «Записки на табличках Апронении Авиции»)**

Другим романом Киньяра, посвященного теме античности, является «Записки на табличках Апронении Авиции». Роман рассказывает об обеспеченной пожилой патрицианке и ее жизни в период упадка Римской империи, то есть в конце 4 – начале 5 века н. э. Интересно, что несмотря на то, что это произведение также обозначено Киньяром как роман, автор избирает совершенно иной стилистический прием при его создании. Он создает образ вымышленной женщины и вписывает его в реалии римской жизни. Так произведение делится на две части: с одной стороны, это Vita, жизнеописание Апронении Авиции, с другой, buxi, записки на дереве, своего рода дневник этой особы. Vita – это реальный жанр латинской словесности. В качестве примеров можно привести таких авторов жизнеописаний, как Светония и Плутарха. Целью этих авторов не было детальное рассмотрение истории, но они стремились ее критиковать и демистифицировать. В отличие от них в первой части книги Киньяр занимается скрупулёзным описанием эпохи. Говоря о понятии былого в творчестве Киньяра, мы уже рассматривали, как автор ставит скрупулезное описание исторической хроники на службу фикции.

Сам Киньяр определяет жанр vita следующим образом: «vita – это смесь (satura) низменных, тварных, эротических, личных, разрозненных»[[57]](#footnote-57). Интересно, что как satura Киньяр также определяет роман. По отношению ко второй части жизнеописание Авиции представляет собой комментарий к табличкам. Составляет жизнеописание писатель пытается очертить для читателя тот исторический фон, который окружает жизнь Авиции и к которому она остается равнодушна в своих записях. Так, события романа происходят в кровавый и трагический период римской истории: в период атаки готов, падения значения язычества и подъема христианства.

Но в записях Авиции можно разглядеть только намеки на данные события. Она сознательно избегает упоминания исторических событий, следуя, по ее словам, выражению Поллиона: «Улитки, когда им нужна жидкость*,*а небеса скупятся на нее*,* не отправляются на форум, не заползают во чрево супруг консулов, но стараются прожить влагою собственных тел»[[58]](#footnote-58).

Или то, как невзначай упоминает Авиция о распространении христианства, пересказывая историю ее подруги Ликорис об их общем знакомом Публии Савфее:

«Аниция Проба сказала Публию, что пора уже, наверное, подумать о боге и о том, что ждет нас после смерти; она добавила, что не худо бы ему обратиться к ее окровавленному, привязанному к кресту богу. П. Савфей поднял на нее глаза и промолвил:

- Как же мне думать о боге, о бессмертии души, когда у меня нет даже сил подумать о том, чтобы осушить струящиеся по лицу слезы?!»

Относительно первой части, в записках, личное и общественное как бы меняется местами: описание конкретных деталей из повседневной жизни занимают большую часть повествования, тогда как рассмотрение исторических событий и общественных процессов умаляется до деталей.

Сами же записи объединяют заметки о ближайших делах, бухгалтерские счета, но также описания запахов, вкусов, прикосновений и звуков. Заметки исполнены чувственностью, которая придается повествованию посредством живописной детали. Например, заметка под заглавием «Предзнаменования»: «Вороны*,*которым не меньше ста двадцати лет, дважды пролетели над садами и закаркали*,* пролетая над ними»[[59]](#footnote-59).

Сам жанр записок придуман Паскалем Киньяром. Buxi в латыни имело значение «что-то из буксового дерева» и лишь изредка это выражение использовалось в значении «табличек для письма». Сами же восковые таблички для письма, на которых фиксировались счета, памятные события и другие сообщения, требующие запоминания, назывались tabella. Этим словом обозначался сам предмет, но отнюдь не литературный жанр. Buxi в том значении, которое ему придает Киньяр, напоминает собой жанр эпиграммы, то есть короткого, зачастую сатирического, произведения. Жанр эпиграммы возникает в Древней Греции и изначально состоит в смешении направлений. Именно поэтому эпиграмма как отдельный жанр не упоминается ни Аристотелем, ни Горацием. Однако часть заметок содержит эпиграммы. Например, в одной из заметок приводится эпиграмма, придуманная подругой Авиции на ее мужа Спудия Поссидия Барку:

«Сей муж еще хранит следы былой красы,  
Найдете их в ушах да, может быть, во взгляде»[[60]](#footnote-60).

