Все испытывайте, хорошего держитесь.
Ап. Павел (1 Фес 5:21)

REVIEW

OF THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

2021
volume 22
issue 3

Since 1997

Published 4 times a year

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2021
том 22
выпуск 3

Издается с 1997 г.

Выходит 4 раза в год

Санкт-Петербург

Главный редактор
Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора
А. А. Ермичёв

Редакционная коллегия
О. И. Кулиев, К. В. Преображенская,
А. Ю. Рахманин, А. А. Синицын, М. Ю. Хромцова

Редакционный совет
Д. В. Масленников (председатель),
М. Ю. Быстров, Х. А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания), о. Г. Григорьев,
В. А. Гуторов, М. Инглот (Рим, Италия), А. А. Корольков,
М. А. Маслин, М. Пизери (Аоста, Италия), И. Б. Руберт, М. С. Самарина,
Р. В. Светлов, И. П. Смирнов (Констанц, ФРГ), Фролова Е. А., Л. Е. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2021. Том 22. Вып. 3. — СПб.: Изд-во РХГА, 2021.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief
Dmitry Bogatyrev

Editor
Alexander Ermichev

Editorial Board
Oleg Kuliev, Kira Preobrazhenskaya,
Alexey Rakhmanin, Alexandr Sinitsyn, Marina Khromtsova

Advisory Board
Dmitry Maslennikov (St. Petersburg, Russia) — chairman, Roman Svetlov (St. Petersburg, Russia), Michael Bystrov (St. Petersburg, Russia), Igor Smirnov (Konstanz, Germany), Grigory Grigoriev (St. Petersburg, Russia), Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), Vladimir Gutorov (St. Petersburg, Russia), Michael Maslin (Moscow, Russia), Marina Samarina (St. Petersburg, Russia), Irina Rubert (St. Petersburg, Russia), Elizaveta Frolova (Moscow, Russia), Lion Shaposhnikov (Nizhny Novgorod, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado (Pamplona, Spain), Marek Inglot (Rome, Italy), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy)

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House
St. Petersburg, Russia © Русская христианская гуманитарная академия, 2021
© Авторы выпуска, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

К юбилею А. А. Ермичёва 11

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Мальцев Я. В.
История и историческое в контексте концепции
перманентной современности. 25

Ерилов Н. О.
О софистическом и сократическом принципах и их значении для философии .38

Канунов А. Е.
Хаос как объект этического внимания: к постановке проблемы. 50

Буланенко М. Е.
Парадоксы смирения: уроки преп. Аввы Дорофея Газского
для современной этики 63

Шоломова Т. В.
О сложностях профессиональной этики
на примере фотографии Кевина Картера от 25.03.1993 83

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Капилупи С. М.
Соловьёв и Достоевский. 92

Океанский В. П., Океанская Ж. Л.
Философия русских писателей
в булгаковском литературно-критическом наследии 99

Харланов М. В., Бойко П. Е.
О необходимости логоцентрического основания общественной жизни (по материалам научного творчества Е. В. Спекторского) 109

Демин И. В.
Две стратегии критики социализма в русской консервативной мысли конца XIX — начала XX вв. (Б. Н. Чичерин и Л. А. Тихомиров) 118

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Баловнев Д. А., Покровская Н. Н.
Проблема статуса религии в изменчивом мире 134

Зыкова Ю. А.
Всеобщая диалектика христианского сознания Г. В. Ф. Гегеля и современность 143

Каширина В. В.
«И всегда он — наш, и мы — его». Образ Александра Невского в гомилетическом наследии святителя Феофана Затворника. 150

Колмакова М. В.
Дарственные надписи Л. Н. Митрохина в библиотеке А. И. Клибанова 157

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Акопян Л. О.
Чем Бетховен был для авангарда (и чем авангард стал для Бетховена) 167

Осьмухина О. Ю.
«Бетховенский текст» русской литературы (на материале «Крейцеровой сонаты» Л. Н. Толстого и «Музыки» В. В. Набокова) 182

Соболевская Е. К.
Тоска по родине как смыслообразующая необходимость поэтического мышления. 192

Семиколенных М. В.
И. С. Рижский и источники учения о хрии в его «Опыте риторики, сочиненном и преподаваемом в Санктпетербургском горном училище» (§§ 115–121). 205

Черепанов Д. Д.
Пространство «Божественной комедии» в осмыслении свящ. Павла Флоренского 216

Ланда К. С.
К истории итальянской литературы в СССР: подготовка издания «Новой науки» Джамбаттиста Вико 224

Розенберг Н. А.
Библейские образы в искусстве С. Эрьзи (1876–1958). Италия, Россия, Аргентина 239

Бразговская Е. Е.
О вербальности несловесного текста: опыт восприятия «Немой оперы» Ольги Бочихиной 254

Болошина М. С.
Роль издательской деятельности Николая Японского в диалоге культур (по материалам журнала «Уранисики») 267

Михайлова М. В.
Смертность как религиозно-культурологическая проблема: Боккаччо и Пушкин о жизни во время чумы 275

БИБЛИОГРАФИЯ

Ермичёв А. А.
Политический идеализм и идейный сборник: М. А. Колеров. Манифесты политического идеализма: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1901), «Из глубины» (1918) и их наследники. — Минск: Лимариус, 2020. — 499 с. 289

Терентьева А. Н.
Курляндский И. А. Власть и религиозные организации в СССР (1939–1953 гг.). — СПб.: Полиграф, 2019. — 376 с. 296

НАШИ ПОТЕРИ

Памяти Евгения Семёновича Линькова. 302

Владимир Юрьевич Быстров 305

На смерть профессора Г. Ф. Сунягина (7 января 1937–18 июня 2021) 307

Ананьев Олег Викентьевич (28.08.1940–13.07.2021) 310

CONTENTS

For the anniversary of A. A. Ermichev 11

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

Maltsev Y. V.
History and historical in the context of the concept of permanent modernity 25

Erilov N. O.
On sophistic and socratic principles and theirs significance for philosophy 38

Kanunov A. E.
Chaos as an object of ethical attention: towards the statement of a problem 50

Bulanenko M. E.
Paradoxes of humility: the ethics St. Dorotheus' of Gaza
in the light of contemporary philosophy 63

Sholomova T. V.
On the complexes of professional ethics on the example
of photo Kevin Carter from 03.25.1993 83

RUSSIAN PHILOSOPHY

Capilupi S. M.
Solov'yov and Dostoevsky 92

Okeansky V. P., Okeansky J. L.
The philosophy of russian writers in the Bulgakov's literary and critical heritage 99

Kharlanov M. V., Boyko P. E.
About the necessity of logocentric base of public life.
Based on the materials of scientific works of E. V. Spektorsky 109

Demin I. V.
Two strategies for criticizing socialism in russian conservative thought
of the late 19th — tarly 20th centuries (B. N. Chicherin and L. A. Tikhomirov). 118

RELIGIOUS STUDIES

Balovnev D. A., Pokrovskaia N. N.
The problem of the status of religion in a changing world 134

Zykova I. A.
The universal dialectic of Christian consciousness by G. W. F. Hegel and modernity . . .143

Kashirina V. V.
«And always he is ours, and we are his»: Image of St. Alexander Nevsky
in the homiletic legacy of St. Theophan the Recluse 150

Kolmakova M. V.
A. I. Klibanov's library books with donation L. N. Mitrokhin's inscriptions 157

CULTURAL STUDIES

Hakobian (Akopyan) L. O.
What Beethoven was to Avant-Garde
(and what Avant-Garde became to Beethoven) 167

Osmukhina O. Yu.
"The Beethoven Text" of russian literature (on the material
of L. N. Tolstoy's "Kreutzer Sonata" and V. V. Nabokov's "Music") 182

Sobolevskaya E. K.
Homesickness as sense-making need for poetic thinking. 192

Semikolennykh M. V.
I. S. Rizhsky and the sources of the doctrine of Chriya in his "Experience
of rhetoric, composed and taught at the St. Petersburg Mining School". 205

Cherepanov D. D.
Fr. Pavel Florensky's interpretation of space in the "Divine Comedy" 216

Landa K. S.
On the reception of italian literature in the USSR:
the preparation of an edition of Giambattista Vico's "Scienza nuova". 224

Rozenberg N. A.
Biblical images in art of S. Erzi (1876–1958). Italy, Russia, Argentina 239

Brazgovskaya E. E.
On the verbality of a non-verbal text:
the experience of perceiving Olga Bochikhina's "Silent opera" 254

Boloshina M. S.
The role of Nikolai Yaponskyi's publishing activity in the dialog of cultures
(based on the materials of the magazine "Uranishiki") 267

Mikhailova M. V.
Mortality as a religious and cultural problem:
Boccaccio and Pushkin about the life during the plague. 275

BIBLIOGRAPHY

Ermichev A. A.
Political idealism and ideological collection
(M. A. Kolerov. Manifestos of political idealism: "Problems of idealism"
(1902), "Vekhi" (1901), "From the depths"
(1918) and their heirs. Minsk: Limarius, 2020. 499 p.) 289

Terenteva A. N.
Book review: Kurlyandsky I. A. Power and religious organizations
in the USSR (1939–1953). St.Petersburg: Polygraph Publ., 2019. 376 p. 297

OUR LOSSES

In memory of Eugeny Semenovich Linkov 302

Vladimir Yuryevich Bystrov 305

In memory of Professor G. F. Sunyagin (7.01.1937–18.06.2021) 307

Oleg Vikentyevich Ananyev (28.08.1940–13.07.2021) 310

К ЮБИЛЕЮ ПЕТЕРБУРГСКОГО ИСТОРИКА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВИЧА ЕРМИЧЁВА

ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι.
Plato. Phd. 69c–d[*]

14 сентября 2021 года исполнилось 85 лет со дня рождения доктора философских наук, профессора Русской христианской гуманитарной академии Александра Александровича Ермичёва. Наш юбиляр известен как философ, историк, публицист, глубокий знаток истории русской философии, занимающийся исследованием механизмов наследования в отечественной философской традиции, публикатор архивных материалов, ученый, подготовивший и издавший многие монографии и сборники, посвященные видным мыслителям, писателям и общественным деятелям. Посвятив себя изучению проблем классического наследия Русского Логоса, А. А. Ермичёв и сам давно стал частью истории русской философии.

Александр Александрович родился в 1936 г. в деревне Новая Московской области в семье инженера Александра Тимофеевича и его супруги Анны Ионовны Ермичёвых[**]. В семье было двое детей (сестра младше А. А. на два года),

---

[*] «Много тирсоносцев, но мало вакхантов» (Платон «Федон»).

[**] В очерке использованы материалы воспоминаний А. А. Ермичёва, которые имеются в аудиозаписи, сделанной автором этих строк 6 декабря 2020 г. на квартире Ермичёвых. Это трехчасовое интервью не опубликовано. В данной статье все цитаты из аудиозаписи помещены в кавычках.

и мать занималась их воспитанием. Анна Ионовна была из семьи старообрядческого священника. Отец был связан с текстильной промышленностью и занимался изобретением бесчелночного ткацкого станка. Позже Ермичёвы переехали в село Белоусово Жуковского района Калужской области (ныне — город Белоусово), что находится на 105-м километре Киевского шоссе.

А. А. Ермичёв из поколения детей войны. Когда началась Великая Отечественная война, ему было четыре года. Он помнит, как их село заняли фашисты, помнит ужасы оккупации и день освобождения Белоусово Красной Армией. Детство А. А. Ермичёва пришлось на суровые военные годы, но тяжелой была и голодная послевоенная пора, от которой ему особенно запомнились жуткие «тошнотики» (жареные лепешки, приготовленные из картофельных очисток или из весеннего мерзлого картофеля). Но все мы родом из детства. И как признается Юбиляр, в своих воспоминаниях он часто возвращается к подмосковной природе, которая своей красотой, чистотой, нетронутостью и благородной простотой напоминала время и картины, близкие тем, что можно найти в книге «Детские годы Багрова-внука» из автобиографической трилогии С. Т. Аксакова. Он вспоминает речушку, которую они пренебрежительно называли Дырошней, в которой было полным-полно рыбы, вспоминает чистые поля и леса, где росло много грибов, куда охотники ходили за рябчиками.

В 1944 г. Александр Ермичёв пошел в первый класс Белоусовской средней школы, в которой он проучился восемь лет. В сельской школе с. Белоусово в те годы работали замечательные учителя, некоторые из них в дальнейшем стали значительными фигурами не только в отечественном образовании, но и в науке. А. А. Ермичёв помнит директора школы Михаила Игнатьевича Реута, в прошлом капитана артиллерии; его жену Зою Михайловну Лец, белорусскую партизанку в годы войны; супругов М. И. Тулина и О. Н. Тулину, математика Ефима Моисеевича Гельфанта и многих других. В 1950–1951 гг. учителя и ученики единой школьной семьей строили новую деревянную школу. А в 1951-м директор М. И. Реут «забрал к себе в школу» на 105-й километр молодых специалистов из Москвы. Тогда в Белоусово прибыл «молодой отряд предметников, среди которых было два человека исключительных по своим личным качествам». Как вспоминает А. А. Ермичёв, «с приездом этих двоих школа сразу закипела». Преподавателем русского языка и литературы был Всеслав Гаврилович Горецкий (1924–2009), в будущем — известный филолог, доктор педагогических наук, член-корреспондент Российской академии образования, главный редактор журнала «Начальная школа», автор многих учебников и пособий для начальной школы, в том числе классического советского «Букваря» (по которому учились многие из нас, люди старшего поколения). А физику, математику и астрономию стал преподавать Семен Соломонович Герштейн (род. 1929; член-корреспондент АН СССР и академик РАН; лауреат Государственной премии СССР), который попал в сельскую школу после окончания отделения ядерной физики физического факультета Московского государственного университета. Его занятия и личность оказали огромное влияние на белоусовских школьников. Физика С. С. Герштейна ученики прозвали «гениальный Семен», а учителя литературы В. Г. Горецкого называли «великолепный Всеслав». Оба преподавателя лишь на немного были постарше

своих юных воспитанников. «Эти люди много для нас сделали, они в нас душу вдохнули», — рассказывает Юбиляр. О своем учителе Горецком А. А. Ермичёв опубликовал воспоминания «Наш Всеслав». Он с гордостью вспоминает, что из одного только их класса вышли в будущем 4 профессора: трое ребят стали докторами физических наук, а вот еще один оказался «не в тему» (в смысле «точных наук») — стал доктором философии.

С детских лет Александр Ермичёв был книгочеем. Первой книгой, полностью им самим прочитанной, была литературная сказка П. П. Ершова «Конек-Горбунок». Мощное воздействие на белоусовского школьника Ермичёва оказал роман Шарля де Костера «Легенда об Уленшпигеле» (эту книгу ему дал учитель литературы В. Г. Горецкий из своей домашней библиотеки). Отец Александра Александровича был инженером, как говорили в советское время, «представителем сельской интеллигенции». По роду службы ему часто приходилось выезжать в Москву, и всякий раз, возвращаясь из командировки, он привозил сыну книги. А. А. Ермичёв вспоминает, что отец подписал его на полное собрание сочинений А. С. Пушкина, которое выходило приложением к журналу «Молодой колхозник».

Как рассказывает А. А. Ермичёв, отцу очень хотелось перевезти семью в город. И в начале 1950-х гг. мечта Александра Тимофеевича сбылась — его перевели на работу в Ленинград, куда он перевез жену и детей. С того времени судьба А. А. Ермичёва связана с городом на Неве. «Конечно, отец сделал совершенно правильно, что перетащил нас в этот город, — признает Александр Александрович. — Здесь для нас открылось больше возможностей». Хотя в то время А. А. Ермичёв страшно тосковал по селу своего детства. Он и сейчас с теплотой вспоминает друзей-однокашников: комсорга школы Николая Голяева, Илью Родичева, Николая Абакушина, Володьку Андрияхина, Николая Грачёва. Александр Александрович вспоминает, как катался с друзьями на лыжах с Колесниковских гор у села Белоусово: «Андрияхин съехал первым и кричит мне, оставшемуся стоять на вершине горы: «Санька, давай вниз! Да не трусь, ты же комсомолец!»»

В Ленинграде А. А. Ермичёв окончил два последних класса школы и в 1954 г. поступил на философский факультет Ленинградского ордена Ленина государственного университета имени А. А. Жданова (ныне — Санкт-Петербургский государственный университет). Для студента Ермичёва это была пора исканий и становления. Он принимал активное участие в университетских мероприятиях, выполнял комсомольские поручения и много читал.

Юбиляр рассказывает, что после того, как в 1949 г. многих преподавателей ЛГУ «выбили» по Ленинградскому делу, в 1950-е годы крупных фигур на факультете осталось немного. Большинство профессоров и доцентов университета были фронтовики. Но с учителями А. А. Ермичёву повезло. Его наставником в ЛГУ был Анатолий Андрианович Галактионов (1922–2002). Из университетских преподавателей, впечатливших студента А. А. Ермичёва и в дальнейшем повлиявших на его становление как исследователя, он называет Игоря Семеновича Кона (1928–2011), читавшего в те годы на философском факультете ЛГУ исторический материализм, Петра Федотовича Никандрова (1923–1975), Евгения Ивановича Водзинского (1922–1980). Диалектический материализм пре-

подавал «потрясающий полковник» Аркадий Аркадьевич Квасов, который был в ЛГУ почасовиком, «он блестяще читал лекции, и студенты его боготворили». Еще одна из наиболее ярких университетских фигур — Владимир Иосифович Свидерский (1910–1994), которого А. А. Ермичёв называет «совершенно выдающимся диаматчиком». Диалектику Гегеля студентам-философам преподавал Михаил Эмдин, А. А. Галактионов читал курс по истории русской философии. Интересными были лекции Михаила Иосифовича Шахновича (1911–1992), который преподавал историю культуры. Студенту Ермичёву много помогал Виктор Александрович Штофф (1915–1984), «знающий и исключительно деликатный человек». Как отмечает А. А. Ермичёв, «Крупных философских концепций при советской власти не создавалось, а вот в частных областях были выдающиеся фигуры, в частности, проблему модели и ее роль в познании разрабатывал Штофф». О многих своих университетских преподавателях А. А. Ермичёв позднее подготовил статьи — энциклопедические, научные, мемориальные.

По воспоминаниям ученика, его научный руководитель А. А. Галактионов был суровым человеком, но первоклассным учителем. Именно он своими рассказами о шестидесятниках (XIX-го столетия, разумеется) «втащил в русскую философию» ищущего студента Ермичёва. «Интерес к истории русской философии у меня пробудился в студенческие годы, точнее — в 1956 г., когда я увлекся Д. И. Писаревым», — рассказывает Александр Александрович. Его захватили и публицистика, и сама личность одаренного русского критика-шестидесятника, прожившего краткую, но яркую жизнь. Позже А. А. Ермичёв переключился на тему о другом революционере, писателе и публицисте — А. В. Луначарском. В итоге он подготовил и успешно защитил дипломную работу «Эстетические взгляды А. В. Луначарского».

После окончания университета в 1959 г. А. А. Ермичёв работал научным сотрудником Государственного музея истории Ленинграда. В сентябре следующего года он был зачислен на кафедру марксизма-ленинизма в Ленинградский институт водного транспорта (ЛИВТ, ныне — Санкт-Петербургский государственный университет водных коммуникаций), где работал в должности старшего лаборанта (с сентября 1960 г.), ассистента (с сентября 1963 г.) и старшего преподавателя (с февраля 1968 г.). В декабре 1968 г. А. А. Ермичёв был переведен на кафедру философии ЛИВТ, где проработал до 1976 г. В середине 1960-х А. А. Ермичёв вступил в ряды КПСС. Но, как рассказывает Юбиляр, его партийная карьера не сложилась, поскольку на партсобраниях он часто защищал «вольнодумцев». Хотя сам А. А. Ермичёв был настоящим советским человеком: деятельным комсомольцем, искренним партийцем, бескорыстно верившим в коммунистические идеи. Но, как он сам ныне признает, «всегда с осторожностью относился к той структуре, которая забюрократизировала советский строй и советские идеалы».

В 1960-е годы, так сказать, «без отрыва от производства», А. А. Ермичёв учился в заочной аспирантуре философского факультета ЛГУ, которую окончил в 1968 г. В начале он намеревался продолжить работу над темой об А. В. Луначарском, но Л. Н. Новожилова, которая была научным руководителем аспиранта Ермичёва, предложила ему сменить тему. И перемена эта была радикальной и даже революционной для молодого советского исследователя русской фило-

софии. По совету своего руководителя, Александр Александрович стал изучать труды Н. А. Бердяева. И его захватили бердяевские идеи о соотношении индивидуума и истории. Л. Н. Новожилова была назначена его формальным научным руководителем, а реально аспирант работал с А. А. Галактионовым. Позже научным руководителем А. А. Ермичёва стал профессор А. И. Новиков (1921–2001), который преподавал историю русской философии в Ленинградском государственном библиотечном институте имени Н. К. Крупской (ныне — Санкт-Петербургский государственный институт культуры).

В 1970 г. А. А. Ермичёв завершил работу над кандидатской диссертацией на тему «Критический анализ иррационалистической философии Н. А. Бердяева». Защита состоялась 21 января 1971 г. в Диссертационном совете философского факультета ЛГУ. Ученое звание доцента по кафедре истории философии А. А. Ермичёву было присвоено ВАК только в 1981 г. Выбор темы был, мягко говоря, необычным, поскольку белоэмигрант Николай Александрович Бердяев был тогда зачислен в ряды реакционных философов-мистиков и принадлежал к врагам советской власти. Работа А. А. Ермичёва о Н. А. Бердяеве была первой в СССР вместе с исследованием В. А. Кувакина, защитившего в 1970 г. в Московском государственном университете кандидатскую диссертацию на тему «Христианский экзистенциализм Н. Бердяева и современность». Как рассказывает Юбиляр, с московским собратом-»бердяевцем» он познакомился в день обсуждения своей диссертации на кафедре истории философии ЛГУ в 1970 г., и это знакомство переросло в дружбу. Позже, в 1980-е гг., А. А. Ермичёв станет одним из первых отечественных историков философии, кто возьмется за реабилитирование русской философско-религиозной мысли. В 1994 г. в издательстве РХГА выйдет подготовленный им сборник «Н. А. Бердяев: pro et contra».

Следующий значительный этап жизни Юбиляра связан с Ленинградским университетом. В середине 70-х гг. А. А. Ермичёв был приглашен в ЛГУ, однако тогда возникли трудности с ЛИВТом, поскольку руководство института не хотело отпускать своего сотрудника. Но в ноябре 1976 г. А. А. Ермичёву удалось вернуться в свою *alma mater*. Здесь на кафедре истории философии (с 1996 г. — истории русской философии) философского факультета он прослужил почти три десятилетия (1976–2005): старшим преподавателем (до октября 1977 г.), доцентом (1977–2001), профессором (2001–2005). С 1987 г. А. А. Ермичёв исполнял обязанности заведующего кафедрой истории философии. В 1998 г. по совокупности работ А. А. Ермичёв защитил докторскую диссертацию на тему «Русская философия как целое. Опыт историко-систематического построения», и в 1999 г. решением ВАК Российской Федерации ему была присуждена ученая степень доктора философских наук.

В 2005 г. А. А. Ермичёв оставил СПбГУ (в энциклопедии «Русская философия» ([3]2020) неверно указан 2006 год). Новый этап в его биографии связан с Русской христианской гуманитарной академией. В сентябре 2005 г. А. А. Ермичёв был принят на должность профессора и заведующего кафедрой русской культуры, а в декабре того же года переведен на должность профессора кафедры философии, где работает по сей день (за последние годы эта структура меняла формат и название, ныне — кафедра философии, религиоведения

и педагогики). С марта 2007 г. по сентябрь 2010 г. А. А. Ермичёв возглавлял кафедру философии.

За долгую практику преподавания в ленинградских / петербургских вузах А. А. Ермичёв воспитал несколько поколений студентов. В качестве научного руководителя он подготовил 9 кандидатов наук. Многие из коллег РХГА старшего поколения были в 1980–1990 гг. слушателями его лекций по русской философии в ЛГУ / СПбГУ, многие из молодых сотрудников нашей академии — это бывшие его студенты в РХГА. Как неоднократно признавался А. А. Ермичёв, Русская христианская гуманитарная академия стала его вторым домом, здесь у него «открылось второе дыхание».

Поражают трудолюбие и жизненная энергия Юбиляра. Ныне он продолжает читать в РХГА курс истории русской философии для студентов, специализирующихся по философии. А. А. Ермичёв является научным руководителем магистерской программы по русской философии РХГА, принимает участие в многочисленных проектах академии, является составителем ряда изданий серии «Русский путь: pro et contra». Профессор А. А. Ермичёв является членом оргкомитетов ряда международных, российских и межвузовских мероприятий. Многие годы он «тянет» на себе издание главного журнала нашей академии «Вестник РХГА». В рубриках «Из архива русской мысли» и «Наше наследие» А. А. Ермичёв регулярно републикует статьи русских мыслителей, впервые опубликованные десятилетия и столетие назад в российских и зарубежных журналах, которые ныне малодоступны. Его новые публикации русской классики сопровождаются вступительными или заключительными статьями и ценными комментариями.

Особо следует отметить, что уже семнадцатый год А. А. Ермичёв ведет в РХГА межвузовский историко-методологический семинар «Русская мысль», который был создан по его инициативе весной 2005 г. Уже давно этот ермичёвский семинар зарекомендовал себя как значимое научное событие не только в Петербурге, но и в России.

А. А. Ермичёв является одним из инициаторов создания памятника «Философскому пароходу», который был открыт на Набережной Лейтенанта Шмидта в 2003 г. как мемориал событию, ставшему, по определению самого Александра Александровича, «отметкой сложности истории».

Историю философии и науки А. А. Ермичёв рассматривает через истории отдельных ее представителей. Он является издателем и комментатором произведений Н. А. Бердяева, В. Ф. Эрна, С. Л. Франка, Ф. А. Степуна, В. С. Соловьева, Н. О. Лосского, В. В. Розанова, Б. В. Яковенко, П. Я. Чаадаева, И. И. Лапшина и других. Историка русской философии А. А. Ермичёва интересуют люди и идеи, история идей и судьбы их носителей. Именно об этом его главная книга «Имена и сюжеты русской философии», вышедшая несколько лет назад в серии «Слово о сущем» (СПб., 2014). А. А. Ермичёва увлекает не археология прошлого отечественной философии, не чисто исследовательский интерес к былому, но попытка осмыслить историю русской мысли как единого культурного феномена, проследить традиции и связи от начал до нынешнего времени. Обращение А. А. Ермичёва *ad fontes* (к источникам) носит не только научно-исследовательский, но живой философский интерес.

А. А. Ермичёв является составителем и автором вступительных статей и примечаний нескольких антологий и научных сборников. Надо особо отметить библиографическую жилку юбиляра. Подготовка библиографических изданий — дело хлопотное, но важное для будущих поколений исследователей. Им издано несколько обстоятельных библиографических указателей, справочников и хроник (см. ниже в списке избранных трудов А. А. Ермичёва), в которых подробно представлено описание и характеристика отдельных организаций (Религиозно-философское общество в Петербурге в 1907–1917 гг.), печатных изданий (философское содержание журналов русского зарубежья 1918–1939 гг.; философская и общественная мысль в журналах русского зарубежья 1940–1960 гг.). А. А. Ермичёв является автором нескольких российских энциклопедических изданий: «Литературная энциклопедия русского зарубежья», «Розановская энциклопедия», «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды», «Русская философия: энциклопедия» и другие.

В большинстве публикаций А. А. Ермичёва присутствует полемика, и тематика многих его работ посвящена дискуссиям русских философов, которые интересны не только для истории мысли, но, благодаря комментариям А. А. Ермичёва, они приобретают новое звучание. Будь то прения в петербургском религиозно-философском обществе в начале прошлого века или философско-политические дискуссии в журналах русского зарубежья в середине XX века, полемика между газетой «Московские ведомости» и Владимиром Соловьевым в 1891 г. или споры о революции и золотом веке русской философии. Даже ситуацию вокруг магистерской диссертации С. Л. Франка и критики оной А. А. Ермичёв превращает в интригующую драму. Он знает, что история, как и живая мысль, не могут быть сухими и скучными. А. А. Ермичёв всегда включен в научные дискуссии, следит за выходом новых изданий по истории философской мысли в России и за рубежом, спорит с коллегами, о чем свидетельствуют его рецензии, которые регулярно выходят в «Вопросах философии», «Вестнике РХГА» и других известных российских журналах и сборниках.

А. А. Ермичёв-ученый в больше мере историограф русской философии, в том смысле, что по образованию он, конечно, философ, и занимается историей философии, но, по сути, — настоящий историк, которого интересуют люди, их судьбы, судьбы идей мыслителей прошлого, историко-культурный и политический контекст, в котором жили и творили его герои. Мне, как историку по образованию и основным занятиям, всегда был близок такой подход. И это нас сразу сблизило с Александром Александровичем.

В последние годы историк А. А. Ермичёв занят исследованием развития русской философии в течение столетней ее истории: от первых декабристских организаций и кружка любомудров (1822 г.) до окончания Гражданской войны в России и «Философского парохода» (1922 г.). Он считает, что «достоинства, которые мы унаследовали от нашего любомудрия, состоят в том, что важна перелитая в жизнь истина. Не познание действительности, а истина. В этом любомудрие. А под влиянием одействорения истины наши мыслители «сползли» с философии в не-философию — в Чернышевского и Писарева. А Чернышевский и Писарев — это не философия, это материализм, а материализм — не есть философия». «В советском союзе, — продолжает А. А. Ермичёв, — не было фило-

софской мысли. Были историки философии, вот как я, например, но философии не было… Мы ушли из философии в социализм, утилитаризм, нигилизм и так далее». «Я утверждаю, что расцвет философии возможен только тогда, когда сознание свободно. Если сознание обременено веществом (как у Чернышевского) тогда оно не свободно». «В своих работах я показываю, что после того, как Чернышевский и Писарев одействорили себя в нигилизме, это означало философский приговор России. Русская философия кончилась, когда вышла за пределы, она попала под влияние императива одействорения истины». «Возрождение философии в России начинается не с Владимира Соловьева, как обычно считают, а со стороны левых, со стороны народников. Достоевский показал, что человеком управляет не рацио, а своеволие и только своеволие. И даже любовь к Богу — только от своеволия. И, показав это, Достоевский подготовил почву и для Соловьева и для Лопатина…»

Для А. А. Ермичёва как педагога важны не только содержание, идея, новая тема или новый взгляд на старую проблему, но не менее важны живость и художественность изложения, стиль — как подать материал. Отмечу особо, что А. А. Ермичёв — искусный рассказчик! Каждое его выступление подано живо, энергично, артистично, увлекательно, зажигательно, интригующе, художественно. Рассказывая о философах прошлого, он переживает своих персонажей, обычно исполняя по ролям, изменяет голос от пьяно до форте. Мэтр знает, что и педагогика, и наука должны быть поданы искусно, даже художественно, тогда они возымеют должный результат. Его статьи, выступления и даже лекции — это почти детективные истории, основанные на архивных материалах и, что называется, впервые введенные им в научный оборот.

Для А. А. Ермичёва как ученого, философия и история философии — это не ремесло, не что-то, о чем ты обладаешь знаниями, получив соответствующие образование, а потом, поднаторев, приобретаешь риторический навык и выдаешь на гора новые и новые тексты. Его исследования основаны на опыте с опорой на традицию (а традиция — это корни, которые поважнее, чем завиральные новации), основаны на непрестанной кропотливой работе в архивах и библиотеках (что в наше время, надо признать, уже большая редкость, эдакий рудимент нынешней эпохи глобальной диджитализации). Историк философии больше консервативен, нежели радикален. Опасаюсь, что это прозвучит пафосно, но скажу, что свой труд А. А. Ермичёв воспринимает как служение. И в этом служении есть что-то спокойное, надежное и героическое. Главное, что мне хотелось бы отметить, это ермичёвское небезразличие — ко всему: к преподаванию, к проблемам и судьбе ВУЗа, которому он служит, к своему делу (будь то издание журнала, написание статьи, монографии или рецензии), к проблемам России, русской культуры. Обо всем он говорит как о своем личном, с сердцем, с полным осознанием и ответственностью.

Мне всегда казалось, что Александр Александрович похож на посла исчезнувшей эпохи. В своих публикациях, лекциях, научных докладах он всегда акцентирует внимание на проблеме преемственности. И он выступает как хранитель традиций истории русской философии. Он не только ученый, занимающийся «археологией» русской философии, думающий не только о прошлом, но и переживающий за будущее — нашей культуры, будущее Российской

государственности и русского духа. В своем интервью А. А. Ермичёв с болью говорит о нынешней ситуации в России и мире как об антропологической катастрофе: «Две тысячи лет существует христианство, но каждый год, и каждый месяц, и каждый день где-нибудь люди убивают людей. Войны продолжаются и продолжаются. И лучше человека не сделать. … Но без христианства было бы еще хуже. Нельзя оставаться человеком без христианских запретов. Если нет никаких запретов, то случится беда. И на наших глазах произошла антропологическая катастрофа. … Продолжает размываться единство, размывается духовная культура. А когда это будет окончательно размыто, то появится действие, а когда грядет действие, нужно будет противодействие. … Тогда начнется конец света».

Профессора А. А. Ермичёва часто можно встретить в библиотеках. Знаю это по своему личному опыту, поскольку в разное время мы, не сговариваясь, встречались в здании Российской Национальной библиотеки на Московском проспекте, где Александр Александрович проводит часы, обложившись книгами и словарями. А бывало и такое, что я звоню профессору и прошу его: «Александр Александрович, если будете завтра в РНБ, отыщите пожалуйста для меня такую-то книгу и сделайте такую-то выписку». — «Хорошо, Александр Александрович, постараюсь сделать». А вечером телефонный звонок от него: «Вот я вашу просьбу выполнил. Записывайте…»

Александр Александрович просматривает свежие номера важнейших литературно-художественных журналов. При встречах в РХГА мы часто обсуждаем политические новости. Иной раз он звонит, чтобы поделиться новостью и обсудить заинтересовавшие, но зачастую взбудоражившие, растревожившие и ужаснувшие статьи (чаще всего это касается свежего номера «Литературной газеты», которую мы оба читаем) или телепередач. Как собеседник, А. А. Ермичёв внимателен и доброжелателен, но критичен и строг. Он пристрастен в оценках, но поражает его добросовестное умение не осуждать оголтело то, что ему самому кажется не близким, а стараться понять противоположную позицию, прибегая к аргументам и аналогиям.

Профессор А. А. Ермичёв богат не только идеями, публикациями и учениками, но и наследием другого характера: у него пять внуков и уже две правнучки. В его квартире, как и полагается настоящему ученому и библиофилу, все комнаты, прихожая и коридоры заняты литературой, даже на лоджии по стенам расставлены книги в несколько рядов. Супруга Александра Александровича Земфира Александровна — замечательная хозяйка, его спутница, друг и всегдашний помощник. Как признается Юбиляр, «из того, что я успел сделать, добрая половина выполнена благодаря моей Земфире. Земфира для меня всё!»

Зная Александра Александровича, не скажешь, что это человек в столь солидном уже возрасте. В свои 85 он бодр, активен, постоянно в движении, в общении, так сказать, при деле, всегда открыт и готов помочь, подсказать, дать совет, поделиться опытом. А опыт у него большой — свыше 60 лет преподавания и научной работы, а база у него огромная, есть на что опереться самому и что передать другим. Кажется, что в Юбиляре и сейчас жив тот задорный и боевой комсомольский дух, что был свойственен и юному белоусовскому школьнику, и студенту Ленинградского университета.

Как говорили в старые добрые советские времена, от имени и по поручению коллег и товарищей — сотрудников нашей академии, членов редколлегии «Вестника РХГА», участников семинара «Русская мысль» — разрешите поздравить мэтра с Юбилеем, пожелать многих лет творчества на ниве служения Русскому Логосу.

А. А. Синицын[*]
С.-Петербург, сентябрь 2021 г.

К поздравлению присоединяются
члены редколлегии журнала «Вестник РХГА»,
члены редколлегии серии «Русский путь*: pro et contra*»,
издательство Русской христианской гуманитарной академии,
преподаватели и студенты Русской христианской гуманитарной академии

В приложении к прозаическому очерку помещаем стихотворение, которое было написано пять лет назад и посвящено 80-летию А. А. Ермичёва. В первые дни октября 2016 года РХГА отмечала круглую дату профессора, и автор этих строк преподнес ему в подарок стих-тост. Помнится, что стихи Юбиляру понравились.

[*] Синицын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент, кафедра философии, религиоведения и педагогики, факультет философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; aa.sinizin@mail.ru

СОВА РУССКОЙ МИНЕРВЫ*

Заздравный тост от коллеги, товарища и тёзки к восьмидесятилетию Александра Александровича Ермичёва

Мчись подобно огненной комете,
Оставляя за собою след!
Восемь боевых десятилетий
Промелькнули как осьмнадцать лет…

Весть сия быстрей, чем скорость ветра,
Облетела Питер: мир учёный
Отмечает день рожденья мэтра —
Значимую дату Ермичёва!

Толкователь и издатель Эрна,
Степуна и многих эмигрантов,
До сих пор софии сеет зерна,
Выпускает макси-фолианты.

Мэтр не терпит мысли заскорузлой,
И в науке штуки панебратской,
Рыцарь Блеска он Минервы русской —
«Почвенной» и «белоэмигрантской».

Так и будет дальше он до срока
Собирать, как ныне, полный зал.
Нет в своем Отечестве пророка? —
Я бы так, пожалуй, не сказал.

Знай, моя страна, своих героев,
Не гляди на них ты с укоризной.
Мы наш новый мир еще построим
На святых столпах консерватизма!

А пока отметим многолетье
Тостами в сентябрьские календы.
Выпьем по одном, другой, по третьей
За РХГАшную легенду!

---

* Впервые стихотворение было опубликовано в филологическом ежегоднике РХГА «Homo loquens: язык и культура. Диалог культур в условиях открытого мира», вып. 3, 2018, с. 226–227.

… Вновь сова Минервы прянет в полночь.
Так не закрывайте ж ставни на ночь.
Жить, творить, служить! И Бог Вам в помощь!
Тёзка и коллега Ваш,
Сан Саныч.

Александр Синицын
С.-Петербург, сентябрь 2016 г.

К ЮБИЛЕЮ А. А. ЕРМИЧЕВА
(выступление на Учёном совете Русской христианской гуманитарной академии от 29.10.2021)

Как указано в «Энциклопедии русской философии» под редакцией Маслина, в работах Александра Александровича Ермичева «разрабатывается концепция истории русской философии как целого, т. е. как совокупности рационалистических, а также религиозно-ориентированных, идеалистических идей и учений, равным образом отражающих национальное своеобразие русской философии». Но это общие слова, которые не выражают, не схватывают дух научных изысканий Александра Александровича. Об этом самом духе я и хотел бы кратко рассказать.

Прежде всего замечу, что изыскания Александра Александровича — именно научные. Это не то что бы редкость для русской философии, но и не совсем обыденное дело. Сколь много исследователей русской мысли занимаются не наукой, а идеологизацией! Как много людей пишут о специфическом славянском стремлении к коллективности на основаниях соборности, в то время как соборность в системе славянофилов — совсем об ином. Русскую философию хотят поставить на службу некоей химерической идеологии.

Александр Александрович относится к русской философии с куда большим уважением. Русская философия для него — предмет пристального, систематического изучения. Едва ли не первым в России он стал писать о русской философии исходя из четко продуманного методологического аппарата: анализируя не только общеизвестные работы, но и эпистолярий, прижизненную периодику, стенограммы общественных собраний; аппарата концептуального: профессор Ермичев никогда не уходит в поэзию, стремясь реконструировать подчас смутное содержание русское философии на отчетливых, рациональных началах — в то время как саму нашу философию зачастую второпях определяют именно как философию «иррациональную».

При этом парадоксально: Александр Александрович никогда не писал сухих, «канцелярных» статей. Его слово всегда бодро, энергично; это — действительное слово действительного русского языка. Более того, сама манера письма Александра Александровича всегда оставляет намек на позицию автора по отношению к описываемому предмету, но всегда же будто бы нечто и утаивает; нечто самое существенное. Намек этот никогда не доводится до полной отчетливости. Как писатель, Александр Александрович следует замечательной формуле русской риторики: сказанное слово — серебряное, а не сказанное — золотое. Верно и другое: профессор Ермичев всегда отделяет свою позицию от содержания излагаемого им предмета, не искажая его содержания.

Предисловие к его капитальному труду «Имена и сюжеты русской философии» озаглавлено: «Моя бедная русская мысль…» Именно с чтения этой книги в 2015 году началось мое систематическое изучение истории русской мысли. Открывая ее, я по первой ужаснулся: ну как же, бедная: Бердяев, Шестов, Булгаков, Флоренский… Подумалось, что книга могла быть написана условным «западником», адептом идеи о неправомерности, невозможности существования такого феномена, как «русская философия». Нет, совсем не так. В действительности Александр Александрович простонапросто держится принципа научной честности, что для меня, неофита изучения русской философии, казалось чем-то невероятным: как же, писать о ней и не гореть сердцем за все то, о чем она говорила?.. Но «Имена и сюжеты…» — именно про честность и объективность в самом строго философском смысле этого слова.

Процитирую замечательный фрагмент из статьи «В ответ В. Н. Сагатовскому»:

> «О русской философии мы можем только сказать пронзительным стихом поэта:
>
> И ничего не исправила,
> Не помогла ничему
> Смутная, чудная музыка
> Слышная только ему.
>
> Мы раньше были пьяными, теперь мы стали трезвыми. Теперь мы знаем, что нормальное общество — это взаимодействие трех уровней ценностей: высших, очень высших, низших, совсем бытовых и, наконец, серединных ценностей общественного существования — материального достатка, образования, полиции, закона, права. Высшие ценности нужны, но они не должны подчинять себе другие… А так, что же, пусть существуют… Идеалы — это прекрасно».

Чтобы написать такое после многолетних исследований истории русской философии, нужно быть, во-первых, очень честным человеком, во-вторых, большим хулиганом. Я, как исследователь философии Достоевского, не могу не увидеть здесь специфическую достоевскую иронию. Едва ли не подпольное ерничанье. Но только через эту усмешку — Блок бы назвал ее «красным смехом» — и возможен единственно объективный метод в исследованиях русской культуры: метод реализма в высшем смысле. Метод трезвой оценки

действительности, вне художественного, политического и — подчеркнем — квази-научного мечтательства.