Однако краткость записок, их почти графическая четкость, имеет также еще одну задачу, а именно обосновать фрагментарное письмо, свойственное Паскалю Киньяру. Фрагментарность письма отчасти обусловлена приведенным выше отношением к Античности как к потерянному истоку. Она усложняет чтение и обозначает дистанцию по отношению к навсегда утерянной традиции. Но также прерывность письма Авиции связана с кризисом ее как субъекта повествования. Так, подобно тому, как человек обрести себя через воспоминания о своем детстве как начале его жизни, но память всегда подводит его, приводя к ускользающим образам прошлого, пожилая Авиция в своих записках пытается подвести итог собственной жизни, вспомнив своих любовников, подведя счет своим страхам, вещам, что доставляют радость и тем, что вызывают отвращение, но воспоминая дробятся на множество красочных образов, которые не сводятся воедино.

Авиция, будто знакомая с приемом анамнеза, гонится за призраком реального, перечисляя свои воспоминания. В этом перечислении мы не могли бы найти общей темы, разве что произвольно интерпретируя записи Авиции и обнаруживая, к примеру, в пятой главе, четкий мотив весны, зари, рождения. Записи фрагментарны, в них отсутствует ясная логика, что дает нам возможность предположить, что Киньяр, знакомый с методом психоанализа, строя произведение, использует прием свободных ассоциаций.

Но тогда возникает вопрос: действительно ли в записках идет о некой вымышленной Авиции и не являются ли этот роман попыткой автора произвести психоаналитическую процедуру над самим собой? Вполне возможно, что сетования Авиции на уход молодости, внимание, с которым она фиксирует изменение ее тела и желаний, та легкая грусть, с которой она прощается с былой любовью и дружеской привязанностью, есть ни что иное, как размышление самого Киньяра о неумолимом ходе времени. Возможно, Киньяр, следуя романтической традиции, от которой не отходит полностью, пытается, рассказывая о старой патрицианке, поставить под вопрос свою собственную идентичность.

# **Заключение**

Творчество Паскаля Киньяра и проблемы, с которым оно сталкивается, существует в контексте современной ему европейской мысли. Следовательно, для того, чтобы создать литературное произведение, Киньяру необходимо было ответить на вопрос: каким образом литература в современности возможна? Чтобы найти решение этой проблемы, он пытается вернуться к истоку европейской культуры. Этот исток Киньяр, как и многие мыслители до него, видит в Античности.

Действительно, именно в Античности мы можем заметить, как зарождаются основные характеристики европейской мысли, но также как впервые обозначаются границы дисциплин. Как мы рассмотрели в первой главе, философская мысль зарождается через противопоставление себя поэзии и риторике: чтобы обеспечить возможность речи об истинном, первые философы Платон и Аристотель отделили дисциплины, которые занимались бы тем, что бывает тем или иным, от той, которая посвящает себя необходимому. Причем, мнение о вероятном должно было быть подчиненно истинному знанию, то есть риторика и поэзия, которые рассказывали о привычном и обыденном, должна была руководствоваться в построении своих произведений правилами, установленными наукой об истинном или философией. Утвержденная Аристотелем в системе наук и искусств как подобие истинному, риторическая речь и основанная на ней поэзия, начиная с Античности, были лишены права говорить истину и вытеснены на второй план.

Только начиная с романтической мысли, которую мы вслед за Цветаном Тодоровым будем считать началом современной эпохи, литература обретает свою автономию как от внешнего толкования, так и от риторических правил. Теперь только сам литературный текст может определять критерии собственного построения. Но возникает вопрос: каким образом найти данные критерии, если словесность отказывается от тех оснований, что ей навязывала классическая мысль. Литература берет на себя философскую задачу: поставить вопрос об основаниях собственной деятельности.

Для Киньяра, сознающего свою принадлежность европейской культурной традиции, этот вопрос об основаниях письма напрямую связан с вопросом о начале европейской словесности, которая для него пребывает в Античном Риме. В отличие от Хайдеггера, который пытался через внимательное прочтение греческих философов освободить понятия греческой философии от напластований последующей латинской мысли, Киньяр не видит в латинской культуре только посредника, через которого до нас доходит только искаженное представление об истинном греческом философствовании. Наоборот, именно в латинской традиции мы обнаруживаем впервые черты, свойственные нашей христианской культуре, но также, сохраняя живую связь с греческой античностью, латинская культура стоит на рубеже двух различных мыслительных систем. Так греческая любовь-дружба (philia) между равными заменяется в римской культуре на pietas или благоговение перед старшим, что трансформируется в христианской традиции в почитание божественного[[61]](#footnote-61).