Хочу сказать еще об одном важном моменте, благодаря которому профессор Ермичев навсегда останется в историографии русской философии. Это концепция «одействорения истины». Если попытаться описать русскую философию в двух словах, то едва ли найдется формула более емкая. Эта концепция призвана обозначить то самое единство русской философии, которое всегда ускользает от нашего взгляда. Как пишет Александр Александрович в конце своего труда, «русская философия представляет собой противоречивую целостность идей самого различного содержания. В целостности она несводима ни к религиозной философии, ни к «солидной материалистической традиции», ни к еще какому-нибудь направлению». Далее профессор выделяет три основополагающих принципа русской философии, как бы развертывая формулу «одействорения истины»: конкретность, идеализм и максимализм. Именно на эти принципы ориентируюсь и я в своих скромных историко-философских изысканиях. Та характеристика, которую Александр Александрович дает в отношении Чаадаева: «все русской философии», вполне справедливо будет приложить и к самому профессору. Профессор Ермичев — «все» историографии русской философии как научной дисциплины, её первопроходец. Молодые исследователи могут показывать на него «с суеверным уважением, как некогда на Данте: «Этот был там, он видел — и вернулся»».

Напоследок хотелось бы пожелать Александру Александрович и одновременно попросить его: заполнить, наконец, образовавшуюся лакуну в историографии отечественной философии и написать работу по истории советской философии, которая бы подтвердила концепцию одействорения истины как единого принципа всей истории нашей мысли.

Н. К. Синдюков[*]

[*] Сюндюков Никита Кириллович, старший преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия; nick.syundyukov@gmail.com

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.001
УДК 130.2; 141; 930.1

Я. В. Мальцев*

ИСТОРИЯ И ИСТОРИЧЕСКОЕ В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИИ ПЕРМАНЕНТНОЙ СОВРЕМЕННОСТИ

Предметом исследования в статье является история в контексте концепции перманентной современности, понимаемой в качестве особой экзистенциальной ситуации картезиански трактуемого субъекта, находящегося в основе культуры, обеспечивающего ее генезис, изменчивость, трансляцию и стабильность. Перманентная современность постигается как Я-субъективность (А. В. Павлов), т. е. представляет собой культурообразующую рефлексию субъекта над проблемностью собственного бытия, при которой сам субъект создает культуру посредством диалога с другими субъектами. История в границах перманентной современности являет собой вид личного экзистенциального опыта взаимодействия субъекта со временем, благодаря которому история (как знание о прошлом) всегда оказывается проектом будущего, потому как превращается в практику создания культурного горизонта. История становится одной из важнейших процедур субъективации, равной философии и психоанализу, приобретает личное, социальное и политическое значение.

Ключевые слова: перманентная современность, субъект, субъективность, история, диалог.

Y. V. Maltsev

HISTORY AND HISTORICAL IN THE CONTEXT OF THE CONCEPT OF PERMANENT MODERNITY

The subject of this research is history in the context of the concept of permanent modernity, understood as a special existential situation of the Cartesian interpreted subject, which is at the heart of culture, providing its genesis, variability, translation, and stability. Permanent modernity is perceived as self-subjectivity (A. V. Pavlov), that is, it is a culture-forming reflection of the subject over the problematic nature of personal being, in which

* Мальцев Ярослав Владимирович, кандидат философских наук, кафедра новой истории и мировой политики, Тюменский государственный университет; maltsevyaroslav@gmail.com

the subject himself creates culture through dialogue with other subjects. History, within the boundaries of permanent modernity, is a kind of personal existential experience of the subject's interaction with time, thanks to which history (as knowledge about the past) always turns out to be a project of the future, because it turns into the practice of creating a cultural horizon. History becomes one of the most important procedures of subjectification, equal to philosophy and psychoanalysis, acquires personal, social, and political significance.
Keywords: permanent modernity, subject, subjectivity, history, dialogue.

Предметом исследования данной статьи являются история (как практика познания и практика субъективации) и историческое (как экзистенциал) в контексте концепции перманентной современности — экзистенциальной ситуации отношений человека со временем, ситуации *Dasein* (вот-бытие), онтологического кода культуры. Сама перманентная современность при таком подходе превращается в объект исследования, срезом которого необходимо оказывается история. Цель статьи: понять, каким образом «стоящий в просвете бытия» (М. Хайдеггер) субъект, находящийся в ситуации «здесь-и сейчас», осуществляющий схватывание культурной (исторической и настоящей) и социальной (настоящей) темпоральности через *cogito*, через *esse est percipi,* через *sapere aude,* использует историю как практику субъективации, с одной стороны, как практику трансформации культуры — с другой; каким образом благодаря субъекту история превращается из позитивистской науки о прошлом в антропологическую практику себя (М. Фуко), в экзистенциал, в проект будущего (Р. Козеллек).

В связи с задачей постичь историю как феномен и человека как сущность методологической основой статьи является *Dasein*-анализ, позволяющий использовать как психоаналитические (З. Фрейд, Ж. Лакан), так и феноменологические и экзистенциальные (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр) инструменты. Данная методология разрешает обратиться к исследованию переживаемого опыта, показать вещи «из них самих» и то, как они связаны с *Dasein*, когда речь идет о нем самом. В фокусе подобной методологии необходимо сразу очертить проблемные рамки статьи: они ограничиваются историей как экзистенциалом субъекта и не затрагивают всю сложность формирования субъекта и онтологический статус перманентной современности в целом — это тема других текстов.

Кроме того автор обращается к концепциям А. Бадью (об истине, ее процедурах, политическом) и Ж. Рансьера (политическое), позволяющим помыслить историческое в качестве одной из процедур истины, одной из процедур субъективации, одной из процедур политического.

История традиционно переводится как «исследование» и соотносится с древнегреческим языком. Проблема тут в том, что греческий мир не имел ни своего Фрейда, ни своего Лакана, хотя был полон психоаналитических трагедий или историй. Лакан говорит нам, что психоанализ есть конструирование субъектом самого себя посредством проговаривания собственной истории [11, с. 27]. Из этого аналитического источника Фуко разворачивает свое учение о дискурсе и берет начало мысль постмодерна. Но дело в том, что мысль Лакана универсальна: она указывает на тот факт, что мы пишем истории и познаем мир через истории. История в данном контексте не столько исследование, сколько повествование. У. Эко в одной из своих «картонок» («Вот вам и прямой угол») пишет об особенности детского познания — не через определения, но через

рассказывание истории: «Помнишь, как мы вышли в бабушкин сад, а там бегал такой-то зверь…» [23, с. 511] Истории образуют общий ствол знания, от которого в дальнейшем отпочковываются листочки конкретики.

Э. Саид, в свою очередь, в своих войнах с колониализмом опирается именно на текстуальные исследования, отмечая: «В основе того, что исследователи и писатели говорят о незнакомых регионах мира, лежат именно повествования». Далее: «Они же становятся и методом, при помощи которого колонизированный народ обычно выражает свою идентичность и наличие собственной истории» [17, с. 8]. Чуть ранее, в своем *masterpiece*, Саид указывает: «То же самое (конструирование нарратива как истории. — Я. М.) верно и для ориенталистов, которые выстраивали историю Востока, его характер и судьбу на протяжении сотен лет» [18, с. 149]. Безусловно, это выстраивание исторического нарратива, всегда несовершенного в своей методологии на конкретно-историческом этапе, влияло и на интерпретации настоящего, и на будущее.

XX век дал нам всплеск направлений исторического взгляда: история ментальностей и антропологический подход, который вместо структур уделил внимание единичному; гендерная история; African-American history и проч. — веер исторических фокусов «снизу», по-своему интерпретирующих прошлое для решения задач настоящего и выстраивания будущего. Внутри каждого из этих фокусов исследователь может руководствоваться профессиональной методологией историка, но сам вектор взгляда, сама постановка вопроса придает якобы нейтральным научным исследованиям в угодьях Клио общественную значимость и со-временное звучание: они отвечают запросам настоящего-будущего, они плод тектонических социальных течений и кирпичики дальнейшего культурного строительства.

Итак, предметом данной статьи является историческое в контексте концепции перманентной современности. Перманентная современность (permanent modernity) представляет собой онтологическую ситуацию бытия человека в мире: его укорененности во времени и со временем. Концепция исходит из того, что современность — это перманентная ситуация отношения человека со временем его жизни, попытки это время ухватить (отрефлексировать) и одновременно с этим создать в качестве новой формы культуры. Современность в данном фокусе понимается как Я-субъективность, что было предложено А. В. Павловым [15] и верифицировано в результате последующей дискуссии [5; 7; 20; 22].

В основе концепции, таким образом, оказывается понимаемый картезиански субъект как развитое, творческое, волюнтаристское и свободное Я, чьи собственные основания познаны и подчинены ему самому, — ситуация, которую Фихте выражает формулой Я=Я, а Лакан резюмирует как итог успешного анализа: когда субъект говорит с вами и о себе. Физическое существование субъекта во времени и его ментальные операции, нацеленные на понимание времени, связывающие его с другими субъектами в пространстве и времени, образуют интерсубъективный каркас перманентной современности, основой которого является передаваемая от субъекта субъекту мысль, разворачивающийся в объемном пространстве-времени диалог субъектов. Разве не нечто подобное показывает нам Д. Линч в своем фильме «Шоссе в никуда» (1996)?

Сцена, где Таинственный человек говорит Фреду, присутствуя перед ним здесь-и-сейчас, что находится дома у Фреда и протягивает телефон, чтобы Фред мог в этом удостовериться. Фред делает звонок домой и на другом конце провода ему отвечает Таинственный человек. Эта сцена из Линча кажется удачным воплощением того, как происходит диалог субъектов во времени, обеспечивая стабильность и динамику культуры. А. Тойнби приводит свою интуицию относительно именно такого понимания истории. Он пишет про свои размышления о времени Первой мировой войны, которое ему пришлось переживать:

> Тот опыт, те переживания, которые мы испытываем в наше время и в нашем мире, уже были пережиты Фукидидом в свое время. <…> Фукидид, как я теперь понял, уже прошел по этому пути прежде нас. Он сам и его поколение по историческому опыту стояли на более высокой ступени, нежели я и мое поколение относительно своего времени: собственно, его настоящее соответствовало моему будущему. Но это превращало в нонсенс ту общепринятую формулу, что обозначала мой мир как «современный», а мир Фукидида как «древний». Что бы там ни говорила хронология, мой мир и мир Фукидида оказались в философском аспекте современниками. И если это положение истинно для соотношения греко-римской и западной цивилизаций, не может ли случиться так, что то же самое можно сказать и обо всех других цивилизациях, известных нам? [19, с. 15–16]

Итак, с точки зрения перманентной современности прошлое прошло, но оно не закрыто. В ситуации современности прошлое, настоящее и будущее встречаются, пересекаются и существуют в сознании субъекта.

> Прошлое не только прошло, но продолжается сегодня; чувство истории побуждает писать, не просто сознавая себя одним из нынешнего поколения, но ощущая, что вся литература Европы, от Гомера до наших дней, и внутри нее — вся литература собственной твоей страны существует единовременно и образует единовременный соразмерный ряд. <…> И вместе с тем оно дает писателю чрезвычайно отчетливое ощущение своего места во времени, своей современности [24, с. 158].

Прошлое неотделимо от настоящего. И от будущего. Человек всегда одновременно пребывает как бы в трех измерениях, находясь в одном (не в этом ли идея Троицы?). Все три временных абстракции сосуществуют в единице человеческого разума или в рациональности (как нормативного стандарта мышления, с которым соотносятся индивидуальные разумы в процессе социализации [12, с. 3]) момента. Нельзя понять прошлое без учета настоящего, нет настоящего без прошлого, но нет и будущего. Интерпретации прошлого — материал будущности: чего избегать, что строить или не строить, с чем идентифицироваться. Как бы ни желали историки стать максимально объективными, но даже выбор подхода влияет на все временные измерения: формации (классы, массы, макропроцессы) или антропология (единичность, микроуровень) — это уже акценты для воспитания и социального строительства. Парадокс истории: можно быть абсолютно вне идеологии и нести идеологию. Потому что история — это диалог, это выяснение своих отношений со временем.

Иными словами, история всегда субъективна, т. к. она — акт субъекта, его саморефлексия, расширенная до социального. История поставляет субъекту

опыт и идеи, а идеи — это виды возможностей, возможностей грядущего общества. Если психоанализ касается написания личной истории субъекта, то история — это подобная же работа относительно социальной истории субъекта, субъекта как части общности и субъекта как базисного элемента культуры, который ее воспринимает, интерпретирует и пересоздает в каждом жесте своего бытия. История связывает субъективности в цепочку взаимодействий. Если Ф. Бродель строит свою историческую оптику (и исходя из этого воздвигается методология мир-системного анализа) на основе рынков и производимых между ними обменов [6, с. 23], то в контексте перманентной современности обмен происходит не между рынками, но между субъектами, при том что субъект остается всегда актуальным: к примеру, Платон в подобном подходе рассматривается и как актор прошлого, и как актор настоящего, причем акцент на роли Платона сегодня становится приоритетным.

Если смотреть на социальное как на проекцию, разворачивающуюся из сингулярности субъекта-со-временем, то история в этой оптике приобретает крайне субъективное измерение, опускаясь на уровень конкретной мысли. История превращается из науки, изучающей процессы, массы и движения, в личное восприятие субъекта. Прошлое — изучаемое и получаемое — становится опытом субъекта. В процессе своего становления — растянутого в бесконечность конечности жизни — субъект неизбежно является историком: он пишет свою личную историю (собственно, примерно так история понималась до XVIII в.) и пишет историю общую: т. е. даже не являясь историком-профессионалом, не занимаясь целенаправленными историческими исследованиями, субъект вынужден работать с историей и в истории.

Работать-в-истории означает, что субъект участвует в ее создании в силу той структурной роли, которую занимает. Марксистский взгляд на историю как на проект действия масс был адекватен: массы — это то крупное (и абстрактное), что мы видим на поверхности исторического движения: любая война — это масса, нахлынувшая на массу; политическая или индустриальная революция — это продукт действия массы. Массы — леса, из которых строится историческое здание.

Но массы слишком абстрактны. Массы состоят из примкнувших. Тезис о том, что интеллигенты — попутчики рабочего класса, не совсем корректен и требует обратного прочтения: интеллигенты (несмотря на свой долг критики всего и вся, в т. ч. «критики собственных попутчиков» (У. Эко)) определяют вектор и цель, а уже массы группируются вокруг, если эта цель подходит, если эта цель удовлетворяет их социальные потребности. Ленин, говоря, что «сознание класса привносится извне», архипроницательно подмечал этот момент: интеллигент говорит что, как, почему желать и к чему двигаться, потому что все это горизонт мысли, горизонт ожидания (Р. Козеллек), т. е. операция, требующая сложной рефлексии, чтобы иметь возможной быть сформулированной и высказанной в тексте, который в момент События и поддержки обретает вид декларации, облекается в борьбу.

Для преодоления себя обыденности нужны укол (физический стимул, наподобие голода 1917 г.) и свой Данко(субъект с сердцем-идей, прокладывающий путь).

Субъект работает в истории, потому что его мысль — акт действия в социальном пространстве. Мысль субъекта — высказывание. И это высказывание, чего бы оно не касалось — политики, живописи, практики заботы о себе, — есть то, что А. Бадью определяет в формуле: «Художественное событие обозначается пришествием новых форм» [4, с. 88]. То есть высказывание субъекта — это высказывание новой формы грядущего, высказывание, которое должно вести к изменению слушающего, к катарсису. Кант утверждал, что Юм разбудил его от догматического сна, т. е. Юм совершил операцию субъекта — его высказывание конфигурировало новую культурную ситуацию.

Массы двигаются за культурой. Культура выражена в единичном. Сначала появляется высказывание в культуре, и это высказывание касается истории, потому оно расширяется в массы и становится способным к тектоническому движению. От Маркса нужно возвращаться к Гегелю: немецкие идеалисты были более тонки в своей работе. Разве не поэтому С. Жижек призывает к тому же — актуализации Гегеля? [8, с. 8]

По существу, именно XVIII в. был веком складывания текущего модерна, который мы не можем завершить, который скорее отступает перед сложностью реализации задачи, поставленной его идейными основателями, — задачи разбудить разум. Гегель идеально уловил суть времени: за всеми суетливыми движениями масс на картах Европы XVIII–XIX вв. — политической, индустриальной, национальной революций — он разглядел движитель — Идею. Идею, чьим рупором являлся субъект-во-времени. XVIII–XIX вв. были насыщены попытками приблизиться к истине.

Итак, работать-в-истории для субъекта означает делать высказывание. Высказывание в широком смысле и в разнообразной форме.

Для субъекта история — операция приближения к истине, операция по осмыслению времени. История — не история масс, но история единиц, которые, осуществляя операцию познания (пространство опыта у Р. Козеллека), разворачивают горизонт утопии (горизонт ожидания). История — часть личного опыта субъекта. Иными словами, отношения субъекта с историей строятся на принципе, которым оперировал Сартр: неважно, от кого произошел человек — Бога, обезьяны или родителей, — а важно, что человеку делать с собой сейчас. «Не то, откуда вы идете, пусть составит отныне вашу честь, а то, куда вы идете!» [14, с. 192] (Ф. Ницше).

Смысл истории — смысл субъекта, т. е. находится на экзистенциальном уровне.

Субъект работает с историей для понимания текущего.

Субъект задает динамику исторического.

История необходима для понимания проживаемого, для ориентации в идентификациях, для действия в настоящем и для События грядущего. А. Бадью писал, что в процедурах истины важное значение имеет сохранение верности прошлому Событию и ожидание/подготовка События грядущего, что помещает субъекта в пространство между двух Событий [4, с. 21–22]. Собственно, в этом пространстве и разворачивается история: история прошлого и история будущего в конкретном *cogito* настоящего.

Сегодня общим местом считается тезис, что каждое новое поколение стремится посмотреть на события прошлого по-новому, иначе их интерпретировать.

Это снова массовый подход. Дело не в поколениях (опросы исторического знания поколений показывают скорее отсутствие этих знаний), а в конкретных субъектах, каждый из которых действительно понимает историю по-своему. Отсюда крайняя вариативность истории. Наличие множественности исторических интерпретаций субъекта вносит в будущее элемент непредсказуемости — мы не знаем, какая интерпретация победит. При этом речь идет именно об интерпретирующих (создающих, пишущих) прошлое субъектах, плодами размышлений которых становятся великие произведения. Как отмечает Жижек, «каждое новое великое произведение искусства полностью меняет прошлое. Прошлое принадлежит вечности, но не неизменной вечности, а вечности, которая постоянно пере-создается» [8, с. 7].

Для мыслящего субъекта история служит для деконструкции Символического, для понимания того, кто и зачем создал/вбросил некую идею или конфигурацию. То есть история — это операциональная процедура для приближения к истине политического. История необходима для политического высказывания. История — служанка политики, как ее понимает Ж. Рансьер: в качестве деятельности масс за равенство и свободу против логики полицейского порядка [15, с. 144]. Но служанка не в том грубом смысле королевско-государственной приватизации, а в значении метода мышления, позволяющего субъекту выйти с политической декларацией. Ибо невозможно говорить о будущем без учета моделей прошлого.

История для субъекта — процедура социального психоанализа: она помогает ему понимать, чем является общество, в котором он живет: откуда имеющиеся в обществе и в текущем времени социальные и экономические проблемы, позволяет предложить альтернативу сущего. Объем исторических познаний субъекта зависит от его политических ожиданий. В этом проблема школьной истории: она не отвечает на вопрос ученика о том, что конкретно ему может дать знание о количестве выплавки чугуна в Англии Раннего Нового времени. История всеобщая — часть истории личности, а потому должна быть спущена на этот уровень. История должна знакомить с проблемами и показывать то, как люди решали эти проблемы. История — это история проблемы, история опыта. На субъектном уровне личная история и история социальная переплетаются в конкретно мою историю. Важным становится не само событие, не сам след прошлого (пусть им занимаются археологи), а его значение для конкретного Я, для меня, возможность использования этого фрагмента прошлого в картине моего дальнейшего будущего, будущего моего социума и культуры. История знакомит субъекта с человеческим опытом, а субъект придает ему ценностно-утопическую интерпретацию. Прекрасное вплетение исторического/социального опыта в личностный дает Ф. Арьес, описывая свой путь историка [2, с. 9–22].

История как процедура истины субъекта помогает последнему создать собственную ценностную, этическую шкалу, разработать систему оценок, развить социально-вариативное зрение: научиться видеть тенденции и перспективы. Именно с такой версией истории имели дело ветхозаветные пророки, смысл пророчеств и исторические примеры которых сводятся к предупреждению: «если современники (выделено мною. — Я. М.) не начнут вести себя иначе, их ждет крайне плачевное будущее» [9, с. 32].

Иными словами, история для субъекта — часть этического и политического: она служит условием формирования представления о грядущем.

Если субъекта современности рассматривать как человека, находящегося в диалоге со временем и размышляющего над проблемностью собственного бытия, то для него важным становится то, как его современник, т. е. кто-то, помещенный в те же условия и столкнувшийся с той же проблемой, преодолевал подобное. История дает ориентиры того, к чему субъект желает двигаться и чего он желает избежать.

Иными словами, история служит для субъекта материалом разворачивания будущего. Субъект не в состоянии развернуть будущее, не опираясь на предпосылки прошлого, не учитывая варианты, не оглядываясь на имеющийся опыт борьбы. Количество субъектов влияет на количество «возможных историй», сказывается на развитии событий и социума. История служит для направления мыслей и действий в определенном направлении в определенный момент времени и для создания идентификаций (воображаемого сообщества Б. Андерсона) определенных групп.

Если субъект современности — это субъект-живущий-со-временем, то история для него — необходимый инструмент познания времени и его часть. История смыкается с философией, позволяя субъекту видеть свою точку на небе социального и входить в пространство политического. А. Вейсгаупт, ставивший своей целью и целью своих иллюминатов изменение общества, указывал на важность профессии философа и историка, т. е. собственно философа, планирующего историю [10], как профессии, позволяющей заниматься сотворением истории и направлением ее в будущее — профессии управления историей. Для субъекта современности история — это не что-то прошлое, но всегда настоящее — как часть носимого опыта, как часть проживаемого (мы читаем о прошлом, т. е. встраиваем его в собственный эмоциональный и интеллектуальный опыт, как пишут когнитивисты), и всегда будущее — как проект, потому что сама современность есть устремленность в дальнейшее.

Субъект современности не только творит историю, но спускает ее из своего завтра в сегодня. Субъект некоторым образом не живет в сегодня (только физически), но обретается в завтра (ментально), откуда и осуществляет свои критические интервенции в текущее Символическое. Субъект — авангардист. Даже если обращается к прошлому, ратует за возвращение прошлого — это уже прошлое будущего, т. е. измененное, интерпретированное прошлое, прошлое не как оно было, но прошлое как оно видится, после прохождения через очистительные фильтры сознания. Это субъективное советское прошлое с широкими социальными гарантиями и повсеместно доступной колбасой, а не реальное прошлое с дефицитом; прошлое сталинского порядка, а не сталинских репрессий. Взгляд субъекта всегда обращен на дальнейшее. Так Иисус провозглашал Царство, сам воплощая его в своем образе жизни. А Маркс с Энгельсом, совершив операцию подмены акторов и сил, но оставшись в общей канве христианского литературного вымысла, описывали цели, которые необходимо достичь, но призрак которых уже ощущался ими в сегодня.

Таким образом история для субъекта — всегда история личная, всегда история будущего, а сам субъект — область временной смычки, где все теку-

щее всегда действует исходя из грядущего, а грядущее имманентно находится в настоящем. Субъект действует исходя из будущего. Такова человеческая природа в обыденном — в запасах провизии на завтрашний день. Такова природа субъекта в политическом — в разворачивании образа культуры завтрашнего дня. История — инструмент построения завтра. Политическое конструируется за счет исторического. Любая утопия основывается на прошлом, прошлое не существует без будущего.

Разумеется, остается узкое профессиональное историческое знание, более эмпирическое, более археологическое, нацеленное на накопление и описание, некий синтез антикварной и критической истории в терминологии Ф. Ницше. Но это не история субъекта. История субъекта всегда встроена в контекст жизни. Субъект — актор истины, истина раскрывается в бытии через субъекта. И субъект — исторический человек в ницшеанских категориях — устремлен в будущее. Для субъекта история встроена в процесс жизни, в процесс проживания и созидания жизни. Иными словами, история не наука, а процедура *Dasein*. «История принадлежит живущему в трояком отношении: как существу деятельному и стремящемуся, как существу охраняющему и почитающему и, наконец, как существу страждущему и нуждающемуся в освобождении» [13, с. 241]. Собственно, Ницше здесь удачно акцентировал восприятие истории как действия и ее служение свободе.

История в пространстве перманентной современности, как и политика [3, с. 116], является мыслью. Онтология истории в пространстве современности базируется на математике множеств. Место истории — в будущем.

История перманентной современности соотносится с хайдеггеровским настоящим [21, с. 391–407], с Теперь, отличающимся от «уже-не-теперь» и «еще-не-теперь» и от очереди последовательных Теперь, заключенных во временную классификацию, предлагаемую часами или календарем. Сама современность в этом контексте непрерывна, постоянна, продолжительна. Она, понятая как настоящее, включает в себя любое иное время (настоящее прошедшее, настоящее настоящего, настоящее будущего [1, с. 187]), т. к. это любое время обретает свою временность, свои характеристики, свое определение только в настоящем, текущем моменте, в субъективной интерпретации индивида. При этом прошлое оказывается будущим, а будущее — прошлым, что меняет само представление об истории и ставит вопрос об изменении методологических подходов в этой сфере познания. История спускается на исключительно личностный уровень, уровень восприятий и интерпретаций, нацеленных в потом и это потом изменивших.

История в перманентной современности не обращается к эпохам, к движениям масс. Являясь по существу мыслительным интерпретационно-проективным процессом конкретного субъекта, она оказывается одним из условий пребывания субъекта со временем — служит способом понимания времени, понимания направления движения Я, понимания горизонта свободы и способов ее достижения. История становится процедурой создания целостности Я (Я не может быть вне времени, вне социального), создания идентификации множества (через интерпретацию Я общего прошлого Мы), обозначения векторов. История — горизонт расширения индивидуальной

памяти и обретения общности судьбы с человечеством. Чувство революционной любви (о которой говорил Че) невозможно без чувства общего прошлого. Горизонт будущего зависит от горизонта прошлого.

Конкретный субъект оказывается точкой конкретного видения прошлого: былое по-своему видели Маркс и Х. Арендт (ее политическая история), Марат и Э. Берк — исторические воззрения каждого из них сказались на развитии культуры человечества в дальнейшем, и мы сегодня имеем дело с наследием их понимания исторического.

История обретает свое бытие как результат деятельности субъекта и размещается внутри создаваемых им ментальных конструкций. История становится синонимом современности, потому что современность — история в точке ее создания. Субъект-современность — сингулярность истории. Мировой Дух разворачивается в субъектах.

Современность — история в точке ее производства, ее сиюминутности. В точке, где она создается «Тем, Кто всегда пребывает, и от Него исходит» [1, с. 181], где существует лишь настоящее [1, с. 187], где создается и прошлое, и будущее, а само прошлое всегда оказывается будущим, т. к. на его основе выстраивается новое символическое поле (Символический регистр), в котором пребывает субъект, т. е. строится новый каркас культуры. История — разворачивание современности во времени (длительно, метанарративно) и создание современности во времени (в сейчас, в мысли конкретно живущего субъекта).

История — непосредственное нарративное воплощение ощущения времени субъектом и его сотворения времени. Время в таком ключе отходит от классификации Ф. Броделя, но становится внутренним переживанием и чувствованием субъекта, ощущением им своей временности, своего преходящего и проходящего бытия-в-мире, изменения собственной телесности. Время уподобляется разрыву, пазлу, фрагментированной картине, как в фильмах Д. Линча «Шоссе в никуда» и «Малхолланд Драйв», которые субъекту предстоит собрать на собственный манер и жить с получившимся ментальным конструктом. Время спускается не только с длительной и средней протяженности, но трансформирует короткую протяженность в протяженность экзистенциального существования: пока субъект жив, время есть; когда субъект мертв — времени нет (перефразируя Эпикура). Для меня лично истории не существует вне меня, а Вторая мировая война актуальна настолько, насколько она дает мне понимание войны как таковой. И если сегодня патриотизм французов упирается в Верден, то именно это и актуализирует для них историю. Именно это и разворачивает культурный горизонт грядущего, так же, как Колыма и Освенцим влияют на контемпоральность.

История — механизм сопричастности культуре и социальному, верности и ожидания политического; механизм вовлечения в общее; способ услышать Дух и Голос Времени, развернутого в длительности, но приходящегося на ограниченность *cogito*. История — способ диалога с теми, кто был до Я, с целью формирования завтра.

История — пространство-время, сжатое в сингулярность субъекта и разворачивающееся из него. Поэтому если говорить о методологии истории перманентной современности, то ее акцент должен быть перенесен с процессов, масс

и понятий на людей, их создающих; на интерпретации и утопии, направляющие действия субъектов культуры. Должен совершиться своеобразный персональный поворот. Только если портретная история прошлого носила назидательно-дидактический и биографический характер, в данном случае речь нужно вести об истории личности в ее взаимовлиянии с культурой. То есть применительно к истории как методу исследования такой подход выражался бы в определении культурных субъектов (Декарт, Кастро, Ленин) и в показе событий и текстов, сформировавших их миропонимание; в составлении карты их картины мира с ее трансформациями; в прослеживании того, как эта картина мира влияла на их действия, отражалась в текстах и ризомой расходилась по другим текстам, обращаясь в События, находя отражение на площадях. Христос, Фрейд, Лакан. Как конкретно мысль субъекта переконфигурирует социальное пространство и с какими альтернативами сталкивается, какой образуется диалог и что складывается в результате. История в такой методологии концепции перманентной современности — это реконструкция путешествия конкретной мысли по времени и пространству в ее диалоге, интерсубъективности, перемещении от субъекта к субъекту, интерпретациях, в ее расширении от слова к делу, от страницы к площади.

Но история на уровне субъекта — это экзистенциально свернутое время. Субъект-современность — это свернутое время, пребывающее в текущем жизненном моменте конкретного человеческого индивида, участвующего в диалоговом со-творении культурной матрицы через интерпретацию интерпретаций прошлого (свидетельства немы без своих трактовок, и мы из сегодня уже не в состоянии иметь с ними дело напрямую; собственно, как и с классическими текстами вне критики этих текстов) и настоящего и действий, исходящих из представления о будущем. Субъект познает время текущего, но собственное время в сегодня привносит из завтра: его действия и его мотивация к действиям всегда продлена до События, лежащего в горизонте его ожиданий, выраженных в утопическом проекте политического. Проект политического привлекает к субъекту сторонников, множества, объединенные воображаемой общностью исторического прошлого и исторического будущего. Социальное пространство-время — это интерпретация социальной экзистенции конкретным мыслящим индивидом, развернутое в исторической временной линейке. Дух времени путешествует от субъекта к субъекту благодаря победе той или иной интерпретации, того или иного проекта. Численность сторонников обеспечивает парадигмальность, приводящую к возникновению культуры и цивилизации.

В заключение хотелось бы отметить, что в контексте понимаемой как Я-субъективность перманентной современности история приобретает, с одной стороны, статус одной из процедур субъективации, поскольку нацелена на формирование субъекта через написанием им взаимообусловленных и взаимопересекающихся индивидуального и социального нарративов; с другой стороны, может восприниматься как феномен того, что А. Бадью обозначил в качестве процедуры истины: история одновременно является частью экзистенциального опыта (обретаемого через приобщение посредством чтения текстов или через вовлечение, означающего прямое участие) и процессом,

склонным к самостоятельному разворачиванию, фактически обладающим собственным бытием, т. е. имеющим феноменальную сущность. Как практика субъективации история помогает субъекту «постичь в мысли свое время» (Гегель) и тем учредить себя в качестве свободно мыслящего Я. Как процедура истины история помогает субъекту узнавать истину о себе как о действующем существе, расположенном в вертикально ориентированном мире, т. е. имеющим прошлое и будущее, пересекающиеся в Теперь жизненного цикла субъекта. В таком понимании объективность истории (и ее феноменальность) связана с ее ролью цепочки взаимодействий, ее превращением в поле разворачивающегося во времени диалога между субъектами относительного человеческого бытия. В этом контексте история всегда оказывается преимущественно спором о будущем культуры и цивилизации, ведущимся перманентно.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Блаженный. Исповедь. — СПб.: Наука, 2013. — 373 с.

2. Арьес Ф. Время истории. — М.: ОГИ, 2011. — 304 с.

3. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. — М.: Логос, 2005. — 240 с.

4. Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. — М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2013. — 192 с.

5. Борисов С. В. Что значит быть современным (в контексте статьи А. В. Павлова «Заметки о современности и субъективности») // Социум и власть. — 2013. — № 3. — С. 123–126.

6. Бродель Ф. Динамика капитализма. — Смоленск: «Полиграмма», 1993. — 128 с.

7. Ершов Ю. Г. Современность как проблема // Социум и власть. — 2013. — № 5. — С. 131–136.

8. Жижек С. «Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем». Интервью со Славоем Жижеком для журнала «Логос» // Логос. — 2007. — № 1. — С. 3–13.

9. Иглтон Т. Был ли Иисус революционером? — М.: Свободное марксистское изд-во, 2009. — 64 с.

10. Козеллек Р. Можем ли мы распоряжаться историей? (Из книги «Прошедшее будущее. К вопросу о семантике исторического времени») // Отечественные записки. — URL: http://www.strana-oz.ru/2004/5/mozhem-li-my-rasporyazhatsya-istoriey-iz-knigi-proshedshee-budushchee-k-voprosu-o-semantike-istoricheskogo-vremeni (дата обращения: 05.04.2021).

11. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. — М.: Гнозис, 1995. — 192 с.

12. Михайлов И. С. Рациональность в цивилизационной динамике // Социум и власть. — 2014. — № 2. — С. 109–114.

13. Ницше Ф. Собр. соч.: в 5 т. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — Т. 1. — 480 с.

14. Ницше Ф. Собр. соч.: в 5 т. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — Т. 3. — 480 с.

15. Павлов А. В. Заметки о современности и субъективности. Критерии современности // Социум и власть. — 2013. — № 1. — С. 5–14.

16. Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. — СПб: Machina, 2019. — 192 с.

17. Саид Э. Культура и империализм. — СПб.: «ВЛАДИМИР ДАЛЬ», 2012. 734 с.

18. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб: Русский мир, 2006. — 636 с.

19. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. — М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. — 318 с.

20. Тульчинский Г. Л. Современность и субъективность // Социум и власть. — 2013. — № 3. — С. 116–122.

21. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — 447 с.

22. Чупров А. С. Современность постмодерниста, или «некуда бежать» // Социум и власть. — 2013. — № 2. — С. 129–131.

23. Эко У. Заклятие сатаны. Хроники текучего общества. — М.: АСТ: CORPUS, 2019. — 704 с.

24. Элиот Т. С. Назначение поэзии. Статьи о литературе. — Киев: AirLand; М.: Совершенство, 1996. — 352 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.002
УДК 1(091)

Н. О. Ерилов*

О СОФИСТИЧЕСКОМ И СОКРАТИЧЕСКОМ ПРИНЦИПАХ И ИХ ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматриваются философские принципы (т. е. формации отношения бытия и мышления) софистического движения и Сократа в компаративном ключе, показаны моменты тождества и различия этих подходов, их необходимость и особенность развития второго из первого. Автор очерчивает внешнюю, историческую, и внутреннюю, философскую, необходимость появления софистического метода и то, как явленная свобода субъекта в действительности оборачивается зависимостью от опыта. В случае Сократа дано рассмотрение логики его диалогического метода, показаны развитие сознания до самосознания в его системе и единство теоретического и практического сознания, а также природы понятия не только как чисто субъективно-логической, но и практической формы на примере анализа диалога «Евтифрон». В завершении кратко показаны основания подобного историко-философского анализа и необходимость для продуктивного исследования философского предмета усвоения истории философии в ее систематической форме.

Ключевые слова: софисты, Сократ, отношение бытия и мышления, сознание, история философии.

N. O. Erilov

ON SOPHISTIC AND SOCRATIC PRINCIPLES AND THEIRS SIGNIFICANCE FOR PHILOSOPHY

This article shows the examination of philosophical principles (i. e. formation of being and mind relation) of sophistic movement and Socrates in a comparative way. It also shows the moments of identity and difference between these approaches as well as theirs necessity and peculiarity in development and evolution from one to another. Author reveals both external (historical) and internal (philosophical) causes of sophictic's genesis and then how subject's manifested freedom turns into pure dependence on experience. Concerning Socrates the article gives examination of his dialogical method's logic, shows the development consciousness into self-consciousness and the essential unity of theoretical and practical

* Ерилов Никита Олегович, переводчик-фрилансер; byzantineplatonist@gmail.com

reason in his philosophical system. The nature of notion is shown too, it's not just subjective form of representation but form of practice too. Dialog «Euthyphro» was used as an example. Foundations of such philosophical investigation are outlined at the end of the article as well as necessity of studying philosophy in its historical and systematical form for better conceiving and mastering of philosophical object.
Keywords: sophists, Socrates, being and mind relation, consciousness, history of philosophy.

Быть самостоятельным — значит самому себя определять, быть *само*определяемым. Определение извне уже исключает всякую субъектность. К этому относится и определение традицией в древнегреческом обществе. Однако в V–IV вв. оно претерпело существенные изменения: рост городов, международной торговли, развитие товарно-денежных отношений и промышленного производства.

Аристофан в комедии «Ахарняне» так передает настроение сельского жителя, землевладельца Дикеополя, от пребывания в городе [2, с. 6]:

> О тишине тоскую; на поля гляжу
> И город ненавижу. О село мое!
> Ты не кричишь: углей купите, уксусу;
> Ни «уксусу», ни «масла», ни «купите» — нет.
> Ты сам рождаешь все без покупателя.

В этих строках консервативного автора проступает противоречие современного ему общества и традиционного. Традиция закрепляет сложившиеся в практике деятельностные формы, обеспечивая простое воспроизводство общества, и служит социальным регулятором.

Традиция полагает себя в тотальности и производит субъекта. Для чего существует женщина? Вопрос несуразный, чтобы рожать, само собой. В традиционном обществе невозможна гоголевская ситуация: а вот если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича.

Традиция исключает подобную рефлексию. Решение тут не индивидуально. Если оно требуется — ответ следует спрашивать у оракула. Традиция господствует как абстракция над индивидом и содержит в себе его определенность.

Софокл в «Антигоне» отмечает деятельные способности человека к труду, целесообразной деятельности, могущей преобразовать условия существования человека, и пишет: «В мире много сил великих, / Но сильнее человека / Нет в природе ничего» [7, с. 244].

Но если прежде эта деятельность была заранее определена и не выступала предметом рефлексии, то теперь, в новых условиях, человек *вынужден* был сделать ее предметом собственного мышления. Это для шамана его деятельность предстает как абстрактная схема, жесткий алгоритм, в котором за приготовлением лекарства следует танец с бубном, и второе звено этого алгоритма несет так же много смысла и значения, как и первое.

В условиях города, требующих от человека *самостоятельных* решений, не предусмотренных заранее форм социального взаимодействия, принятия решений на агоре, реакции на изменения рынка, международной обстановки etc., действия должны быть еще и *умными,* требуется не τέχνη, а ἐπιστήμη.

А чтобы определить иное как таковое и иное по отношению к себе, сначала нужно иметь определенность себя как в себе и для себя сущую.

С предельной отчетливостью эти изменения отражаются в политической жизни. Изменения в способе воспроизводства общественного целого вызвали изменения и в политической системе, где в борьбе разных «партий» по самым различным вопросам особенно стала видна потребность в мышлении, в образовании, которую и удовлетворили софисты, пришедшие на место рапсодов.

Язык заставляет воспринимать слово «софист» исключительно в негативных коннотациях, но это ухватывает истину далеко не во всей ее полноте. Софисты несли образование и преподавали целый ряд наук. Гиппий, например, — арифметику, геометрию, астрономию и музыку. Однако это не все, что они дали греческому народу.

Прежде, у досократиков, философия познавала всеобщее лишь через иное, определения мысли брались только как определения природы. С Парменида можно начинать отсчет действительного (вместо исторического, с Фалеса) начала философии, поскольку он определил всеобщее как тождество бытия и мышления, а не нечто, внеположенное ему. Однако же, хотя тут и выступил предмет, еще не ясно, как к нему подступится (это только юношу из поэмы Парменида заботливо подвезли на колеснице).

Подобное мышление можно образно назвать «бессознательным», поскольку это еще мышление об ином, а не о самом мышлении. Но с Анаксагором появляется возможность разумного познания причины всего сущего, в т. ч. и самого мышления. Noῦς, мышление, было положено Анаксагором как первоначало, причина и устроитель всего сущего. Неспроста Аристотель назвал Анаксагора первым трезвым среди пьяных, ведь действительно, если определения бытия суть определения и мышления, почему бы мышлению не быть не только предметом, но и способом познания?

Таким образом, были удовлетворены внешние и внутренние условия для появления софистов. Опираясь, с одной стороны, на положение Анаксагора «Ум правит миром», а с другой — на атомизм (понимание одного как многого и многого — как много одних), в философии софистов проступило мышление в своей отрицательной мощи.

«Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» [4, с. 10], — заявил Протагор, и этот момент истины навсегда вошел в философию. Действительно, кто еще выносит суждение, если не *я*? Кто определяет, что есть нечто, если не *я*? Определить это за *я* невозможно так же, как невозможно переварить пищу за того, кто ее поглощает (в ином случае, соответственно, никакого мышления еще нет). Здесь мышление выходит в своей первой форме — форме суждения, и судит именно *я*.

Уже тут, на самом раннем этапе развития философии, был нанесен удар обыденным представлениям об отношении бытия и мышления. Говорят, что объективное, это то, что якобы существует «вне и независимо от сознания». Но как это — «вне и независимо»? Разве это стул говорит нам: «Я — стул, садись на меня»? Разве до того, как посмотреть на яблоко и сказать, что оно красное, мы не имеем формы суждения *S есть P* и не имеем понятия «красное»? Если же не имеем, то как возможно суждение? Чувства? Но «чистые эмпирики»,

как иронично назвал Лейбниц животных, отчего-то еще не стали учителями человечества, хотя у многих из них органы чувств совершеннее человеческих.

Более того, даже для самого простейшего восприятия — чувственного, — скажем, для восприятия теплоты предмета, необходимо «отнять» определенность этого предмета, перевести ее в субъективную форму. То есть для простого *сознания предмета* необходимо подвергнуть его отрицанию. Мышление есть отрицание внешней объективности вообще, тут предмет теряет свою простую непосредственность.

Всякое нечто — единство многих определений, в этом софисты продолжали Демокрита. Что есть стакан? Предмет для питья? Оружие в драке? Он есть то, что я захочу, ведь я и есть мера. При наличии многих определений именно *я* полагаю одно главным и определяющим, не вещь же сама, правда ведь?

Отрицание непосредственной чувственности, разложение представления на определения просто необходимо для акта мышления, иначе предмет мышления будет просто н*и*что, а не н*е*что. Как писал Спиноза в письме Яризу Йеллесу, omnis determinatio est negatio. И правда, определить — значит положить предел, утверждая нечто в этом пределе, мы отрицаем всякое иное. Вот она, отрицательная сила мышления: достаточно положить основание, а доказать на нем можно что угодно, как это и происходит у братьев-софистов в «Евтидеме», например.

Не стоит недооценивать мышление, представлять, будто это только что-то прекрасное и замечательное. Отрицательная сила мышления велика. Не даром суждение именно так и зовется. Это не просто чистая фигура. Мышление тут выносит нечто на свой *суд*.

Именно судящее мышление содержит в себе меру всякого нечто, приговаривает его. Но если всеобщее обнаруживается только как форма мышления, она оказывается внешней всякому содержанию. Эта форма вынуждена налагаться на него извне, опираясь на многие конечные основания, а в конечном основании, только, казалось бы, вышедший на поверхность разум в своей всеобщей форме вновь оборачивается рассудком, обнажая и свою собственную конечность, и случайность. Мышление оказывается лишь формально необходимым. Свобода оказывается произволом.

Если всеобщее есть только форма мышления, то субъекту противостоит лишь хаос единичного, обретающего определенность только в его отношении. Такое мышление глубоко проституировано, оно может доказать что угодно, как Фидиппид в «Облаках» доказал необходимость детям бить родителей. И не просто может, но и докажет, ведь в этом противостоящем субъекту хаосе единичностей, лишенных всякой определенности, он один есть нечто самоопределенное и непреходящее.

Субъект в своей абстрактной единичности — единственное, что дано ему по необходимости. Неудивительно, что такое логическое развертывается в сфере этического как максима «Благо — это когда *мне* хорошо». Даже если другие страдают. Другие случайны. Более того, *я* могу их определить как заслуживающих страдания.

Ни один человек не рождается полноценной личность, все мы сначала дети неразумные. Каждого из нас мать выхаживает и поучает, что можно, а что

нельзя. Но и вечно детьми быть мы не можем. Однажды в нас пробуждается тяга к утверждению своего я, запрос к самостоятельному полаганию себя. Разумения пока что не хватает, правда, и такое утверждение себя происходит как абстрактное отрицание: мать сказала вот так, а я сделаю противоположное.

Это необходимый момент становления человеческого духа, как частного, так и общего. Во всеобщем тождестве бытия и мышления софистами был развит лишь один момент. Они дошли до свободы, но она у них раскрылась как произвол. Они открыли истинную форму мышления, но еще не истинное содержание. Они осознали всесилие мышления над единичным, но полное бессилие перед истиной.

«Истинное мышление мыслит так, что его содержание вместе с тем не субъективно, а объективно. Но объективность понимается здесь в смысле *в себе и для себя сущей всеобщности*, а не в смысле *определенной внешней объективности*» [3, с. 35], — отмечает Гегель, говоря о Сократе. Именно он в этой безвыходной ситуации и выступает, не отрицая, но *снимая* софистику.

Для появления Сократа как необходимого момента феноменологического развития духа история философии создала все необходимые предпосылки. Однако, обнаружив истинный момент для-себя-бытия мышления, она осталось без адекватного своей всеобщей форме всеобщего содержания. Всеобщая форма оказалась в отношении абстрактной различенности со своим содержанием, сугубо внешней ему, отчего в своем движении мышление словно бы скользило по безграничной поверхности опыта, подбирая то или иное единичное содержание. В отношении внешности содержания форме под вопрос ставится сама истина, раз вместо единства формы и содержания мы получаем произвол рассудка, который полагает особые связи конечному содержанию, зависящие от обстоятельств места и времени. В лучшем случае здесь мы можем говорить об убедительности или внешней правдоподобности.

Далее, о некотором содержании как истинном мы можем говорить лишь если оно есть как в-себе и для-себя сущее, т. е. такое содержание, что имеет внутреннюю форму своего самодвижения. Если же содержание не имеет по необходимости форму как свою собственную, а имеет ее как внеположенную, стало быть, есть и тот, кто ее полагает содержанию внешним образом, раз форма и содержание не опосредуются друг другом в своем внутренне необходимом рефлексивном единстве, а следовательно, этот «кто-то» полагает, а лучше сказать, налагает внешним образом содержанию форму, исходя из таких же внешних оснований. Непереходящий, истинный момент для-себя-бытия мышления, его всеобщая форма, так и не реализуется в своей всеобщности. Такое абстрактное мышление способно обосновать все что угодно, для всего найти конечное основание и подвести любое единичное под другое единичное, а любое представление разложить на особенные точки зрения.

Сократ был первым, кто понял это противоречие, и самое главное — понял, что софистика есть иная форма опыта. Действительно, софисты, раскрыв всесилие рассудка над единичным, упустили, что он в то же самое время обнаруживает себя в полной зависимости от опыта. Сверх того, будучи поглощенным внешней предметностью, субъект не мог сделать предметом рефлексии себя в полной мере, всякое наличное содержание сознания продолжало определять

его «задним числом», почему софистический метод и мог быть развернут лишь в онтической плоскости, в то время как мотивы и цели этому методу были случайны и равнодушны, ведь софисты раскрыли лишь отрицательность, но не Негативность, но об этом чуть позже.

Рассмотрим теперь сократический метод, общее движение сознания к своему понятию в диалоге «Евтифрон». Результат немыслим без движения, так что и в начале (5d) мы имеем лишь первый момент его становления, предельно простой. Наивное опытное сознание, столкнувшись с требованием формулировки чего-то всеобщего, поначалу, в силу своего опытного отношения к бытию, указывает лишь на единичное: вот это ограниченное и конечное наличное бытие, das Sein, есть это понятие.

Вся предметность мира дана опытному сознанию именно в такой форме, как россыпь единичного, и непосредственным (как кажется этому сознанию) образом. Порядок вещей и порядок идей есть один порядок, как писал Спиноза, и тут, в сфере опыта, единичному вполне соответствует представление. Отметим также сразу, что диалог тут развертывается сразу в двух планах одновременно: логическом и этическом, и в этих «плато» есть полное соответствие друг другу, ведь и теоретическое, и практическое сознание это, в первую очередь, сознание, т. е. одно содержание, лишь полагающее себя в двух разных внешне формах.

Опытное сознание в практической сфере утверждает и оправдывает всякое наличное. Но результаты этого хода весьма шатки: из наличного не следует непосредственно должное, путем индукции этическую максиму не вывести, поэтому сознание совершает «трансцендентный скачок» — опыт констеллируется как этическая тотальность путем подведения под «опосредующее» его квазивсеобщее в виде мифа.

Сознание всегда тотально в своих моментах, но только как в-себе, а не для-себя сущее, сознание не обязано актуально развертываться во всех своих моментах сразу, поэтому тот или иной его modus operandi является ведущим, «представляющим» все прочие, пусть они и не есть для самого сознания актуально, как в-себе-и-для-себя.

Таким образом ограниченность опыта для практического сознания снимается путем внешнего опосредования в схемах традиционного мифа (5e-6b). Но невинность самодовольного сознания, находящего свое утверждение через внешнее «утопание» в опыте и потере всякой самостоятельности в поглощенности предметом, скоро подрывается, и не внешним образом, а из него самого. Пестрота единичного своей определенностью отрицает всякое внешнее ему общее, простой акт сознания, ухватывающий внешнее как представление, отрицается всего лишь иным подобным же актом, подходя к границе нечто, мы тут же переходим к иному и вступаем в бесконечный регресс. Тут нет понятия, лишь удерживая в своем представлении предмет, мы судим о его возможности подведения под понятие, в то время как оно само еще сохраняет анонимность для сознания.

Надо отметить, что антитезис Сократа никогда не внеположен тезису собеседника, напротив, он есть само иное этого тезиса. Тезис сам через свое самоотрицание, через движение в самом себе подходит к собственной границе за счет исчерпания своего содержания, и на этой границе оборачивается противоположностью. Посмотрим, как это происходит.

Как говорит Сократ (6e), нужна «идея». Это уже категория Платона, впрочем, о различии между ним и Сократом будет сказано дальше, но так или иначе по содержанию тут они едины: Сократ требует не просто указания, а форму, чтобы «пользуясь им как образцом <…> называл бы что-либо одно <…> благочестивым <…> другое же, не подобное ему, не называл» [3, с. 300–301].

И тут на сцену выступает рассудок, теперь ведущим моментом является он, и тут же охватывает опыт, все еще являющийся основным предметом, внешним образом (ведь этому сознанию уже была указана темпоральность моментов опыта, граница была преодолена в бесконечный регресс, и рассудок по своему произволу положил ему новую границу): «Итак, благочестиво то, что угодно богам, нечестиво же то, что неугодно» [3, с. 301].

Ограниченность рассудочного абстрактно-общего движения заключается в том (7b-10), что сознание все еще во внешнем отношении к бытию, пусть в своей рефлексии и перешло от внутренней к внешней, но опыт, будучи внешним, бесконечным, полагающим себя то так, то иначе в отношении сознания, упорно сопротивляется сведению к равнодушной абстрактной форме.

Но эта «тотальность» вновь и вновь обнаруживает внутреннее противоречие, разлагающее ее, в попытке угнаться за все пребывающем и все более различающемся опыте, что мы и видим далее (10–11). Напомним, что содержание диалога развертывается параллельно в двух планах, и в этическом в то же время. Тут же теряет свою имманентную самодовлеющую определенность «план» богов. Практическое сознание по необходимости имело его как «общее» для «частного» нравственной жизни, но, как показал Сократ, это было конечное ограниченное отношение особенных моментов (10–11).

Каково было ограниченное отношение сознания к предмету у теоретического сознания в его раздвоенности на себя и внешний предмет, от которого оно было зависимо, таково оказывалось и отношение сознания практического.

Впрочем, необходимость единства абстрактных моментов в их конкретном выступала верно, пусть и в превратной форме. Но, увы, конкретное единство недостижимо для ограниченного отношения мышления и бытия. Сознание, идя от самоотрицания к самоотрицанию, движется к такой предельной абстракции, которая вновь оборачивается конечной частностью, приходя к полному отрицанию своего содержания и прибегая к их комбинациям для формального охвата поля опыта с целью компенсации этого; иначе говоря, сознание замкнулось в цикл между полюсами единичного и особенного, богатством чувственного содержания и конечностью представления и формально-логическим понятием, насколько безграничным по форме, настолько и нищим по содержанию (12d — и до конца).

Примерно такое же движение мы найдем и в остальных диалогах т. н. сократического периода. Скажем, в «Гиппии Большем»: отправляясь от единичного (Hipp.Maj. 287c-288e), впадаем в бесконечный регресс и приходим тем же самым путем к необходимости полагания предела этой дурной бесконечности (289d), но этот общий предел не может быть ни одним из многих среди этого множества, ни чем-то просто повторяющемся в ряду единичного (289e-293b), так форма легко обнаруживает свое равнодушие к содержанию; не спасает также и вся мощь рассудка, вышедшего на рефлексию вовне, что полагает комплексные критерии с целью констеллирования более различенной

тотальности понятия, которое, однако, все равно не справляется с ускользающим многообразием опыта (293e-304a).

Понятия как результата диалога мы никогда не получаем, хотя получаем результат как таковой — причем отрицательный. Диалог — на самом деле и не диалог вовсе, это монолог. Διά + λόγος — если буквально, логос пересеченный, один логос, но на двоих, «пересекающийся» по ходу диалога, развертывающий свое содержание в пределе. Не Сократ говорит тут вовсе, а собеседник сам с собой, роль Сократа не спорить, не выдвигать контр тезис, а быть зеркалом для говорящего.

Говорить сегодня любят все, а слушать — немногие, вот именно такую возможность и дает Сократ — послушать самого себя, остаться «наедине с собой» (ведь именно с самим собой мы всегда ведем самый важный диалог). Вот именно этого напряжения и не выдерживают собеседники Сократа: отрицая всю внешнюю предметность и обращая сознание в себя, они там обнаруживают лишь оглушающую тишину Ничто.

Das Nichts nichtet, как писал Хайдеггер в «Что такое метафизика?». Ничто объективно и продуцирует отрицательность: «Ничто первоначальнее, чем Нет и отрицание», и далее: «Отрицание есть лишь вид ничтожащего поведения, т. е. такого, которое заранее уже опирается на ничтожение Ничто <…> Ничто — источник отрицания, не наоборот» [8, с. 19, 23].

Хайдеггер спрашивает: «Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто?» [8, с. 20]. Да, отвечает он далее, с наступлением Ужаса. Но не того простого «ужаса», что связан с нашей чрезмерной боязливостью, какими-либо эмоциями от просмотра хоррора, например, или что-то вроде этого. Напротив, замечает Хайдеггер, Ужасу присущ оцепенелый покой, он уводит землю из-под ног, заставляет сущее (а вместе с ним — и нас) ускользать. Ужас даже перебивает в нас способность речь с ее связкой «есть», и все потому, что наступает Ничто.

Ужас приоткрывает нам Ничто, а выступающее ничто делает сущее шатким (а вместе с ним — и нас), но оно не притягивает, а отталкивает, что вполне сообразно природе Ничто, давая нам возможность скользить вслед за сущим, трансцендировать за его пределы. Именно в этом и заключается суть Ничто: впервые поставить бытие перед сущим.

В случае с собеседниками Сократа, впрочем, получается больше по Жижеку — Лакану: из пустыни Реального, скрываясь от травмы, мы переходим в привычный порядок Символического обратно.

Поскольку Сократ переносил взгляд своего собеседника с «утопленности» во внешнем, с многочисленных конечных оснований вовнутрь, простая отрицательность сознания софистов становится чистой негативностью, не зря Сократ в «Пире» говорит о себе οὐδὲν ὤν, что он есть Ничто. Избавившись от случайного содержания сознания, положенного внешним, конечным бытием, его собеседники трансцендировали за пределы ограниченной субъективности, но всеобщее представало перед ними лишь одной своей гранью, гранью Ничто, что мало кто мог выдержать.

Казалось бы, не найти понятия в майевтическом процессе, родить лишь ничто — это беда не великая. Но ведь в то же время в плане этическом это со-

ответствует такому же ничто в основании наших действий. Евтифрон служитель религиозного культа и ничего не знает о благочестивом? Каковы же тогда основания его благочестивой и богоугодной жизни? Были ли они таковыми или носили случайный характер?

Мы уже говорили ранее, что суждение — это всегда суд, а понятие, стало быть, это понимание сущности. Не знать благо, но действовать благим образом, как сказал бы Аристотель, можно лишь привходящим образом.

Суждение, равным образом, как и понятие, отнюдь не невинные, сухие, абстрактные логические сущности, «проживающие» лишь в нашей голове. Понятие абсолютно реально, понятие есть форма движения, организации. В самом деле, не говорим же мы, что закон, по которому ракета летает в космос, — это один закон, а его выражение в формуле — другой, мышление ее в голове инженера — что-то третье и т. д. Зачем множить законы, придумывать «образцы» и «копии», если это всегда одно, лишь в инаковых планах выражения? В нашем случае (в плане этики) — это способ движения субъекта.

Метод Сократа в некотором смысле двойственен: всеобщее, будучи лишь в-себе, а не наличным образом, развивается из особого случая, а по пути разлагаются все общие представления. Нельзя согласится с Э. Целлером, который утверждает об индуктивном методе у Сократа [9, с. 90]. Сократ не выводит понятие как абстрактно-общее всего ряда случаев (оно у него вообще не выводится), более того, им сознательно осуществляется подбор и оценка всяких частных случаев, что возможно лишь при условии наличия какого-то «общего», как это было показано выше, ведь Сократ работает с сознанием, а не фактами, тем более, что в том же «Евтифроне» (6e) Сократ прямо просит у собеседника руководствоваться μία ἰδέα. Аристотель, что интересно, описывая в восьмой книге «Топики» [1, с. 506–531] по сути именно сократический метод, пусть и не говоря об этом прямо, настаивает на единстве индукции и дедукции и подчеркивает необходимость склонения собеседника к выводам, что следуют из его не отрефлексированных посылок.

Желая удержать всеобщее как всеобщее, колеблется все особенное, выступает ограниченность конечных оснований, противоречие между единичностью содержания представления и всеобщностью формы. Цель Сократа — достигнуть единства мысли со своим содержанием, возвысившись над случайностью опыта, преодолеть раздвоенность сознания во внешней рефлексии предмета. А где есть мысль для самой себя? Только в душе.

Нельзя научить добру внешним образом, оно не дано предметно, а содержится только в природе духа, что и пытается показать Сократ. Причем единого духа. Смотреть на сознание можно лишь только с высшей точки зрения, той, что уводит за конечность субъекта, — а это точка зрения не духа, но Духа. «Я» есть постольку, поскольку есть Абсолютное Я или «Мы», мы в нашей совместно-разделенной деятельности, что и обеспечивает нашу субъектность.

Однако увидеть в другом себя (и vice versa), покинуть замкнутость атомарной субъектности и подчиненности внешнему Сократ предлагает лишь в диалоге, а сама природа диалога бесконечна, поэтому подобная работа обрывается с самим диалогом (как говорит Алкивиад (Simp. 216), лишь с Сокра-

том он испытывает стыд), и в этом объяснение печальной судьбы некоторых учеников Сократа.

Если брать это в расчет, судьба Сократа (как и обвинения его в софистике) становится вполне понятной. Раскрытие этой отнюдь не невинной отрицательности полностью уничтожает всякую внешнюю положенность индивида — в нашем случае традицию. В этом момент единства Сократа с софистами, что подметил консервативный комедиограф Аристофан в «Облаках». Что же это, как не «развращение» молодежи и введение новых богов? Новый «Бог» — сам человек, взятый с точки зрения его самосознания, и этот человек развращен, ведь предает традицию в пользу свободы. Свобода — вот чему учил Сократ и за что поплатился.

Практический разум у греческого народа на этой формации духа определялся внешним образом, случайно (так, полководцы могли гадать по внутренностям животных, как упоминал об этом Ксенофант, или направлять деятельность через предсказания пифии, о чем сказано у Геродота). Сократ же переносит этот центр внутрь самого субъекта, однако, в отличие от софистов, определяет еще и основание в форме рефлексии своего сознания, отношения к нему таким отрицательным образом, которое ставит сознание перед самим сознанием, выводя нас уже к самосознанию. Так, Сократ проводит параллель между глазом, который может увидеть себя в другом глазе или зеркале (т. е. в форме индивидуальной работы духа и рефлексии сознанием самого себя или в совместно-разделенной деятельности в диалоге).

Трагедия Сократа — это именно трагедия в строгом смысле, такой результат был неизбежен при полной правоте обеих сторон, перед субъективной отрицательностью, развитием самосознания и свободы не устоит ни одна внешняя схема, полагающая нашу деятельность, но это в действительности и уничтожает общество в его наличном состоянии, «развращает» молодежь и смещает старых богов.

Такова трагическая коллизия народного духа греков, и Сократ (как и в дальнейшем Христос) — частное воплощение этого всеобщего, исторической потребности в самосознании. Но чем полнее единичное воплощает всеобщее, тем полнее оно исчерпывает себя, приходя к самоотрицанию, ведь в полной мере выражает всеобщее только само всеобщее.

Итак, мы видели, что без софистов никогда бы не было и Сократа, при всем их различии. Сократический метод есть не что иное, как предельное развитие софистического, где он, доходя до своих пределов, оборачивается сам против себя, снимаясь таким образом и уходя в основание уже какой-то новой формации, становясь ее внутренним моментом. Поэтому единственная продуктивная философская критика может быть не извне, но изнутри, путем развития критикуемого до его внутреннего предела и перехода в свое иное.

Так же и отношения Сократа и Платона. Сократ есть отрицательно-разумный момент мышления (или диалектический), Платон, в дальнейшем развивая этот принцип, станет моментом положительно-разумным (или спекулятивным); Сократ направляет наше сознание на само себя и возвышает до самосознания, но пока остается только там, Платон возьмет сознание и самосознание в их единстве и выведет нас к разуму; Сократ ухватывает всеобщий момент, так что в своей всеобщности он отрицает вообще всякое особенное,

Платон же видит различенность этого всеобщего в себе; Сократ — тотальность отрицания, Платон — отрицание в тотальности.

Суть развития — это сказать то, что уже было сказано, но молчаливо. Здесь не имеет значения, что сами о себе говорили те или иные философы, подчиняясь логике мысли и развивая ее, мы будто движемся по ленте Мебиуса — казалось бы, мы просто совершаем равномерное движение по плоскости, как вдруг внезапно оказываемся с ее противоположной стороны. Ведь и Спиноза уверял нас, что следует Декарту. Поэтому совершенно прав был Аристотель, заявляя, что досократики искали ἀρχή, и не важно, что у них не было этого термина, это вопрос выражения, а не содержания, тем более что дискурсивно движется только рассудок, а не разум. Язык вообще есть смерть мысли.

Полное право на это нам дает тот свершившийся факт, что мы уже находимся в более высокой позиции развития отношения бытия и мышления, только поэтому мы и можем помыслить так. Говоря образно, легко не видеть леса за деревьями, особенно когда стоишь вплотную к одному из них, что закрывает обзор, исторический ход философии же выводит нас на возвышенность. Историю философию можно сравнить также со спортивным состязанием: может быть, «команды» и противостоят другу другу, но они объединены одной «игрой», одним предметом, и результат этой игры выражен в виде счета, где учитываются обе команды (ведь любая философская система развивает тот или иной момент тождества бытия и мышления), что выражается в определенной пропорции (это тождество развивается исторически, как тождество различенного).

Тем более важно усвоение философии в ее историческом развитии, чтобы мы вновь и вновь не ходили кругами. Только в онтическом измерении мы можем отдельно рассматривать как цели и средства в их автономности и возможности внешнего соединения, так и объекты опытных наук, кои вполне могут обойтись без истории. Если же мы не проецируем определения опыта на предмет философии, то должны признать, что путь есть уже актуально развертывающаяся цель, а цель — не что иное, как свернутый путь, тем более что предмет философии требует адекватного себе сознания.

В ином случае уже исторически развившиеся принципы философии (т. е. тот или иной этап в развитии единства бытия и мышления) обречены на повторение, а вместо последовательного постижения-развития философского предмета философия будет двигаться стимульно-реактивным способом, по типу «надоело/устарело мыслить мир как тест, будем мыслить его как предметы». Как и софисты, они попадают в ловушку опыта, демократия объектов и плоскостная онтология без степени являются сознанию в его чувственно-рассудочной формации, когда сознание так увлечено внешним, что не мыслит за горизонтом онтического и не мыслит себя, не рефлексирует свою обыденную установку.

Противоположный момент также абстрактен и ограничен. Виртуозность аналитики рассудка и ограничения его познания у Шопенгауэра прекрасно соседствуют с механическим присоединением рядом метафизики Воли, между которыми переход осуществляется прыжком сомнительной легитимности. Сократ, как было изложено выше, умел не просто показать всеобщее, но дать его прочувствовать как Ничто наличным образом, иначе какое бы это было

всеобщее, будь оно только интеллигибельной конструкцией где-нибудь в гиперураниусе и не участвуй также и по сю сторону, в особенном и единичном? Но если презреть ту необходимость, что увидел в этом Платон, и ограничиться только чувственной стороной, есть риск начать решать философские вопросы лишь путем-написания-слов-через-дефис-и-прочие-In-der-Welt-sein.

Перефразируя известное выражение Канта, философия без истории философии слепа, история философии (как внешняя, дескриптивная работа с россыпью артефактов древности) без философии пуста.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Топика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 347–532.

2. Аристофан. Ахарняне // Аристофан. Комедии. Фрагменты / пер. с греч. А. Пиотровского. — М.: Ладомир, 2000. — С. 5–71.

3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — СПб.: Наука, 1993.

4. Маковельский А. О. Софисты. — Вып. 1. — Баку: Изд. НКП АзССР, 1940.

5. Маковельский А. О. Софисты. — Выпуск 2. — Баку: Изд. НКП АзССР, 1941.

6. Платон. Евтифрон // Платон. Соч.: в 3 т. — М.: Мысль, 1970. — Т. 1. — С. 295–313.

7. Софокл. Антигона. // Эсхил. Софокл. Еврипид. Трагедии / пер. с греч. Д. Мережковского. — М.: Ломоносовъ, 2009. — С. 233–286.

8. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — С. 16–27.

9. Целлер Э. Очерки истории греческой философии. / пер. с нем. С. Л. Франк — СПб.: Алетейя, 1996.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.003
УДК 124.1+17.022

А. Е. Канунов*

ХАОС КАК ОБЪЕКТ ЭТИЧЕСКОГО ВНИМАНИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Цель статьи состоит в раскрытии этического смысла понятия «хаос» и в уточнении существа вопросов морали, к которым оно может быть применено. Автор исходит из утверждения, что в рамках постнеклассической парадигмы человек и социум представляют собой диссипативные, нелинейно-динамические системы, развивающиеся по сложным законам, а хаос является неотъемлемым условием их существования. Чувствительность к начальным условиям, нелинейность, необратимость, апериодичность и существование областей хаоса за областями детерминизма рассматриваются в этической проекции как свойства человеческих поступков. Неоднородность пространства этики и многовариантность морали затрудняют оценку конкретного поступка, что требует установления такого принципа справедливости, который имел бы первостепенное значение в ряду моральных требований. Автор считает, что взвешенная этическая позиция должна базироваться на аристотелевском принципе ἐπιείκεια как высшем принципе справедливости и моральной добродетели, не согласующемся при этом с релятивистскими и партикуляристскими концептами в этике, но учитывающем своеобразие индивидуальности и характерной для нее нелинейности.

Ключевые слова: хаос, детерминированный хаос, этика, мораль, поступок, оценка поступка, ἐπιείκεια.

A. E. Kanunov

CHAOS AS AN OBJECT OF ETHICAL ATTENTION: TOWARDS THE STATEMENT OF A PROBLEM

The purpose of the article is to reveal the ethical meaning of «chaos» concept and to define more exactly the essence of moral issues which it can be applied to. The author starts from an affirmation that within a framework of the post-nonclassical paradigm both an human being and the society are dissipative and nonlinear-dynamic creations that are developing while being accompanied by complicated set of laws and chaos is the inalienable condition for their existence. In the ethical projection a sensitivity to initial conditions, non-linearity,

* Канунов Антон Евгеньевич, ФГУП «Российский федеральный ядерный центр — Всероссийский научно-исследовательский институт экспериментальной физики», кандидат химических наук; a.kanunov@mail.ru

irreversibility, non-periodicity and the existence of the chaos areas beyond the determinism areas are considered as properties of human deeds. The dissimilarity of ethics space and polyvariant character of moral norms make it difficult to evaluate a specific human deed, which requires the establishment of such a kind of justice principle that would be of a prevailing importance in the file of all the moral requirements. The author thinks that a balanced ethical point of view should be based on the ἐπιείκεια principle of justice and moral virtue, which does not compromise with relativistic and particularistic concept in ethics, but it takes into account the peculiarity of individual and nonlinearity that is distinctive to a human being.

Keywords: chaos, deterministic chaos, ethics, morality, action, assessment of the act, ἐπιείκεια.

Слово «хаос» часто употребляется в качестве отрицательной (негативной) эмоционально-оценочной характеристики какого-либо явления или свойства. Например, в нравственной философии и социальной сфере использование понятия «хаос» (или «хаотический») указывает на беспорядочность, деструктивность, разрушение базовых ценностей, морали, состояние деградации и аберрантное поведение; на личностном уровне хаос — кризис идентичности, утрата смысловых ориентиров, моральной ответственности, безумие и т. п. Такое восприятие хаоса справедливо лишь отчасти и связано прежде всего с доминированием в сознании узко рационалистических и линейно-детерминистических представлений о мире. Такой вид хаоса может быть маркирован как статистический, и появился он в эпоху становления европейского рационального мировосприятия. Ему предшествовала и некоторое время сопутствовала мифологическая интерпретация этого феномена. На дофилософской стадии развития культуры хаос трактовался как субстанциональное начало, из которого возник мир (Гесиод, Акусилай, Ферекид). Быстрый переход от мифологического к метафизическому пониманию феномена хаоса сопровождался отождествлением его с беспредельным и иррациональным первоначалом — ἄπειρον, являющимся естественным свойством сущего (Анаксимандр). Сущее при этом представляло собой неопределенную множественность, сведенную к единству (Гераклит). Именно в этот момент мы можем усмотреть эвристические начала современных концепций теории хаоса. Однако фокус быстро сместился в сторону рациональности, логики и порядка, которые противопоставлялись иррациональным силам хаоса. Например, Пифагор позиционировал космос и порядок как единственные характеристики мира и подлинное бытие. Формирующийся таким образом тип восприятия мира В. С. Библер именовал диалогом разума эйдетического (Античность), разума причащающего (Средневековье) и разума познающего (Новое время). Таким образом, *познавать* мир — значит *опредéливать* хаос, фактически осуществлять трансмутацию хаоса в космос [5, с. 4–5]. А. В. Сёмушкин комментирует это следующим образом:

> Мир естественный декорируется под мир «искусственный», хаос (το ἄπειρον) конституируется в космос по мере конституирования самого субъекта, в зависимости от степени преодоления субъектом своей собственной хаотичности и неведения (ἀπειρία) относительно своих границ и возможностей [11, с. 47–48].

Традиции нравственной философии построены на идеях космоса, и вся этика сформировалась как κοσμητικὴ τέχνη — искусство приводить в порядок.

Ранние мыслители изучали этику с нормативной точки зрения, занимаясь построением и обоснованием моральных стандартов и правил, которым необходимо следовать.

Тем не менее у греков продолжает сохраняться *влечение* к иррациональной стихии, противопоставляемой космосу (Э. Доддс). Это влечение воплощается в дионисийстве, опыт которого явно демонстрировал амбивалентность человеческого бытия. Посредством дионисийских практик внутреннее, глубоко спрятанное иррациональное естество, вырывалось наружу, «отбрасывая» участников культа в область бессознательного и доводя их до стихийных вспышек безумия и массовой истерии. В культе Диониса был заложен ««беспредел» страстей и свободы, лишенной культурной меры в отношении добра и зла» [6, с. 454]. Крайние проявления феномена дионисийства и по настоящее время остаются малообъяснимыми (так, культ Диониса лег в основу романа Д. Тартт «Тайная история», в котором молодые люди, учащиеся престижного колледжа, увлекшись дионисийскими практиками, впали в состояние безумия и убили с особой жестокостью случайного прохожего).

Начиная со стоиков происходит активное дистанцирование хаоса от культуры и образа мысли. Окончательно хаос был наделен отрицательными свойствами в Средневековье с утверждением идеи о Боге как единственном источнике порядка и гармонии. Хаос отождествлялся с тьмой, адом и дьяволом.

Классический рационализм трактовал природу и человека исключительно как высокоструктурированные, упорядоченные и регулируемые системы и выступал в качестве репрессивной инстанции в отношении хаоса как неупорядоченности: все сложные нелинейные явления устранялись из теоретических и экспериментальных исследований, а линейный случай рассматривался как единственно правильный и важный [18, с. 98]. Об этом метко высказался британский математик Иэн Стюарт в своей знаменитой работе «Играет ли Бог в кости? Новая математика хаоса»:«Детерминированные математические модели внушили веру в детерминированный мир», и далее: «…уравнения, которые не могли быть решены, автоматически представляли меньший интерес, чем те, которые могли быть решены» [20, с. 39].

Рационализм в науке устраняет хаос статистическим методом — усреднением. Понятие *среднего* в ряде случаев не тождественно *правильному* или *справедливому*, что в этике является наиболее чувствительными критериями. Частный случай статистического хаоса лежит в основе утилитаризма, где правильным действием считается действие, приносящее пользу большинству (что может быть представлено как классическое гауссово распределение). Отсюда и возникает понятие «норма» как характеристика допустимого диапазона, усредненной или среднестатистической величины или качества. (Важно учитывать также, что нормы бывают разных порядков.) За рационализированной нормой скрывается претензия на ее истинность, непреложность, непротиворечивость; в некоторых случаях рационализация способна подняться до положения превосходства. Линейно-детерминированный «механизм» присущ как консеквенциализму, так и деонтологии. Хорошо известно, что для консеквенциалистической оценки поступка важен его результат, и только по нему оценивается весь поступок в целом: если ре-

зультат маркируется негативно, то и поступок в таком случае в целом считается отрицательным. При деонтологическом подходе к оценке поступка моральному анализу подвергается поступок как таковой (с позиции долга), а мотивационные и результативные аспекты поступка имеют второстепенное значение. В целом традиционная этика стремится к линейному сопоставлению поступка и его последствия [18, с. 107]. Но при этом и личность конструируется по простейшей стереотипной схеме, основная функция которой — упрощение реальности. Как ни парадоксально, упрощенными моделями сложно управлять, поскольку они изначально лишены сложных качеств, пренебречь которыми становится невозможно. Стремление увидеть мир простым с фактической вульгаризацией представлений о нем способствует формированию стереотипов и предрассудков, выливается в неспособность понять многообразие мира, явлений самой разной природы и, что самое опасное, — культуры, культурного и поведенческого различия людей. Чужое при этом вызывает отторжение просто потому, что оно чужое. В радикальных случаях стереотипы, «ярлыки» и пропагандистские лозунги способствуют дегуманизации и облегчают восприятие другого человека, отличающегося чем-то, как «недочеловека» и даже не заслуживающего права жить. Любое отклонение от того, что называют разумным порядком или статистической нормой, рассматривается как враждебное и вызывает негодование. Превращение негодования как одного из базовых моральных чувств в порок нетерпимости представляет наибольшую опасность для современного мира [12, с. 89]. С ужасом можно осознать, что любая дискриминация пытается действовать через нормативную этику, маскируя таким образом уродливый лик нетерпимости. Тем не менее, согласно выводам Д. С. Чернавского, влияние детерминистических концепций на этические нормы было значительным [13, с. 235–236]. Люди зачастую отступают от этических норм во имя торжества рациональности или, что особенно чудовищно, во имя Бога (так, на каске американского солдата во Вьетнаме было написано: «Убей узкоглазого во имя Господа» [7, с. 381]). Отсутствие ответственности является характерной чертой такого мировоззрения. Человек, совершивший аморальный поступок, часто пытается снять с себя ответственность за его совершение, обосновывая это выполнением приказа, тем, что его вынудили, благими намерениями и т. д. Фактически люди создают удобоваримые рациональные объяснения безнравственным поступкам. (Примеров оправдания безнравственных поступков можно привести много. Упомянем наиболее «мягкий» из них. Участники Стэнфордского тюремного эксперимента, выполнявшие роль тюремных надзирателей, оправдывали свои жестокие действия в отношении заключенных в частности тем, что заключенные могли в любой момент прервать эксперимент, но они этого не делали.) Однако, по проницательному утверждению О. П. Зубец,

> …поступок отличается от события тем, что единственным его основанием, причиной является совершающий его — что он совершается субъектом морали, от которого *абсолютно* зависит, совершать его или нет, и смысл этого поступка не зависит ни от каких иных причин и обстоятельств, кроме «причинности из свободы», моральный поступок *принципиально нерядоположен* [8, с. 189].

Стоит сказать, что цель настоящей статьи состоит не в критике традиционной этики, выстроенной на принципе порядка, а в определении тех горизонтов, какие может открыть этика, базирующаяся на хаосе; в поиске метаэтического и аксиологического выражения сложности и нелинейности. Ценности и модели поведения, которые легко представить и понять в линейных рамках, теряют актуальность в более широком контексте сложности. Необходимо признать, что реальность — это не детерминированная структура, а часть непознаваемого и непредсказуемого мира множества возможностей. Взаимодействовать с новой реальностью с использованием упрощенных моделей, родившихся в период научной рационализации, становится крайне сложно. Это отчетливо стало видно в эпоху глобализации, активный рост которой ведет к увеличению масштаба противоречий и моральных проблем [1, с. 64]. К новым моральным дилеммам современности относятся, например, дилеммы культурной идентичности, патриотизма, толерантности и мультикультурализма [1, с. 66]. Индийский ученый А. Сингх крайне удачно сравнивает глобализацию с улицей, на которой организовано двухстороннее движение. Доминирование одной стороны над другой неуместно [19, с. 173]. Таким образом, проблема заключается не в глобализации и не в рождающейся из нее неупорядоченности как таковых, а в том, как ими можно управлять и какие правила при этом соблюдать. Ощущение хаоса и кризиса, преобладающее в онтологическом опыте современного человека, требует гораздо более гибких подходов в этике. Этический релятивизм стал актуальным относительно недавно, несмотря на то что корни этой концепции уходят к Протагору. С некой осторожностью можно сказать, что этический релятивизм начал реализовываться в современности как система безопасности в ответ на *многообразие*, с которым сталкивается человек в эпоху глобализации, а важнейшей добродетелью и базовой ценностью сегодня выступает толерантность (понимаемая прежде всего как признание различий), и вместе они являются цивилизованным уровнем решения проблемы. Однако стоит признать, что в релятивизме пропадает различение добра и зла, а принцип толерантности начинает носить противоречивый характер. Де-факто толерантность все чаще реализуется в повседневной жизни в лучшем случае как лицемерное прикрытие безразличия [1, с. 68]. Релятивизм и толерантность могут выйти за рамки своих первоначальных значений, приобрести *избыточность* в своей свободе, что приведет к катастрофе другого уровня: неуправляемому беспорядку в самом плохом смысле этого слова, с главным девизом — «все позволено». Эта проблема глубже, чем может показаться на первый взгляд. По утверждению философа морали Аллена Вуда, «толерантность может потребовать от нас позволить кому-то проповедовать нетерпимость» [22, с. 28]. Необходимо всегда помнить, что ни в коем случае нельзя допускать гибели авторитета морали.

Недостатки в линейных подходах в этике при оценке поступка не означают, что ими нужно пренебрегать, это говорит лишь об их недостаточности. Пространство этики крайне неоднородно. В условиях непрерывной динамики жизни при оценке тех или иных действий человека этика нуждается в т. ч. и в теоретических подходах, опирающихся на представление о мире, социуме, индивиде и подсистемах индивидуальности как нелинейно-динамических системах.

В этом отношении внимания заслуживают представления о феномене детерминированного хаоса, которые могут способствовать *качественному* описанию морали в контексте этического кризиса. Современные концепции детерминированного хаоса существенно меняют традиционное концептуальное содержание понятия «хаос». Лишь с середины XX в. оно начинает возвращаться из небытия и происходит возрождение тех представлений о мире, которые были обозначены в самом начале формирования научной мысли (со времен Гераклита).

В. В. Афанасьева, выполнившая наиболее полное и системное онтологическо-феноменологическое исследование детерминированного хаоса в отечественной научной литературе, констатирует, что хаос и трансцендентен, и имманентен одновременно: «…трансцендентным его делает включенность в непознаваемое всеединое сущее, имманентным — его воплощенность в природе» [3, с. 325]. Трансцендентный феномен хаоса формирует архитектонику, через которую можно и нужно исследовать мир во всем его многообразии. В. В. Афанасьева выделяет три существенные функции хаоса: он 1) дает свободу развития и возможность выбора,2) рождает упорядоченные движения и 3) разрушает их [3, с. 314]. Хаос допускает бесконечное количество возможностей. Определение того, какая из этих возможностей будет реализована, — великая тайна природы. Явление детерминированного хаоса не ограничивается только физико-математическими науками, оно распространяется и на другие области знания, имея в них свою специфику и функциональные возможности. Недавние открытия в естественных науках явно демонстрируют, что все живые и естественные системы могут быть охарактеризованы как нелинейные и обладающие нерегулярной динамикой. В обзорной статье С. Криппнера [17, с. 49] приведены примеры хаотических процессов, таких как поток поднимающегося дыма, становящийся постепенно турбулентным, водопад, электроэнцефалографическая активность мозга, изменения в популяциях животных, сердцебиение, колебания уровня лейкоцитов, фондовой биржи и т. д. При этом исследования в области нелинейного анализа и теория хаоса показывают, что хаотические режимы являются нормальным явлением и представляются скорее правилом, чем исключением [18, с. 99]. Поведение человека и его когнитивные способности также отображают динамические, нелинейные свойства. Значение теории хаоса для социальной сферы и гуманистической психологии было отмечено в 1991 г. президентом Американской психологической ассоциации Уильямом Беваном:

> …стабильность паттернов, характеризующих психологические и социальные процессы, рассматривается как следствие их нелинейности. Это, в свою очередь, означает, что линейный анализ, который использовался так долго, просто неуместен (цит. по: [17, с 51]).

Американский психолог С. Бартон обсудил полезность теории хаоса в самых разных областях — от нейробиологии до клинической психологии — и отметил трудности, связанные с использованием нелинейных концепций и методологий в эмпирических исследованиях. Особая роль теории хаоса отводится в гуманистической психологии [14, с. 5–6].

В рамках постнеклассической парадигмы социум [4, с. 69; 9, с. 136] и отдельно взятый человек [10] представляют собой диссипативные, нелинейно-динамические системы, развивающиеся по сложным законам. Бифуркации, обычно рассматриваемые как качественные изменения состояния системы, могут быть представлены в т. ч. в качестве кризисов — мягких или жестких. Так, например, человека, стоящего перед морально-этическим выбором, можно определить как напряженно «колеблющегося» перед выбором одного или другого пути.

Основными свойствами хаотической системы являются: нелинейность; динамичность; существование областей детерминизма, за которыми следуют области хаоса; чувствительная зависимость от начальных условий; необратимость и апериодичность. (Поскольку данная статья посвящена раскрытию этического смысла феномена детерминированного хаоса, то физический смысл указанных выше свойств рассматриваться не будет.)

Для этики представляют интерес поступок как сознательное действие (или бездействие) и его оценка. Рассматривая человека как нелинейную систему в этическом аспекте, мы подразумеваем прежде всего то, что поведение человека и его поступки могут быть детерминированными, непредсказуемыми, а также одновременно детерминированно-непредсказуемыми. Обычно при оценке поступка рассматриваются сам поступок и его ближайшее следствие (или последовательная цепь следствий). При этом не учитывается т. н. эффект распространения возмущений и выстраивания большого набора событий, предвидеть которые нельзя. Каждый поступок необратим и апериодичен в силу своей абсолютной уникальности (М. М. Бахтин). Напомним также и о темпоральной согласованности поступка. Он детерминируется как прошлым, так и будущим состоянием, к которому человек стремится: «…человек, захваченный влиянием доминирующей цели, подчиняет ей свое поведение» [10]. То есть в нелинейных системах принцип причинности может выглядеть не как у детерминистских законов, а возможна детерминация будущим. Человек при определенных условиях может вести себя детерминированно-предсказуемым образом, но стоит изменить эти условия, как поступки и поведение становятся иррациональными и хаотическими. Эти условия могут быть заданы как внутренне, так и внешне. Внутреннее задание условий определено личностной индивидуальностью, собственным внутренним миром человека — ἴδιος κόσμος. Внешние условия обусловлены взаимодействием человека с социальной средой. Чтобы понять сложные модели поведения, необходимо принять во внимание не только предрасположенность, но и ситуационные и системные факторы (влияние ситуации и системы). Наиболее яркой иллюстрацией этому служит т. н. «эффект Люцифера», описанный социальным психологом Ф. Зимбардо. По его выводам, «сочетание ситуационных и системных факторов может пробудить к жизни худшие качества человеческой природы» [7, с. 391]. Человек непрерывно находится под влиянием и воздействием со стороны других. Эти влияния носят непредсказуемый характер (в соответствии с этической интерпретацией эффекта инерции Э. Маха). В этом состоит опасность толпы, как в прямом, так и опосредованном смысле, поскольку влияний в толпе больше. Чувствительность человека к таким внешним воздействиям связана также

с особой структурой его ἴδιος κόσμος, который и воспринимает это воздействие. По утверждению Ф. Зимбардо, при выяснении причин какого-либо поступка или поведения человека (как собственного, так и других людей) следует начинать с анализа ситуации и определения ситуационных детерминант поступка, избегая при этом фундаментальных ошибок атрибуции (под фундаментальной ошибкой атрибуции понимают тенденцию к оцениванию поступков других людей особенностями их личности, а собственных поступков — внешними обстоятельствами). К рассмотрению внутренних факторов (например, наследственности, особенностей характера, различных патологий) стоит прибегать лишь в том случае, когда ситуационный анализ не дал результата [7, с. 364]. В целом Ф. Зимбардо приводит несколько факторов, помогающих объяснить, почему гуманные люди могут вести себя жестоко и безнравственно. К ним относятся: деиндивидуация, дегуманизация, образ врага, групповой мышление, отключение внутреннего контроля, социальная фасилитация [7, с. 546, 602].