Но сама генеалогическая связь старшего и младшего поколений, на которой основывался культ предков, не была для римлян простым выражением властной иерархии. Что важно для Киньяра, так это то, что социальные отношения в Риме были неразрывно связаны с динамикой желания. Культ фаллического, по мнению Киньяра, интерпретирующего культуру посредством психоанализа, был попыткой репрезентировать исходную сцену зачатия, которая хотя и оказывается непредставимой для человека, тем не менее, незримо влияет на всю его последующую жизнь. Восстановление литературы через обращение к ее истоку в Античности, следовательно, связано для Киньяра с ее возвращением к событию, учреждающему человеческое существование. Структурирование желания в эротических практиках является поэтому тем, что организует человеческие отношения в обществе, но также через интерпретацию желания в символическом зарождается культура: по мнению Киньяра, жанр романа, в котором наиболее наглядно представлена европейская литература, ведет свое начало от фесценнийских обрядовых песен, зачастую обсценного содержания. Эти обрядовые песни дают, по мнению Киньяра, рождение жанру сатиры, которая, будучи развитой до своего совершенства в «Сатириконе» Петрония, становится образцом античного романа, а он в свою очередь порождает роман европейский. Выводы, сделанные Киньяром, о развитии европейской литературы не соответствуют критериям строгой науки, так как для Киньяра важна не столько точность, но насколько ясно может быть развернута его собственная мысль. Отказываясь от претензии на историческую достоверность, Паскаль Киньяр заново воссоздает Античность как фикцию, которая имеет свою истину в отказе от соответствия реальности.