Непредсказуемость выражается как непредвиденные последствия поступка. Концепция непредвиденных последствий была хорошо раскрыта Р. К. Мертоном — он определял непредвиденные последствия как результаты действий (поступков), которые не могли быть предусмотрены первоначальным действием. К этой группе можно отнести, например, этичные поступки, приводящие к неэтичным последствиям и наоборот, неэтичные действия, приводящие к этичным последствиям. Концепция непредвиденных последствий идет вразрез с идеями классического детерминизма, при котором за причиной следует линейно предсказуемое следствие [21, с. 10]. Например, давая на улице деньги нищему, мы можем внести свой вклад в организованную преступность. Антиалкогольные кампании привели к гибели многих людей, употреблявших нелегальный алкоголь или его аналоги. Буллингу в детских коллективах на практике уделяется не так много внимания (взрослые, в т. ч. педагоги, часто предпочитают не вмешиваться в подобные инциденты и умалчивать о них с целью избежать огласки, считая их в целом несерьезными, либо вовсе не замечают подобных действий), в то время как вызванные им психологические (и физические!) травмы могут влиять на поступки объекта травли в далеком будущем. Концепция непредвиденных последствий поступков свидетельствует против убеждения о способности людей строго контролировать мир вокруг себя.

Одной из характерных особенностей нелинейно-динамических систем является существование областей детерминизма, сменяющихся хаосом. В этике и социологии это явление аналогично процессам, анализируемым молекулярной физикой. При постепенном нагревании сосуда с газом молекулы газа сначала поднимаются вверх, а затем, теряя тепловую энергию, вновь опускаются вниз, образуя вполне детерминированное круговое вращение. С повышением температуры регулярное вращение молекул газа становится хаотичным. Социальный философ Дж. Цаликис утверждает, что в определенных пределах человек демонстрирует вполне детерминированное этическое поведение, в то время как при других условиях и обстоятельствах поведение становится непредсказуемым. Люди реагируют на определенное «давление», которое провоцирует появление напряжения — точки ветвления, где формируются несколько предсказуемых или непредсказуемых действий [21, с. 12].

Здесь можно вспомнить главного героя фильма «Ворошиловский стрелок», жизнь которого была вполне детерминированной (в т. ч. и с этической точки зрения) до определенного момента, связанного с изнасилованием его внучки. Именно в этот критический момент он принимает решение наказать обидчиков самостоятельно — появляется бифуркационная точка ветвления цепи событий, которые были крайне нетипичными для него самого. После хаотического всплеска сформировалось новое упорядоченное состояние — жизнь его вновь возвращается в прежнее русло. Истиной морали в поступках героя фильма нет, равно как и нет постоянного истинного порядка — рассмотренный пример демонстрирует неизбежность кризисов.

Важнейшим свойством нелинейно-динамических систем является чувствительность к небольшим изменениям начальных условий, т. н. «эффект бабочки». («Эффект бабочки» является самой популярной визуализацией детерминированного хаоса. Он появился как вопрос Э. Лоренца: «Может ли взмах крыла бабочки в Бразилии вызвать торнадо в Техасе?» В этике «эффект бабочки» представлен тем, что даже небольшие и явно несущественные действия, вне зависимости от их моральности, могут привести к огромным негативным последствиям, страданиям и несправедливости.) Это свойство противоречит традиционной рационалистической мысли, согласно которой незначительными влияниями (флуктуациями) можно пренебречь. Идея чувствительности к начальным условиям имеет огромное значение для этики. Ее можно рассматривать не только как влияние на человека в момент формирования личности (воспитание): идеи здоровых целей, образов. (Стоит лишний раз акцентировать внимание на том, что сейчас в СМИ и искусстве происходит непрерывное освещение насильственных действий.) Человек и социум перманентно находятся в метастабильном состоянии, равно как и в состоянии непрерывного принятия моральных решений и суждений. Свойство чувствительности реализуется «вблизи» критических точек (бифуркаций), где появляется многовариантность путей развития. Несущественные действия, независимо от их этичности, могут привести к большой степени несправедливости и страданий. А. П. Скрипник [12] анализирует причины возникновения порока нетерпимости. Он отмечает, что характерной чертой нетерпимости или ее «излюбленным оружием» являются разного рода сплетни, мифы и слухи. Зачастую именно они играют роль «пускового механизма» для взрыва массовой агрессии. Ярким примером такого процесса может служить погром в Кельце 4 июля 1946 г. — крупный погром против еврейского населения в Польше, проведенный антисемитски настроенным польским населением. Поводом послужил заведомо ложный донос о «еврее в зеленой шляпе», который заманил 10-летнего мальчика в подвал дома на улице Планты 7/9. Сообщение, что мальчик цел и невредим, а в указанном доме вообще нет подвала, никого не заинтересовало [12, с. 99].

Еще одним важным следствием теории хаоса, имеющим отношение к этике, является условное «расстояние», с которого осуществляется оценка этически чувствительного действия. Любой объект издалека будет казаться точкой, но лишь по мере приближения к нему мы может разглядеть его очертания. В этике эта характеристика будет зависеть от точки зрения оценивающего. Эта

точка зрения может быть временно́й, культурной или основанной на близости оценивающего к совершаемому действию [21, с. 12]. Кроме того, наше восприятие другого человека (людей, культур и т. д.) основано на традициях, и эти традиции порой невозможно сравнивать, однако это не означает, что диалог между ними невозможен, более того, он необходим, чтобы выйти за рамки узких идентичностей. Особо важную роль играет межкультурное обучение как процесс изучения многообразия, а также преодоление фундаментальной ошибки атрибуции при оценке поступков.

Исходя из теории хаоса можно сделать главный вывод о неоднородности пространства этики, о множественности морали, неопределенности и непредсказуемости человеческих поступков. Следовательно, поскольку установление универсального когнитивного и морального стандартов невозможно, необходимо установление универсального стандарта справедливости. И в таком случае только он должен иметь первостепенное значение в ряду моральных требований. Взвешенная этическая позиция при этом должна базироваться на каком-то сущностно ином принципе оценки каждого индивидуально-ответственного поступка.

Таким принципом является ἐπιείκεια, описанная Аристотелем. Этому принципу посвящена практически полностью пятая книга «Никомаховой этики», значительная часть четвертой книги «Евдемовой этики», также рассуждения, связанные с ἐπιείκεια, встречаются в «Риторике». По версии перевода Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер и М. А. Солоповой [2, с. 333], слово ἐπιείκεια близко по значению к слову «порядочность». Согласно Аристотелю, ἐπιείκεια является высшим уровнем морального совершенства, превосходящим даже справедливость [16, с. 142]. Рассуждая о правовых, политических и моральных аспектах правосудия он приходит к выводу, что законы (говоря о законах, мы имеем в виду моральные законы. Британский эллинист, профессор Даремского университета Эдвард Харрис находит аристотелевский принцип ἐπιείκεια не только относящимся к системе судопроизводства и форму юридического толкования справедливости, но и реализующимся в нравственной философии при оценке поступков, см., напр.: [15]) содержат общие правила и не могут учитывать все возможные ситуации и частные случаи. Создание абстрактных и обобщенных законов и правил всегда влечет за собой опасность несправедливого решения. С практической точки зрения принятие таких правил является неизбежным, но недостатки, выявляющиеся в частных ситуациях, должны постоянно исправляться конкретными решениями. Аристотель определяет ἐπιείκεια как некую *поправку* к закону, в котором из-за его всеобщности есть упущение, она применяется только в необычных случаях. Он пишет в «Евдемовой этике»:

> …когда закон высказывается в общем, а случается нечто, предписываемое этим законом, не подпадающее под общее, тогда судить «правильно» — значит исправить то, что упустил законодатель и где он допустил недочет в силу общего определения (EE, 1137b20–24) [2, с. 129] <…> Такова природа добропорядочности — исправление закона в той мере, в какой в нем имеется упущение вследствие его общего характера (EE, 1137b26–28) [2, с. 131].

Именно поэтому добродетель, исправляющая закон, превосходит справедливость. Для обозначения морально совершенного человека, действующего исключительно во имя нравственного блага, используется прилагательное ἐπιεικής (например, EE, 1137b34 [2, с. 130]. Таким образом, ἐπιεικής среди людей — это то же самое, что и ἐπιείκεια среди качеств и компетенций:

> …кто такой порядочный (*ἐπιεικής. — А. К.*): кто сознательно поступает порядочно и не судит по букве закона в ущерб другому, но проявляет уступчивость <…> и такое душевное качество — порядочность (*ἐπιείκεια. — А. К.*), она же есть своего рода справедливость и никакое иное качество (EE, 1137b34–35, 1138a1–3) [2, с. 131].

Если первое означает личный идеал, основанный на стремлении проявлять благодать, милосердие и снисходительность, то второе — способность толковать, исправлять и дополнять законы и правила.

Итак, согласно Аристотелю, строгое обобщение законов невозможно, а добродетельный человек действовать на основе строгих обобщений не может. Особо нужно выделить, что ἐπιείκεια не способ аргументирования несостоятельности моральных законов, правил и требований по причине их несправедливости, не апелляция к внезаконным соображениям, а также не стремление оправдать зло или аморальность, ἐπιείκεια выступает в качестве высшего принципа справедливости и высшей моральной добродетели [15, с. 28].

Все это, кажется, поддерживает идею о том, что для Аристотеля практический разум имеет дело только с частными случаями, а не с общими законами и правилами. Следствием этого, по-видимому, является то, что для Аристотеля партикуляристский подход выше универсального. Однако, как справедливо считает профессор Боннского университета К. Хорн, Аристотель явно ограничивает свой тезис о необходимости обращения к частному. Во-первых, проблема, вызванная чрезмерно обобщенными законами, касается только некоторых случаев, а не всех. Во-вторых, несмотря на то что недостаток моральных обобщений не имеет универсального значения, есть случаи, для которых закон может быть успешно применен [16, с. 149].

Мы приходим ко второму способу интерпретации аристотелевской справедливости, который не предполагает морального партикуляризма. К. Хорн утверждает, что Аристотель придерживался контекстно-зависимого универсализма [16, с. 158]. Здесь решающим фактором является не контекстуализированная способность судить конкретные дела, а способность следовать законам и применять их в ситуациях, которые не были предусмотрены законодателем. Аристотель явно предпочитал ситуацию, в которой хорошо образованные и руководствующиеся правилами люди принимают решения на основе разумных размышлений. Вероятно, именно эту модель имел в виду Аристотель в своих описаниях роли ἐπιείκεια.

Контекстуальная гибкость, реализуемая по принципу ἐπιείκεια, способна придать этическому кодексу эффективность, поскольку абсолютные предписания редко решают моральные дилеммы в наших отношениях с миром природы и социумом, суть которых состоит в непрерывном изменении, неопределенности и непредсказуемости.

Новые способы познания мира требуют действительно *разумных* моральных рассуждений и выводов, основывающихся на всесторонней интерпретации фактов. Теория хаоса и нелинейно-синергетические подходы к осмыслению реальности формируют принципиально новый язык для понимания сложности жизни. Способность оценивать альтернативы с этической точки зрения и выбирать морально хорошее зависит от индивидуальной способности прогнозировать последствия наших поступков и воли к принятию индивидуальной ответственности. Наша реальность — это не строго детерминистическая структура, а скорее непредсказуемый мир множественных возможностей и свободы. Неопределенность, по-видимому, присуща как на уровне состояния системы в целом, так и в локальном масштабе рассмотрения системы в отношении длинной траектории ее развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексина Т. А. Этика глобализирующегося мира // Вестник РУДН. Сер. Философия. — 2013. — № 3. — С. 64–74.

2. Аристотель. Евдемова этика / пер. с др.-греч. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. — 408 с.

3. Афанасьева В. В. Детерминированный хаос: феноменологическо-онтологический анализ: дис. … д-ра филос. наук. Саратов, 2002. — 353 с.

4. Афанасьева В. В., Анисимов Н. С. Нелинейное развитие социума: постнеклассический анализ // Власть. — 2013. — Вып. 1. — С. 68–71.

5. Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. — М.: Изд-во политической литературы, 1991. - 413 с.

6. Буева Л. П. Дионисийство как культурно-антропологическая проблема (вариации на темы Вяч. Иванова) // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования / под ред. Л. А. Гоготишвили и А. Т. Казарян. — М.: Русские словари, 1999. — С. 443–461.

7. Зимбардо Ф. Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев / пер. с англ. — М.: Альпина нон-фикшн, 2020. — 768 с.

8. Зубец О. П. Предпочтение жизни самого себя // Мораль: разнообразие понятий и смыслов / под ред. О. П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014. — С. 174–200.

9. Павлов А. П., Павлов П. А. Онтология социального хаоса // Грамота. - 2015. - № 8(58). — С. 136–139.

10. Пьянкова С. Д. Нелинейность развития как психологический феномен и литературный мотив // Психологические исследования: электрон. науч. журн. — 2009. — № 1(3). — URL: http://psystudy.ru (дата обращения: 22.10.2020).

11. Сёмушкин А. В. У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. — М.: Интерпракс, 1996. — 192 с.

12. Скрипник А. П. Негодование и нетерпимость // Этическая мысль. — 2019. — Т. 19, № 1. — С. 89–103.

13. Чернавский Д. С. Синергетика и информация: Динамическая теория информации. — М.: ЛЕНАНД, 2017. — 304 с.

14. Barton S. Chaos, Self-Organization, and Psychology // American Psychologist. — 1994. — № 1. — P. 5–14.

15. Harris E. How strictly did the Athenian courts apply the law? The role of epieikeia // Bulletin of the Institute of Classical Studies. - 2013. — N 56(1). — P. 27–48.

16. Horn C. Epieikeia: the competence of the perfectly just person in Aristotle // The Virtuous Life in Greek Ethics / ed. by B. Reis. — New York: Cambridge University Press, 2006. — P. 142–166.

17. Krippner S. Humanistic Psychology and Chaos Theory: The Third Revolution and the Third Force // Journal of Humanistic Psychology. — 1994. — Vol. 34, N 3. — P. 48–61.

18. Kwiatkowska T. Beyond uncertainties: some open questions about chaos and ethics // Ethics and the Environment. — 2001. — N 6(1). — P. 96-115.

19. Singh A. Ethics of Globalization: Challenges and Prospects // Journal of Indian Council of Philosophical Research. — 2015. — N 32(2). — P. 165–174.

20. Stewart I. Does God Play Dice? The New Mathematics of Chaos. — London: Penguin Books, 1989. — 418 p.

21. Tsalikis J. Can We Act Ethically? Implications of Determinism, Chaos Theory and Unintended Consequences // Business Ethics and Leadership. — 2018. — Vol. 2, N 2. — P. 6–13.

22. Wood A. Kantian Ethics. — New York: Cambridge University Press, 2008.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.004
УДК: 179.9

М. Е. Буланенко*

ПАРАДОКСЫ СМИРЕНИЯ: УРОКИ ПРЕП. АББЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭТИКИ

Понятие смирения занимает одно из центральных мест в христианской этике, а потому естественным кажется вопрос о содержании и общем этическом значении этого понятия. Чтобы ответить на этот вопрос, будет полезным обратиться к описанию смирения в ранней христианской традиции, в частности в сочинениях преп. аввы Дорофея Газского (VI в.). Авва Дорофей развивает теорию добродетелей и страстей как поведенческих диспозиций, осуществляющихся в правильных и неправильных поступках человека. Однако его изложение не вполне свободно от противоречий, а потому не позволяет с достаточной ясностью установить, что представляет собой смирение. Вместе с тем реконструкция понятия смирения может опереться на принятый самим аввой Дорофеем античный принцип середины, в соответствии с которым смирение следовало бы понимать как «выравнивание» своего отношения к собственным и чужим предпочтениям с учетом их предполагаемой объективной ценности и на основе уважения к человеческому достоинству. Еще один аспект смирения — осознанное принятие своей и чужой конечности и уязвимости. В таком виде понятие смирения может иметь значение не только для духовной жизни христианина, но также и для современной этики, теории поступка и социальной философии.

Ключевые слова: смирение, добродетель, Дорофей Газский, Аристотель, восточнохристианская традиция, христианство, этика, теория поступка.

M. E. Bulanenko

PARADOXES OF HUMILITY: THE ETHICS ST DOROTHEUS' OF GAZA IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Humility is considered by many Christians as a core virtue. However, their opinions as to its content diverge greatly. To elucidate the concept of humility it seems appropriate to turn back to its descriptions in the early Christian tradition. An authoritative source for a description of this kind are the writings of St. Dorotheus of Gaza from the 6th century, the

* Буланенко Максим Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ДВО РАН; bulanenko@list.ru

influence of which reaches far beyond the historical epoch and immediate social environment of their author and stretches both to the members of the Society of Jesus in the West and to numerous readers of Orthodox spiritual self-help books in Russia. Ultimately relying on ancient Greek philosophy and psychology, St Dorotheus develops a theory of virtues and passions as behavioural dispositions whose actualizations are right and wrong actions, respectively. He seeks to justify the core character of humility by presenting a sophisticated interpretation of a scriptural text (Gen 2 and 3) and gives a detailed description of the kinds of humility and of conscious states associated with them. Unfortunately, his account of humility, too, turns out to be rather incoherent as it involves mutually incompatible and psychologically implausible attitudes, such as attributing one's own right actions to God and simultaneously taking oneself to be doing not enough for salvation. Besides that, in his approach St Dorotheus favours utter self-humiliation which is hard to reconcile both with the received Christian and enlightened moral point of view. Nevertheless, a reasonable attempt at reconstruction of the concept of humility can be made with reference to the ancient Greek principle of the mean that St. Dorotheus himself clearly endorses. According to this principle, humility is primarily to be understood as «balancing-out» of one's own and other's preferences on the basis of their supposed objective value and with due respect for human dignity. One more aspect of humility is a committed acceptance of one' own and other's finitude and vulnerability as human beings. Explicated along these lines, the concept of humility could be of interest not only for Christian spirituality but also for contemporary ethics, theory of action, and social philosophy.

Keywords: humility, virtue, Dorotheus of Gaza, Aristotle, Eastern Christian tradition, Christianity, ethics, theory of action.

Понятие смирения в наши дни связывается почти исключительно с христианской этикой, где оно занимает одно из центральных мест. Но если смирение само по себе обладает положительной ценностью, оно должно иметь и общеэтическое значение. Иными словами, вполне может оказаться так, что открытая в христианской традиции добродетель важна или даже необходима для любого человека, стремящегося жить правильно. Для того чтобы выяснить это, следует прежде всего посмотреть, как смирение понимается в христианской традиции. Однако даже поверхностного взгляда будет достаточно, чтобы увидеть, что в ней отсутствует согласие по поводу точного содержания понятия смирения (ср. [4, с. 122–123]).

Перед лицом такого затруднения кажется естественным обратиться к истокам христианской традиции. Хорошим подспорьем здесь могло бы стать сочинение преп. аввы Дорофея Газского (VI в.) «Душеполезные поучения», в котором содержится один из первых образцов развернутого обсуждения смирения. При этом «Душеполезные поучения» в течение столетий оказывали глубокое и устойчивое влияние как на восточнохристианскую, так и на западнохристианскую духовную традицию — от преп. Феодора Студита до иезуитов (см.: [10, S. 43–49]). А судя по многочисленным переизданиям и тиражам «Душеполезных поучений» в России, а равно и по упоминаниям аввы Дорофея в разнообразных пособиях по духовной жизни (ср., напр., [3]), он по-прежнему остается одним из самых больших авторитетов для современных христиан. Это придает воззрениям аввы Дорофея общехристианское значение, далеко выходящее за пределы его исторической эпохи и непосредственного социального окружения.

Однако, как мы увидим, сочинение аввы Дорофея не позволяет с достаточной ясностью установить содержание понятия смирения, а потому, как

кажется, не может служить и руководством к приобретению смирения. Вместе с тем отдельные характеристики смирения, а также ряд наблюдений аввы Дорофея, сохраняют свое познавательное значение и в наши дни и по-прежнему представляют интерес для этики, теории поступка и социальной философии. Обоснованию значимости уточненного понятия смирения будут посвящены заключительные разделы настоящей статьи.

ОБОСНОВАНИЕ ПЕРВЕНСТВУЮЩЕГО ЗНАЧЕНИЯ СМИРЕНИЯ У ПРЕП. АББЫ ДОРОФЕЯ И НЕДОСТАТКИ ЭТОГО ОБОСНОВАНИЯ

Поучение под названием «О смиренномудрии» авва Дорофей начинает с попытки обосновать первенствующее значение этой добродетели — в качестве добродетели (ἀρετή) смирение упоминается в разделе *doct*. 2, 30 (здесь и далее отсылки к сочинениям аввы Дорофея приводятся по изданию [10]). Слова «смиренномудрие» (ταπεινοφροσύνη) и «смирение» (ταπείνωσις) авва Дорофей употребляет как синонимы, впрочем, нередко предпочитая первое — возможно, потому, что оно характеризует не только особенности речи или внешнего облика человека, но в первую очередь указывает на предрасположенность или диспозицию (διάθεσις), «установившуюся в самом сердце, в самом мышлении» (φρόνημα) (1, 7).

Исходным обоснованием главенства смиренномудрия для аввы Дорофея служит высказывание «кого-то из старцев»: «Прежде всего нам нужно смиренномудрие» (2, 26). Но одно лишь обращение к авторитету некоего старца (а это мог быть как православный подвижник Исайя Скитский, так и противник Халкидонского собора Исайя Газский (см. [7, p. 22 вместе с прим. 89])) едва ли можно признать достаточным для обоснования первенства смирения в духовной жизни христианина. Вероятно, поэтому авва Дорофей видит необходимость в подкреплении слов старца высказываниями из Писания. Правда, он сразу же отмечает, что Писание равным образом говорит и о важности воздержности, страха Божия, милосердия и веры (2, 26) (хотя сам авва Дорофей при этом считает, что они, а равно любая иная добродетель, неосуществимы без смирения; ср. тж. 1, 10). С опорой на Пс. 24: 18 («Посмотри на смирение мое и труд мой и прости все грехи мои») авва Дорофей усматривает первенство смирения в том, что только оно способно привести к избавлению от греха и спасению (2, 28). В подтверждение своего мнения он также вспоминает обращенные к преп. Антонию слова Бога о том, что только смирение позволяет избежать любых, даже самых труднопреодолимых искушений (2, 30). Но и цитаты из Писания оказывается недостаточно для обоснования главенства смирения: ведь согласно приводимому самим же аввой Дорофеем стиху Септуагинты «Милосердием и верой очищаются грехи» (Прит. 15: 27a; отсутствует в русском переводе, но ср. Прит. 16: 6), избавиться от грехов позволяет не только смирение, но также — и даже как будто более определенно — милосердие и вера (2, 26).

Между тем в предыдущем поучении — «Об отвержении мира» — можно найти еще одно, пожалуй, наиболее весомое обоснование первенствующего

значения смирения. Это поучение содержит интерпретацию библейского повествования о падении человека (1, 8–9) в свете богословских и философских воззрений аввы Дорофея. Согласно авве Дорофею, падение человека и последовавшие за ним несчастья произошли из-за того, что Адам и Ева по своей заносчивости («возношению», ἔπαρσις) и гордыне (ὑπερηφανία), во-первых, нарушили заповедь, данную им Богом, а во-вторых, поступив так, не попросили у Него прощения (которое служит знаком смирения: ср. 2, 26), несмотря на Его снисхождение к ним. Эти проступки привели к тому, что из естественного состояния (τὸ κατὰ φύσιν) человек впал в противоестественное (τὸ παρὰ φύσιν) (1, 1). Поскольку же падение совершилось вследствие гордыни и непослушания, то помилование Богом и последующее «исцеление» (ἰατρεία), возвращение в первоначальное естественное состояние возможно только благодаря их противоположности, т. е. смирению (1, 7); как «превозношение» становится причиной падения и всякого зла, так и смиренномудрие — средством для преодоления последствий падения и причиной всякого блага.

Сам библейский текст не дает оснований считать интерпретацию аввы Дорофея единственно убедительной. Судя по тексту, побудительными мотивами для поступков людей скорее могли быть любопытство Евы, желание Адама действовать с ней заодно, а также — впоследствии — их страх перед Богом (ср. тж. [8, p. 75–88]).

Вместе с тем, даже если Адам и Ева пали вследствие гордыни, это вполне могло быть следствием их индивидуальных особенностей, так что другие люди на их месте могли бы поступить иначе или пасть под действием иных причин (ведь Бог вполне мог бы создать людей, которые обнаружили бы иные личные особенности, нежели Адам и Ева, и даже таких, которые в данных обстоятельствах вообще не согрешили бы). Поэтому заключать, что каждому человеку после падения свойственны в точности те же самые индивидуальные особенности, что Адаму и Еве, было бы не совсем оправданным. А потому не совсем оправданным было бы утверждать, что смирение представляет собой главную и определяющую добродетель для каждого человека, тем более что прямых указаний из Писания на связь между гордыней и смирением, а также на «исцеляющую» роль смирения, авва Дорофей не приводит. Напротив, в Мк. 7: 21–23 гордыня ничем не выделяется среди перечисляемых двенадцати видов «плохих мыслей» (οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί), в 1 Тим. 6: 10 корнем всех зол вообще называется любовь к приобретениям («сребролюбие», φιλαργυρία), да и сам авва Дорофей в другом месте (9, 101) пишет о том, что грех возникает из любви к наслаждениям, славе и приобретениям, а заповеди смирения направлены на преодоление тщеславия (κενοδοξία: 11, 113).

Таким образом, обоснование первенства смирения у аввы Дорофея в целом не кажется достаточно убедительным. Кроме того, важно учитывать, что оно опирается не прямо на Писание, а на определенное богословское и философское представление о человеке, подкрепленное соответствующей интерпретацией Писания.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАЗЪЯСНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ПОНЯТИЙ, СВЯЗАННЫХ С ПОНЯТИЕМ СМИРЕНИЯ

Многое в этом представлении восходит к древнегреческой философии и психологии. Достаточно вспомнить, что даже слово «ἀρετή» («добродетель»), которое авва Дорофей использует для характеристики смирения (2, 30) и которое кажется теперь исконно христианским, приобрело свое этическое значение в дохристианской античности и при этом ни разу не упоминается в Евангелиях. Не углубляясь в вопрос о том, в каком именно значении оно было заимствовано христианскими мыслителями и в какой мере это значение отражено в его русском переводе, можно лишь отметить, что осмысление христианами своей духовной жизни, по-видимому, было вполне возможно без понятия добродетели и без соответствующих этому понятию философских и психологических теорий (об определяющем влиянии «духовных упражнений» античной философии на христианскую аскетику см. [1, с. 21–86]; авва Дорофей упоминается: [1, с. 73–85]). Поэтому и к учению аввы Дорофея о смирении стоит относиться не как к единственной, а как к одной из возможных трактовок понятия смирения.

Авва Дорофей характеризует смирение как «διάθεσις» (1, 7). Значение этого термина проясняется в проводимом им различении между страстями (πάθη) и грехами (ἁμαρτίαι): первые представляют собой διάθεσεις, тогда как вторые — их актуализации (ἐνέργειαι) в поступках определенного типа, совершаемых посредством тела (1, 5) (таким поступком будет даже ворчание себе под нос как выражение недовольства другим человеком: 11, 117).

В качестве страстей авва Дорофей называет гнев, тщеславие, любовь к наслаждениям, ненависть, порочные желания (1, 5). Так как смирение — добродетель, то применительно к добродетелям термин διάθεσις, по-видимому, имеет тот же смысл, что и применительно к страстям. Это означает, что διάθεσις предварительно можно понимать как диспозицию или диспозиционное свойство: особенность этих свойств состоит в том, что они необходимо актуализируются у их носителя при определенных условиях, соотнесенных с соответствующей диспозицией (что позволяет назвать диспозицию элементарным законом поведения) [11, S. 146–156]. Иными словами, если при одних и тех же условиях поступок определенного типа (соответствующего той или иной страсти или добродетели) не совершается или совершается не всегда, то соответствующей диспозиции (страсти или добродетели) у индивида нет. При этом в отсутствие таких условий диспозиция может никак себя не обнаруживать, и сам авва Дорофей отмечает, что обладание страстью не всегда приводит человека к совершению соответствующего поступка (1, 5).

Иногда вслед за Аристотелем противопоставляют διάθεσις как предрасположенность и ἕξις как поведенческую установку (см.: [10, S. 176–177, Anm. 69]), но авва Дорофей явно употребляет эти слова синонимично (ср. смирение как ἕξις: 2, 36), что, впрочем, подчас делает и Аристотель — также по отношению к добродетелям и порокам (ср., напр., *Никомахова этика* II. 7, 1108a 24–26). По мысли аввы Дорофея, для формирования поведенческой установки, будь то страсть или добродетель (11, 122), одного поступка недостаточно, однако

даже при однократном совершении греховного поступка мгновенно возникает опасность формирования страсти (11, 123).

Сам авва Дорофей не описывает условия актуализации диспозиций, будь то страсти или добродетели. С одной стороны, это вполне объяснимо, т. к. исчерпывающее перечисление подобного рода условий невозможно без учета индивидуальных особенностей каждого отдельного человека, но, с другой стороны, описание самых общих условий, стандартных для большинства людей, кажется вполне осуществимым. При этом в «Душеполезных поучениях» есть, например, замечательное место, где авва Дорофей перечисляет условия, при которых человек легко переносит обиду от другого: это может быть умиротворенное настроение после молитвы, привязанность («пристрастие», προσπάθεια) к обидчику или же, напротив, крайнее презрение к нему (7, 79).

И это не единственное затруднение: из сочинения аввы Дорофея неясно также, что́ именно (какой именно тип поступков) можно считать актуализацией соответствующей диспозиции, в частности страсти. Если еще можно согласиться с тем, что осуществлением вожделения является прелюбодеяние, то едва ли можно безоговорочно утверждать, что осуществлением гнева является убийство — сам авва Дорофей описывает не один, а несколько последовательно вызывающих друг друга типов поступков разной тяжести, в которых актуализируется гнев (злословие, плетение интриг, убийство: 1, 6), — а осуществление тщеславия в каком-то четко определенном типе телесных поступков даже трудно себе представить (и для поступков такого типа у нас отсутствует языковое обозначение).

В примере с гневом проблематично не только отсутствие однозначной соотнесенности этой диспозиции с поступками определенного типа. Как явствует из этого примера, авва Дорофей также полагает, что пока человек имеет некоторую страсть, она необходимо будет осуществляться во все более тяжких поступках. Об этом говорит также раздел 3, 42 (невнимание к совести в малозначительном ведет к полной невосприимчивости, ἀναισθησία). Подобного рода представление кажется не очень основательным: есть немало примеров (в т. ч. среди признанных святых православной церкви, таких как, например, св. прав. Иоанн Кронштадтский), когда та или иная страсть бывает присуща человеку на протяжении многих лет и даже десятилетий, но не актуализируется во все более тяжких поступках, а также не затрагивает других свойств личности (например, гневливые не только далеко не всегда плетут интриги и тем более совершают убийства, но и в целом вполне могут быть обычными и даже хорошими людьми) (ср. [6, с. 188–192]). Наверное, здесь правильнее было бы говорить, скорее, о некоторой тенденции: какая-то часть людей, имеющих какую-то страсть, с течением времени совершает все более и более тяжкие поступки под действием этой страсти. Но с учетом того, что существует и обратная тенденция (а именно — страсти не приводят ко все более тяжким поступкам), для создания основательной теории страстей требовалось бы сначала оценить, какая из этих тенденций для каких страстей более распространена.

Отмеченные нами пробелы и неясности в теории страстей аввы Дорофея и его общей теории этических диспозиций (как страстей, так и добродетелей) создают значительные трудности для связного понимания его учения о смире-

нии. Однако и само понятие смирения, как мы убедимся, оказывается у аввы Дорофея весьма далеким от ясности и однозначности.

ЗАТРУДНЕНИЯ ПРИ ВЫЯВЛЕНИИ СОДЕРЖАНИЯ ПОНЯТИЯ СМИРЕНИЯ

Как мы помним, смирение — это диспозиция, которая проявляет себя не только в словах и облике человека, но прежде всего в его сердце и мышлении (1, 7). Это значит, что телесные поступки, в которых оно осуществляется, должны сопровождаться определенными чувствами, оценками и убеждениями. Все это — различные виды т. н. пропозициональных установок, каждой актуализации которых соответствует содержание, выражаемое в виде описательного предложения после союза «что» (например, «Я огорчен, что обидел тебя»). Это значит, что сами по себе телесные поступки определенного типа не являются *достаточным* свидетельством актуализации этой диспозиции (нечто подобное мы наблюдали и в случае с тщеславием, и это еще один пример того, что теорию страстей следовало бы уточнить и дополнить). Иначе говоря, вполне можно представить себе, что некто всякий раз поступает смиренно в подходящих условиях, но его поступки не всегда сопровождаются подобающими чувствами и пропозициональными установками, что, в свою очередь, исключает наличие у него соответствующей диспозиции, т. е. он не имеет смирения.

Но являются ли телесные поступки *необходимым* свидетельством смирения? Другими словами, можно ли представить себе смирение, которое ни разу не обнаружилось бы ни в одном телесном поступке при подходящих условиях? Наверное, вряд ли. Но, как мы только что видели, сам по себе смиренный поступок еще не свидетельствует о наличии смирения, поэтому если смирение как диспозицию и возможно выявить, то во всяком случае только при длительном наблюдении за поведением человека. Между тем отсутствие такой диспозиции установить не проще: поскольку условия ее осуществления во многом индивидуальны, у разных людей, имеющих смирение, оно может проявлять себя при разных обстоятельствах, и поэтому отсутствие смиренного поступка в кажущихся подходящими условиях само по себе еще не говорит об отсутствии смирения у того или иного человека (например, для кого-то нормальными условиями могут быть отсутствие усталости, боли, голода, горя и т. п.). Правда, могут быть стандартные для всех условия, отсутствие смиренного поступка в которых недвусмысленно означало бы и отсутствие смирения (причем может оказаться, что отсутствие боли, голода и т. д. в принципе не относится к релевантным для смирения условиям), но, как мы видели, авва Дорофей не дает их ясного описания.

Однако по-настоящему непреодолимое затруднение для нашего исследования подстерегает нас, когда речь в «Душеполезных поучениях» наконец доходит до описания самого смирения: после предварительных разъяснений авва Дорофей прямо объявляет, что оно «божественно и непостижимо» (αὐτὴ δὲ ἡ ταπείνωσις θεΐκη ἐστι καὶ ἀκατάληπτος, 1, 37). И действительно мы видим, что глава, специально посвященная теме смирения, не содержит ни опреде-

ления смирения, ни достаточного описания того, как оно осуществляется, ни сколько-нибудь полной характеристики душевного состояния смиренного человека. С учетом того, насколько важное значение авва Дорофей придает смирению, этот пробел оказывается совершенно неожиданным и необъяснимым.

ВИДЫ СМИРЕНИЯ: СЧИТАТЬ СЕБЯ НИЖЕ ВСЕХ И ПРИПИСЫВАТЬ СВОИ ПРАВИЛЬНЫЕ ПОСТУПКИ БОГУ

Таким образом, для установления содержания понятия смирения нам остается использовать лишь косвенные подходы. Можно было бы попытаться составить себе представление о смирении, исходя из его признаков, перечисляемых аввой Дорофеем: в смирении — всякая радость, слава и покой (1, 8), тогда как в гордыне — их противоположность. Не гневить и не гневаться — еще один признак смирения (2, 29). Но этих характеристик слишком мало для получения сколько-нибудь определенной картины.

Более плодотворным, как кажется, будет другой косвенный подход — получить недостающие данные из противопоставления смирения гордыне (ὑπερηφανία) и близким ей свойствам, наподобие заносчивости (ἔπαρσις), а также из сопоставления пары противоположностей смиренномудрие — высокомерие (ταπεινοφροσύνη — ὑψηλοφροσύνη: 1, 8). При этом следует помнить, что гордыню авва Дорофей считает основополагающей поведенческой диспозицией каждого человека начиная с Адама и Евы (хотя, как мы видели, он не приводит в пользу этого убеждения весомых оснований).

Имея это в виду, добавим, что авва Дорофей исходит из существования двух видов гордости и двух соответствующих им видов смирения (2, 31 и 33). Первый вид гордости состоит в том, чтобы считать себя выше других, а второй — в том, чтобы приписывать свои правильные поступки себе, а не Богу. Соответственно, первый вид смирения заключается в том, чтобы считать других (прежде всего представителей своего монашеского окружения) выше себя во всем, а второй — в том, чтобы приписывать Богу, а не себе, свои правильные поступки (τὸ ἐπιγράφειν τῷ θεῷ τὰ κατορθώματα).

ЗАТРУДНЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ТЕМ, ЧТОБЫ ПРИПИСЫВАТЬ СВОИ ПРАВИЛЬНЫЕ ПОСТУПКИ БОГУ: СЛУЧАЙ АББЫ АГАФОНА

Между тем дальнейшее изложение не позволяет с уверенностью утверждать, подразумеваются ли под видами смирения способы его достижения или характеристика самого смирения, а именно его внутренней стороны — состояний сознания и соответствующих им пропозициональных установок. Возможно, приводимый аввой Дорофеем пример аввы Агафона, сомневавшегося на смертном одре в достаточности своей способности угождать Богу (2, 37), говорит о том, что перед нами не только способы достижения смирения, но и само достигаемое с их помощью состояние. Однако даже если это так,

то вместо долгожданной ясности мы встречаемся с трудностями, которые не просто препятствуют пониманию смирения в описании аввы Дорофея, а заставляют усомниться в самой возможности его понять. Если, по мнению аввы Дорофея, смиренный человек приписывает свои правильные поступки Богу, то едва ли возможно согласовать с этим слова аввы Агафона, сокрушающегося о том, что его усилия, направленные на соблюдение заповедей, могли оказаться недостаточными (ἐποίησα τὴν δύναμίν μου φυλάξαι τὰς ἐντολάς, ἀλλ ἄνθρωπός εἰμι), ведь, согласно авве Дорофею, он должен был бы осознавать, что к совершению даже этого недостаточного количества правильных поступков сам он не имеет никакого отношения. Однако авва Агафон задается как раз вопросом о том, угодило ли именно «мое дело» Богу (εἰ τὸ ἔργον μου ἤρεσε τῷ θεῷ: 2, 37). Можно, правда, предположить, что авва Дорофей упоминает авву Агафона именно как пример гордыни и отсутствия смирения, но это настолько малоправдоподобно и настолько противоречит всему ходу его рассуждения в данном разделе, что даже не заслуживает рассмотрения.

Несмотря на явно возникающее здесь затруднение, соответствие поведения аввы Агафона условиям аввы Дорофея поставило бы нас перед гораздо более трудным вопросом метафизического и психологического характера: каким образом Бог так влияет на совершение человеком правильных поступков, что сам человек оказывается полностью устранен из них как деятель, и что при этом испытывает сам человек? Описываемая аввой Дорофеем установка или не может быть искренне и последовательно усвоена человеком (что мы и видим на примере аввы Агафона), или предполагает граничащее с отрицанием ограничение свободы человека, которое едва ли совместимо с христианским вероучением, во всяком случае в том виде, в каком оно исповедуется восточнохристианской традицией. При свободе, исключающей совершение самостоятельных правильных поступков, бессмысленно говорить о какой бы то ни было награде за какие бы то ни было заслуги: единственным положительным проявлением свободы осталось бы, наверное, лишь само решение стать смиренным, но не исключено, что и его также пришлось бы приписать Богу.

Между тем в «Душеполезных поучениях» авва Дорофей сам неоднократно описывает собственные поступки, приводя их в качестве примеров правильного поведения (ср., в частности, рассказ о его благодарности тем, кто будил его к ночному богослужению: 11, 119). В этом случае гордыню придется приписать уже не только авве Агафону, но и самому авве Дорофею. На самом деле это всего лишь означает, что для душевно здорового человека психологически невозможно перестать приписывать собственные поступки самому себе. Но тогда приписывание правильных поступков Богу у аввы Дорофея должно иметь какое-то иное значение, для понимания которого он не предоставляет нам никаких разъяснений.

ЗАТРУДНЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ТЕМ, ЧТОБЫ СЧИТАТЬ СЕБЯ НИЖЕ ВСЕХ

Не проще обстоит дело и со вторым способом достижения смирения (или же со вторым видом свойственных смирению состояний сознания), а именно с тем, чтобы считать себя хуже всех. С одной стороны, под «всеми» в «Душеполезных поучениях» подразумевается прежде всего братия собственного монастыря, а не буквально все люди. С другой стороны, в разделе 14, 152 авва Дорофей настаивает именно на том, что следует считать себя ничтожеством, недостойным того, чтобы быть причисленным к людям (τὸ ἔχειν ἑαυτὸν ὅτι οὐδέν ἐστιν, οὐδὲ ἄξιός ἐστι τοῦ ψηφισθῆναι μετὰ ἀνθρώπων). Это, конечно, не только расходилось бы с привычным характером приводимых им примеров и описаний, относящихся преимущественно к монашеской жизни, но и обернулось бы прямым абсурдом — ведь тогда смиренному человеку пришлось бы считать себя хуже любого, даже самого жестокого и безнравственного, преступника. Но, возможно, и здесь под «людьми» авва Дорофей также подразумевает в первую очередь ближайшее монашеское окружение.