# **Список использованной литературы**

1. Quignard P. Albucius. – Paris: P.O.L., 1990. – 235 p.
2. Quignard P. Dernier royaume, II : Sur le jadis. – Paris: Folio, 2005. – 327 p.
3. Quignard P. Le passé et le jadis [Электронный ресурс] // Le Monde. – 21 novembre 2002. – URL: <http://www.lemonde.fr/archives/article/2002/11/21/le-passe-et-le-jadis_4248496_1819218.html?xtmc=jadis_pascal_quignard&xtcr=9>. – (Дата обращения: 22.02.2018).
4. Quignard P. Petits traites I. – Paris: Gallimard, 1997. – 609 p.
5. Quignard P. Petits traités II. – Paris: Gallimard, 1997. – 669 p.
6. Quignard P. Rhétorique spéculative. – Paris : Calmann-Lévy, 1995. – 207 p.
7. Киньяр П. Записки на табличках Апронении Авиции: роман / пер. с франц. И.  Волевич. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 256 с.
8. Киньяр П. Секс и страх: романы, эссе / пер. с франц. И.  Волевич. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 893 с.
9. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: «Coda», 1997. – 343 с.
10. Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 445 с.
11. Античный мимесис. Сборник статей, посвященных памяти профессора Константина Андреевича Сергеева. – СПб.: Санкт-Петербургское Философское общество, 2008. – 224 с.
12. Античные риторики: переводы / под ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: МГУ, 1978. – 352 с.
13. Античные теории языка и стиля: антология текстов / под ред. О. М. Фрейденберг. – СПб.: Алетейя, 1996. – 362 с.
14. Античный плутовской роман / пер. Б. И. Ярхо, Б. В. Казанского. – Л.: Смарт, 1991. – 168 с.
15. Античный роман: сборник. – М.: Художественная литература, 2001. – 705 с.
16. Аристотель. Вторая Аналитика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 2. – С. 255 – 347.
17. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 63 – 369.
18. Аристотель и античная литература / под ред. М. Л. Гаспарова. – М.: Наука, 1978. – 232 с.
19. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975. – 504 с.
20. Бирд М. SPQR. История Древнего Рима / пер. с английского Д. Поповой. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 694 с.
21. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Минск: Харвест, 1999. – 1408 с.
22. Блауберг И. И. Анри Бергсон. – М.: Прогресс-традиция, 2003 – 672 с.
23. Блюменберг Г. Антропологическое приближение к актуальности риторики // Это человек. Сост. П.С. Гуревича. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 101-124.
24. Бофрэ Ж. Греческая философия // Бофрэ Ж. Диалог с Хайдеггером: в 4 кн.– СПб.: Владимир Даль, 2007. – Кн. 1. – С. 1-252
25. Брагинская Н. В. Мировая безвестность: Ольга Фрейденберг об античном романе // Национальная гуманитарная наука в мировом контексте: опыт России и Польши. – М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2010. – 34-62 с.
26. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки [Электронный ресурс]. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000223/index.shtml> – (Дата обращения: 20.03.2018).
27. Галанин Р. Б. Риторика Протагора и Горгия. – СПб.: Издательство РХГА, 2016. – 264 с.
28. Галанин Р. Б. Хайдеггер, софистика, риторика [Электронный ресурс] // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2011. – Том 12. – Вып. 4. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/haydegger-sofistika-ritorika>. – (Дата обращения: 20.03.2018).
29. Гаспаров М. Л. Об античной поэзии: Поэты. Поэтика. Риторика. – СПб.: Азбука, 2000. – 480 с.
30. Гелиодор. Эфиопика. – М.; Л.: Academia, 1932. – 491 с.
31. Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека / пер. с нем. М. В. Ботвинника. – М.: Греко-латинский кабинет, 1997. – 335 с.
32. Кассен Б. Эффект софистики / пер. с франц. Россиуса. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 239 с.
33. Козаржевский А. Ч. Античное ораторское искусство. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – 72 с.
34. Липатов А. Т. Риторика в зеркале времени. – М.: ООО Издательство «ЭЛПИС», 2011. – 383 с.
35. Маковельский А. О. Софисты. [Электронный ресурс] // Баку: Типография «Красный Восток», 1940. – Вып. 1. – URL: <http://platoakademeia.ru/index.php/ru/e-library/texts/item/402-makovelsky-sophistoi-1>. – (Дата обращения: 20.03.2018).
36. Печенина О. В. Функции реального, воображаемого, символического в коммуникативной модели структурного психоанализа Ж. Лакана [Электронный ресурс]. // Вестник Санкт-Петербургского Университета. – 2007. - № 6 (4). – URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=9908246. – (Дата обращения: 20.03.2018).
37. Платон. Ион // Платон. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1 – С. 372-386
38. Платон. Кратил // Платон. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 613-682.
39. Платон. Софист // Платон. Сочинения: в 3-х т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 319 – 401.
40. Платон. Федр // Платон. Сочинения: в 3-х т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 157 – 223.