Однако и ограничение «всех» ближним монашеским кругом, и обязанность считать себя не просто не выше, а именно ниже всех других, требует серьезного религиозного и этического обоснования, которое у аввы Дорофея полностью отсутствует. Кроме того, в «Душеполезных поучениях» отсутствует и точное описание того, что значит считать себя ниже всех. Единственную подсказку можно увидеть в рассказе про авву Иоанна, где он говорит о том, что волю брата всегда следует предпочитать своей (4, 56). Исходя из этого, можно предположить, что тот, кто считает себя ниже других, должен придерживаться крайней альтруистической установки — всегда предпочитать предпочтения других собственным предпочтениям. Легко представить себе, к каким этически сомнительным последствиям такая установка могла бы привести — ведь тогда пришлось бы принимать и самые неразумные и безнравственные предпочтения других людей (ср. [17, p. 51–52])! Не проще будет обстоять дело и при всеобщем усвоении крайнего альтруизма: тогда все будут предпочитать предпочтения друг друга, и в итоге никто не сможет совершить никакого поступка или же каждому придется стать последовательным эгоистом (ср. [20, p. 113–115]). Как мы видим, развивая свое понятие смирения, авва Дорофей скорее затемняет, а не проясняет его.

Соответствующее смирению душевное состояние (включающее в себя такие пропозициональные установки, как чувства, оценки, убеждения) также оказывается у аввы Дорофея трудноописуемым. Из его пояснений складывается впечатление, что смирение не может быть достигнуто сознательно и целенаправленно, а возникает неосознанно (ἀνεπαισθήτως) как следствие исполнения заповедей (2, 36). Но в таком случае требование или же совет приобрести смирение, с которого авва Дорофей начинает соответствующее поучение, становится бессмысленным или избыточным, поскольку смирение, с одной стороны, не может быть самостоятельной целью поступков (т. к. непонятно, какое именно количество каких именно поступков и в какие именно сроки приведет к достижению этой цели), а с другой стороны, неизбежно достигается

благодаря исполнению заповедей (значение которых при этом явно не сводится к тому, чтобы служить простым средством для приобретения смирения).

Тогда призыв приобрести смирение должен казаться таким же странным, как, например, обращенное к школьнику требование писать по-русски без ошибок: трудно представить себе вид поступков, совершив которые, он смог бы выполнить это требование. Скорее, дело обстоит так, что, постепенно овладевая письменным русским языком (знакомясь с его правилами, читая книги, упражняясь в письме), он со временем настолько в нем освоится, что естественным образом перестанет совершать ошибки. И ценность хорошего письменного языка, конечно, не исчерпывается отсутствием ошибок! (Это, кстати, вполне соответствует образу мысли аввы Агафона, старавшегося исполнять заповеди, но вместе с тем, как мы видели, противоречит пониманию смирения у аввы Дорофея, поскольку авва Агафон при этом не мог не приписывать хотя бы некоторые из своих правильных поступков самому себе, а не Богу).

Правда, в другом месте авва Дорофей говорит уже о том, что не соблюдение заповедей приводит к смирению, а напротив, смирение приводит к соблюдению заповедей (1, 10). Конечно, подобная (причем уже далеко не первая) несогласованность не может не вызывать вопроса о том, имеется ли вообще в «Душеполезных поучениях» цельное и связное представление о смирении.

СЛУЧАЙ АББЫ ЗОСИМЫ: РАЦИОНАЛЬНАЯ И ИРРАЦИОНАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Примером свойственного смирению самоуничижения выступает авва Зосима, случай с которым авва Дорофей описывает в *doct*. 2, 36:

> Как-то авва Зосима говорил о смирении, и находившийся там же преподаватель риторики, слыша, что́ тот говорит, и желая узнать об этом в точности, стал его спрашивать: «Послушай, как ты можешь считать себя грешником? Разве ты не знаешь, что ты — святой? Не знаешь, что обладаешь добродетелями? Смотри, как ты исполняешь заповеди! Как же при всем этом ты считаешь себя грешником?». А старец не находил, что ответить, и только говорил: «Не знаю, что тебе сказать, но я в самом деле так считаю».

Таким образом, авва Зосима считает себя грешником, но не противится тому, что его признают святым. Это парадоксальное состояние сознания, присущее ему как смиренному человеку, сам он затрудняется доходчиво описать. Случай аввы Зосимы можно интерпретировать двояким образом, но, как и в случае аввы Агафона, ни одна из двух интерпретаций не будет полностью удовлетворительной.

Первая — «рациональная» — интерпретация предполагает, что в нарушение условия аввы Дорофея авва Зосима не считает себя хуже всех, однако считает себя грешником. Тогда его состояние хотя и не будет безупречным с точки зрения рациональности, но уже не покажется парадоксальным.

Во-первых, как пишет сам авва Дорофей, святые не слепы и видят грехи других (6, 76). Можно предположить, что, не будучи слепы к грехам, они

не слепы и к достоинствам, причем не только к чужим, но и к собственным. Ведь и до этого у аввы Дорофея шла речь о приписывании Богу своих правильных поступков, а для того чтобы приписать их Богу, надо сначала увидеть их у себя. Кроме того, снисходительность святых к чужим грехам, о которой говорится в *doct*. 6, 76, психологически трудно совместима (во всяком случае без самообмана) с крайним самоуничижением и возвышением других, ведь снисходительность — это установка тех, чье положение выше.

Во-вторых, авва Дорофей прямо призывает точно оценивать свое положение на пути приобретения добродетели (10, 107), а также точно определять тип своего душевного «устроения» по отношению к страстям и добродетелям (10, 108), измеряя свой прогресс с точностью до «версты», причем ежедневно (10, 111) (хотя этот призыв необъяснимым образом сочетается у аввы Дорофея с запретом на любую оценку самого себя в *doct*. 14, 152 и с содержащимся там же требованием крайнего самоуничижения).

В-третьих, приводимое аввой Дорофеем сравнение смиренного человека с богатым провинциалом, самооценка которого снижается с возрастанием блистательности его окружения (2, 34), не относится к состоянию человека, считающего себя хуже всех: оно говорит о том, что по мере приближения к Богу возрастает сознание собственной греховности по отношению, собственно, к Богу, а не ко всем вообще. Тогда состояние аввы Зосимы может быть описано следующим образом: он близок к Богу, а потому не отвергает признание другими своей святости, но именно близость к Богу заставляет его считать себя грешным. Вместе с тем в этом случае состояние аввы Зосимы потому не будет безупречным с рациональной точки зрения, что он не возражает против обращения к нему как к святому и добродетельному человеку, а эти свойства едва ли совместимы с греховностью в привычном понимании. Почему же авва Зосима не может описать свое состояние? Возможно, оно оказывается трудноописуемым из-за того, что смиренный человек теряет способность сравнивать себя и других людей друг с другом. Однако пример с богатым провинциалом показывает, что авва Дорофей считает вполне естественной для смиренного человека способность оценивать себя и других, а также различия в уровнях святости.

Неспособность аввы Зосимы описать свое душевное состояние становится ясней в свете второй, «иррациональной», интерпретации, при которой мы допускаем, что авва Зосима выполняет требование аввы Дорофея и считает себя не только грешником, но и хуже всех (а под «всеми», как мы помним, могло пониматься не только ближайшее монашеское окружение, но и буквально все люди). Между тем, как мы опять же только что убедились, авва Дорофей признает за святыми способность оценивать свое и чужое духовное состояние и сравнивать их друг с другом.

Таким образом, авва Зосима (который, как мы помним, не отвергал обращение к себе как к святому) должен был бы понимать, что он не хуже всех, но одновременно скрывать это от себя. Это отчасти объяснило бы, почему он не может описать свое состояние — ведь оно представляло бы собой одну из форм глубокого, хотя и в чем-то благородного, самообмана. Но самообман не более совместим со смирением, чем со святостью. Он явно противоречил бы

тому внимательному отношению к собственным душевным состояниям, к которому призывает Евангелие, а равно и сам авва Дорофей: сознательность или «трезвость» (νῆψις) он считает непременным условием приобретения добродетелей (10, 104), а любой обман и самообман признает подлежащим искоренению пороком (9, 97).

Еще одна трудность связана с тем, что если смирение как душевное состояние в самом деле неописуемо, то установить его наличие могли бы разве что способные к его различению люди, причем на основе непосредственного наблюдения. Для того чтобы это условие было выполнено хотя бы только для одних христиан, традиция «констатации» смирения в том виде, как его понимал авва Дорофей (ср. 2, 37), должна была бы существовать непрерывно вплоть до наших дней и охватывать всех христиан, использующих это понятие. В целом эти требования кажутся неоправданно сильными, а потому не вполне соответствующими обычному употреблению понятия смирения даже среди христиан.

Таким образом, описание обоих видов смирения у аввы Дорофея при ближайшем рассмотрении ведет к неразрешимым трудностям, вследствие которых и второй косвенный подход к установлению содержания понятия смирения в итоге не оправдывает возложенных на него ожиданий.

ДРУГИЕ ЗАТРУДНЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОНЯТИЕМ СМИРЕНИЯ

Неопределенности понятия смирения в «Душеполезных поучениях» соответствует и неопределенность той роли, которую смирение должно играть в жизни человека.

С одной стороны, смирение получает у аввы Дорофея оценку, которая при первом знакомстве с ней вызывает изумление и кажется неподобающе завышенной: через смиренномудрие, пишет он, святые соединяются с Богом, душа очищается, а ум (νοῦς) приходит в свое естественное состояние — как до грехопадения человека (τὸ κατὰ φύσιν) (1, 11). И хотя авва Дорофей оговаривается, что для очищения от грехов и страстей все же необходимо крещение (1, 7), сама возможность возвращения человеческого ума в свое изначальное состояние, причем именно при помощи смирения, требует развернутого обоснования, в частности, с опорой на Писание (особенно если учесть, что высказанная аввой Дорофеем мысль принадлежит авве Евагрию [10, S. 140, Anm. 21], который был платоником едва ли не больше, чем христианином, и ко времени аввы Дорофея удостоился осуждения со стороны церкви на Пятом Вселенском соборе).

С другой стороны, мы читаем о том, что страсти искореняются через следование заповедям (1, 5: следование заповедям искореняет не только грехи, но и страсти), причем смирение здесь даже не упоминается и, как кажется, вообще не играет никакой роли. А там, где авва Дорофей все же говорит о связи смирения с заповедями, эта связь, как мы помним, оказывается двусмысленной: смирение или возникает неосознанно просто в ходе исполнения заповедей (2, 36), или, напротив, само признается условием для их исполнения (1, 10).

Удивительно и то, что при всей важности смирения для аввы Дорофея и при той определяющей роли, которую, по его мнению, в жизни человека играет гордыня, он не указывает ни одной заповеди, которая бы обязывала человека искоренять гордыню и становиться смиренным (и хотя в *doct*. 11, 113 он упоминает о существовании заповедей для смирения, ни одной из них он не называет).

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ РАССМОТРЕНИЯ ПОНЯТИЯ СМИРЕНИЯ У АББЫ ДОРОФЕЯ

В итоге приходится признать, что попытки выявить содержание понятия смирения у аввы Дорофея не дают связной и непротиворечивой картины, а использование им этого понятия плохо соотносится с описаниями даже тех случаев, которые сам авва Дорофей выбирает в качестве примеров для иллюстрации смирения. Единственное правдоподобное объяснение этого несколько обескураживающего обстоятельства могло бы состоять в том, что авва Дорофей не использовал имевшиеся у него в распоряжении философские и психологические понятия и теории по назначению (т. е. не стремился с их помощью объяснить и понять личностные и поведенческие особенности людей), а действовал исключительно инструменталистски, применяя их удобным ему образом для фиксации и классификации значимых для его духовной практики видов поступков и душевных состояний.

Значит ли это, что и само понятие смирения, и учение о смирении, излагаемое аввой Дорофеем, лишены какого бы то ни было значения для современной этики, теории поступка и социальной философии? Это не совсем так. Но прежде чем перейти к конструктивной части, отметим ряд предварительных положений:

1. Судя по всему, смирение в описанном аввой Дорофеем виде не ведет свое происхождение непосредственно из Писания, в частности Евангелия. Скорее, речь идет о привлечении отдельных мест из Писания для подтверждения заимствований из эллинистической философии, психологии и духовной практики.

2. По-видимому, смирение не может быть названо основополагающей добродетелью ни с опорой на Евангелие, ни с точки зрения этики. Во всяком случае, его первенствующее значение авве Дорофею обосновать не удается. Кроме того, само понятие добродетели и теория добродетелей имеют дохристианское философское происхождение, и требуют не просто инструменталистского использования, а философского и теологического осмысления со стороны христианской традиции.

3. В целом на основании «Душеполезных поучений» аввы Дорофея невозможно составить себе связное представление о том, что такое смирение. Помимо всего прочего это обстоятельство также скорее не свидетельствует в пользу основополагающего религиозного или этического статуса смирения.

ПРЕДПОСЫЛКИ ДЛЯ КОНСТРУКТИВНОЙ ТРАКТОВКИ ПОНЯТИЯ СМИРЕНИЯ

Ключом к конструктивному пониманию смирения у аввы Дорофея может стать мысль о том, что добродетель представляет собой середину между избытком и нехваткой (ὑπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις, ср. 10, 106). И хотя авва Дорофей заимствует эту мысль у преп. Василия Кесарийского, восходит она, как известно, еще к Платону и Аристотелю (ср. [13, S. 73–80], ср. также [15, S. 146–379]). Таким образом, и в этой части учения аввы Дорофея о добродетели мы сталкиваемся с определяющим влиянием античной философии. Сам авва Дорофей считает смирение серединой между гордыней и угождением другим людям (ὑπερηφανία καὶ ἀνθρωπαρεσκία: 10, 106), т. е. между крайним эгоизмом и крайним же альтруизмом. Однако выше мы видели, что крайним альтруизмом, скорее, можно назвать его собственное понимание смирения, в соответствии с которым предпочтения другого всегда следует предпочитать своим предпочтениям (ср. 4, 56). Используя же принцип Василия Кесарийского, мы придем к несколько неожиданному и вместе с тем совсем не оригинальному результату: смирение, по-видимому, будет заключаться в разумном соотнесении собственных и чужих предпочтений.

Наше сознание естественным образом устроено так, что оно устанавливает уникальную перспективу — свойственную только каждому из нас «точку зрения» на мир. В числе прочего это означает, что наши желания и чувства оказываются для нас ближе, сильнее и существеннее, чем желания и чувства других людей (ср. [20, p. 218–233]). Какую бы боль или радость ни испытывал другой человек, мы никогда не сможем почувствовать ее вместо него, она никогда не будет влиять на нашу душевную жизнь и нашу поведенческую мотивацию так, как влияет на его душевную жизнь и его мотивацию. Такая перспективность нашего сознания создает естественную базу для эгоистической установки, т. е. для такого отношения к собственным предпочтениям, когда мы предпочитаем их предпочтениям других людей. Здесь мы имеем дело с желанием или предпочтением второго порядка, которое вслед за аввой Дорофеем вполне можно назвать «любовью к себе» или, точнее, «себялюбием» (φιλαυτία: 1, 8).

Впрочем, гораздо чаще бывает так, что наша любовь распространяется на других людей, в первую очередь наших родных и близких. Тогда наряду со своими предпочтениями мы начинаем учитывать и их предпочтения, и иногда их предпочтения перевешивают для нас наши собственные. Вообще говоря, по разным основаниям мы так или иначе учитываем или вынуждены учитывать предпочтения других, даже совсем незнакомых нам людей, с которыми мы встречаемся в нашей жизни. Нередко это бывают соображения стратегического характера: учитывая предпочтения других, мы надеемся приобрести для себя какую-то выгоду или избежать какого-то ущерба; бывает, что мы одновременно принимаем в расчет оба эти основания. В каком-то смысле это можно было бы назвать минимальным вниманием или минимальной любовью к другому (если иметь в виду любовь не как чувство, а именно как установку, ведущую к поступкам определенного типа).

Противоположная крайнему эгоизму позиция крайнего альтруизма кажется менее «естественной», а потому и встречается гораздо реже. Однако обе эти позиции не выглядят этически полноценными, что-то вызывает в них беспокойство. Можно предположить, что предпочтение себя другим и предпочтение других себе в равной степени малоосновательны: из того, что наше сознание перспективно, еще не следует, что наши желания более предпочтительны, чем желания других. Правда, не следует из этого и бóльшая ценность желаний других людей по сравнению с нашими. Что мы ценим в альтруизме, так это его большее соответствие тому положению дел, которое считает действительным большинство из нас: как сознательное существо со своими мыслями, чувствами и желаниями каждый из нас не более и не менее ценен, чем любой другой. Но равенство по достоинству — это не то же самое, что взаимозаменяемость: напротив, достоинство человека предполагает незаменимость и уникальную ценность каждого из нас. Возможно, это имел в виду Кант, когда говорил о том, что достоинство разумного существа не имеет эквивалента [14, S. 61] (здесь, правда, возникает вопрос о том, нельзя ли хотя бы отчасти распространить это отношение и на других существ, способных испытывать боль и радость: в связи с этим ср. [2]). Неустранимая черта человеческого существования — конечность человека, которая сказывается не только в неполноте наших представлений о себе и о мире, о правильном и неправильном, но и в ограниченности нашей способности влиять на мир и на самих себя. Поэтому уважение к человеческому достоинству также предполагает отзывчивость и снисхождение по отношению к другому.

Однако перспективность сознания — это также часть нашей человеческой природы: мы устроены так, что ближе всего для нас оказываемся мы сами, наши родные, друзья и люди из нашего окружения. Таков, видимо, и обычный порядок заботы — естественнее всего начинать заботиться о тех, кто в большей степени зависит от тебя и рассчитывает на твое участие.

ПОПЫТКА СОВРЕМЕННОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ПОНЯТИЯ СМИРЕНИЯ

Смирением первоначально можно было бы назвать установку, направленную на «выравнивание» своего отношения к собственным и чужим предпочтениям в соответствии с объективными ценностными масштабами (о значении опыта объективных ценностей см. [16], особ. S. 160–168; специально об отношении к себе и другому, в том числе с христианской точки зрения см. [19, S. 131–151]). В таком случае смиренный человек будет обладать не просто «глубинной самостью» (deep self), которая позволяет ему осознавать и оценивать собственные предпочтения (так может поступать и сознательный эгоист, одобряя все свои предпочтения), — он будет обладать «здоровой глубинной самостью» (sane deep self), которой свойственно стремление разобраться в том, что́ представляет собой мир на самом деле и что́ в нем по-настоящему хорошо и плохо (по мысли Сьюзан Вулф, только такого человека и можно назвать в полной мере этически ответственным) [22, p. 46–62].

«Выравнивание» связано с «перекосом» в противоположную сторону: по словам Аристотеля, мы достигаем середины, сильно отклоняясь от неправильных поступков, как это бывает при выпрямлении искривленных деревьев (πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἁμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἥξομεν, ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν, *Никомахова этика* II. 9, 1109b 5–7). Поэтому смирение предполагает некоторое смещение в сторону предпочтений других людей. Примечательно, что у Аристотеля сознание собственного достоинства находит свое высшее выражение в «величавости» (μεγαλοψυχία; ср. *Никомахова этика* 1123a 34–1125b 35), которой свойственны непоколебимое довольство собой и отказ идти на уступки кому бы то ни было, кроме друзей. И если смирение имеет уклон в сторону предпочтений других людей, то этический идеал Аристотеля — в противоположную сторону. Смиренный будет скорее похож на аристотелевского «щедрого» (ἐλευθέριος), который вполне может поступаться своими интересами (δύναται γὰρ ἀδικεῖσθαι, 1121a 5).

Особенно значительным «перекос» в сторону других может быть при отучении себя от укоренившейся эгоистической установки. Возможно, это имеет в виду ап. Павел в Флп 2: 3–4, призывая филиппийцев в смирении считать друг друга выше самих себя и сосредоточиваться не на своих интересах, а на интересах других (τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι). О соскальзывании христиан в рациональный эгоизм и об устранении этой склонности через внимательное отношение к интересам ближнего говорит и наш современник преп. Паисий Святогорец [5, с. 115–129]. На первый взгляд эти советы мало чем отличаются от поучений аввы Дорофея. Однако ни ап. Павел, ни преп. Паисий не требуют от нас ни отказываться от своего человеческого достоинства, ни считать себя хуже других во всем, ни приписывать все свои правильные поступки Богу. В особенности у ап. Павла ясна цель его увещеваний: это создание сообщества искренне любящих друг друга и заботящихся друг о друге христиан. Поэтому и его заповеди предназначены не отдельному человеку, как у аввы Дорофея, а всем членам общины — иначе полноценная христианская жизнь в ней становится попросту невозможной.

Уважением к человеческому достоинству определяются и границы смирения: в общем случае допустимо отказаться даже от своих обоснованных интересов в пользу предпочтений другого, если такая уступка не связана с унижением чьего-либо человеческого достоинства или с попранием важных этических ценностей. Такая уступка часто имеет смысл там, где в силу разных обстоятельств другой не понимает или не хочет признать, что поступает неправильно, и на его непосредственную отзывчивость без применения принуждения рассчитывать не приходится. При этом если в ситуации задействованы интересы третьих лиц, мы не можем принуждать их пойти на те же уступки, что и мы. Еще один аспект смирения связан с принятием конечности человека: с одной стороны, это предполагает признание своих ошибок и прощение ошибок другим, с другой стороны — сохранение человеческого достоинства перед лицом подавляющего зла, противостояние которому превосходит наши силы.

ПРЕИМУЩЕСТВА СМИРЕНИЯ

При последовательной эгоистической установке гармоничное состояние возможно только в том случае, если эгоисту удается добиваться того, чтобы другие изменяли свои предпочтения в соответствии с его предпочтениями (иначе говоря, если он осуществляет над ними свою власть) (ср. [9, S. 65–66]; ср. также [21, p. 3–31], или если он становится независимым от них. Но полностью уйти от нежелательного воздействия других невозможно, поэтому состояние эгоиста всегда чревато утратой равновесия. Гармония крайнего альтруиста тоже не будет устойчивой: ведь предпочтения других могут оказаться несовместимы друг с другом (вероятно, именно во избежание подобного рода неразрешимых ситуаций авва Дорофей советует всецело покориться одному единственному человеку — духовному наставнику: ср. 1, 23). В этом отношении позиция смирения кажется внутренне более устойчивой: решение о поступке здесь меньше подвержено внешним воздействиям, поскольку принимается через достижение рефлексивного равновесия при сравнении объективной ценности собственных и чужих предпочтений.

Это трудный и не свободный от ошибок путь, также не исключающий возникновения объективно неразрешимых ситуаций. Но постоянное совершение таких поступков делает выбор все менее затруднительным. Согласно Евр. 5: 14, приобретение положительной поведенческой установки связано с увеличением надежности оценивающих способностей в различении хорошего и плохого (διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα […] πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ). А Аристотель, в свою очередь, замечает, что человек, научившийся правильно относиться к удовольствию и страданию, становится способен не иметь негодных желаний и не испытывать удовольствия от того, что не соответствует разуму (ὁ σώφρων […] οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ […] οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, *Никомахова этика* VII. 9, 1152a 1–3) (ср. [18, p. 55–56, 90–93]).

Соответственно, гармоничное состояние, свойственное смирению, потому оказывается более устойчивым, что здесь деятель всякий раз имеет возможность самостоятельно преобразовать конфликт предпочтений в благо для себя и окружающих людей. Такое взаимообогащение вместо доминирования, обороны, бегства или покорности — один из наиболее очевидных путей к достижению счастья и его приращению [12, p. 133].

ХРИСТИАНСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ СМИРЕНИЯ

Но до сих пор мы имели дело с чисто философским описанием и обоснованием смирения. А возможно ли его христианское обоснование, которое авве Дорофею для своего понятия смирения отыскать не удалось? Это обоснование лежит на поверхности и кажется совершенно естественным, что дополнительно свидетельствует в пользу правильности выбранного нами подхода: оно содержится в притче о добром самарянине и заповеди «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (ср. Лк. 10: 25–37). Здесь нет требования крайнего самоуничижения, но есть подлинно библейское подтверждение важности так

понимаемого смирения: речь, как явствует из притчи, идет о том, чтобы относиться к объективным интересам другого человека с не меньшим вниманием, чем к своим собственным. Более того, уточненные переводы цитаты из Лев. 19: 18 в этом тексте проясняют и основание для такого отношения: «потому что он человек, как и ты» (ср. [19, S. 148]). Этот порядок обоснования кажется вполне естественным: в первую очередь мы заботимся о себе, своих родных и близких, постепенно расширяя круг заботы на все большее число людей и не только людей. Трудно вообразить себе желание позаботиться о ком-либо, если сам не имеешь опыта нехватки и ее преодоления собственными силами или с помощью других людей.

Таким образом, с христианской точки зрения достоинство человека — уже само по себе достаточное основание для минимальной любви или даже милосердия (ср. ἐσπλαγχνίσθη в Лк. 10: 33) по отношению к другому. Поэтому даже наши достижения и положительные качества не могут быть поводом для пренебрежительного отношения к другим людям. Все мы имеем недостаточные представления о мире, о правильном и неправильном, все в той или иной степени подвержены эгоистическим склонностям, и по отдельности мало на что можем повлиять в мире. Понимая эту нашу общую ограниченность и уязвимость, следует искренне стремиться восполнять свои познавательные и этические недостатки, и стараться там, где разумно, помогать, прощать, уступать другим, зная, что такое отношение считает правильным Бог и что оно оправданно с точки зрения разума, а также духовно благотворно. А там, где зло превосходит наши силы — принять свое бессилие и полагаться на Бога.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Авва Дорофей предложил небесспорный и не во всем понятный, но достаточно простой подход к пониманию смирения. Какую именно поведенческую установку и какое состояние сознания он точно имел в виду, с уверенностью сказать нельзя. Религиозное и этическое обоснование его подхода трудно назвать удовлетворительным. К тому же при всей своей простоте этот подход в полной мере неприменим за пределами сравнительно узкого монашеского круга, поскольку в повседневной жизни большинству людей (и христиане здесь не исключение) приходится отвечать за себя и за других, принимая бóльшую часть важных решений осмысленно и самостоятельно, а не безоговорочно следуя чужим предпочтениям.

Тем не менее понятие смирения, как кажется, по-прежнему имеет непосредственное значение не только для духовной жизни христиан, но и для этики, теории поступка и социальной философии. Реконструкция этого понятия может опереться на принятый самим аввой Дорофеем античный принцип середины, в соответствии с которым смирение следовало бы понимать как «выравнивание» своего отношения к собственным и чужим предпочтениям с учетом их предполагаемой объективной ценности и на основе уважения к человеческому достоинству, а также при осознанном принятии своей и чужой конечности и уязвимости.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. — М.; СПб., 2005.

2. Вааль Ф. де. Истоки морали: в поисках человеческого у приматов / пер. с англ. — М., 2014.

3. Гумеров П., свящ. Православная аскетика, изложенная для мирян. О борьбе со страстями. — М., 2016.

4. Забаев И. В. Операционализация «смирения» в психологии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2018. — Вып. 76 (2). — С. 107–129.

5. Паисий Святогорец, старец. Слова. — Т. III: Духовная борьба / пер. с греч. — М., 2008.

6. Эльстер Ю. Объяснение социального поведения: еще раз об основах социальных наук / пер. с англ. И. Кушнаревой. — М., 2011.

7. Bitton-Ashkelony B., Kofsky A. The monastic school of Gaza. — Leiden; Boston, 2006.

8. Brams S. Divine games: game theory and the undecidability of a superior being. — Cambridge (Mass.); London, 2018.

9. Detel W. Grundkurs Philosophie. Bd. 5: Philosophie des Sozialen. — Stuttgart, 2007.

10. Dorotheus von Gaza. Die geistliche Lehre: griechisch-deutsch / Übers. von J. Pauli. — Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York, 2000.

11. Essler W. K. Wissenschaftstheorie. Bd. IV: Erklärung und Kausalität. — Freiburg; München, 1979.

12. Forrest P. Developmental theism: from pure will to unbounded love. — Oxford, 2007.

13. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. — Stuttgart, 1963.

14. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Hamburg, 1999.

15. Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. — Heidelberg, 1959.

16. Kutschera F., von. Wert und Wirklichkeit. — Paderborn, 2010.

17. Lazari-Radek K., de, Singer P. Utilitarianism: a very short introduction. — Oxford, 2017.

18. McDowell J. Mind, value and reality. — Cambridge (Mass.), 1998.

19. Meixner U. Liebe und Negativität. — Münster, 2017.

20. Oddie G. Value, reality, and desire. — Oxford, 2009.

21. Wartenberg T. The forms of power // Analyse und Kritik. — 1979. N 2 (vol. 1). — P. 3–31.

22. Wolf S. Sanity and the metaphysics of responsibility // Responsibility, character, and the emotions / eb. by F. Schoeman. — Cambridge (Mass.), 1988. — P. 46–62.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.005
УДК 177

Т. В. Шоломова*

О СЛОЖНОСТЯХ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ЭТИКИ НА ПРИМЕРЕ ФОТОГРАФИИ КЕВИНА КАРТЕРА ОТ 25.03.1993

На примере известной фотографии Кевина Картера рассматривается одна из проблем профессиональной этики журналиста, а именно вопрос о праве (или обязанности) вмешиваться в освещаемые события. Профессиональный долг журналиста состоит в правдивом освещении событий; журналист не является профессиональным спасателем и нередко не обладает нужной квалификацией (тем более полномочиями) для вмешательства. В ряде случаев вмешательство в события может угрожать жизни самого журналиста. Плюс при оказании помощи следует выключать камеру для того, чтобы не превращаться из свидетеля событий в их участника и для того, чтобы избегать самопиара. Однако обыватель, не имеющий понятия о нормах профессиональной этики, нередко склонен всерьез обвинять журналистов в игнорировании чужих страданий и невмешательстве в события (при том, что самим обывателям, случайно оказавшимся на месте происшествия, снявшим происходящее на видео и не вмешавшимся претензии морального характера обычно не предъявляются). С развитием Интернета и социальных сетей ситуация только усугубилась. Так называемое «общественное мнение» при вынесении моральных суждений руководствуется не нормами профессионального сообщества и не анализом ситуации, а набором предвзятых мнений по поводу представителей разных наций и государств, заведомо осуждая журналистов за остросоциальные снимки как представителей «проклятого империализма».

В статье анализируются фотографий К. Картера и Ж. Карно, ставшие предметом широкого общественного обсуждения в момент обнародования и со временем превратившиеся в элемент Интернет-фольклора, а также несколько сложных и опасных ситуаций, во время которых журналисты вмешивались либо не вмешивались в происходящее, чем и навлекли на себя одобрение либо неодобрение заинтересованной общественности. Но это не значит, что общественность всегда права и что «народное мнение» никогда не ошибается. Это означает, что широкие слои населения мало и плохо осведомлены о нормах профессиональной этики, которая сложна и нередко неоднозначна.

* Шоломова Татьяна Валентиновна, кандидат философских наук, доцент кафедры эстетики и этики Института философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; tatyanasholomova@yandex.ru

Ключевые слова: профессиональная этика, профессиональный долг, принципы, нормы и правила профессиональной этики, вмешательство и невмешательство в события.

T. Sholomova
ON THE COMPLEXES OF PROFESSIONAL ETHICS
ON THE EXAMPLE OF PHOTO KEVIN CARTER FROM 03/25/1993

Based on the example of the famous photograph by Kevin Carter, one of the problems of the journalist's professional ethics is considered, namely the question of the journalist's right (or obligation) to interfere in the events covered. The professional duty of a journalist is to truthfully cover events; the journalist is not a professional lifeguard and often does not have the necessary qualifications (especially authority) to intervene. In some cases, interference with events may endanger the life of the journalist himself. Plus, when assisting, you should turn off the camera in order not to turn from a witness to the events into their participant and in order to avoid self-PR. However, a layman, who does not have a clue about the rules of professional ethics, is often inclined to accuse journalists of ignoring other people's suffering and not interfering in the events (despite the fact that if the laymen themselves, accidentally present to a scene, and filming what is happening on the video and not intervening, are usually not considered to have violated moral norms). With the development of the Internet and social networks, the situation has only got worse. The so-called «public opinion» in making moral judgments is not guided by the norms of the professional community and not by an analysis of the situation, but by a set of prejudiced opinions about representatives of different nations and states, and often in advance condemns journalists providing socially relevant images as representatives of «damned imperialism».

The article analyzes the photos of K. Carter and J. Carneau, which became the subject of wide public discussion at the time of publication and eventually turned into an element of Internet folklore, as well as several difficult and dangerous situations during which journalists intervened or did not interfere in what was happening, and thereby incurred the approval or disapproval of the public. But this does not mean that the public is always right and that «public opinion» is never wrong. This means that the public is poorly informed about the standards of professional ethics, which are complex and often ambiguous.

Keywords: professional ethics, professional duty, principles, norms and rules of professional ethics, interference and non-interference in events.

Прежде чем обратится к анализу культурного контекста, в котором пребывает известный снимок Кевина Картера, хочется обратить внимание, во-первых, на методологию данного исследования, которая может вызвать вопросы. В самом деле, речь идет о южноафриканском фотографе, но в качестве основы для рассмотрения проблемы использованы теоретические работы, чаще касающиеся отечественной журналистики, а конкретные примеры позаимствованы из мировой практики.

Дело, во-первых, в том, что снимок Картера имеет широкое хождение в Интернете и используется как аргумент в самых разных спорах, в т. ч. нашими соотечественниками, например:

> …хорошо бы помнить о доброте западных демократий, которые сначала подзуживают свергать диктаторов, а потом снимают умирающих детей на фоне стервятников и разводят руками, т. к. даже отогнать птицу или дать денег на еду — это не их забота [12].

Можно сказать, что снимок Картера — это практически часть современного мирового интернет-фольклора.

Во-вторых, надо учесть российские особенности понимания профессиональной этики (тем более этики журналиста). Профессиональную этику почему-то чаще рассматривают как набор заклинаний на тему «работать надо хорошо», не очень-то отдавая себе отчет, как следует понимать в каждом конкретном случае это «хорошо».

Серьезные теоретические работы, касающиеся того, как нам в целом понимать профессиональную этику [1] или рассматривающие ее с точки зрения решения социальных задач [2], довольно редки. Чаще можно встретить невнятное бормотание на тему «моральные принципы журналиста — правдивость, социальная ответственность, добросовестность, уважение чести и достоинства личности, уважение общечеловеческих ценностей, честность, профессиональная солидарность, объективность» [6, с. 275] (со ссылкой на «Кодекс профессиональной этики российского журналиста», в тексте которого нет таких слов и словосочетаний). Даже после серьезных исследований, ставящих задачу систематизировать тематические положения документов, «в которых содержится принципы, нормы и правила профессиональной этики журналиста применительно к конкретным ситуациям журналистской практики» [13, с. 165], остается вопрос, каким именно образом журналист на практике может проявить все эти моральные принципы, последовать нормам и правилам? Как известно, «этика смело рассуждает о сущности морали, но не умеет вычленить ее как эмпирическое явление» [3, с. 11].

Поскольку большинство кодексов носит рекомендательный характер, нередко профессионал, оказавшийся в трудной ситуации, руководствуется обстоятельствами. И поэтому самым интересным было бы прочитать не перечисление норм, требований и условий, а анализ конкретной ситуации, в которой профессионал принимал непростое решение, и последствия этого принятого решения. Данная статья имеет целью отчасти восполнить этот пробел, а снимок Картера использован в качестве примера ровно потому, что широко известен и обсуждается, в т. ч. в России, как профессионалами, так и обывателями.

Моральная проблема на первый взгляд кажется очевидной: фотограф мог вмешаться и помочь, но не вмешался [18], впоследствии его замучили совесть и упреки заинтересованной общественности, и он покончил с собой (хотя ровно из той же статьи в «Time» следует, что он употреблял наркотики, у него были психологические сложности, и он был склонен к самоубийству). Но тогда это не проблема профессиональной этики, а проблема общечеловеческая: Картер уже завершил исполнение своих профессиональных обязанностей, сделал снимок (так и не дождавшись, чтобы птица раскрыла крылья), отогнал птицу и отошел в сторону, предоставив ребенка самому себе. В тот момент, когда (и если) он не помог, он был уже частным лицом.

Интересующая нас проблема формулируется так: должен ли журналист вмешиваться в происходящее в момент исполнения профессиональных обязанностей? Или даже — когда журналист должен вмешиваться в те события, которые, в соответствии с профессиональным долгом, он призван освещать? При том что его прямая профессиональная обязанность состоит

именно в бесстрастном и правдивом свидетельствовании о происходящем. Таким образом, всякий раз, когда журналист при исполнении обязанностей отказывается от бесстрастности и вмешивается в происходящее, он нарушает основное профессиональное требование — свидетельствовать. В этот момент он перестает быть профессионалом, освещающим события, и превращается в участника событий.

Итак, проблема существует, обсуждается и имеет решения. (Замечу в скобках, профессиональные кодексы этики не требуют от журналиста вмешательства в освещаемые события, оставляя на его личное усмотрение всякий раз вопрос допустимого или необходимого выхода за границы профессиональной роли и профессионального долга). Поскольку это вопрос этики, регулируется он внутренними гласными и негласными правилами крупных СМИ:

> …журналист не является участником событий, не вступает в конфликт на чьей-либо стороне, остается по возможности нейтральным, если это не угрожает его жизни или жизням окружающих. Журналист не является профессиональным спасателем и поэтому вызывает соответствующие службы, информирует их и потом делает свою работу [8].

Вот здесь хорошо бы сосредоточиться: журналист — не участник событий и не профессиональный спасатель.

Что касается конкретно случая Картера, то, ребенок, как выяснилось впоследствии, оказался мальчиком по имени Конг Ньонг (долгие годы считалось, что это девочка). Ему помогли в пункте продовольственной помощи ООН (при хорошем разрешении на руке у ребенка виден пластиковый браслет с надписью Т3 — степень недоедания и порядковый номер прибытия в пункт помощи). Он умер в 2008 г. от «лихорадки» [17].

Для лучшего понимания проблемы имеет смысл рассмотреть похожие случаи:

1) «…На сайте New York Times появилось видео, на котором изображено избиение палками человека; толпа в 200 человек забила его до смерти. Видео сделано в южноафриканском городе Диепслуте. Как выяснилось, убитый Фарай Куджирикита был ложно обвинен в воровстве. На момент избиения это не было известно. Журналист Голден Мтика также был обвинен в том, что он не помешал толпе линчевать человека» [16]. Эта история в свое время широко обсуждалась, можно найти эти обсуждения по-английски [16] и по-русски [4], и вывод был таков: организация Дарт-центр (The Dart Center for Journalism and Trauma — ресурсный и мозговой центр для журналистов, освещающих насилие, конфликты и трагедии во всем мире. Проект Высшей школы журналистики Колумбийского университета [15]) советует журналистам, которые оказываются на месте происшествия: «В ваши задачи не входит реагировать на происходящее как будто вы профессиональный спасатель до тех пор, пока чья-то жизнь не оказывается в опасности» [4]. Мтика не вмешался (он был сильно напуган, камера в его руках тряслась) и вызвал полицию, которая приехала слишком поздно. Но есть и другая точка зрения, в соответствии с которой Мтика виноват, поскольку не вмешался и не остановил толпу в 200 человек. Иными словами, «общество считает, что вместо выполнения своей работы

журналисту необходимо погибнуть вместе с избиваемым и не информировать его (общество. — Т. Ш.) о том, что такой случай имел место» [8]. (Интересно, что в сходных ситуациях претензии в бездействии или неоказании помощи к зевакам, в том числе снимающим происходящее, обыкновенно не предъявляются.)

2) Фотография Жиля Карона «Французский фотограф Раймон Депардон фотографирует ребенка в агонии. Нигерия, 1968 год» так же была обнаружена мною в соцсетях и так же сопровождалась большим количеством ругательных комментариев про «западных либералов, которые фотографируют вместо того, чтобы спасти ребенка от голода». (Фотограф Жиль Карон без вести пропал в Камбодже в 1970 г., Раймон Депардон жив до сих пор, он — один из наиболее уважаемых и влиятельных в современном мире фотографов и кинодокументалистов [11]).

В действительности снимок призван поставить вопрос об этике работы фотожурналиста; он используется в этом качестве до сих пор, причем для постановки ровно того вопроса, который поставлен в данной статье: «Есть ли предметы, которые не следует фотографировать или показывать; должен ли фотограф быть только свидетелем или он должен вмешиваться?» [21].

Развернутый комментарий к снимку дает недвусмысленный ответ, поэтому я позволю себе пространную цитату из Ж.-М. Мару (Jean-Michel Mariou):

> Как только первый шок пройдет, мы узнаем, что Рамон Депардон настаивал на том, чтобы это фото было опубликовано без прочих комментариев в книге Жиля Карона. <…> (Сначала мы мысленно возмущаемся: как он может снимать, — вместо того, чтобы… Потом мы говорим себе: вместо того, чтобы что?..). Это тоже та позиция, которую мы должны выдержать, чтобы показать правду. Чтобы сказать, что эти образы, которые нас трогают за живое, показаны с точки зрения человека, который сверху смотрит на это несчастье. Это то, что его совесть в этот момент велит ему сделать: не бежать как можно дальше от этого ужаса; не пытаться спасти одного, двух или трех человек в этом хаосе, прежде чем самому упасть истощенным, но что-то другое, очень простое и очень достойное. То, что его совесть в этот момент диктует ему наклониться над несчастьем, чтобы рассказать миру драму, которая разыгрывается. Чрезвычайное достоинство Рэймонда Депардона сегодня — настаивать на том, чтобы и эта правда была сказана [20].

То есть, переводя на понятный даже негодующему обывателю язык, выбор стоит между тем, чтобы спасти одного конкретного ребенка (но как выбрать, которого именно спасать?) — или исполнить профессиональный долг и сделать все для привлечения внимания к проблеме и последующего искоренения ее, то есть для вероятного спасения уже многих и многих.

Но нельзя проигнорировать еще один вариант ответа на вопрос, может ли журналист вмешаться и при каких обстоятельствах (потому что, помимо достижения благородных целей помощи нуждающимся, при вмешательстве может решаться и вполне эгоистическая задача саморекламы):

3) Во время урагана Харви Бренди Смит, журналистка хьюстонского канала KHOU-TV, оказала помощь застрявшему в потоке водителю грузовика, который не мог самостоятельно выбраться из кабины [22]. В статье приводится комментарий редактора «Journal of Media Ethics» Патрика Л. Плейсен-

са, который написал, что роль свидетеля происходящего — это «моральный императив, глубоко укоренившийся в ДНК журналистов… к отказу от этой роли не следует относиться легкомысленно».

Во время урагана Харви репортеры, освещавшие события, периодически помогали людям забираться в лодки или выбраться из затопленных домов, при этом продолжая снимать события на камеру.

«Если эти журналисты действительно считают, что должны помочь, то им следует выключать камеры — до тех пор, пока они не будут готовы вернуться к освещению событий. Иначе это скорее выглядит как самопиар, чем как действительно необходимое вмешательство, к которому человека подтолкнуло движение души», — написал Плейсенс.

Он предложил принимать во внимание два фактора: природу опасности и то, насколько необходимо вмешательство представителей медиа для обеспечения безопасности людей. По мнению Плейсенса, вмешательство Смит объясняется вторым фактором [22].

Здесь оговаривается еще один важный момент: хочешь помочь — выключи камеру. Свидетель не должен превращаться в участника освещаемых событий. Пересечение профессиональной границы предполагает безусловный отказ от профессиональной роли повествующего о происходящем. Запрещено свидетельствовать о собственных подвигах. Если ты участник, это другая роль (кстати, общественность, если не увидит журналиста в роли героического спасателя, будет осуждать его за бездействие. Это, видимо, необходимая профессиональная плата за отказ от роли свидетеля, за переход в ряды участников, который нельзя документировать).

Возвращаясь к случаю Картера, замечу, что ему не было необходимости вмешиваться в жизнь ребенка, поскольку ребенок был под контролем; а если бы он даже вмешался, его вмешательство все равно не попало бы и не могло попасть при правильно исполненном профессиональном долге в объектив камеры. Строго говоря, контекст, столь необходимый для правильного понимания события, у этого снимка совершенно другой — такой, который не дает возможности предъявить претензии профессионалу.

Но есть еще вариант профессиональных претензий к свидетельству Картера:

> Двое фотографов из Испании, Хосе Мария Луис Арензана и Луис Давилла, не зная о снимке Картера, сняли в этой местности похожие кадры. По их версии, это не составило особого труда, поскольку стервятники там довольно распространены, а дети настолько изможденны голодом, что стоит им перестать двигаться, как их уже не отличить от трупа.
>
> «Так что вы берте телеобъектив и снимаете ребенка на фоне стервятника. И хотя, в действительности, от одного до другого может быть 20 метров, на снимке будет казаться, что стервятник вот-вот начнет клевать ребенка» [5].

С этим обвинением связана вот какая сложность: я вынуждена сослаться на русскую Википедию, поскольку в иноязычных версиях в статьях о Картере подобное утверждение отсутствует. Следы фотографов с такими именами в Интернете мне также обнаружить не удалось, зато сам этот фрагмент текста

цитируется на множестве русскоязычных сайтах слово в слово без указания источника информации и вполне вероятно, что это фальсификация.

Но если это свидетельство все-таки правдиво, то получается, что два других профессионала обвинили Кевина Картера не в чрезмерной черствости и в неоказании помощи ребенку, а в искажении реальности и в создании картины гораздо более ужасной, чем она, возможно, была на самом деле. Это пункт 8 «Декларации принципов поведения журналистов», относящий к серьезным профессиональным нарушениям умышленное искажение фактов [9] (хотя уже после смерти Картера такой документ, как Кодекс этических норм Общества профессиональных журналистов допускал возможность «усиления образа… в качестве технического приема, обеспечивающего его более полное раскрытие» [10]). Так что возникает еще одна, не менее существенная проблема: что же все-таки сделал Картер, если и правда как-то по-особому навел объектив и изменил фокусировку, — исказил реальность в погоне за ложной сенсацией и успехом (и получил Пулитцеровскую премию) или усилил образ ради более полного отображения жестокой реальности? (При том что Картеру приходилось работать в гораздо более суровых условиях боевых действий и делать снимки еще более ужасные — он первый запечатлел казнь «ожерелье» [19], но за это его не упрекали в чрезмерной жестокости и неоказании помощи жертве расправы).

После всего вышесказанного вряд ли можно ожидать оптимистического вывода о сущности профессиональной этики журналиста как руководства к практическим действиям в конкретных обстоятельствах, поскольку речь идет не о внутрипрофессиональных нарушениях, подлежащих оценке со стороны профессионального сообщества. Речь идет о неверном восприятии контекста, в котором исполнялись профессиональные обязанности, широкой публикой, которая, как известно, обладает ярко выраженной способностью превращаться в заинтересованную общественность, пытающуюся контролировать конкретную профессиональную ситуацию, нередко без достаточного на то повода и даже без владения необходимым объемом информации.

И, в качестве эпилога и минимальных выводов — напутствие, данное фронтовым операторам, снимающим последствия оккупации на освобожденных территориях во время Второй мировой войны: «Видеть чужую смерть и страдания, снимать трупы замученных мирных жителей, когда начинают трястись от гнева руки, а слезы заливают глаза, — это было подчас еще большим испытанием. «Плачьте, но снимайте», — говорил операторам Александр Довженко» [14].

ЛИТЕРАТУРА

1. Апресян Р. Г. Вид на профессиональную этику // Ведомости Научно-исследовательского Института прикладной этики. — 2004. — Вып. 25: Общепрофессиональная этика / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. — Тюмень: НИИ ПЭ, 2004. — С. 166–189.

2. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Общепрофессиональная этика: Концептуальный замысел // Ведомости Научно-исследовательского Института прикладной этики. — 2004. — Вып. 25: Общепрофессиональная этика / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ. — С. 6–152.

3. Гусейнов А. А., Шварцман К. А. Исторические образы морали // Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исслед. по истории морали / пер. с польск.; общ. ред. А. А. Гусейнова; вступ. ст. А. А. Гусейнова и К. А. Шварцман. — М.: Прогресс, 1987. — С. 5–24.

4. Должен ли журналист, который оказался свидетелем убийства, вмешаться, и попытаться его предотвратить? — URL: http://mixednews.ru/archives/7090 (дата обращения: 15.06.2020).

5. Картер Кевин // Википедия. — URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Картер,_Кевин#cite_note-2 (дата обращения: 05.04.2020).

6. Култышева О. М., Каратеева А. Г. К вопросу о профессиональной этике журналиста // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. — 2016. — № 1. — С. 273–277.

7. Лазутина Г. В. Профессиональная этика журналиста: учебник и практикум для академического бакалавриата. 4-е изд., испр. и доп. — М.: Юрайт, 2017–226 с.

8. Лично/общественный дневник Эльдара Муртазина. — URL: http://mrmurtazin.com/category/no-category/page/6/

9. Международная Федерация Журналистов. Декларация принципов поведения журналистов. (Принята на Втором Всемирном Конгрессе Международной Федерации журналистов в Бордо 25–28 апреля 1954 года; изменения внесены на XVIII Всемирном Конгрессе МФЖ в Хельсинки 2–6 июня 1986 года). — URL: http://evartist.narod.ru/text10/14.htm (дата обращения: 12.04.2020).

10. Общество профессиональных журналистов. Кодекс этических норм (1996). — URL: http://evartist.narod.ru/text10/14.htm (дата обращения: 12.04.2020).

11. Рождественская К. Идеальное расстояние // Сеанс. — 2013. — URL: https://seance.ru/articles/idealnoe-rasstoyanie/ (дата обращения: 15.06.2020).

12. Умершая от голода 7-летняя девочка из Йемена и снимавшие это совестливые журналисты. — URL: https://topbloger.livejournal.com/32985805.html (дата обращения: 09.04.2020).

13. Фролова Т. И. Журналистская этика: особые ситуации и особые герои // Вестник Волжского университета имени В. Н. Татищева. — 2018. — № 1, Т. 1. — С. 163–172.

14. Щипин С. Фильмы 1945-го: какие картины показывали в год Победы и почему они изменили советский кинематограф // Сноб. — 2020. — URL: https://snob.ru/entry/193189/ (дата обращения: 28.05.2020).

15. Dart Center for Journalism and Trauma. — URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Dart_Center_for_Journalism_and_Trauma (дата обращения: 07.05.2020).

16. Jefferson C. Should Journalists Who Witness Killings Try and Stop Them? A new killing in South Africa raises the question about when it's right to intervene to try and save a life // Good. — 2011. — URL: https://www.good.is/articles/should-journalists-who-witness-killings-try-and-stop-them?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+good%2Flbvp+%28GOOD+Main+RSS+Feed%29 (дата обращения: 05.04.2020).

17. Kong Nyong, el niño que sobrevivió al buitre. La historia no contada de la fotografía que ganó el Pulitzer // El Mundo. — 2011. — URL: https://www.elmundo.es/elmundo/2011/02/18/comunicacion/1298054483.html (дата обращения: 05.04.2020).

18. Macleod S. The Life and Death Of Kevin Carter Visiting Sudan, a little-known photographer took a picture that made the world weep. What happened afterward is a tragedy

of another sort // Time. — 12.09.1994. — URL: http://www.thisisyesterday.com/ints/KCarter.html (дата обращения: 05.04.2020).

19. Neal L. M. (2014) How Photojournalism Killed Kevin Carter // ATI. History. Science. News. — URL: https://allthatsinteresting.com/kevin-carter (дата обращения: 09.04.2020).

20. Raymond Depardon, photographié par Gilles Caron // Le temps d'un souffle, Je m'attarde. — URL: http://je-mattarde.com/index.php?post/Raymond-Depardon%2C-photographi%C3%A9-par-Gilles-Caron (дата обращения: 15.06.2020).

21. Rebel with a cause… Gilles Caron, photojournalist (1939–1970). // ARTicle. — URL: http://overgnart.blogspot.com/2015/10/rebel-with-cause-gilles-caron.html?m=1 (дата обращения: 07.05.2020).

22. Ricchiardi Sh. Должны ли журналисты, освещающие чрезвычайные ситуации, вмешиваться в события? // Ignet. Международная журналистская сеть. — URL: https://ijnet.org/ru/story/ (дата обращения: 05.04.2020).

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.006
УДК 130.2

С. М. Капилупи*

СОЛОВЬЁВ И ДОСТОЕВСКИЙ

В. С. Соловьёв и Ф. М. Достоевский оба внесли важнейший вклад в поворот религиозно-философской мысли к культуре и в обоснование философии культуры на основе христианской доктрины. Блистательно начатое обоими осмысление религиозно-философского подхода к культурному процессу еще далеко не завершено, если не сказать находится на начальном этапе. Его наследие, относящееся к концептуализации философии культуры, становится еще более актуальным в условиях того духовно-нравственного кризиса, который переживает современное человечество и который провидели эти выдающиеся русские мыслители.

Ключевые слова: Культура, Христианство, доктрина, единство, кризис, история, философия, Соловьёв, Достоевский.

S. M. Capilupi

SOLOV'YOV AND DOSTOEVSKY

V. S. Solov'yov and F. M. Dostoevsky made a great contribution to the turn of religious and philosophical thought towards culture, and to the creation of a philosophy of culture based on Christian doctrine. Comprehension of the religious-philosophical approach to the cultural process, brilliantly begun by both of them, is far from complete, if not at the initial stage. His legacy, associated with the conceptualization of the philosophy of culture, becomes even more relevant in the context of the spiritual and moral crisis that the modern mankind has been experiencing and which these outstanding Russian thinkers foresaw.

Keywords: Culture, Christianity, doctrine, unity, crisis, history, philosophy, Solov'yov, Dostevsky.

Работы В. С. Соловьёва об искусстве («Красота в природе», 1889 г. и «Общий смысл искусства», 1890 г.) выходят за рамки эстетики и в полной мере относятся к его религиозно-философской концепции культуры. Показательно в этом плане уже то, что эпиграфом к работе «Красота в природе» являются многозначительные слова князя Мышкина из романа Ф. М. Досто-

* Капилупи Стефано Мария, кандидат философских наук, директор Института итальянской культуры Русской христианской гуманитарной академии; s_capilupi@yahoo.it

евского «Идиот»: «Красота спасет мир» В статье «Общий смысл искусства» Соловьёв пишет, что искусство назидательно — притом далеко не в смысле «дидактической проповеди», а в смысле «вдохновенного пророчества», т. е. верователь но, а еще — как «ощутительное изображение» предметного в свете идеального, как он выражается, «окончательного состояния», «будущего мира». В первобытной культуре религия и искусство существовали в неразрывной связи, «слитно». Усложнение социальной жизни обусловило их отчуждение друг от друга. Но в будущем возможен их свободный синтез. Такой синтез, который не будет основан на «поглощении человеческого божественным, но на их свободном взаимодействии», другими словами, на творческой, преобразовательной активности человека в согласии с божественным целеполаганием [3, с. 399].

Синтез занимает в философии культуры В. С. Соловьёва большое, если не сказать центральное место. Христиански ориентированный синтез жизни и культуры строится у него на основе всех без исключения социокультурных сфер, предполагает их свободную взаимоположенность и возможен к тому же только на основе духовно-ценностного иерархизма, предполагающего примат высших религиозно-философских масштабов. Существенно важно подчеркнуть здесь следующее. Когда этот мыслитель развивает тему синтеза сфер культуры, он особо подчеркивает деятельностное, преобразующее предназначение синтезирования как процесса гармонизирующего и упорядочивающего историческое бытие. Искусство, как и любая другая сфера культуры, не существует в себе и для себя, как «искусство для искусства». Настоящее художество, подчеркивает философ, призвано «глубоко и сильно воздействовать на реальный мир». И добавляет: «…эстетически прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности» [2, с. 351]. Эту же мысль, важную как для художественной культуры, так и для культуры в целом (в смысле жизнетворческого, преобразовательного предназначения культуры), он проводит и в статье «Общий смысл искусства»: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь» [3, с. 404].

В культурно-историческом процессе как процессе воплощения идеального наблюдается системная взаимосвязь, взаимоположенность и взаимодополнительность разных сфер жизненного процесса и культуры, особенно тех из них, которые составляют мировоззренческое ядро христианства (религиозно-философская мысль, нравственность и искусство). Сама постановка этой проблемы явилась существенным завоеванием религиозно-философского подхода к культурному процессу. Отметим в связи с этим, что еще и сегодня проблема взаимосвязи и взаимообусловленности религиозно-философской мысли, искусства, а также политической идеологии и экономической жизни остается скорее предметом дискуссий по отдельным вопросам, чем системных исследований. Религиозно-идеалистический подход к пониманию общества в его системных взаимосвязях, противоположный материализму марксистов, уже хорошо известному в России, но недостаточно отрефлексированный, а зачастую и отвергаемый в консервативной религиозной среде — именно подход

В. С. Соловьёва стал важным стимулирующим фактором обращения мыслителей серебряного века (А. Белого и других русских символистов, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Г. П. Федотова и др.) к тематике системного синтеза.

Приведем в связи с этим еще одно суждение В. С. Соловьёва. Материальная основа, вещественное поле природы, пишет он, нуждается для своей полноты и совершенства в «этическом действии», которое и обеспечивает «идеальный строй нашей жизни». Но и сам нравственный порядок не существует вне и помимо «достойного» и «должного», в т. ч. и помимо «просветления» и «одухотворения» вещественного бытия» в форме красоты в ее свободном взаимодействии с «абсолютным началом», «элементом божественным» [3, с. 392–394].

Искусство, таким образом, является важнейшим составным элементом идеального строя жизни. А идеальное в искусстве, как и во всей культуросозидающей деятельности, не существует вне материального, воплощенного. Реальное бытие есть богочеловеческий процесс, вечное в нем существует в историческом времени, безусловное — в обусловленном, а абсолютное — в относительности реальных объектов. Есть, поясняет философ, «всесовершенное или абсолютное существо, вполне свободное от всяких ограничений и недостатков», и только оно «достойно бытия» духовного, внематериального, божественного. Искусство же знает только воплощенную идею как «лучшую половину» реального, существующего мира и только эта половина «заслуживает существования». Тут человечество имеет дело с «частными или ограниченными существованиями», которые становятся только «причастными» к идеальному и достойному бытию в силу своего отношения к абсолютному, каким оно являет себя во всемирном процессе, т. е. в «процессе воплощения» идеи этого достойного и идеального бытия [2, с. 361].

Религиозно-философский подход к феномену культуры обстоятельно развивается и на литературно-художественном материале, в особенности в связи с анализом мировоззрения Ф. М. Достоевского. Здесь выделяется работа В. С. Соловьёва «Три речи в память Достоевского» (1881–1883). В Предисловии к ней он подчеркивает, что в душе человека есть божественная сила, сила любви, которая способна противостоять и «внутреннему падению», и «внешнему насилию», а главное, что здесь существенно, — сила эта необходима для «внешнего осуществления на земле царства правды» [4, с. 290–291]. Уже здесь, в самом начале своих «Речей» он выходит на проблему «внешнего осуществления» на земле, переполненной «жизненной злобой», «тяготой и чернотой жизни», путями веры в действительность Бога и Христа, в победительную силу любви и всепрощения. Тем самым он очевидным образом выходит и на проблематику философии культуры, т. е. на легитимацию культуросозидающей, преобразовательной активности человека в миру. Уже здесь, в имплицитном, но вполне определенном, явном виде намечены основополагающие ценностно-познавательные установки религиозно-философского подхода к культуре: признание самоценности относительного мира исторической жизни, который открыт идеальному миру божественного Абсолюта, воплощается в этой жизни экзистенциально, как формирующая сила, примат «внутреннего», верователного и безусловного, над «внешним», обусловленным обстоятельствами конкретно-исторической «среды», возможность и действительность духовного

динамизма в человеческом мире, духовно-нравственного совершенствования как божественого дара свободы и высшей правды.

Искусство, как и другие «человеческие делания», пишет он в «Первой речи», не может быть сведено ни к «внешней поучительности», ни к «полезности», ни к развлечению, ни, наконец, к отвлечению от жизни. Предназначение культуры не достигается «простым воспроизведением действительности». Есть идеальная сторона литературы, искусства и культуры в целом, и она не в том, чтобы уводить человека от жизни на «олимпийские высоты», и не в том, чтобы погрузиться в «тьму и злобу земной жизни», а в том, чтобы воздействовать на «землю», чтобы «повернуть и пересоздать» ее, привлекая и прикладывая к земле «неземные силы», религиозную идею [4, с. 294].

Духовно-нравственное пересоздание земного мира не может быть насильственным, внешне принудительным. Религиозное миросозерцание не может быть навязано силой. Оно являет себя как некая внутренняя потребность личности в обнаружении идеальной, безотносительной, ничем не обусловленной стороны бытия, а равно и способность воспринимать эту идеальную сторону, Бога для верующего, как высшую реальность, как одухотворяющий эту жизнь идеал. В среде культурных деятелей, даже тех из них, которые не исповедуют религиозных воззрений, В. С. Соловьёв обнаруживает то, что можно определить как преобразовательные стремления, сообразующиеся с принятыми личностью идеалами. Философ высказывает тут принципиально важную для философии культуры мысль: культуролог, а равно и историк культуры не имеет права замыкаться в пределах собственных строго определенных мировоззренческих позиций. Его первейшая задача — искать точки соприкосновения между духовными силами Добра, к какой бы религиозной традиции или даже внерелигиозной идейной позиции они не относились. Стоит привести слова самого В. С. Соловьёва:

> Несмотря на антирелигиозный (по-видимому) характер современного искусства, проницательный взгляд сумеет отличить в нем неясные черты будущего религиозного искусства, именно в двойном стремлении — к полному воплощению идеи в мельчайших матерьяльных подробностях до совершенного почти слияния с текущей действительностью и вместе с тем в стремлении воздействовать на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее, согласно известным идеальным требованиям [4, с. 294].

Уместно подчеркнуть, что на протяжении XX столетия представители русской религиозной философии культуры, работавшие за рубежом (Е. В. Трубецкой, Е. В. Спекторский, И. А. Ильин и др.), решительно продвигали мысль о необходимости поиска духовных взаимосвязей между религиозной и светской культурами и при этом настаивали, во-первых, на том, что светская культура несет в своем содержании духовные интенции близкие христианству, а во-вторых, на том, что хотя секулярные тенденции в современной культуре господствуют, не ослабевают, а порой и усиливаются религиозные мотивы в самых разных подсистемах культуры [5, с. 17–18, 58–59, 108, 158].

В упомянутых выше «Речах» В. С. Соловьёв снова возвращается к дорогой ему мысли о том, что христианство призвано одухотворять культуросозидаю-

щую активность личности. Именно поэтому христианская вера не может быть редуцирована ни к молитвенному служению, ни к спасению души отдельной личности. Эта вера — от Христа, Спасителя мира, а потому она деятельна, преобразовательна; она — в созидательной деятельности, духовный нерв которой Христос как «воплощение истины». В этом смысле христианство — религия мироприятия, религия богочеловеческая, которая отвергает не мир, не «землю», но зло в мире, Антихриста. Последний не уходит добровольно, но нуждается в активном подвиге христиан.

Искусство, как и культура во всех ее многообразных формах, не есть только отражение реального в идеальном, а еще и преображение реального с помощью этого идеального, как бы просветление реального. На эту сторону эстетической концепции В. С. Соловьёва обратил внимание известный русский философ А. Ф. Лосев. Учение В. С. Соловьёва характеризуется «пониманием идеального как движущей материальной силы и материального как преображенно слитого с идеальным». В этом смысле искусство для последнего есть «свободная теургия» и не является ни простым «отражением действительности», ни «отражением идеала», но «преображением» [1, с. 20–21].

Возвращаясь снова и снова к близкой ему мысли о роли христианства в общественной жизнедеятельности, В. С. Соловьёв придерживается едва ли не реформаторских позиций. Так, во второй «Речи» он опять подчеркивает, что христианин не может замыкаться в стенах храма, не может ограничиваться ни обрядом, ни «молитвословием», если при этом деятельная сторона жизни остается «нехристианскою». Такое христианство он называет «храмовым». Но и другой вид (или, как он формулирует, «степень») христианской веры, тот который замкнут исключительно на внутреннюю «индивидуальную» жизнь, тоже недостаточен для веры, т. к. религиозная вера нацелена здесь только на частные дела человека, на личную нравственность, на спасение отдельной души человеческой. Личность обращается в этом случае к Христу как к высшему нравственному идеалу. Это, по его выражению, «домашнее» христианство. Такое исповедание веры тоже неполно и недостаточно. Христианская вера становится истинной и полной тогда только, когда она одухотворяет весь окружающий человека мир, все его дела — политику, науку, хозяйство и, конечно, такое фундаментальное проявление культуры, как искусство. Этот подход явился самым настоящим прорывом для православия на исходе XIX в. и сразу же был подхвачен и деятелями культуры, и частью священнослужителей.

В. С. Соловьёв исходит из того, что мирская жизнь является христианской в той мере и тогда, когда она опирается на «высшие» и «безусловные» начала, а именно начала «любви, свободного согласия и братского единения», на духовно-нравственные начала людей, исповедующих веру в реальность идеального. Здесь, собственно, и начинается культурно-историческое творчество как «всемирное общее дело». Не будет преувеличением утверждать, что таким объединяющим и примиряющим началом является взятая в широком смысле слова не требующая доказательств вера в реальность бытия абсолютных, безусловных, долженствующих быть начал, которые поддерживают не только религиозные верования, но и любое культурное дело, даже если в своем явном виде оно не опирается на религиозную веру. Именно поэтому важнейшей миро-

вой задачей он считает необходимость продвижения человечества к «цельной синтетической жизни» на основе сопряжения жизнетворческой преобразующей мир деятельности, с одной стороны, и веры, мысли и культуры — с другой. Именно поэтому он особо выделяет нацеленность Ф. М. Достоевского на воссоединение в религиозной идее самых разных форм деятельности, в т. ч. мыслительной (истина) и художественной (красота) [4, с. 302–305].

Если внимательно посмотреть, то именно культура является тем звеном, который связует веру и преобразующую мир деятельность человека. Вера, как и гуманизм, не можетт быть отвлеченной; она действенна только тогда, когда воплощается в конкретные дела, в конкретно-исторической среде. Вера без дел мертва, но и дела без веры обессмысливаются, оказываются под управлением «эгоизма» и «частной выгоды». Вот почему В. С. Соловьёв резко выступал против тех, кто выводил религиозную веру за рамки реальной исторической практики и культуры с ее тяготением к вечному, идеальному и безусловному и одновременно с ее укорененностью в сложнейших сетях конкретно существующих ценностных иерархий, столкновений и противоречий.

В Приложении к «Трем речам в память Достоевского», озаглавленном «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве» («Наши новые христиане» и т. д. К. Леонтьева, Москва. 1882 г.») В. С. Соловьёв выражает свое несогласие с нападками К. Н. Леонтьева на Ф. М. Достоевского и солидаризуется со взглядами последнего на культуру. Писатель, заявляет философ, не был ни отвлеченным гуманистом, ни отвлеченным моралистом. Ф. М. Достоевский верил в Христа как «Богочеловека», стоящего выше человека, и не верил «в отвлеченный разум или в то безбожное и бесноватое человечество, которое в романах самого Достоевского яснее, чем где-либо, отражается во всей своей мерзости». «Идеал истинной культуры», продолжает В. С. Соловьёв, — не человеческий только, не рассудочно гуманистический, но «сверхчеловеческий», выстроенный на мистических основаниях веры. Поэтому «идеал истинной культуры» выстраивается не на абстрактно взятом человеколюбии, а на том, что выше человека, что созидается на основе религиозно осмысленной деятельности [4, с. 320–321].

В. С. Соловьёв остро чувствует историоцентризм христианства, а равно и культуры. Он не приемлет антихристианского противопоставления «этого» и «того» света. Нет «безусловной границы» между «здесь» и «там». Одно дело — «земля» в начале Книги Бытия и совсем другое — «новая земля» Богоявления. Культура как дело историческое не противоречит христианскому вероучению; культура не есть некая временная бессмыслица, в ней — одухотворение земного. И далее В. С. Соловьёв делает многозначительное пояснение относительно суждения Ф. М. Достоевского о возможности «всемирной гармонии» на этом свете. Когда писатель говорил о «всемирной гармонии», то он имел в виду не «утилитарное благоденствие на теперешней земле», а «начало той новой земли, в которой правда живет». Не мирным прогрессом достигается эта гармония, но в муках и болезнях апокалиптического разлома. Не случайно, добавляет В. С. Соловьёв, в последние годы своей жизни Ф. М. Достоевский снова и снова обращался к этой последней книге Нового Завета [4, с. 322].

В. С. Соловьёв и Ф. М. Достоевский внесли важнейший вклад в поворот религиозно-философской мысли к культуре и в обоснование философии культуры на основе христианской доктрины. Блистательно начатое обоими осмысление религиозно-философского подхода к культурному процессу еще далеко не завершено, если не сказать находится на начальном этапе. Его наследие, относящееся к концептуализации философии культуры, становится еще более актуальным в условиях того духовно-нравственного кризиса, который переживает современное человечество и который провидели эти выдающиеся русские мыслители.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосев А. Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва // Соловьёв В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1988.

2. Соловьёв В. С. Красота в природе // Соловьёв В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1988.

3. Соловьёв В. С. Общий смысл искусства // Соловьёв В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1988.

4. Соловьёв В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1988.

5. Щученко В. А. Философия культуры в свете христианского Логоса. Русские христианские мыслители о культуре (вторая половина XIX — первая половина XX веков). — СПб.: Изд-во РХГА, 2017.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.007
УДК 130.3:27.1

В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская*

ФИЛОСОФИЯ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ В БУЛГАКОВСКОМ ЛИТЕРАТУРНО-КРИТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ**

Философия и литература в отечественной культуре всегда были неразрывны, причем нигде так это не сказалось, как в исходной обращенности писателей к религиозной проблематике. Отец Сергий Булгаков обращается прежде всего к творчеству А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова; проявляет повышенный интерес к проблематике В. А. Жуковского, Дж. Г. Байрона, А. И. Герцена, К. Н. Леонтьева и Ф. Ницше — изобличает «религию прогресса», показывая, что «представление о человечестве как абсолюте является иллюзией». В связи с апологией антропологического имманентизма поднимается особая экзегетическая тема метафизики предательства.

Ключевые слова: философия, литература, религиозная проблематика, антропология, прогресс, культура, цивилизация, мировая скорбь, мещанство, дружба, предательство, абсолют.

V. P. Okeansky, J. L. Okeansky

THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN WRITERS IN THE BULGAKOV LITERARY AND CRITICAL HERITAGE

Philosophy and literature in Russian culture have always been inseparable, and nowhere has it had an impact, as it had on the initial appeal of writers to religious issues. Father Sergiy Bulgakov turns primarily to the works of A. S. Pushkin, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, A. P. Chekhov; shows an increased interest in the problems of V. A. Zhukovsky, J. G. Byron, A. I. Herzen, K. N. Leontiev and F. Nietzsche — denounces the «religion of progress», showing

* Океанский Вячеслав Петрович, доктор филологических наук, профессор; заведующий кафедрой культурологии и изобразительного искусства, Шуйский филиал Ивановского государственного университета, ocean_65@mail.ru

Океанская Жанна Леонидовна, доктор культурологии, профессор; профессор кафедры иностранных языков и профессиональных коммуникаций, Ивановская пожарно-спасательная академия ГПС МЧС России, ocean_2004@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

that «the idea of humanity as an absolute is an illusion». In connection with the apology of anthropological immanentism, a special exegetical theme of the metaphysics of betrayal is raised.

Keywords: philosophy, literature, religious problems, anthropology, progress, culture, civilization, world sorrow, philistinism, friendship, betrayal, absolute.

Для отца Сергия Булгакова — как и для близких ему ярчайших герменевтов русской словесности: В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, Л. Шестова — философия и литература в отечественной культуре всегда были неразрывны, причем нигде так это не сказалось, как в исходной обращенности писателей к религиозной проблематике. Так, Л. Шестов подчеркивал, что именно в русской литературе «русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение» [21, с. 35].

Характерно, что для указанных мыслителей это было герменевтическое движение от экстремальной ставрогинско-карамазовской художественной антропологии Ф. М. Достоевского. С самого начала XX в. востребовал и даже усилил то, что представлялось умеренному позитивисту Н. К. Михайловскому избыточным в его «жестоком таланте», но что сделало нас уже на исходе столетия (по сути — и тысячелетия; и ситуация в этом отношении едва ли изменилась с приходом нового миллениума), согласно Андрею Вознесенскому, «достояньем Достоевского», а значит и его — и через него! — ужасающих глубин христианской антропологии, недоступной уплощенному просветительскому рационализму…

Для Булгакова этот путь начинается с работы «Иван Карамазов как философский тип» (в ноябре 1901 г. прочитана как лекция в Киеве, а в начале 1902 г. опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии»): сам Достоевский предстает здесь как «выдающийся философский талант» [8, с. 17], метафизик и этик, наследником которого выступал Ницше; Ивана же Карамазова Булгаков сравнивает со страдающим Фаустом, который продает душу дьяволу в поисках золотых ключей от грядущего мирового переустройства… Социализм выступает как новая квазирелигиозная вера русской интеллигенции в это окончательное пересоздание бытия по сугубо антропологическим лекалам, но вдруг открывается, что самим социалистам на уровне подкорки нужно было отнюдь не устроение жизни, а погром и хаос, ибо люди хотят революции на подсознательном уровне совсем не потому, что они за лучшее устроение (которое всегда оказывается в итоге совершенно иллюзорным), но потому, что им противно в глубине души всякое устроение, и хаос предпочтительнее любой косметики… В булгаковской работе «К. Маркс как религиозный тип» 1906 г. отмечается, что Маркусу «непонятны и чужды муки Ивана Карамазова о безысходности исторической трагедии» [9, с. 247].

Миф прогресса как чего-то само собою разумеющегося для XIX в. Булгаков поставил под вопрос и подверг сомнению основную веру этого века — веру в бесконечный прогресс человечества; вослед Достоевскому он показал, что современная прогрессистская мифология неотвратимого движения человечества к «всеобщему счастью» — это новая форма религиозного сознания без Бога, когда сама цивилизация принимает все более атеистический характер.

В работе «Венец терновый», прочитанной на вечере в память Ф. М. Достоевского в начале 1906 г. и сразу опубликованной в первом номере журнала «Свобода и культура», Булгаков изрекает, пожалуй, самые пронзительные слова против теории исторического оптимизма:

> Если бы мы не были такие эгоисты, если бы мы не были заняты постоянно своими делами, то покой и счастье стали бы навсегда невозможны для нас. Стоит только открыть глаза и уши, прислушаться к голосам этого мира, мы услышим от всех времен и народов, от прошлого и настоящего нестерпимый стон, проклятия, жалобы, плач детей, мы почувствуем, что земля под нами пропитана кровью и весь этот мир и вся история есть одна мучительная трагедия. Мы не можем вынести и вместить этого сознания, мы слишком любим себя и свой покой, и только потому мы живем в относительном равновесии [4, с. 226].

А. Г. Достоевская, вдова писателя, после отклоненного издателями очерка Д. С. Мережковского «Пророк русской революции» попросила именно С. Н. Булгакова написать вступительную статью к собранию сочинений Достоевского (а называлась она «Через четверть века»), где отмечалось, что последний «сознательно стоял и хотел стоять на почве положительной церковности» — это предвосхищало основную мысль знаменитой булгаковской работы «Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции)» (1909), где «героизм самообожения» составлял сущность интеллигентской веры, а «идеал христианского святого, подвижника… сменился образом революционного студента» [5, с. 321], на опасность чего указывал Достоевский в романах «Преступление и наказание» и «Бесы». Последнему посвящена статья «Русская трагедия» (1914): здесь революция предстает как исключительно религиозная драма — борьба веры с неверием в русской душе.

Еще в статье «Душевная драма Герцена» (1902) Булгаков понимает слово «религия» как то, «чем живет человек»: предвосхищая К. Н. Леонтьева, А. И. Герцен выступал против «религии прогресса» и «духовного мещанства» буржуазной цивилизации. Герцен подобно Ивану Карамазову сближается здесь с Ницше: «Проблемы Ивана Карамазова у Достоевского вместе с тем и проблемы Герцена» [6, с. 98]; «Весь Запад представляется ему мертвыми костями» [6, с. 105]; «…при всей разнице, какая существует между индивидуальностями Герцена и Ницше и направлением их умов, их философская позиция чрезвычайно сходна» [6, с. 115]; «Учение и Герцена и Ницше в известном смысле есть эффектный надгробный памятник позитивизма. <…> Герцен (и Ницше) есть пограничный рубеж для известного направления, дальше в этом направлении идти уже некуда. Герцен дерзновенно заглянул в бездну…» [6, с. 106]. Булгаков далее интересно отмечает, что «и у Тургенева иногда являлось герценовское настроение, таким настроением продиктовано его знаменитое стихотворение в прозе «Русский язык»» [6, с. 118], а кроме того, «у Герцена слышатся иногда тоны, сродные славянофильским учениям о гниении Запада» [6, с. 123].

В ялтинской лекции 1904 г. и одноименной работе «Чехов как мыслитель» (1910) Булгаков рассматривает А. П. Чехова в качестве достойного продолжателя религиозно-философского вектора русской словесности, связанного с именами Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. В. Гоголя. Он пишет, что

«русская художественная литература — философская par excellence», и «после… титанов — Толстого и Достоевского» именно Чехов «является писателем наибольшего философского значения»:

> «Призвание всего человечества, — говорит Чехов устами художника в «Доме с мезонином», — в духовной деятельности, в постоянном искании правды и смысла жизни… удовлетворить его могут только религия, науки, искусства… Науки и искусства, когда они настоящие, стремятся не к временным, не к частным целям, а к вечному и общему, — они ищут правды, смысла жизни, ищут Бога, душу». В этих словах определяется и общее содержание творчества и самого Чехова, и оно посвящено тому, в чем он видел задачу истинной науки и искусства: исканию правды, Бога, души, смысла жизни. «Мне кажется, — говорит Маша в «Трех сестрах» (и едва ли ее устами не говорит здесь сам Чехов), — человек должен быть верующим, или должен искать веры, иначе жизнь его пуста, пуста… Жить и не знать, для чего журавли летят, для чего дети родятся, для чего звезды на небе… Или знать, для чего живешь, или все пустяки, трын-трава» [14, с. 136–137].

Согласно Булгакову, «Чехов является поэтом мировой скорби» [13, с. 145], коей охвачено человечество, потерявшее смысл своего существования, и в этом качестве он далее непосредственно сближается с Байроном, Шопенгауэром и Ницше, мыслит на уровне всемирно-исторической проблематики глобального кризиса, где «по слову Гегеля, всемирная история есть всемирный суд» [14, с. 161].

В самом начале нового века, явившего воскресение метафизики, Булгаков указывал и «сколь безмерно значение Л. Н. Толстого в религиозно-нравственной жизни нашего и всего европейского общества»: «С него начинается религиозное возрождение нашей интеллигенции после долгого и безраздельного господства неверия и индифферентизма» [3, с. 340]. С Л. Н. Толстым Булгаков был лично знаком; ему и его наследию посвящены речь «На смерть Толстого» (1910), статьи «Толстой и церковь» (1911), «Человек и художник» (1912), которые в совокупности под общим названием «Л. Н. Толстой» вошли в «Сборник второй. О религии Льва Толстого» (1912). В том же году Булгаков обращается к осмыслению самого позднего Толстого и выступает с лекцией, которую публикует под названием «Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого «Дьявол» и «Отец Сергий»», где показывается не только ценность «религиозного искательства», но и ложность «чистого, беспримесного рационализма» [13, с. 474], превращенного в религиозную доктрину «толстовства».

Особое место в литературно-критическом наследии Булгакова занимает феномен К. Н. Леонтьева, которому посвящена статья с парадоксальным названием «Победитель — побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева)» (1916). Здесь исходно отмечается, что Леонтьев «рассеял сладкую грезу панславизма и балканского единения, когда все были ею охвачены», и «лучше и беспощаднее Герцена умел он увидеть на лице Европы черты торжествующего мещанства» [12, с. 547].

Есть здесь важнейшее указание на собственно леонтьевскую ключевую мысль: «…почти все самые лучшие именно поэты, — за исключением разве Шиллера и Жуковского, глубокие развратители в эротическом отношении

и в отношении гордости… Только *поэзия религии* может вытравить *поэзию изящной безнравственности*» [12, с. 548], — таким образом, Булгаков, дистанцируясь от «изящной безнравственности», берет именно эту *исключительную* точку отсчета.

Булгаков отмечает «ненависть Леонтьева» к «проклятой Европе, стремящейся в бездну саморазрушения еще с конца XVIII в.» [12, с. 549], — с этим отталкиванием связано предвосхищающее более позднее «паломничество в страну Востока» тяготение Леонтьева, который «влюбляется в… восточную экзотику» и «с восхищением говорит о Байроне» [12, с. 551], предваряющем этот путь…

Однако главным нервом булгаковского восприятия оказывается рефлексия над леонтьевским аморализмом и его культурным генезисом, ибо Леонтьев «приносил в жертву демону красоты — человеческие слезы» [12, с. 552], а его «эстетизм есть тончайшее и предельное выражение безбожного гуманизма, того люциферического мятежа человека, который имеет начало с Возрождения» [12, с. 553].

И его нисколько не преодолевают «стоящие над историческим обрывом эпигоны того же гуманизма — Ницше и Леонтьев», для которых оказывается недоступна «божественная София, изначальная основа мироздания»: «… не эту красоту знают и любят герои Возрождения, а вместе с ними Леонтьев и Ницше» [12, с. 553].

Отмечаются устойчивые «арабески» леонтьевского мира:

> Леонтьев всегда имел особый вкус к исламу и обнаружил в своих восточных повестях тонкое понимание мусульманской души. Идеал халифата, религиозной деспотии, явственно пробивается чрез его христианство, недаром он так благоволит к папской иерократии… Искупление и преображение твари подменяется здесь мусульманским представлением о всесильном Аллахе, творящем новые миры [12, с. 556–557].

В итоге делается существенный диагностический штрих к рисуемому портрету: «Византийско-мусульманское православие Леонтьева» [12, с. 558]. С этим, безусловно, связана и завершающая этот сюжет расстановка фигур:

> Полно глубоко смысла столкновение Леонтьева с Достоевским. Его отношение к последнему явно пристрастно и придирчиво. Он говорит о «поверхностном и сантиментальном сочинительстве Достоевского в «Братьях Карамазовых»»; получается впечатление, что к Толстому как художнику Леонтьев относился много благосклоннее [12, с. 559];

> Сравнительное расположение Леонтьева к Вл. Соловьёву, помимо личной приязни, больше всего связано с пристрастием последнего к папизму [12, с. 560];

> Радость и свет ему были ведомы столь же мало, как и Гоголю [12, с. 563].

После революции, в произведении 1918 г. «На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги» (которая весьма напоминает соловьевские «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» 1899 г. и является в содержательном отношении даже их своеобразным продолжением) Булгаков обращается

к поэме Блока «Двенадцать», сосредотачиваясь на образе Христа, однако в целом на небосклоне русской литературы для него, теперь уже — *отца* Сергия, ярче других светит имя Пушкина, его поэтическое солнце, восшедшее с новой силой для русских людей XX в., причем, как в изгнании, так и в советской стране…

В статье «Жребий Пушкина» (исходно это была речь, прочитанная в Свято-Сергиевском Православном Богословском Институте Парижа на торжественном пушкинском заседании 1937 г. к столетию смерти поэта) отец Сергий сразу подчеркивает свой исходный метафизический пункт в постижении русской литературы:

> Пушкин не только есть великий писатель, нет, он имеет и свою религиозную судьбу, как Гоголь, или Толстой, или Достоевский, и, может быть, даже более значительную и, во всяком случае, более таинственную [7, с. 270].

Эхом концептуальному бердяевскому указанию в книге «Смысл творчества» (1916) на известную (хотя и оспоренную в многочисленной православной литературе 1990-х гг., по мотивам которой был снят в 2000 г. фильм Сергея Трусова «Тайна Болдинской осени 1830 года») *невстречу* «гения святости и гения творчества» Булгаков отмечает здесь, что «Пушкин прошел *мимо* преп. Серафима, его не приметя… Ему был свойственен свой личный путь и особый удел, — предстояние пред Богом в служении поэта» [7, с. 279]. При этом, согласно пониманию отца Сергия, «в трагедии Пушкина обнаружилась вся недостаточность для жизни только одной поэзии…» [7, с. 288].

Далее приводится ценнейшее воспоминание Булгакова, существенно усиливающее *татьяноцентрическое* прочтение пушкинского романа «Евгений Онегин» (связанное с именами И. В. Киреевского, Ф. М. Достоевского, А. С. Позова, В. С. Непомнящего, Е. А. Трофимова, а также нашими разработками, опирающимися на эту традицию [17; 18]):

> Мне рассказывал Л. Н. Толстой (в одну из немногих наших встреч) со слов какой-то современницы Пушкина, как он хвалился своей Татьяной, что она хорошо отделала Онегина. В этом рассказе одного великого мастера о другом обнаруживается вся непосредственность творческого гения [7, с. 290].

Блаженство «раннего» исхода героини, «оставившей праздник жизни», о чем мы писали как о финальной смерти Татьяны, вполне органично сосредоточенности мыслей поэта на быстротечности времени и думах о вечном, на что указывает и отец Сергий: «После стихотворения «Пора, мой друг, пора» читаем приписку: «О, скоро ли перенесу я мои пенаты в деревню! Поля, сад, крестьяне, книги, труды поэтические, семья, любовь etc. Религия, смерть»» [7, с. 294].

Поэтому совершенно ложна позиция яркого неоклассициста В. Ходасевича, отвергающего булгаковский пафос и разводящего поэта и пророка по разным ведомствам [20, с. 488–493].

Еще до революции Булгаков написал проникновенный очерк о дружбе «Моцарт и Сальери», опубликованный в «Русской мысли» (1915, № 5); с опорою на известный сюжет пушкинских «Маленьких трагедий» здесь осуществлено погружение в *метафизику* дружбы:

> «Моцарт и Сальери» есть трагедия о *дружбе*, нарочитое же ее имя — «*Зависть*», как первоначально и назвал было ее Пушкин. <…> Зависть есть болезнь именно дружбы… в болезненном состоянии нередко яснее проявляется природа вещей. <…> …хочется назвать эту пьесу диалогом, по духу примыкающим к самым вещим диалогам Платона — «Пиру», «Федру», «Федону» [10, с. 295].