41. Скопин Д. А. Категория возвышенного у Ж.-Ф. Лиотара [Электронный ресурс]. // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2011. – № 3 (23). – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kategoriya-vozvyshennogo-u-zh-f-liotara. – (Дата обращения: 20.03.2018).
42. Тодоров Ц. Теории символа / пер. с франц. Б. Нарумова. – М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. – 408 с.
43. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Издательство «Наука», 1989. – Ч. I. – 576 с.
44. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М.: Восточная литература, 1998. – 800 с.
45. Хайдеггер М. Бытие и Время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М: Академический проект, 2013. – 460 с.
46. Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. с нем. Михайлова А. В. – М.: Академический проект, 2008. – 528 с.
47. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.
48. Шичалин Ю. А. Античность. Европа. История. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. – 208 с.
49. Ямпольская А. В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. – М.: РГГУ, 2013. – 258 с.
50. A Companion to Roman Rhetoric / ed. W. Dominik, J. Hall. – Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. – 529 p.
51. Arfaoui S. La latinité spéculative de Pascal Quignard ou la métamorphose de la trace antique [Электронный ресурс]. – URL:  [http://dx.doi.org/10.1080/17409292.2014.906193](%20%20http://dx.doi.org/10.1080/17409292.2014.906193). – (Дата обращения: 15.10.2017).
52. Asselin G. Déprogrammer la littérature [Электронный ресурс] // Pascal Quignard, Écrits de l’éphémère, Paris, Galilée, 2005. – URL: id.erudit.org/iderudit/432ac. – (Дата обращения: 15.03.2018).
53. Assoun P.-L. Le sujet de l’oubli selon Freud. [Электронный ресурс] // Communications. – 1989. – № 49. – URL: https://www.persee.fr/doc/comm\_0588-8018\_1989\_num\_49\_1\_1740. – (Дата обращения: 21.03.2018).
54. Bartes R. L’ancienne rhétorique. [Электронный ресурс] // Communications. – 1970. – № 16. – URL: <https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1970_num_16_1_1236>. – (Дата обращения: 21.03.2018).
55. Blanckeman B. La transposition dans la transposition : les Petits Traités de Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Protée. – № 1 (31). – URL: <http://id.erudit.org/iderudit/008506ar>. – (Дата обращения: 17.11.2017).
56. Brogan W. A. Heidegger and Aristotle: The twofoldness of Being. – New York: State University of New York Press, 2005. – 227 p.
57. Clarke M. L. Rhetoric at Rome: historical survey. – London; New York: Taylor & Francis, 2002. – 225 p.
58. Connolly J. The state of speech: rhetoric and political thought in Ancient Rome. – Princeton: Princeton University Press, 2007. – 321 p.
59. Declercq G. Pascal Quignard, Declamator inquietatorque : un antiquaire fabulateur en modernité [Электронный ресурс] // Publications de l’Academie des Inscriptions et Belles-Lettres. – 2002. – № 13. – URL: <http://www.persee.fr/doc/keryl_1275-6229_2002_act_13_1_1057>. – (Дата обращения: 06.09.2017).
60. De la métaphysique à la rhétorique, essais à la mémoire de Chaim Perelman avec un inédit sur la logique / ed. M. Meyer. – Bruxelles : Edition de l’Université de Bruxelles, 1986. – 214 p.
61. Dreßler J. Wortdreher, Sonderlinge, Gottlose. Kritik an Philosophie und Rhetorik im klassischen Athen. – Berlin: De Gruyter, 2014. – 389 s.
62. Fenoglio I. L’hic et nunc de l’écrire immémorial [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.item.ens.fr/articles-en-ligne/lhic-et-nunc-de-lecrire-immemorial>. – (Дата обращения: 20.03.2018).
63. Gori R. La mémoire freudienne : se rappeler sans se souvenir. [Электронный ресурс] // Cliniques méditerranéennes. – 2003. – № 67. – URL: <https://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2003-1-page-100.htm>. – (Дата обращения: 20.03.2018).
64. Gorrillot B. Albucius: un roman latin? [Электронный ресурс] // L’Esprit créateur. – 2012. - № 52 (1). – URL: <http://muse.jhu.edu/article/470077>. – (Дата обращения: 20.03.2018).
65. Gorrillot B. L'auteur Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Littérature. – 2009. – № 155. – URL: <http://www.jstor.org/stable/41705265>. – (Дата обращения: 20.05.2017).
66. Gorillot B. L’Eros antique de Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Littératures. – 2013. – № 69. – URL: <http://journals.openedition.org/litteratures/144>. – (Дата обращения: 20.03.2018).
67. Gorrillot B. Le français, le latin et les autres chez Pascal Quignard [Электронный ресурс]. – URL: <https://periodicals.narr.de/index.php/Lendemains/article/viewFile/33/17>. – (Дата обращения: 20.03.2018).
68. Gorrillot B. Pascal Quignard ou le faux mélange de genres dans le roman latin Les tablettes de buis d’Apronenia Avitia [Электронный ресурс] // Contemporary French and Francophone Studies. – 2014. – № 18. – URL: <http://dx.doi.org/10.1080/17409292.2014.900926>. – (Дата обращения: 20.05.2017).
69. Hamilton J. T. Before discipline: Philology and the Horizon of Sense in Quignard’s Sur le Jadis [Электронный ресурс] // URL.: <https://dash.harvard.edu/handle/1/34348640>. – (Дата обращения: 20.05.2017).
70. Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. – 419 s.
71. Heidegger and Rhetoric / ed. D. M. Gross, A. Kemmann. – New York: State University of New York Presse, 2005. – 202 p.
72. Heidegger and the Greeks: interpretive essays / ed. D. A. Hyland, J. P. Manoussakis. – Bloomington; Indiapolis: Indiana University Press, 2006. – 209 p.
73. Holzberg N. The Ancient Novel. – London: Routledge, 1995. – 109 s.
74. Eisenhut W. Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. – 117 s.
75. Kasulke C. T. Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jh. N. Chr.. – Leipzig : Saur Munchen, 2005. – 456 s.
76. Lacan J. Autres écrits. Paris: Editions du Seuil, 2001. – 616 p.
77. Lacan J. Ecrits. – Paris: Editions du Seuil, 1996. – 898 p.
78. La déprogrammation de la littérature. Entretien avec Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Le Débat. – 1989. – № 54. –  URL: <https://www.cairn.info/revue-le-debat-1989-2-page-77.htm>. – (Дата обращения: 02.12.2018).
79. Lapeyre-Desmaison C. Pascal Quignard : une poétique de l’agalma [Электронный ресурс] // Etudes françaises. – 2004. – № 2 (40). – URL: <http://id.erudit.org/iderudit/008808ar>. – (Дата обращения: 02.12.2018).
80. Lyotard J.-F. L’inhumain. Causeries sur le temps. – Paris: Editions Galilée, 1988. – 225 p.
81. Malosse P.-L. Rhétorique spéculative by Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric. – 1999. – № 2 (17). – URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1525/rh.1999.17.2.227>. – (Дата обращения: 25.05.2017).
82. Narrating Desire : Eros, Sex and Gender in the Ancient Novel / ed. M. P. Futre Pinheiro, M. B. Skinner, F. I. Zeitlin. – Berlin: De Gruyter, 2012. – 303 p.
83. Paccaut-Huguet J. Pascal Quignard et l’insistance de la lettre [Электронный ресурс] // Savoirs et clinique. – 2005. – № 1 (6). – URL: <https://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2005-1-page-133.htm>. – (Дата обращения: 20.03.2018).
84. Pautrot J.-L. Dix questions à Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Etudes françaises. – 2004. – № 2 (40). – URL: <http://id.erudit.org/iderudit/008811ar>. – (Дата обращения: 20.03.2018).
85. Pautrot J.-L. Pascal Quignard ou le fonds du monde. – Amsterdam; New York: Rodopi B.V., 2007. – 197 p.
86. Prado P. Jean-François Lyotard, Moralités postmodernes [Электронный ресурс] // Etudes littéraires. – 1994. – № 1 (27). – URL: [http://id.erudit.org/iderudit/501075ar](http://id.erudit.org/iderudit/501075ar%20) . – (Дата обращения: 20.03.2018).
87. Poignault R. Albucius aux origines du roman chez Pascal Quignard [Электронный ресурс]. – URL: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00697351>. – (Дата обращения: 22.02.2017).
88. Rabaté D. Vérité et affirmations chez Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Etudes françaises. – 2004. – № 2 (40). – URL: <http://id.erudit.org/iderudit/008810ar>. – (Дата обращения: 10.05.2017).
89. Rencontre des étudiants du Master des Métiers de l’écriture avec Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Littératures. – 2013. - № 69. – URL: <https://journals.openedition.org/litteratures/156>. – (Дата обращения: 18.04.2018).
90. Riendeau P. Les Petits traités de Pascal Quignard : une nouvelle éthique du lecteur et de la lecture [Электронный ресурс] // Dalhousie French Studies. – 2003. – № 64. – URL: <http://www.jstor.org/stable/40836845>. – (Дата обращения: 13.06.2017).
91. Rohde E. Der griechische Roman und seine Vorläufer. – Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, 1876. – 577 s.
92. Saint-Onge S. Le temps contemporain et le Jadis chez Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Etudes françaises. – 2008. – № 3 (44). – URL: <http://id.erudit.org/iderudit/019538ar>. (Дата обращения: 18.03.2018).
93. Temmerman K. Crafting Characters: Heroes and Heroines in the Ancient Greek Novel. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 418 p.
94. The Ancient Novel and Beyond / ed. S. Panayotakis, M. Zimmerman, W. Keulen. – Leiden; Boston: Brill, 2003. – 519 p.
95. The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel / ed. T. Whitmarsh. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 401 p.
96. The Novel in the Ancient World / ed. G. L. Shmeling. – Leiden; New York; Koln: Brill Academic Publishers, 1996. – 877 p.
97. Valéry P. Léonard et les philosophes // Valéry P. Variété III. – Paris: Gallimard, 1936. – 135-187.
98. Vanier A. Mémoire freudienne, mémoire de l’oubli. [Электронный ресурс]. – URL: https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01521885/document. – (Дата обращения: 22.03.2018).
99. Viart D. Les "fictions critiques" de Pascal Quignard. [Электронный ресурс]// Etudes françaises. – 2004. – № 2 (40). – URL: <http://id.erudit.org/iderudit/008807ar>. – (Дата обращения: 18.03.2018).
100. Wilmotte M. De l’origine du roman en France. – Bruxelles: Lamertin, 1923. – 71 p.
101. Whitmarsh T. Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 313 p.
102. Whitmarsh T. The Second Sophistic. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 114 p.