Согласно отцу Сергию, «человеческая дружба есть как бы естественная икона, образ единой, божественной Дружбы…» [9, с. 296]; есть тут в примечаниях и булгаковское указание на главу о дружбе в книге его друга, отца Павла Флоренского, «Столп и утверждение истины»: «…самое глубокое и проникновенное, что мне приходилось читать на эту тему» [10, с. 501].

Итоговое в работе Булгакова сближение Сальери с Иудой Искариотом и его трагической судьбой более всего впечатляет, словно бы обещая особую и новую тематическую разработку. На наш взгляд, оно имеет своеобразное и углубленное продолжение через полтора десятка лет в отдельной работе отца Сергия о предавшем Христа Иуде — «Иуда Искариот — апостол-предатель» (1931) — здесь рассмотрена метафизика его предательства, весьма далекая от банальной подлости.

Усомнившись в том, что «Иуда… есть просто сребролюбец, за деньги продавший своего Учителя» [2, с. 291], «лишь мрачная фигура предателя, черная тень рядом со светлым образом Учителя» [2, с. 292], Булгаков говорит, что «упрощение в понимании Иуды есть в известном смысле приговор над всем человеческим родом», ибо «это есть прямая хула на Христа — думать и говорить, что Он мог просто ошибиться, избирая в апостолы вора-сребролюбца и на Тайную Вечерю допуская низкого и лукавого предателя» [2, с. 293]. При ответе на вопрос «Кто он?», отец Сергий полагает, что «мы стоим здесь не только перед человеческим падением, но и перед тайной, тайной Христа и Иуды… В небе зажглась багровая звезда… насупротив звезды Вифлеемской… странная и печальная звезда…» [2, с. 294].

По Булгакову, за Иудой, несомненно, стоит определенная традиция, имеющая глубину и силу: «…имя, данное Иуде, указывает на особое религиозно-политическое воодушевление его семьи… он был сородичем по колену Иудину Самому Христу… имя Иуды… выдает… национально-политическую ревность…» [2, с. 295]; булгаковские символические сближения идут еще дальше, обретая историософский характер:

> Прозвище Искариот… по смыслу можно толковать: «человек городов… горожанин, градский человек»… можно сближать Иуду с Каином как строителем городов… Как горожанин с «пролетарской» психологией, Иуда является чужаком среди простодушных людей природы, несущих в своих душах лазурь Галилейского озера, красу галилейских цветов и мерцание звездного неба [2, с. 296].

Шпенглеровская проблематика столкновения города и деревни, цивилизации и культуры по-своему отзывается в булгаковском осмыслении образа Иуды: «…прежде всего он иудейский мессианист, как многие вокруг него, революционер, мессианский марксист, «большевик». Город лишил его поэзии души, но он пробудил в нем острую протестующую мысль» [2, с. 297]. Дело социальной революции зреет в насыщенной эсхатологической символикой

городской среде, чуждой пасторально-буколической идиллии мирной сельской антропологии: «Иуда… был человек идеи, готовый к жертвам ради нее» [2, с. 304]. Налицо здесь — трагическое миропонимание, свойственное мышлению, взыскующему земного «города-сада».

«Иуда вспоминал те многочисленные случаи, когда враги Иисуса пришедши не могли его взять» [2, с. 309], — отмечает Булгаков, и это оказалось самым существенным в главном и определяющем решении, поскольку Иуда жаждал имманентного земного воцарения своего Учителя: его предательство Христа римским стражникам — Вызов, провоцирующий Великий Ответ, которого в его итоговом понимании не получилось, а потому он впал в отчаяние, выбросив уже не нужные ему деньги, поскольку дело жизни оказалось провалено; к трансцендентному же — «не от мира сего» — царству он был ментально не способен…

По сути это — гениальное прозрение отца Сергия Булгакова: «30 сребреников — это лишь занавес, за которым происходит трагедия титанизма, это — грязная пена на гребне океанической волны» [2, с. 313]. Для Иуды оказывается невыносимо все метафизическое трансцендирование Христа, его «решительный отказ от мессианского воцарения и… упорство в мысли о неизбежности страдания и смерти. Этого Иуда не может больше выносить, он призван к действию. Каково же это действие? Видимо, это есть тайный пока переход во враждебный лагерь, туда, где Иисуса считали врагом народа…» [2, с. 313].

Но Булгаков отмечает и то, что предлагаемое им понимание оказывается наиболее органичным для мышления новой эпохи с ее обостренной персонологической рефлексией: «…богословское уразумение проблемы Иуды… воплощает проблему трагедии личности вообще»; «…нечувствие проблемы личности и личной судьбы разделяет с античностью и патристическая письменность… наше время… призвано заглянуть в ту темную бездну» [2, с. 352]; «…сама в нас смотрит эта страшная зияющая бездна»: «…наш народ… занял ныне место Иуды» [2, с. 353].

Последняя мысль становится совершенно понятной на фоне катастрофических революционных трансформаций [15], осуществленных в советской России:

> Пропаганда Союза безбожников и его изданий, стоящая на самом низком уровне научного дилетантизма и недомыслия… фактически насаждает не безбожие как известное религиозное убеждение, но простое скотство… Самый грубый фетишизм культурнее и религиознее и выше этого скотства» [2, с. 355].

Но и это гибельное сокрушение православного царства — бичуемой Лениным «национальной гордости великороссов» (чего стоит, например, программное низвержение на Костромской земле памятника Ивану Сусанину и храма в память о его мученической смерти! [16, с. 199–217]) — оказывается для Булгакова еще не самым последним злом поднимающегося на его обломках СССР:

> Может быть, самое страшное и отвратительное это — цветущее, благоустроившееся, благополучное ленино-сталинство — Иуда, который на сребреники приобрел себе дом и завел собственное хозяйство с свиноводством и цветоводством [2, с. 361].

Безусловно, такие мысли, хотя это здесь прямо и не указано, явились итогом булгаковской рефлексии над религиозно-философскими проблемами русской литературы… Необходимо тут особо указать и на памятники Иуде Искариоту, поставленные победившими революционерами: в Свияжске — 1918 г.; в Козлове (ныне — Мичуринск Рязанской области) — 1918 г.; в Тамбове — 1919 г., там на открытии выступал Л. Д. Троцкий, заявив следующее:

> Иуда был первым человеком на земле, который понял вредоносную сущность христианства. Мы, большевики, — враги клерикального мракобесия, и поэтому Иуда — первый истинный пророк большевистской революции. И мы, большевики, памятники первому пророку большевистской революции должны поставить во всех городах России. Следующий город, в котором из уважения к Михаилу Фрунзе памятник пророку большевистской революции — Иуде мы должны поставить — это Иваново-Вознесенск [19; 1].

Тема «Россия и Революция», обозначенная в одноименной работе Тютчева (предполагавшейся в качестве раздела его незавершенного труда «Россия и Запад»), эксплицирована им через исходное указание на противоборство «двух сил, действующих в мире», от исхода борьбы которых зависит будущее человечества, — для Булгакова же она предстает и как одна из «основных проблем теории прогресса», к осмыслению которых он обращается еще в одноименной работе 1902 г., и не будет преувеличением сказать, что именно она при различных формулировках находится в центре философии русских писателей, реконструированной отцом Сергием: «Субъектом бесконечного прогресса является человечество. Человечество вполне играет роль божества в религии прогресса» [11, с. 62], однако же «представление о человечестве как абсолюте… является иллюзией» [11, с. 65].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин (Анисимов), игумен.* Помни имя твое // Профессионал: еженедельная деловая газета. — 2006. — № 29 (102), 11 августа.

2. *Булгаков С., прот.* Иуда Искариот — апостол-предатель // Булгаков С., прот. Путь Парижского богословия. — М.: Изд-во храма святой мученицы Татьяны, 2007.

3. *Булгаков С. Н.* Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели) // Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895–1903. — М.: Астрель, 2006.

4. *Булгаков С. Н.* Венец терновый. Памяти Ф. М. Достоевского // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 222–239.

5. *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 302–342.

6. *Булгаков С. Н.* Душевная драма Герцена // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 95–130.

7. *Булгаков С. Н.* Жребий Пушкина // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX — первая половина XX вв. — М.: Книга, 1990.

8. *Булгаков С. Н.* Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 15–45.

9. *Булгаков С. Н.* Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 240–272.

10. *Булгаков С. Н.* Моцарт и Сальери // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX — первая половина XX вв. — М.: Книга, 1990.

11. *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 46–94.

12. *Булгаков С. Н.* Победитель — побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 546–565.

13. *Булгаков С. Н.* Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого «Дьявол» и «Отец Сергий» // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 458–498.

14. *Булгаков С. Н.* Чехов как мыслитель // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи. — С. 131–161.

15. *Васильева О. Ю., Кнышевский П. Н.* Красные конкистадоры. — М.: Соратник, 1994.

16. *Зонтиков Н. А.* Иван Сусанин: легенды и действительность. — Кострома: Кострома, 1997.

17. *Океанский В. П., Океанская Ж. Л.* «Евгений Онегин» в культурно-цивилизационной динамике // Никоновские чтения: Сб. науч. ст. по мат. III Всероссийского (с международным участием) культурологического форума. — Чебоксары: Чувашский гос. пед. ун-т, 2018. — С. 164–173.

18. *Океанский В. П., Океанская Ж. Л.* «Могучие глубинные течения культуры»: Бахтин, Пушкин и «смерть Татьяны» // На пути к гражданскому обществу: Научный журнал. — 2018. — № 2 (30). — С. 66–70.

19. *Романов Б.* Памятники Иуде Искариоту // Проза.ру. — URL: http://www.ivx.ru/profi/profi_1220.html?srchPat=23&srchPat=3.

20. *Ходасевич В.* «Жребий Пушкина». Статья о. С. Н. Булгакова // Пушкин в русской философской критике: Конец XIX — первая половина XX вв. — М.: Книга, 1990.

21. *Шестов Л.* Умозрение и Откровение. — Париж: YMCA-PRESS, 1964.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.008
УДК 141.4

М. В. Харланов, П. Е. Бойко*

О НЕОБХОДИМОСТИ ЛОГОЦЕНТРИЧЕСКОГО ОСНОВАНИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ (ПО МАТЕРИАЛАМ НАУЧНОГО ТВОРЧЕСТВА Е. В. СПЕКТОРСКОГО)

Отсутствие духовного диалога с самим собой проявляется феноменом замкнутости мировоззренческих установок индивида. Однако созревая в качестве индивидуальной черты, данный феномен ею вовсе не ограничивается и неизбежно распространяется во все сферы социального бытия, самим своим присутствием порождая изменения, ведущие к самоотрицанию. Такое самоотрицание вполне законно и, по нашему мнению, составляет в себе провиденциальный замысел Мирового Разума. Закономерен и обратный процесс: разумная форма социального бытия развивает до своего уровня и расширяет топографию индивидуального духа, подобно евангельской притче о насыщении множества малым. Выявление логических оснований, анализ исторических путей преодоления феномена конечных форм мышления, а также их социально-философская экспликация в особенных формах духовной жизни, системно разработанная в трудах российского ученого Е. В. Спекторского, и составляет собой содержание настоящей статьи.

Ключевые слова: всеобщая логика понятия, диалектика, Е. В. Спекторский, христоцентрическое мышление, логоцентризм, системная философия.

M. V. Kharlanov, P. E. Boyko

ABOUT THE NECESSITY OF LOGOCENTRIC BASE OF PUBLIC LIFE. BASED ON THE MATERIALS OF SCIENTIFIC WORKS OF E. V. SPEKTORSKY

Absence of spiritual dialog with oneself is manifested by the phenomenon of asociality of individual paradigms. However, maturing as individual feature, such phenomenon is not

* Харланов Михаил Владимирович, выпускник аспирантуры кафедры истории, философии и психологии, Кубанский государственный университет; MichaelHarlanov1988@yandex.ru

Бойко Павел Евгеньевич, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, профессор кафедры философии, Кубанский государственный университет; pboyko@mail.ru

restricted by it at all and inevitably covers all the spheres of being by its presence, generating changes, leading to self abnegation. Such self-abnegation has all the reason to be indignant and, in our opinion, is a providential scheme of Logos. Reverse process is also conforming to the laws of nature: rational form of social being develops up to its level and extends the topography of individual spirit, similar to evangelic proverb about saturation of a good many by small. Revealing logic bases, analysis of historical ways of overcoming the phenomenon of finite forms of thinking, as well as their social-philosophical explication in special forms of spiritual life, systematically developed in the labors of Russian scientist of E. V. Spektorsky is the content of this article.

Keywords: general logic of notion, dialectics, E. V. Spektorsky, Christocentric thinking, logocentrism, systematic philosophy.

Снятие тоталитарных форм коллективного духа, пожалуй, первостепенная задача всех народов с подобным духовным опытом. В этом смысле любая мировоззренческая установка может быть отнесена к тоталитарной, если под ней понимается всякая некритическая по отношению к себе самой и нетерпимая к другим идеология. Значит, систематическая критика социального поведения общества в своем же собственном сознании является тем механизмом извлечения опыта, который позволяет справиться с вышеуказанной задачей. Каждая культура должна принять и исповедовать перед другими участниками социокультурного диалога то представление, которое требует размышления как о коллективной, так о и личностной ответственности за ошибки своего прошлого.

Сегодня, на наш взгляд, препятствия к оставлению тоталитарного прошлого могут быть сведены к двум, казалось бы, враждебным по отношению друг к другу, однако в сущности своей совершенно тождественным точкам зрения: националистический изоляционизм и защищающая свободу личного выбора демократия, защищающая до такой степени, что сам по себе личный выбор теряет всякий смысл. Подобные односторонности в тех или иных своих проявлениях на протяжении всего исторического процесса составляли его непосредственную противоположность — эпохи торжествующих предрассудков и подавления всего разумного. Общей чертой выступает соблазн педагогического перевоспитания, явления также хорошо известного советской культуре «перековки» человеческой личности. Современность, доныне, после всех пережитых антропогенных катастроф, характеризующаяся резким делением на «хороших» и «плохих», отсутствием чувства личностной ответственности, свидетельствует о необходимости пересмотра собственной истории, повторного обращения к трагическим событиям XX в. Подобные крайности, таким образом, означают не что иное, как повторное вхождение в одну и ту же реку. Опыт разумного мышления говорит о том, что урок, извлеченный из переосмысления прошлого, может быть лишь один — тоталитарные идеологии являются не метафизическими философемами бунтующих индивидов, а слишком поспешной попыткой выйти из кризиса предшествующих определенностей. Значит, отрезвляющее ощущение трагических последствий коллективного произвола должно свидетельствовать не о необходимости уничтожения прежнего и возведения нового запятнанными руками, а о самокритичной открытости и интеллектуальной последовательности перед лицом собственного произвола.

Если мы рассматриваем следствие чего бы то ни было в отрыве от его причин, т. е. как нечто самодовлеющее, то это самое следствие выступит причиной того, следствием чего оно является. Или сам способ рассмотрения, являясь одним целым с рассматриваемым историческим содержанием, является условием опосредования последующего исторического периода.

Установлению закономерностей, подчиняющих себе обозначенные феномены, посвятили себя относительно недавно возникшие гуманитарные науки: социология, теория идеологии, политология, психоанализ, педагогика, культурология и пр. Все они по сути своей требуют от господствующей рациональности освоения духовной топографии человеческого бытия, подобного освоению физических явлений, а значит, следует обратиться к рассмотрению методологических средств, накопленных философским опытом.

Логическое требование преодоления собственного опыта — доминантный мотив практически всех современных философских учений (или исключительно философских учений, т. к. рефлексия над всеобщим есть единственный способ его возвращения к самому себе), эксплицируемый такими представлениями, как «диалог», «история», «время», «ритм». Также очевидна его духовная связь с идеей покаяния, восходящей к христианской традиции. Однако, несмотря на проявления данного представления в той или иной форме в разные времена, все они лишены той синтетической мощи, которая еще в античности подразумевалась идеей цельной натурфилософии и была реализована в системе абсолютного идеализма Г. Ф. В. Гегеля. Сознательная или бессознательная элиминация и превратное понимание различных моментов всеобщего с неизбежностью приводят к повторению разнообразных историко-философских идей, воспроизводя абстрактно-рассудочный (эмпиризм, метафизика) способ мышления. Выход в дурную бесконечность интеллектуальных мод является не чем иным, как механическим воспроизведением давным-давно оставленных особенных моментов исторического развития. Сопоставляя оценку спекулятивного разума подобным философским догматам с их экстатической слепотой невозможно не вспомнить слова нашего современника М. К. Мамардашвили: «Зазеркальные «пришельцы», которых можно себе представить лишь в виде экзотической помеси носорога и саранчи, сцепились в дурном хороводе, сея вокруг себя смерть, ужас и оцепенение непроясненного морока». [1, с. 25]

Со времен Парменида (неразличенное в себе и для себя тождество мышления и бытия) до расцвета немецкой классической философии (различенное единство мысли и действительности) философия, развиваясь, проходит этапы диалектического отрицания всех особенных и единичных моментов, достигая своего оформления в науку диалектики или всеобщую логику понятия. Как справедливо отмечает Е. С. Линьков,

> вместе с этим открытием завершается существование философии природы и философии истории. При непонимании необходимого предмета философии обе эти формы могут возрождаться, но они не являются формами философии, а входят в положительную науку о природе и истории… <…> …хотя диалектика Гегеля содержит в себе все историческое развитие философии, понять это историческое содержание, снятое и подчиненное высшей исторической ступени развития предмета, невозможно без рассмотрения самого исторического процесса развития

философии. А без усвоения исторического содержания, присущего результату, невозможно и понимание этого результата [2, с. 4–5].

Иллюстрациями к данному тезису могут послужить: феноменология Гуссерля, воспроизводящая принцип cogito Декарта, эклектично соединенный с элементами трансцендентальной философии Канта; англо-саксонская аналитическая философия; немецкая герменевтика с ее проблемой вхождения в «герменевтический круг»; «неоплатоническая диалектика мифа» А. Ф. Лосева и пр. Разумный анализ приведенных выше учений показывает, что какой-либо уникальный и «революционный» прирост знаний отсутствует, что говорит о непонимании всеобщности логического процесса становления понятия. Более эвристически плодотворным значением в данной ситуации обладает сам бесконечный процесс проявления всеобщего во вновь актуализирующихся формах Духа, Природы, Логоса. Данное обстоятельство подчинено принципу тотальной самоотрицательности понятия, в соответствии с которым каждая абстрактная форма содержит в себе потенцию конкретно-всеобщего, которая в ней еще скрыта. В этом и заключается «новизна» философских течений XIX–XX вв., которые являют собой определение всеобщего вследствие собственного отрицания. Значит, все исторические формы философий так или иначе есть становление философской системы абсолютного идеализма, без понимания которой, на наш взгляд, невозможно сознательное решение мировоззренческих проблем.

Таким образом, кризис, с которым столкнулась мировая общественность на рубеже XIX–XX вв. и отголоски которого составляют неотъемлемую часть действительности и по сей день, эксплицирован в научно-философском сообществе проблемой трансляции накопленного опыта, или введения сознательных явлений в научную картину мира. Данная проблема, как было указано выше, основана на неприятии системы абсолютного идеализма Г. Ф. В. Гегеля или на превратном понимании ее основных моментов. В соответствии с принципом самоотрицательности понятия для диалектического осмысления накопленного философско-методологического багажа и снятия его уже в качестве особенных форм всеобщего необходимо вновь рассмотреть рационалистическую установку, господствующую над эпохой, и тщательно проанализировать проблематику используемых ею механизмов и способы получения знаний.

Проблема, сплотившая вокруг себя познавательные усилия начала XX в., требовала создания такого логически гомогенного пространства, в котором было бы возможно совместное объективное рассмотрение как физических явлений, так и сопутствующих им состояний сознания, т. е. включения в физическую теорию средств, используемых для построения этой теории. Данное обстоятельство привело к скрещению ряда научных дисциплин, таких как квантовая физика и теория относительности, социальная теория и теория идеологии, лингвистика, психоанализ, и означает, что научное понимание физической картины мира достигается путем непонимания сферы явлений сознания, которое, тем не менее, подчинено каким-то существенным свойствам и признакам. Естественнонаучный идеал рациональности, основанный на дуализме Р. Декарта, задающий наукам «положительность», различает два

различенных, но взаимосвязанных пространства: внутреннее и внешнее, явления и соответствующие им теоретические сущности. Соответственно, эмпирические факты воспроизводства теоретической сущности при наблюдении, согласно классическому представлению, никоим образом не влияют на объективный ход вещей. Именно этот постулат, положенный в основу классической рациональности, формулирующей понимание объективного физического исследования, нарушается в указанных дисциплинах, конституирующих необходимость фиксации языкового (теоретического) выбора как эмпирического факта. Этим моментом и обусловлено появление иррациональных значений внутри собственных теорий. Значит, сознание отнюдь не tabula rasa, как предполагалось классической рациональностью, и требует некоей определенности. Отметим, что сам Декарт, вводя принцип «врожденных идей», фактически утвердил тождественность и непрерывность сознания во времени и пространстве. Сознание, по Декарту, обладает структурой, т. е. свойствами, которые не сводятся к его содержимому — знанию. Соответственно и принцип cogito (или сомнения) не есть лишь идеалистическая установка формальности сознания, а требование бесконечного становления неких потенций, воспроизводящих сознательный опыт с его содержимым. Отсюда собственно и берет начало дуализм — пространственная (внешняя) артикуляция предмета зависит от непрерывных («врожденных») установок сознания, или особенная определенность предмета уже предполагает собой определенность его всеобщего момента. Данное положение отвергалось «положительным» материалистическим пониманием физического универсума и породило хорошо известные бессмысленные вопросы о первичности и вторичности бытия и мышления, истине теории и истине факта, номинализме и реализме. Следовательно, требование пространственной артикуляции предмета не может рассматриваться вне сознательных постулатов, непосредственно определяющих содержание знания. Дальнейшая разработка диалектической философии Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем окончательно преодолевает опытный стиль мышления и различает категории разумного мышления: особенного, единичного и всеобщего. «Положительные» же науки, отрицающие опыт сознания, а следовательно, и его историю и развитие, подразумевают под сознанием некий безразмерный нормализованный источник, преобразования в котором совершаются мгновенно и идеально. Фактически здесь особенность предмета выдается за всеобщее основание всего иного. Если эксплицировать данное нарушение в сфере социальных явлений, то получается, что какой-либо идеал гуманности признается за единственно возможный и необходимый, т. е. развитие, логически присущее человеческой природе, подменяется своей полной противоположностью — произвольной догматической (тоталитарной) определенностью. Таким образом, отсутствие человеческого становится критерием самой человечности.

В истории русской мысли попытки духовно освоить социальную действительность, ввести научную методологию в сферу общественной жизни происходили под эгидой стремления к системности, органичной синтетичности имеющихся знаний. Опираясь на историческое исследование философской мысли В. В. Зеньковского, отметим, что доминирующие интеллектуальные

тенденции основой своей имели ту или иную интуицию действительности. Действительно, для отечественной мысли рассматриваемого периода характерно не всеобще-логическое, а интуитивное понимание синтетической цельности. Упомянем здесь идею «понимания как целостного знания» В. В. Розанова, «цельное знание» И. В. Кириеевского и А. С. Хомякова, «свободную теософию» В. С. Соловьева, интуитивизм С. Л. Франка и Н. О. Лосского и т. д. Здесь и берет свое начало основная противоречивость данной установки — эклектическая направленность означенных течений. Внешняя, механическая связь философского созерцания, религиозно-мистических интуиций, «положительной» фактологии элиминирует самое существо философии — всеобщность, а следовательно, ее синтетическую мощь, органически сочетающую истинное, содержащееся во всех сферах человеческого опыта: эстетической, научной и религиозной. Философия синтетична по своей сущности и содержательно охватывает бесконечно становящееся логическое, природное и духовное бытие, поэтому правомернее говорить о методологическом преодолении всего конечного и относительного, которое осуществляется развитием системы философского знания.

Однако, несмотря на указанную эклектичность, русская мысль, на наш взгляд, оказалась в более выигрышном положении по сравнению с западной. Причиной тому является сильное влияние христианской православной традиции на умы творящей интеллигенции. Дело в том, что синтетичность мышления, заключенная в системе абсолютного идеализма, имплицитно заключена в христианском учении. По справедливому замечанию М. К. Мамардашвили,

> сама… идея христианской культуры фундаментальна и проста. Эта культура принадлежит людям, которые способны в частном деле воплощать бесконечное и божественное. Говоря «частное», я имею в виду дело сапожника, купца, рабочего и т. д. В противоположной культурной ситуации вы имеете дело с феноменом, суть которого состоит в фантастическом безразличии человека к собственному делу. Почему это происходит? Потому, что любое дело никогда не совпадает с некой мистической абсолютной и бесконечной точкой. То, что я делаю, не имеет, согласно этой схеме, никакого значения. Поэтому я могу быть подлым сегодня, чтобы стать безупречным завтра [1, с. 51].

И если «горячо исповедуемый замысел раскрытия христианской истины в «форме» философии» [3 с. 451], представленный учениями Соловьёва, Флоренского, Булгакова, на наш взгляд, воспроизводил примат богословия над философией и тем самым мистифицировал категории разумного мышления, то противоположный путь, путь преодоления позитивистской логики и последующего восхождения к ее диалектическим, всеобще-бесконечным основаниям, т. е. путь Христа, «смертью смерть поправшего», есть единственно верный способ преодоления собственной ограниченности и постижения духовных глубин. Философский анализ духовной истории человечества показывает, что лишь в христианстве Божественный разум раскрывается перед разумом человеческим, «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом» (Св. Василий Великий). Абсолютная личность Христа (Логос) снимает всю относительную противоречивость бытия и мышления. Всеобщее развивается до разумной

формы самосознания, через преодоление всего конечного, содержащегося в природе и мысли, достигая становящейся вечности абсолютного духа в формах философии, искусства, религии. Выражение Мирового разума (Бог) происходит не посредством чего-то иного, а через самое себя, через Идею процессуальности Духа, Природы, Логики (Триединство Бога-Отца, Бога-Сына, Бога-Духа Святого). Только христианская мысль и история в полной мере показывают, как эстетические и религиозные догматы в отношениях с Богом преображаются в философское, умозрительное Его понимание. Значит, философский абсолютный идеализм христологичен в своей духовной основе, и наоборот, всякая христианская истина подразумевает логоцентрическую основу.

Уникальный опыт христоцентрического мышления осуществлен русским ученым Е. В. Спекторским. Разработанная им система «трансцендентного идеализма» легла в основу его энциклопедии христианской жизни, в которой всеобщность христианства определяет его системную онтологическую связь с духовным, социальным и материально-техническим элементами культуры. Отметим некоторые основные моменты биографии и творческой деятельности этого замечательного русского ученого.

Евгений Васильевич Спекторский родился 15 октября 1875 г. в Волынской губернии в семье мирового судьи. Во время своего обучения на юридическом факультете Варшавского университета будущий ученый под руководством А. Л. Блока (отца великого русского поэта) получает степень кандидата права за диссертацию «Жан-Жак Руссо как политический писатель». Оставшись преподавать на кафедре Евгений Васильевич дослуживается до экстраординарного профессора, активно участвуя в научно-административной деятельности университета. В 1913 г Спекторский назначается на должность профессора киевского университета св. Владимира, а после избирается его ректором. Эмигрантский период в жизни ученого выпавший на 1920–1951 гг., обусловлен его сотрудничеством с белогвардейцами и буржуазно-либеральными взглядами ученого.

Современные исследователи обнаруживают влияние А. Л. Блока на молодого ученого, отмечая у обоих стремление к охвату не одной, а нескольких обществоведческих дисциплин. И действительно, оба не замыкаются в частноправовых вопросах социологии, а исходя из глубокого интеллектуального сопереживания эпохе, понимания ее кризисного состояния, стремятся познать всеобщий исток общественно-правовой жизни, обосновать энциклопедичность наук и указать в нем место социологии. Спекторского, как и А. Л. Блока, привлекал позитивизм как вера в доказательность факта. Поэтому то, что впоследствии напишет Спекторский о своем учителе — «Он предпочитал отказываться совсем от каких бы то ни было теорий, чем успокаиваться на теориях не адекватных стихийному бытию. Он не признавал иной научной истины, кроме истины факта», — в какой-то степени справедливо и относительно него самого [4, с. 11]. Как мы видим, здесь имеет место описанная выше «положительность», которая и послужила причиной эклектичного соединения особенных сфер всеобщего в той или иной степени у обоих мыслителей. Сам Блок, придерживаясь идеала «положительности», обосновывает им круг наук принципом

расширения изучаемого круга объектов, переходом от наиболее близких научному сознанию чисто духовных объектов к более отдаленным и инородным объектам общественным. Только после этого, обогатившись в достаточной степени и опытом, и точками зрения, научная мысль может пытаться выйти уже за пределы человеческого мира и более или менее удачно проникать в мир физический [4, с. 48].

Приведем установленную таким образом классификацию наук: логика, эстетика, этика, юриспруденция, политика, социология, психология, медицина, биология, химия, физика, космография, теология. Здесь и логика, равно как и эстетика с этикою, — «строго эмпирические науки, изучающие, как осуществляются идеалы (истины, красоты и добра. — прим. автора) в реальной действительности» [4, с. 47].

Уже Спекторский справедливо замечает парадоксальность основной классификационной идеи Блока, но не отказывается от идеи классификации в целом. В этой идее системности отчетливо прослеживается опосредованное идейное влияние Шеллинга и Гегеля. Оставляя за естественными науками идеал «положительности», Спекторский отказывает в нем наукам гуманитарным и провозглашает идеал телеологический:

> А физика и этика, как бы они не объединялись логикою, по-видимому, никогда не сольются и не станут чем-то аналогичным друг другу. Как бы мы их не сближали, мы все-таки наталкиваемся на вечную и никак не разрешимую противоположность души и тела… Сообразно с этим…вопрос о целях и о средствах к их осуществлению… всегда будет играть крупную роль в этих науках [5, с. 241–242].

Осмысливая религию, философию и науку как идеалистическую основу (т. е. цель), Спекторский рассматривает само общественное устройство как средство достижения этой цели, а экономику и хозяйство — как технику. Религиозный идеал опосредуется социологической и технической сферами и снимается в истории культуры, сообщающей ему новые горизонты. Значит, христианство с его идеей Царствия Божия как цельности и полноты духовного бытия и есть та система «трансцендентного идеализма», которая принимает реальность в ее стихийном виде и поднимает ее к всеобщему логоцентрическому (или христологическому) основанию. «…Христианство не подчиняет человека природе, а, напротив, подчиняет ее ему. Степень подчинения определяется прогрессом человечности в человеке. Чем больше у него духовной культуры, духовной силы, тем покорнее ему природа», — заключает мыслитель [6, с. 331].

ЛИТЕРАТУРА

1. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация: Тексты и беседы. — М.: Логос, 2004.

2. Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — СПб., 1997.

3. Зеньковский В. В. История русской философии. — М.: Академический проект, Раритет, 2001.

4. Спекторский Е. В. Александр Львович Блок. Государствовед и философ. — Варшава: Тип. Варшав. учеб. округа, 1911.

5. Спекторский, Е. В. Очерки по философии общественных наук. — Вып. 1. — Варшава: Тип. Варшав. Учеб. округа, 1909.

6. Спекторский Е. В. Христианство и культура. — М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.009
УДК 140.8

И. В. Демин*

ДВЕ СТРАТЕГИИ КРИТИКИ СОЦИАЛИЗМА В РУССКОЙ КОНСЕРВАТИВНОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВВ. (Б. Н. ЧИЧЕРИН И Л. А. ТИХОМИРОВ)**

Сопоставляются две трактовки и стратегии критики социализма, представленные в либеральном консерватизме Б. Н. Чичерина и социальном консерватизме Л. А. Тихомирова. Оба философа усматривали сущность социализма в гипертрофии начала принудительной регламентации и видели в распространении социалистических идей опасность ниспровержения фундаментальных оснований социальной жизни. При этом Тихомиров признавал относительную историческую правоту социализма, тогда как Чичерин отказывал социалистическим учениям не только в теоретической обоснованности, но и в логической последовательности. Источник расхождений в трактовках социализма обнаруживается в различии исходных философско-методологических презумпций и базовых метафор, в свете которых русские философы описывали и объясняли феномены общественной жизни. Философско-политическая мысль Тихомирова разворачивалась в рамках парадигмы социального органицизма и холизма, тогда как Чичерин исходил из неустранимой двойственности органического и неорганического (индивидуалистического) начал.

Ключевые слова: социализм, идеология, критика социализма, либеральный консерватизм Чичерина, социальный консерватизм Тихомирова, социальный органицизм, индивидуализм.

I. V. Demin

TWO STRATEGIES FOR CRITICIZING SOCIALISM IN RUSSIAN CONSERVATIVE THOUGHT OF THE LATE 19TH — EARLY 20TH CENTURIES (B. N. CHICHERIN AND L. A. TIKHOMIROV)

The article analyzes two interpretations of socialism presented in the liberal conservatism by B. N. Chicherin and the social conservatism of L. A. Tikhomirov. Both philosophers defined

* Демин Илья Вячеславович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет им. академика С. П. Королева»; ilyadem83@yandex.ru

** Исследование выполнено при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ».

the essence of socialism as the hypertrophy of the beginning of compulsory regulation. They saw in the spread of socialist ideas the danger of destroying the fundamental foundations of social life. However, Tikhomirov recognized the relative historical correctness of socialism, whereas Chicherin denied in socialist doctrines not only in theoretical substantiation, but also in logical consistency. The reason of discrepancies in the interpretations of socialism lies in the difference between the initial philosophical and methodological presumptions and basic metaphors. Tikhomirov's philosophical and political thought developed within the paradigm of social organicism and holism, whereas Chicherin combines the principles of organicism and individualism in interpreting social life.

Keywords: socialism, ideology, criticism of socialism, Chicherin's liberal conservatism, Tikhomirov's social conservatism, social organicism, individualism.

В русской общественно-политической мысли последней трети XIX — начала XX в. вопрос о социализме приобрел не просто важное, но во многом решающее значение. Именно трактовка и оценка социализма стала одним из определяющих критериев для размежевания в ней различных либеральных и консервативных направлений.

Философские предпосылки и основания социализма, социализм и христианство, этика социализма, социализм и русская историческая традиция — вот лишь некоторые вопросы, обсуждавшиеся на рубеже XIX–XX вв. как в публицистических брошюрах, так и в фундаментальных трактатах по политической философии и философии права.

О значимости данной проблематики в идейном контексте отечественной интеллектуальной традиции свидетельствует тот факт, что ни один из русских политических философов не обошел вниманием проблему социализма. Если и можно усмотреть что-то общее в общественно-политических взглядах и построениях таких мыслителей, как Ю. Ф. Самарин, К. Н. Леонтьев, Вл. С. Соловьев, Б. Н. Чичерин, П. И. Новгородцев, Л. А. Тихомиров, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, так это тот факт, что все они видели в социализме вызов (причем вызов не только политический и исторический, но философский и мировоззренческий). Однако характер и содержание этого вызова, а также стратегии противостояния ему оценивались и описывались по-разному, зачастую с диаметрально противоположных идейных позиций.

Наиболее фундаментальные презумпции и предпосылки (онтологические, социально-философские, этические) того или иного направления общественно-политической мысли часто проявляются не в ходе раскрытия позитивной модели общественного и государственного устройства, но в процессе *критики* иных, альтернативных и враждебных идеологических течений. Этот тезис может быть раскрыт и проиллюстрирован на любом конкретно-историческом материале. В данной статье мы рассмотрим и сопоставим две стратегии критики социализма, представленные в работах Б. Н. Чичерина и Л. А. Тихомирова.

К разбору и критическому анализу социалистических учений XVIII–XIX вв. Б. Н. Чичерин обращался во многих своих политических [24; 25], историко-философских [23] и философско-правовых [27] работах. Однако наибольшее значение для понимания причин и оснований отвержения социализма русским философом имеет трактат «Собственность и государство» (1882–1883). Как справедливо отмечает И. И. Евлампиев, книга Чичерина «Собственность

и государство» стала «первым капитальным опровержением философской и экономической теории социализма и коммунизма в русской философской традиции» [3, с. 21].

Л. А. Тихомиров, пройдя на протяжении 70–90-х гг. XIX в. сложную идейную эволюцию от нигилизма и революционного народничества к православному монархизму, опубликовал в 1905 г. фундаментальный и самый известный свой труд «Монархическая государственность», в котором обосновал ставшую впоследствии едва ли не общепринятой в русской религиозно-философской традиции трактовку социализма как негативной реакции на буржуазный индивидуализм. Социализм, согласно Тихомирову, способен упразднить социальную борьбу, ведущуюся в «буржуазном» обществе, «но лишь уничтожив саму свободу и всех заковав в рамки общего порабощения» [19, с. 495]. Эта трактовка была всесторонне развернута Тихомировым в ряде публицистических работ 1907–1909 гг. [22; 18; 20; 21].

В отечественной исследовательской литературе неоднократно рассматривались философские, общественно-политические, правовые воззрения как Б. Н. Чичерина [5; 2; 4; 6; 10], так и Л. А. Тихомирова [9; 13–16], однако сравнительного анализа стратегий критики социализма, представленных в работах этих философов, еще не проводилось.

Остановимся вначале на общих для Чичерина и Тихомирова моментах в трактовке социалистических учений.

Оба философа уделяли существенное внимание рассмотрению и критике как философско-теоретических, так и практических (экономических, политических, правовых) аспектов социализма. Учитывая неоднородность социалистического направления мысли и социалистического движения XIX в., Чичерин и Тихомиров стремились выявить *интегральную сущность* социализма, *общий знаменатель* социалистического миропонимания. В этом состоит *формальное* сходство двух трактовок. Далее в ходе разбора текстов русских философов термин «социализм» будет использоваться преимущественно в значении *интегральной модели социалистической идеологии*, общего знаменателя различных социалистических и коммунистических учений и доктрин.

Переходя к содержательным сходствам, отметим прежде всего, что оба философа усматривали сущность социалистических теорий в *апологии социального насилия*, гипертрофии *начала принуждения* в общественной жизни.

Социализм, писал Чичерин, «хочет весь экономический строй общества основать на братстве» [26, с. 274], однако любовь к ближнему здесь «перестает быть свободным влечением сердца» и «становится принудительным началом» [26, с. 274]. Давая общую оценку социалистическому проекту, Чичерин замечал:

> Большей тирании невозможно себе представить, а вместе с тем невозможно представить более коренного извращения как нравственных, так и экономических законов. Принудительная нравственность есть безнравственность; она подавляет то самое начало, которое она хочет поддержать [26, с. 274].

Сходную трактовку социализма находим и в работах Тихомирова. «Особенность социализма, — писал русский философ, — состоит в неверии в свободную солидарность» [22, с. 4]. Социализм насаждает солидарность принудительную,

однако «принудительная солидарность уже не есть солидарность» [22, с. 4]. В необходимости *принудительного* осуществления социалистического этического и социального идеала и Чичерин, и Тихомиров усматривали основное противоречия социализма.

Оба философа придерживались той точки зрения, что апология насилия и принуждения в социализме не является всего лишь внешним, случайным элементом, привнесенным конкретными условиями социально-политической жизни и борьбы. Необходимость и неизбежность насильственного разрушения старого общества, утверждения и поддержания нового социального порядка вытекает из самой сути социалистической идеологии. Суть социализма как идеологии и общественно-политического движения и Чичерин, и Тихомиров видели в насильственном разрушении не только *исторически определенного* социального порядка («буржуазного» общества и государства), но *общества как такового*.

Согласно Чичерину, социализм представляет собой величайшую опасность, поскольку «грозит разрушением всему общественному строю» [26, с. 725]. В ходе критического разбора различных социалистических концепций XIX в. Чичерин показывал, что социализм разрушает не «буржуазную» собственность, но собственность *как таковую*, собственность как коренное начало всей общественной и экономической жизни [26, с. 171]. То же самое относится и к началу свободы. Социализм не просто раскрывает историческую и экономическую обусловленность «буржуазного» понимания идеи свободы, он «подрывает свободу в самом ее корне» [26, с. 176]. В целом же антисоциальная природа социализма, согласно Чичерину, состоит в том, что социалистические учения стремятся поколебать «самые твердые и неоспоримые начала общественного быта» [26, с. 162].

Та же мысль почти в тех же выражениях представлена и в работах Тихомирова: «Не «нынешняя» собственность, не «буржуазная» уничтожается в социализме, а вообще собственность как институт. Точно так же уничтожается социализмом не «нынешняя семья», а вообще семья» [22, с. 15]. И далее:

> Социалистическая доктрина разрушает не только современное общество, а делает невозможным какую бы то ни было общественность. Она разрушает самую способность людей жить в обществе и созидать общество [22, с. 45].

В этом пункте отчетливо проявляется черта, присущая, по-видимому, *всякой* идеологической критике. Что в оптике одной идеологии предстает исторически обусловленным и изменчивым, то в другой может оказаться выражением трансисторической «природы человека». Так, в концепциях Чичерина и Тихомирова частная собственность и договорное право выступают в качестве начал, проистекающих из *самой человеческой природы,* тогда как в рамках марксистской теории эти социальные институты рассматриваются как *исторически обусловленные*. Что является исторически обусловленным «общественным установлением», а что проистекает из «природы человека», — определяется целостным контекстом идеологии.

Социализм, согласно трактовкам Чичерина и Тихомирова, ниспровергает такие основания социальной жизни, как частная собственность, индивидуаль-

ная свобода, семья, религия. Аналогичным образом дело обстоит и с правом. Одним из выражений разрушительной, антисоциальной природы социализма является правовой нигилизм. Оба философа не принимали тезис о том, что марксистский социализм стремится ниспровергнуть лишь *буржуазный* государственно-правовой строй. Отвергая идею естественного права и рассматривая позитивное право в качестве инструмента классового господства, марксизм, с их точки зрения, подрывает одно из фундаментальных оснований всей общественной жизни — начало правопорядка.

Те ценности и идеи, которые декларируются социалистами, согласно Тихомирову и Чичерину, входят в коренное противоречие с социалистической апологией насилия и установкой правового нигилизма. Попытка реализации социалистических идей неизбежно приводит к результатам, прямо противоположным тому, что социалисты провозглашают и декларируют. Так, вместо освобождения человека от оков материальной нужды социализм приводит к его закрепощению и порабощению государством и обществом. Однако уже в этих общих тезисах, разделяемым большинством представителей русской философской традиции, между трактовками Чичерина и Тихомирова обнаруживаются некоторые примечательные расхождения.