1. Hamilton J. T. Before discipline: Philology and the Horizon of Sense in Quignard’s Sur le Jadis [Электронный ресурс] // URL.: <https://dash.harvard.edu/handle/1/34348640>. – (Дата обращения: 20.05.2017). [↑](#footnote-ref-1)
2. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Издательство «Наука», 1989. – Ч. I. С. 199. [↑](#footnote-ref-2)
3. Фрагменты ранних греческих философов. С. 297. [↑](#footnote-ref-3)
4. Маковельский А. О. Софисты [Электронный ресурс] // Баку: Типография «Красный Восток», 1940. – Вып. 1. – URL: <http://platoakademeia.ru/index.php/ru/e-library/texts/item/402-makovelsky-sophistoi-1>. – (Дата обращения: 20.03.2018). [↑](#footnote-ref-4)
5. Аристотель и античная литература / под ред. М. Л. Гаспарова. – М.: Наука, 1978. С. 137. [↑](#footnote-ref-5)
6. Платон. Ион // Платон. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. С. 383. [↑](#footnote-ref-6)
7. Платон. Кратил // Платон. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. С. 614. [↑](#footnote-ref-7)
8. Там же. С. 617. [↑](#footnote-ref-8)
9. Платон. Кратил. С. 613. [↑](#footnote-ref-9)
10. Аристотель. Риторика // Античные риторики: переводы / под ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: МГУ, 1978. С. 15. [↑](#footnote-ref-10)
11. Аристотель. Риторика. С. 17. [↑](#footnote-ref-11)
12. Аристотель. Вторая Аналитика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 2. С. 259. [↑](#footnote-ref-12)
13. Аристотель и античная литература / под ред. М. Л. Гаспарова. – М.: Наука, 1978. – С. 147. [↑](#footnote-ref-13)
14. Аристотель. Риторика. С. 149. [↑](#footnote-ref-14)
15. Аристотель. Риторика. С. 140. [↑](#footnote-ref-15)
16. Там же. [↑](#footnote-ref-16)
17. Аристотель. Поэтика. С. 126. [↑](#footnote-ref-17)
18. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: «Coda», 1997. – С. 235. [↑](#footnote-ref-18)
19. Аристотель. Поэтика. С. 125. [↑](#footnote-ref-19)
20. Античный мимесис. Сборник статей, посвященных памяти профессора Константина Андреевича Сергеева. – СПб.: Санкт-Петербургское Философское общество, 2008. – С. 14. [↑](#footnote-ref-20)
21. Тодоров Ц. Теории символа / пер. с франц. Б. Нарумова. – М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. – С. 138. [↑](#footnote-ref-21)
22. Там же. С. 190. [↑](#footnote-ref-22)
23. Блюменберг Г. Антропологическое приближение к актуальности риторики // Это человек. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 104. [↑](#footnote-ref-23)
24. Valéry P. Léonard et les philosophes // Valéry P. Variété III. – Paris: Gallimard, 1936. – P. 139. [↑](#footnote-ref-24)
25. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки [Электронный ресурс]. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000223/index.shtml> – (Дата обращения: 20.03.2018). [↑](#footnote-ref-25)
26. Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. – S. 419. [↑](#footnote-ref-26)
27. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 289. [↑](#footnote-ref-27)
28. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – C. 51. [↑](#footnote-ref-28)
29. Аристотель. Метафизика. С. 196. [↑](#footnote-ref-29)
30. Там же. С. 236. [↑](#footnote-ref-30)
31. Хайдеггер М. Бытие и Время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М: Академический проект, 2013. С. 235. [↑](#footnote-ref-31)
32. Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. S. 262. [↑](#footnote-ref-32)
33. Хайдеггер М. Бытие и Время. С. 167. [↑](#footnote-ref-33)
34. Ямпольская А. В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. – М.: РГГУ, 2013. С. 53. [↑](#footnote-ref-34)
35. Галанин Р. Б. Хайдеггер, софистика, риторика [Электронный ресурс] // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2011. – Том 12. – Вып. 4. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/haydegger-sofistika-ritorika>. – (Дата обращения: 20.03.2018). [↑](#footnote-ref-35)
36. Rencontre des étudiants du Master des Métiers de l’écriture avec Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Littératures. – 2013. - № 69. – URL: <https://journals.openedition.org/litteratures/156>. – (Дата обращения: 18.04.2018). [↑](#footnote-ref-36)
37. Киньяр П. Секс и страх: романы, эссе / пер. с франц. И.  Волевич. – СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 601. [↑](#footnote-ref-37)
38. Киньяр П. Секс и страх: романы, эссе. С. 610. [↑](#footnote-ref-38)
39. Arfaoui S. La latinité spéculative de Pascal Quignard ou la métamorphose de la trace antique [Электронный ресурс]. – URL:  [http://dx.doi.org/10.1080/17409292.2014.906193](%20%20http://dx.doi.org/10.1080/17409292.2014.906193). – (Дата обращения: 15.10.2017). [↑](#footnote-ref-39)
40. Ямпольская А. В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. С. 67. [↑](#footnote-ref-40)
41. Там же. С. 183. [↑](#footnote-ref-41)
42. Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. S. 329. [↑](#footnote-ref-42)
43. Киньяр П. Секс и страх: романы, эссе / пер. с франц. И.  Волевич. – СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 599. [↑](#footnote-ref-43)
44. Gorillot B. L’Eros antique de Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Littératures. – 2013. – № 69. – URL: <http://journals.openedition.org/litteratures/144>. – (Дата обращения: 20.03.2018). [↑](#footnote-ref-44)
45. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Минск: Харвест, 1999. С. 16. [↑](#footnote-ref-45)
46. Блауберг И. И. Анри Бергсон. – М.: Прогресс-традиция, 2003. С. 190. [↑](#footnote-ref-46)
47. Quignard P. Le passé et le jadis. [Электронный ресурс] // Le Monde. – 21 novembre 2002. – URL: <http://www.lemonde.fr/archives/article/2002/11/21/le-passe-et-le-jadis_4248496_1819218.html?xtmc=jadis_pascal_quignard&xtcr=9>. – (Дата обращения: 22.02.2018). [↑](#footnote-ref-47)
48. Там же. [↑](#footnote-ref-48)
49. Quignard P. Dernier royaume, II : Sur le jadis. – Paris: Folio, 2005. – P. 30. [↑](#footnote-ref-49)
50. La déprogrammation de la littérature. Entretien avec Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Le Débat. – 1989. – № 54. –  URL: <https://www.cairn.info/revue-le-debat-1989-2-page-77.htm>. – (Дата обращения: 02.12.2018). [↑](#footnote-ref-50)
51. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975. С. 447. [↑](#footnote-ref-51)
52. Там же. С. 449 [↑](#footnote-ref-52)
53. La déprogrammation de la littérature. Entretien avec Pascal Quignard. [↑](#footnote-ref-53)
54. La déprogrammation de la littérature. Entretien avec Pascal Quignard. [↑](#footnote-ref-54)
55. Там же. [↑](#footnote-ref-55)
56. Киньяр П. Секс и страх: романы, эссе. С. 279 [↑](#footnote-ref-56)
57. Gorrillot B. Albucius: un roman latin? [Электронный ресурс] // L’Esprit créateur. – 2012. - № 52 (1). – URL: <http://muse.jhu.edu/article/470077>. – (Дата обращения: 20.03.2018). [↑](#footnote-ref-57)
58. Киньяр П. Записки на табличках Апронении Авиции: роман / пер. с франц. И.  Волевич. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 75. [↑](#footnote-ref-58)
59. Киньяр П. Записки на табличках Апронении Авиции: роман. С. 92 [↑](#footnote-ref-59)
60. Киньяр П. Записки на табличках Апронении Авиции: роман. С. 51 [↑](#footnote-ref-60)
61. Gorillot B. L’Eros antique de Pascal Quignard [Электронный ресурс] // Littératures. – 2013. – № 69. – URL: <http://journals.openedition.org/litteratures/144>. – (Дата обращения: 20.03.2018). [↑](#footnote-ref-61)