Чичерин не проводит принципиальных различий между ранним утопическим социализмом и социализмом марксистским. Утопическим, нереализуемым (в силу противоречия исконным началам общественной жизни) он объявляет всякое социалистическое учение. Тихомиров же, раскрывая тезис о разрушительном воздействии социалистических доктрин на общественное сознание, придает существенное значение различиям между *утопическим социализмом* и *марксистским материалистическим социализмом* [18, с. 16]. Идея классового антагонизма и принцип социального насилия, согласно Тихомирову, доводятся до своего логического завершения именно в марксистском социализме, в идее всемирной пролетарской революции:

> Последователям Фурье, Оуэна или Луи Блана легко было при первом же разочаровании уйти в «старый строй», чтобы жить там на своей воле и зарабатывать втрое больше. Если же повсеместная «диктатура пролетариата» все захватит в свои руки и принудительно заключит человечество в рамки социалистического строя, то уходить будет некуда [18, с. 28].

Фатальным для социализма, согласно Тихомирову, оказывается его связка с материализмом и атеизмом. Из марксистского атеистического материализма естественным образом вытекает понимание человеческой личности как продукта внешних социальных условий. Марксистский социализм, с точки зрения Тихомирова, более последователен, а потому и более разрушителен. Скроенное по марксистским лекалам социалистическое общество должно неизбежно строиться по модели тюрьмы или каторги.

Рассмотрим теперь те аспекты, в которых трактовки и оценки социализма у Чичерина и Тихомирова существенным образом расходятся.

В трактовке сущности государства Чичерин стремится избежать двух методологических крайностей — *холизма* (отождествляемого им с органицизмом) и *индивидуализма*. Государство имеет двойственную природу, соединяет

в себе два несводимых друг к другу начала — начало органическое и начало неорганическое.

> Государство не представляет собою только систему учреждений, это союз свободных лиц, а свобода, по существу своему, есть начало неорганическое. Свободное лицо не может быть только органом целого, единицею, занимающею указанное ей место и исполняющею указанное ей назначение. Оно — само себе цель и абсолютное начало своих действий [26, с. 571].

Признавая относительную правоту двух главных социально-философских парадигм XIX в. — социального органицизма и индивидуализма, — Чичерин показывает, что абсолютизация какого-либо одного из двух начал приводит в конечно счете к одинаковым результатам — разрушению государства и подавлению личной свободы. В такой трактовке государства отчетливо проявляется *либерально-консервативный* характер социально-политической концепции Чичерина (см. об этом: [10; 12]).

Признавая относительную правоту органицизма в объяснении сущности государства (государство *может быть* уподоблено социальному организму, и на этом уподоблении основана не чуждая Чичерину *идея служения* личности государственному целому), Чичерин отвергает уместность и применимость органицистских метафор для описания хозяйственной жизни:

> В экономической области в особенности свобода является исходною точкою и определяющим началом всех отношений. Поэтому экономическая наука, по самому существу дела, должна быть наукою либеральною. Индивидуализм тут совершенно у места; ничего другого даже не может быть. И когда социалисты кафедры и социал-политики восстают против атомистической точки зрения в политической экономии и строят небывалые экономические общества, основанные на органических или социальных началах, то они этим доказывают только, что они сошли с научной почвы, и вместо основательного изучения предмета предаются праздным фантазиям [26, с. 309].

В этом фрагменте примечательно отождествление либеральной политэкономии с *научной* точкой зрения.

Не ставя знак равенства между социализмом и органицизмом, Чичерин рассматривал социализм как одно из возможных проявлений органицистского понимания общества. Однако он показывал, что на базе органицизма могут строиться и враждебные социализму социальные теории:

> Аналогия с физическим организмом тем менее может служить доводом в пользу социалистического устройства народного хозяйства, что из нее с одинаковым правдоподобием можно вывести совершенно противоположное [26, с. 309].

В качестве подтверждения данного тезиса Чичерин приводит теорию Герберта Спенсера. Растождествление понятий «социализм» и «социальный органицизм» в концепции Чичерина имеет принципиальное значение. Если рассматривать органицизм как своего рода общий знаменатель *всех* нелиберальных концепций общества и государства, то необходимо признать, что метафора общества как органической целостности будет иметь разный смысл

и продуцировать различные трактовки в контексте консервативных и социалистических теорий.

В отличие от Чичерина, стремившегося в своем философском учении совместить принципы органицизма и индивидуализма, Тихомиров всецело принимает философско-методологическую парадигму социального органицизма и холизма. Публицистические и философско-теоретические работы Тихомирова пестрят метафорами, отсылающими к органицистской модели общества: «здоровое» и «нездоровое» состояния общественного организма, «недомогание» общества, его «смертельная болезнь» и т. д. Примечательно, что в органицистских терминах и оппозициях Тихомиров описывает и концепции своих идеологических оппонентов. Данный факт свидетельствует о том, что органицистские метафоры в построениях русского философа имеют характер не частной аналогии, но универсальной и всеобъемлющей мировоззренческой модели.

Тихомиров недвусмысленно отождествляет органицизм с точкой зрения *научной социологии*:

> Именующий себя «научным» социализм в действительности никогда не совпадал с научной социологией и государственной наукой XIX в. Социология со времен Конта шла совсем иным путем <…>. Общество рисуется социологии как некоторый организм, с частями дифференцированными, но в то же время и с их координацией, не с одной «борьбой классов», но и со взаимным их содействием, причем основой общественности признается не какой-либо внешний, материальный процесс, а внутренний обмен ощущений, представлений и действий, т. е. элемент психологический [22, с. 8].

Марксистская антагонистическая теория общественного развития представлялась Тихомирову неприемлемой на том основании, что она несовместима с пониманием общества как живого и целостного организма.

Если Чичерин рассматривал социализм (в частности экономическое учение марксизма) в качестве одного из проявлений органицизма и холизма, то Тихомиров, напротив, отказывает социализму (по крайней мере, социализму *марксистскому*) в «органическом» видении социальной жизни.

> Общество, которое нам теоретически рисует социализм, — это тело без души. Из него вынуто творческое начало, то, что действительно есть зиждущая сила, т. е. личность, индивидуальность. Действие души он думает заменить действием механизма [22, с. 20].

Марксистский социализм, с точки зрения Тихомирова, не только материалистичен, но и *механистичен*, поскольку он считает человека «рабским созданием внешних условий» [22, с. 20].

В этом отношении примечательна предложенная Тихомировым трактовка происхождения социалистической теории и социалистического движения. Выделяя в составе общественной жизни два «коренных начала» (начало индивидуальности и начало коллективности), два «неразрывно связанных фактора» (индивидуализм и коллективизм), русский философ усматривал в социализме закономерную и исторически неизбежную реакцию «заброшенного коллективизма против торжествующего индивидуализма» [22, с. 5]. Следуя в парадигме

социального органицизма, Тихомиров видел в «болезнях общества» следствие одностороннего перекоса в сторону одного из двух начал — индивидуализма или коллективизма. Социализм, согласно Тихомирову, «выступил как движение одностороннего коллективизма, и с этим связаны все его особенности, которые по мере развития социализма все более обострялись» [22, с. 6]. К таковым относится прежде всего «отрицательное или пренебрежительное отношение к значению личности, а следовательно, и ко всему, личностью порождаемому» [22, с. 6]. Отрицание таких фундаментальных начал социальной жизни, как семья, собственность, религия, — следствие одностороннего механистического коллективизма марксистского учения. Будучи негативной реакцией на классический буржуазный либерализм и индивидуализм XIX в., марксистский социализм, согласно Тихомирову, имеет с ним одну общую черту — механицизм, неспособность к органическому видению общества и государства.

Тезис об имплицитной «буржуазности» социализма впервые был выдвинут В. С. Соловьевым в «Критике отвлеченных начал», а затем развит в работе «Оправдание добра» [17, с. 482–483]. В дальнейшем мысль о том, что марксистский социализм несет на себе «родовые пятна» буржуазного либерализма, будет подхвачена такими философами, как Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, и станет едва ли не общепризнанной в русской религиозно-философской традиции. В западноевропейской традиции сходная трактовка марксизма в первой трети XX в. развивалась некоторыми представителями «консервативной революции», в частности О. Шпенглером [28].

Для сравнительного анализа двух трактовок социализма примечательно следующее терминологическое расхождение. Чичерин избегает называть строй, основанный на частной собственности и свободной конкуренции, «буржуазным», поскольку данный термин уже в 70–80-е гг. XIX в. содержал в себе привнесенные социалистической критикой отчетливо негативные коннотации. Термины «буржуазия», «буржуазный строй» и пр. используются Чичериным только для изложения *точки зрения социалистов*, но не своей собственной позиции. Тихомиров же использует выражения «либерально-буржуазный строй», «либерально-буржуазное государство», «буржуазная общественность», «злоупотребления буржуазного строя» в контексте изложения *собственной* точки зрения. Приведенные выражения в текстах русского философа используются без кавычек, они выражают то, что Тихомирову представлялось *объективной социальной реальностью*.

Отказывая социализму не только в научности, но даже и в логической последовательности и концептуальной целостности, Чичерин сводит все социалистические построения к *риторике и софистике*. В работе «Собственность и государство» для характеристики социализма он использует два рода эпитетов. Одни призваны продемонстрировать *логическую несостоятельность* социализма («нелепая» теория, основанная на «извращении понятий», «полное извращение истинного отношения вещей» [26, с. 358], «безумная теория», «глубочайшее внутреннее противоречие» социализма [26, с. 565] и т. п.), другие — его *утопический характер* («праздные мечтания утопистов», всякий раз разбивающиеся о «силу вещей» [26, с. 264], социализм как «доведенный до нелепой крайности идеализм» [26, с. 561] и пр.).

В оптике социализма, как постоянно подчеркивает Чичерин, «все представляется в превратном виде» [26, с. 523], социалистические построения расцениваются им как следствие «безграничного умственного и нравственного извращения» [26, с. 789]. Социализм не просто *частично искажает* подлинную картину общественно-политической жизни, он ее *полностью извращает*. Чичерин настойчиво проводит мысль о том, что социалистические построения не просто логически несостоятельны, они противоречат также науке, историческому опыту и здравому смыслу:

> И умозрение и опыт, и философия и история, и внутренний голос человека и внешнее течение событий равно убеждают нас, что будущее совершенствование человечества возможно только на почве свободы, а потому мы на основании всех имеющихся у нас данных должны признать социалистические требования неосуществимыми [26, с. 788].

Здесь, однако, не может не возникнуть вопрос: если «коммунизм представляется теоретически нелепостью, а практически невозможностью» [26, с. 382], если социализм — не более чем «праздная фантазия, равно лишенная и теоретического и практического основания, не имеющая опоры ни в умозрении, ни в опыте» [26, с. 263], почему в таком случае Чичерин уделяет столь пристальное внимание разбору и опровержению социалистических доктрин? Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, кроется в том, что Чичерин опасался *реальных* разрушительных последствий погони за социалистической *утопией*, видел в социализме проявление «современного помрачения умов» [26, с. 526], квинтэссенцию влиятельной и опасной тенденции, состоящей в «падении веры», «презрении к философии», «отрицании всех высших начал человеческого духа», «скептическом отношении к благороднейшей способности человеческого разума, к познанию абсолютного», «извращении истинного отношения вещей и подчинении высших начал низшим как в теории, так и в практике» [26, с. 790].

Нельзя не заметить, что понятие социализма в философской концепции Чичерина в целом подпадает под классическое определение идеологии, данное К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Немецкой идеологии» и позднейших работах. Социализм в трактовке Чичерина как раз и является «иллюзорным сознанием», в котором социальная действительность выступает в «превращенной форме», предстает в перевернутом виде [7, с. 37]. Маркс и Энгельс противопоставляли «иллюзорному сознанию» (буржуазной) идеологии остающееся «на почве действительной истории» *научное сознание*, Чичерин же утверждал, что в социализме «здравый смысл, история и действительность приносятся в жертву утопии» [26, с. 562]. Приведенные трактовки свидетельствуют не только о том, что марксистский социализм и либеральный консерватизм Чичерина тяготеют к противоположным полюсам политико-идеологического спектра, но и о том, что перевод одной концепции в терминах другой крайне затруднителен, а может быть, и вовсе невозможен. То, что в либеральном консерватизме Чичерина обнаруживается в качестве элементарных фактов и фундаментальных оснований социальной жизни, в горизонте марксистского учения представляется идеологическим искажением, и наоборот. Такие выражения, как «классовое угнетение», «классовый антагонизм», в концепции Чичерина не отсылают

ни к какой реальности, они являются всего лишь порожденными кривым зеркалом марксистского социализма *идеологическими фантазмами.*

В либеральном консерватизме Чичерина социализм рассматривается не в качестве целостного учения и самостоятельной идеологии, но как *набор софизмов* [26, с. 162, 448, 477]. Подобная трактовка обусловлена не только и не столько влиянием на Чичерина гегелевского рационализма и панлогизма (история политической мысли XIX–XX вв. убедительно продемонстрировала, что на почве гегельянства могут с равным успехом произрастать учения всех трех базовых идеологических спектров — консерватизма, либерализма, социализма (см.: [11, с. 209–303])). Дело, как нам представляется, в другом: ключевые социалистические идеологемы, презумпции, семантико-аксиологические оппозиции принципиальным образом не могут быть усвоены и перетолкованы в контексте либерального консерватизма Чичерина, а потому они квалифицируются русским философом не как проявления иной, пусть и неверной, но все же концептуально целостной и внутренне последовательной трактовки общества, но как *бессмысленные* и *самопротиворечивые*. Иными словами, политико-правовое учение Чичерина не имеет с социализмом никаких точек соприкосновения, общих границ и областей.

Представленная в работах Чичерина трактовка социализма ярко контрастирует с тем чрезвычайно характерным для русской философии и публицистики ходом мысли, который находит свое выражение в привычном обороте «правда и ложь…» (см., напр.: [1]). Понимание социализма как перевернутого («извращенного») видения социальной действительности категорически несовместимо с признанием какой-либо (пусть и условной, относительной) «правды социализма».

Интерпретация социализма в работах Тихомирова, напротив, вполне типична для русской религиозно-философской мысли. В брошюре с характерным названием «Заслуги и ошибки социализма» (1907) русский философ признает правоту социализма в его критике «буржуазного» строя. Социализм как протест против недостатков и злоупотреблений буржуазного общества «выдвинул много справедливого» [18, с. 4]. Историческую и теоретическую заслугу социализма Тихомиров усматривал в укреплении «начала коллективности в слишком индивидуализированном обществе» [18, с. 9]. Положительное значение социализма в том, что он, выдвигая требования «усиления общественной поддержки для отдельной личности» [18, с. 9] и «более справедливого и равномерного распределения средств к жизни» [18, с. 9], «пробуждал общественную совесть» [18, с. 12].

> Когда социализм указывает современному капиталистическому обществу, хотя бы даже и с преувеличениями, на <…> массу ничем не обеспеченной нищеты, нравственное чувство человека не может не отзываться полным сочувствием к этому укору [18, с. 11–12].

Приведенные фрагменты позволяют заключить, что политической публицистике Тихомирова при всей ее монархической и антимарксистской направленности отнюдь не чужд также и *антибуржуазный пафос* (чего ни в коей мере нельзя сказать о работах Б. Н. Чичерина).

Описание капиталистического строя у Тихомирова вполне гармонирует с духом и общей направленностью социалистических брошюр того периода:

> Этот режим неограниченной свободы для немногих давал простор действия, вел к обогащению. Для всей же массы он оказывался режимом голодовок, разгула, кабака, тюрьмы, а в конце концов — как идеал, нелегко достижимый — указывал только богадельню [20, с. 14].

Сходную оценку социализма в русской консервативной традиции можно обнаружить у старших современников Тихомирова — Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, а в первой четверти XX в. — у Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, А. И. Введенского.

Социализм, порожденный, согласно Тихомирову, несовершенством исторических форм гражданского общества, *открывает обществу глаза* на социальную несправедливость:

> Даже и самый призыв к революции, сделанный социализмом, имел свои полезные стороны, так как опасностью угрозы заставил подумать о справедливости даже тех, которых совесть и разум не были достаточно чутки к добровольному исполнению требований справедливости[22, с. 50].

Нетрудно заметить, что понятие «справедливость» здесь берется в том значении, которое характерно именно для *социалистической* мысли.

Социализм, согласно Тихомирову, «делается гибельной ошибкой лишь с того пункта, на котором превращается в протест против самой идеи гражданского общества вообще» [18, с. 4]. Социализм, будучи, согласно Тихомирову, естественным и законным протестом против «буржуазного общества», «выплескивает вместе с водой и ребенка» и предлагает гильотину как средство от головной боли [18, с. 28].

Посмотрим теперь, может ли требование «более справедливого и равномерного распределения средств к жизни», которое Тихомиров ставил в заслугу социалистам, иметь какой-либо смысл в контексте либерального консерватизма Чичерина.

Рассматривая любой вопрос хозяйственной, общественно-политической, правовой жизни, Чичерин постоянно подчеркивал недопустимость смешения нравственных категорий с экономическими и правовыми. Так, требование помощи нуждающимся, согласно Чичерину, имеет *этический*, а не *правовой* характер. Из этого нравственного императива не вытекает никакого *юридического права* на получение гарантированной помощи со стороны государства. Помощь нуждающимся, согласно Чичерину, — дело частной, общественной и государственной благотворительности, благотворительность же по определению *добровольна*. В социалистических теориях благотворительность смешивается со справедливостью, и «то, что может быть только свободным даром, выдается за право, которое можно вынуждать даже насилием» [26, с. 504]. Общее начало справедливости выражается, по Чичерину, в формуле «каждому свое»: «Вечная правда предписывает воздавать каждому свое, а свое по неизгладимому закону человеческой природы есть то, что приобретается путем свободы» [26, с. 369].

Недопустимость смешения юридической категории справедливости с этической категорией человеколюбия в концепции Чичерина обосновывается тем, что «право одно для всех; человеколюбие же имеет в виду только известную часть общества, нуждающуюся в помощи» [26, с. 262]. Если бы государство вздумало во имя начала человеколюбия изменять право, «т. е. вместо установления одинаковой свободы для всех, обирать богатых в пользу бедных, как требуют социалисты, то это было бы не только нарушением справедливости, но вместе с тем извращением коренных законов человеческого общежития» [26, с. 262]. Отрицая «формальную», «буржуазную» свободу во имя «идеала справедливости», социализм в действительности отрицает и свободу, и справедливость. С точки зрения Чичерина, социалистическое понимание справедливости основано на недопустимом смешении понятий, а требование «более справедливого распределения благ» теоретически бессмысленно, а практически — пагубно и разрушительно.

Тихомиров, как уже было отмечено, исходил из другого понимания справедливости, которое стоит ближе к социалистическому требованию равенства людей по отношению к средствам производства, нежели к классической формуле «каждому свое». Рассматривая частную собственность в качестве фундаментального начала всей общественной жизни, Тихомиров в то же время считал вполне законными возражения социалистов против *распределения* собственности в «буржуазном» обществе и отмечал, что «при усилении общественного попечения о личности достигалось бы и более равномерное распределение богатства, ибо его неравномерность усиливается до чрезвычайной степени вследствие частного присвоения общественной доли продуктов» [18, с. 14]. Хотя социалисты и «раздувают до абсурда» требование «общественного и государственного попечения о нуждах личности» [18, с. 13], само это требование остается законным, и оно должно обеспечиваться не только в рамках благотворительности, но и посредством принудительного государственно-правового регулирования. Социализм, подчеркивал Тихомиров, «совершенно прав, взывая <…> не к простой филантропии, а утверждая, что общество *обязано* принять меры» к изменению положения нуждающихся [18, с. 12] (курсив мой. — *И. Д.*).

Таким образом, требование «более справедливого» распределения общественного благосостояния вполне оправдано в контексте социального консерватизма Тихомирова, но оно не имеет никакого смысла в рамках политико-правового учения Чичерина. Несправедливость, на которую социализм, согласно Тихомирову, «открывает обществу глаза», является несправедливостью *только в оптике социализма и социал-консерватизма*.

Пункт, в котором существенно и необратимо расходятся два направления русского консерватизма, — оценка т. н. государственного социализма, а именно той модели социальной политики, которая впервые частично была реализована в Германии при Бисмарке. Теоретическим основанием социальных реформ 70-х и 80-х гг. XIX в., как известно, стали учения Адольфа Вагнера, Густава Шмоллера, Альберта Шеффлера, Людвига Брентано и других представителей «катедер-социализма». Дискуссии между последователями революционного (прежде всего марксистского) социализма и «социалистами кафедры» в по-

следней трети XIX и начале XIX в. приковывали внимание представителей всех направлений русской общественной мысли.

Чичерин в работе «Собственность и государство» уделяет воззрениям «катедер-социалистов» не меньшее внимание, чем аргументам сторонников революционного социализма. Примечательно, что Чичерин не усматривал каких-то принципиальных содержательных различий между этими двумя политическими программами и направлениями социалистической мысли XIX в. Несмотря на то что пути и методы этих движений различны, последствия осуществления их программ, согласно Чичерину, неизбежно должны быть одинаково разрушительными.

> Желание отвлечь массы от социализма, без сомнения, весьма законно, но эта цель может быть достигнута только распространением здравых понятий об экономических началах и об отношениях государства к обществу. Когда же правительство, с одной стороны, поддерживает социалистов кафедры, а с другой стороны, внушает работникам, что они всего должны ожидать от государства, то через это зло только усугубляется. Государственный социализм не есть средство бороться с социализмом революционным [26, с. 620].

В прусском государственном социализме Чичерин усматривал опасный для общественного развития синтез социалистической идеологии с охранительным консерватизмом: «Когда консерваторы из ненависти к либералам протягивают руку социалистам, то общественному строю грозит опасность в самых его основах» [26, с. 620].

Принципиально иначе программа социальных реформ бисмарковской Германии и ее идейно-теоретический базис оценивались в работах Тихомирова. Прежде всего русский философ ставит под вопрос корректность используемого Чичериным и другими теоретиками термина «государственный социализм»: «Социализм стремится установить однослойное общество, с уничтожением классов, откуда вытекает и отрицание надобности в государстве» [20, с. 30]. Деятельность же государства по социальному обеспечению рабочих, напротив, «стремится охранить классы, привнеся в их взаимоотношения правильные нормы, при которых по возможности исключалась бы их взаимная эксплуатация и поддерживалось их взаимное содействие» [20, с. 30]. Следуя в этом русле, государство, согласно Тихомирову, возвращается «к своей естественной роли *верховного попечительства* над всеми классами и сословиями» [20, с. 30] (курсив мой. — *И. Д.*).

Разделяя тезис о внеклассовой (надклассовой) природе государственной власти и усматривая назначение государства в гармонизации различных общественных интересов и устремлений, Чичерин в то же время категорически отвергал модель государственной опеки и саму идею государства как «всеобщего опекуна». По существу своему государство, отмечал он, «не призвано быть всеобщим опекуном и благодетелем» [26, с. 616], «не его дело доставлять людям работу и наделять граждан собственностью» [26, с. 616]. «В свободном обществе, — подчеркивал Чичерин, — благосостояние каждого класса зависит от собственной его деятельности. Государство может только оказать содействие и помощь в пределах принадлежащего ему ведомства» [26, с. 616].

Иными словами, государство не должно возлагать на себя задачу разрешения «социального вопроса», оно может лишь косвенно способствовать смягчению последствий социального неравенства.

Подведем итог. Сравнительный анализ стратегий критики социализма, представленных в работах Б. Н. Чичерина и Л. А. Тихомирова, позволяет раскрыть неявные, имплицитные предпосылки двух направлений русской консервативной мысли. Если либеральный консерватизм Чичерина не имеет с социализмом никаких общих точек соприкосновения ни на уровне базовых презумпций и допущений, ни на уровне используемой терминологии, то политическая публицистика Тихомирова несет на себе отпечаток ряда фундаментальных социалистических идеологем («эксплуатация», «классовая борьба» и пр.).

Тихомиров усматривал главную опасность социализма в его односторонности, в абсолютизации одного из начал общественной жизни (начала коллективности) в ущерб другому (началу индивидуальной свободы). Чичерин же видел опасность социализма в его неустранимой внутренней противоречивости, в разрушительном влиянии социалистической «риторики» и «софистики» на общественное сознание. Чичерин не только отказывает социализму в какой-либо (пусть и относительной) исторической правоте, но и отрицает осмысленный и целостный характер социалистического учения об обществе и государстве. Социализм для Чичерина — феномен по преимуществу риторический и психологический. Тихомиров, напротив, признавал за социализмом не только концептуальную целостность и последовательность, но и относительную историческую правоту (социалисты, согласно его трактовке, правы в своей критике крайностей буржуазного индивидуализма).

Тихомиров не просто различает, но противопоставляет ранний утопический социализм социализму марксистскому (материалистическому). Разрушительный и антисоциальный характер, согласно Тихомирову, в полной мере присущ только материалистическому и атеистическому марксизму. Отвергая социалистическую утопию в целом, Тихомиров в то же время усматривает положительное влияние утопического социализма на «буржуазное» общество. Чичерин же в своей концепции не проводит принципиального различия между утопическим социализмом и социализмом марксистским, полагая, что утопический характер присущ социализму как таковому, а не только отдельным социалистическим учениям и направлениям.

Выявленные различия в трактовках социализма не отменяют того обстоятельства, что и Чичерин, и Тихомиров исходили из общемировоззренческой установки, которую можно обозначить как «реалистический оптимизм». Суть этой установки в том, что разрушительным и утопическим социалистическим теориям противостоят не другие теории общества, им противостоит *сама жизнь*. Ссылка русских философов на «саму жизнь» как главный, решающий аргумент в споре с социалистами отчетливо высвечивает границы не только консервативной критики социализма, но и всей классической модели построения политической философии и теории идеологии. Апелляция к тем или иным трансисторическим метафизическим сущностям («природа человека», «безусловные начала общественной жизни», «естественное право») может пред-

ставляться обоснованной и убедительной лишь для тех теоретиков, которые уже разделяют веру в *эти* сущности, исходят из *тех же самых* мировоззренческих презумпций и семантико-аксиологических оппозиций. Однако подобная апелляция не будет иметь существенного, а тем более решающего значения для теоретиков, стоящих на иных мировоззренческих позициях и пользующихся для описания общества политическим языком иной идеологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Правда и ложь коммунизма // Путь. — 1931. — № 30. — С. 3–34.

2. Евлампиев И. И. Политическая философия Б. Н. Чичерина. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013.

3. Евлампиев И. И. Философские и социально-политические взгляды Б. Н. Чичерина // Чичерин Б. Н. Собственность и государство. — СПб.: Изд-во РХГА, 2005. — С. 3–30.

4. Емельянов Б. В. Б. Н. Чичерин. Интеллектуальная биография и политическая философия. — Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2003.

5. Зорькин В. Д. Чичерин. — М.: Юридическая литература, 1984.

6. Лобеева В. М. Социальная философия Б. Н. Чичерина: системный анализ. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.

7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — М., 1955. — Т. 3.

8. Милевский О. А. Л. А. Тихомиров и рабочий вопрос в России // Консерватизм в России и в мире: в 3 ч. — Воронеж: Воронежский гос. ун-т, 2004. — Ч. II. — С. 126–145.

9. Милевский О. А. Лев Тихомиров: две стороны одной жизни. — Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2004.

10. Миронов А. Е. Концепция «либерального консерватизма» Б. Н. Чичерина // Социум и власть. — 2008. — № 4. — С. 81–86.

11. Нерсесянц В. С. Философия права Гегеля. — М.: Юристъ, 1998.

12. Попов Э. А. Л. А. Тихомиров и Б. Н. Чичерин: спор оппонентов // Либеральный консерватизм: история и современность. Сборник трудов конференции. — М.: РОССПЭН, 2001. — С. 188–194.

13. Репников А. В., Милевский О. А. Две жизни Льва Тихомирова. — М.: Academia, 2011.

14. Смолин М. Б. Государственные идеи Льва Тихомирова // Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. — М.: Москва, 1999. — С. 5–18.

15. Смолин М. Б. Имперский проект социального монархизма Л. А. Тихомирова // Тихомиров Л. А. Церковный Собор, единоличная власть и рабочий вопрос. — М.: Москва, 2004. — С. 5–34.

16. Смолин М. Б. Очерки имперского пути. Неизвестные русские консерваторы второй половины XIX — первой половины XX века. — М.: Москва, 2000.

17. Соловьев Вл. С. Оправдание добра. — М.: Ин-т русской цивилизации, Алгоритм, 2012.

18. Тихомиров Л. А. Заслуги и ошибки социализма. Социально-политические очерки. Очерк 2. — М., 1907.

19. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. — М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Алир», 1998.

20. Тихомиров Л. А. Рабочие и государство. — СПб., 1908.

21. Тихомиров Л. А. Рабочий вопрос: практические способы его решения. — М., 1909.

22. Тихомиров Л. А. Социализм в государственном и общественном отношении. — М., 1907.

23. Чичерин Б. Н. Сен-Симон и его школа // Вопросы философии и психологии. — 1901. — № 6 (60). — С. 615–698.

24. Чичерин Б. Н. Вопросы политики. — М., 1903.

25. Чичерин Б. Н. Россия накануне двадцатого столетия. — Берлин, 1900.

26. Чичерин Б. Н. Собственность и государство. — СПб.: Изд-во РХГА, 2005.

27. Чичерин Б. Н. Философия права. — М., 1900.

28. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. — М.: Праксис, 2002.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.010
УДК 2: 215

Д. А. Баловнев, Н. Н. Покровская*

ПРОБЛЕМА СТАТУСА РЕЛИГИИ В ИЗМЕНЧИВОМ МИРЕ

Цель статьи — представить авторское определение религии как мировоззренческого феномена, сложившееся в результате работы авторов над проблемой статуса религии в современном мире. От общего описания сущности проблемы авторы переходят к рассмотрению стратегии размышления, приводящей к определению, данному в выводах. Актуальность статьи обусловлена проблематикой уточнения предмета современного религиоведения и философии религии, проблемой поиска критериев оценки религиозного феномена, границы между религией и не-религией.

Ключевые слова: религия, гражданская религия, вера, догмат.

D. A. Balovnev, N. N. Pokrovskaia

THE PROBLEM OF THE STATUS OF RELIGION IN A CHANGING WORLD

This article is written with the purpose to present to the public opinion the authors' definition of religion as a worldview phenomenon. The structure of the article is built from a general description of the essence of the problem to the consideration of the thinking strategy, leading to the definition given in the conclusions. The relevance of the article is due to the problem of clarifying the subject of modern religious studies and philosophy of religion, the problem of finding criteria for assessing a religious phenomenon, the boundary between religion and non-religion

Keywords: religion, civil religion, religious faith, dogma.

В современном религиоведении на протяжении многих лет существует серьезное методологическое затруднение, связанное с определением самого предмета исследования в профессиональной деятельности религиоведов — собственно религии. Существует немалое число определений этого феномена, как устаревших, так и действующих [1], однако далеко не всегда очевидно,

* Баловнев Даниил Александрович, магистрант, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; DAN-balovnev@mail.ru

Покровская Надежда Николаевна, доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры связей с общественностью и рекламы Института философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; nnp@herzen.spb.ru

какая из трактовок не оправдала себя ввиду последних достижений религиоведения, какая представляет только исторический интерес, а какая является наиболее полной и рабочей.

Во многом это затруднение связано с накоплением богатого эмпирического материала религиоведения. Если в начале XX в. религиоведы и философы, размышляя о сути религиозного феномена, исходили из парадигмы, основанной на европоцентризме (и соответственно «христианоцентризме»), и выводы их опирались в первую очередь на укоренившиеся за многие века в менталитете европейской культуры представления о религии-христианстве, то к концу XX в. благодаря усилиям культурологов, филологов и полевых антропологов религиоведению стало известно около пяти тысяч религий. Чтобы быть объективным при таком количестве эмпирических данных, разумеется, приходится отказываться от таких определений религии, которые рассчитаны на то, чтобы полностью соответствовать какой-либо «избранной» религии. Иными словами, академическое определение термина «религия» должно отражать суть не только широко распространенных религий, но и религий, нетипичных для Евразии: от древнемексиканских культов грибов до ритуалов полинезийских каннибалов.

Приблизиться к подобному идеалу весьма затруднительно ввиду не только огромного количества сведений о самых разнообразных религиях, но и опять же требования объективности в определении. В современном мире, основной чертой которого социологи называют глобализацию [10], было бы как минимум сомнительно с этической точки зрения утверждать, что малораспространенные и малоизвестные религии не заслуживают внимания. То обстоятельство, что мировые религии значительно превосходят все прочие количественно, по числу последователей, вовсе не означает их качественную «второстепенность» для внимания исследователя.

Типичным примером упомянутого выше «европецентричного» заблуждения, частично сохраняющегося на бытовом уровне и по сей день, является, например, определение религии как «веры в сверхъестественное». Такое определение, если преподносить его как обобщающее, категорически неверно, т. к. далеко не всем религиям присущ подобный признак (ярчайший тому пример — даосизм — религия, ритуальная практика которой требует от адептов полного отказа от представлений о существования чего-либо сверхъестественного). Его невозможно назвать обобщающим даже для большей части известных религий. Однако подобное определение и по сей день встречается во многих неспециализированных толковых словарях. Например, толковый словарь С. И. Ожегова толкует это понятие следующим образом:

> Религия — одна из форм общественного сознания; совокупность мистических представлений, покоящихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), которые являются предметом поклонения [4].

Точно такое же определение дает «Большой толковый словарь русского языка» под редакцией С. А. Кузнецова [5].

Другим аспектом трудности поиска обобщающего определения феномена религии является то обстоятельство, что в современном мире понятие «религия» приобрело ряд значений, не имеющих ничего общего с традиционным

пониманием этого слова. Так, под религией можно понимать любую устойчивую систему взглядов, которой придерживается определенное сообщество, или даже популярный образ жизни. В этом смысле можно говорить о «религии моды», «культе знаменитостей», «адептах Apple», «культе денег» и т. д., можно встретить такой термин, как «химическая религия», обозначающий алкоголизм или наркоманию. Отдельного упоминания заслуживает также понятие «гражданская религия», впервые употребленное Руссо и предложенное американским социологом и религиоведом Робертом Беллом для обозначения идеологий и влиятельных политических идей [7; 9].

Нисколько не способствует упрощению данной проблемы и бытовое понимание религии в обыденном мировоззрении неспециалиста. Для большинства жителей как России, так и стран Запада само слово «религия» на интуитивном уровне отождествляется в первую очередь с институциональными формами религиозной практики в христианстве, возможно, в исламе, но никак не с традиционными религиями Азии, Полинезии, Африки и т. д. Подобная ассоциация объяснима историческими обстоятельствами генезиса христианства в Европе, начавшегося уже во времена Римской империи (два тысячелетия тому назад), а также его господства в качестве культурного фундамента вплоть до Первой мировой войны. Однако с точки зрения профессионального религиоведа или философа подобная ассоциация категорически неверна и в любом исследовании (за исключением, разумеется, узкоспециализированных) является серьезной методологической ошибкой.

Объективный взгляд на религию, как уже отмечалось, не должен содержать никакой «предпочтительности» относительно того, какую из религий рассматривать в приоритете в попытке сформулировать обобщающее определение религии вообще. Скорее наоборот, внимание к деталям, малоизвестным и малораспространенным формам проявления религиозного феномена будет гораздо продуктивнее, хотя в то же время создаст большее число трудностей для формулировки обобщающего определения.

Таким образом, можно отметить, что, строго говоря, дать однозначного и полного ответа на вопрос: «что такое религия?» современное религиоведение не в состоянии. Достаточно отметить, что на сегодняшний день существует около 750 определений этого термина [1].

В каком-то смысле слова точный ответ на этот вопрос принципиально невозможен. Учесть все тонкости всех существующих пяти тысяч религий — задача поистине титаническая и по этой причине невозможная — если не теоретически, то во всяком случае на практике. Не удивительно, что в современном религиоведении все чаще признается правомерность подобной точки зрения: сформулировать удовлетворяющее всех определение невозможно [1, с. 139–156]. Тем не менее возможно говорить об «идеал-типе» [11], или упрощенной модели, отражающей наиболее яркие черты определяемого явления, его значимые функциональные или сущностные параметры для операционализации в конкретных исследованиях.

Разумеется, в поисках решения любой научной проблемы приходится идти на множество упрощений, самое простое и распространенное среди которых — выбор определенной позиции исследователя, ракурса рассмотрения

проблемы. В религиоведении существует три основных подхода: социологический, феноменологический и психологический, рассматривающих всякую религию преимущественно с позиции соответственно социальной подсистемы, внутреннего содержания религиозного феномена или психологии адептов той или иной религии и психической функциональности.

Подобное разграничение, конечно, не является проблемой само по себе (узкий подход к предмету исследования с определенного ракурса может быть весьма продуктивным), однако создает внутреннюю методологическую раздробленность дисциплины. В настоящее время религиоведение представляет собой целый комплекс самих по себе ценных, но мало связанных друг с другом дисциплин, в рамках которых исследовательская деятельность тем или иным образом затрагивает феномен религии (социология религии, психология религии, история религии, философское религиоведение и т. п.). Понятно, что при подобном разграничении специализаций никакие внутренние успехи определенной отрасли не могут дать системного расширения научного понимания религиозного феномена.

Весьма показательным событием в связи с подобным положением дел в науке о религии является, например, выход в 2020 г. монографии американского философа и политолога Рональда Дворкина «Религия без Бога» (Religion Without God) поднимающей множество крайне актуальных вопросов современного религиоведения (русскоязычному читателю в настоящее время доступна публикация отрывка ее первой главы) [2].

В данной монографии автор выдвигает к рассмотрению крайне важный вопрос — что вообще можно считать религией? Каковы критерии разграничения религия / не религия?

Трудно не согласиться с автором, что вопрос поиска подобных критериев является в настоящее время одной из самых актуальных проблем религиоведения, а возможно, и общественных наук в целом (в условиях переосмысления функционирования человека и общества в ходе тотальной оцифровки). В современном мире понятие «религия» используется в гораздо более широком спектре контекстов, чем всего столетие назад. Причем речь идет не только о «гражданских религиях» но и о всевозможных «религиях» в повседневной жизни: спорта, моды, философской доктрины, образа жизни и т. д. Однако если в ряде подобных случаев понятие «религия» и можно трактовать лишь в аллегорическом смысле (как глубокую приверженность чему-либо), то в случае «гражданской религии», имеющей структуру религии традиционной, вопрос «считать или не считать за религию?» стоит уже гораздо более серьезно.

В целом социальные функции религии можно свести к следующим:

1. Объединяющая, «связывающая» функция. Религия обеспечивает кооперацию и сплоченность сообществ своих приверженцев, необходимую для эффективных коллективных действий социума как единого целого и обеспечения взаимоподдержки его членов. Это связано с экономией транзакционных издержек — для адептов конкретной религии ясны основные черты картины мира (интерпретационной репрезентативной схемы) и ценностно-нормативной модели (ради чего и каким образом следует действовать), нет нужды в отдельных обсуждениях и закреплении в контракте.

2. Морализирующая. Религия зачастую является фундаментом морали. Роль религии в ее генезисе и поддержании связана прежде всего с тем, что религиозные догмы, будучи постоянно провозглашаемы публично (в религиозных ритуалах), оказывают моральное воздействие на общество в целом. Мораль, для того чтобы она стала реальной социальной силой, должна быть всеобщей, т. е. она нуждается в публичном характере утверждения (подтверждения), кроме того, мозг опирается на устойчивые нейронные связи, которые подкрепляются повторением.

3. Культуротранслирующая. Религия выполняет также консервирующую и культуротранслирующую функцию священной традиции как таковой, т. к. для любой религии необходима неприкосновенность ее догматики для передачи традиции из поколения в поколение в вековом течении времени. Религия нуждается в сохранении себя в артефактах культуры: священных текстах, культовых предметах, культовых сооружениях и т. д., что обеспечивает участие религии в сохранении и трансляции во времени также многих других элементов культуры, как материальной, так и духовной [3].

4. Досуговая. Религия структурирует время, особенно свободное. Формирование и заполнение свободного времени создают социальную проблему в том случае, если слишком большая часть населения не занята общественно полезным делом длительное время. Эти люди становятся разрушительной силу для общества, и религия позволяет занять их, создавая смысл для такой деятельности, как, например, строительство пирамид или ступ, храмов или временных сооружений (таких как чучело масленицы), подлежащих последующему уничтожению.

Однако те же самые функции совершенно очевидно могут выполнять и светские социальные институты. Любое сообщество может сплотиться и вокруг политической или философской идеи светского характера. Мораль также может быть светской. Досуг и культуротранслирующую функцию вообще обеспечивает огромное множество предметов и явлений культуры (фактически любые носители информации). В любом случае (по крайней мере, с точки зрения социологического подхода) «гражданская религия» тоже может выполнять эти функции.

Не случайно самая правдоподобная из гипотез происхождения самого слова «религия», предложенная еще в III в. н. э. римским апологетом христианства Лактанцием, возводит это слово к латинскому корню religare — вязать, связывать, привязывать (конечно, в христианской традиции такая трактовка получила смысл «связи с богом», но это не мешает трактовать религию в т. ч. как феномен, «связывающий» сообщество верующих).

Вопрос о статусе «гражданских религий», таким образом, оказывается принципиально неразрешимым до тех пор, пока не будет разрешен вопрос, «где граница между религией и не религией». Однако и такой вопрос оказывается, строго говоря, неразрешимым без четкого определения религии. Попытка же дать определение исходя из ограниченного числа критериев внутри определенного подхода (социологического, психологического, феноменологического) очевидным образом не может претендовать на междисциплинарность и будет носить характер лишь условно истинный, истинный для одной из позиций,

одной из точек зрения, одного из аспектов, но не для целостного познания человеком данного явления действительности.

Это методологическое затруднение в целом порождает проблему статуса религии в современном мире, которую можно свести к следующему вопросу — являются ли нетрадиционные формы религии (гражданские религии, секты, НРД второй половины XX в.) всего лишь новой формой религии? Иными словами, действительно ли религия в современном мире находится в упадке, как это случилось с религией в традиционном смысле слова в конце XIX в. (в период расцвета популярности науки) и после Первой мировой войны (широкий рост атеизма)? Или же религия никуда не исчезает, а лишь «мутирует» в современном мире в новые формы в ходе эволюции общества?

ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ? В ПОИСКЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

В поисках ответа на вопрос «что такое религия?», на наш взгляд, наилучшей тактикой будет отталкиваться от максимально широкого определения.

Наиболее широкое из когда-либо сформулированных определений феномена религии принадлежит, пожалуй, Эриху Фромму. В труде «Психоанализ и религия» он дает религии максимально широкое определение:

…под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения [6, с. 158].

Однако уже на этом шаге, если мы согласимся с определением Фромма, мы столкнемся с новой, гораздо более серьезной проблемой — при подобном подходе окажется, что под «религией» в широком смысле слова можно понимать вообще все что угодно и у нас не остается никаких критериев для классификации религии: даже согласившись с определением идеологий и некоторых философских систем как «гражданских религий», было бы странно называть таким же образом деятельность, например, группы почитателей какой-нибудь кинозвезды или спортивной команды (хотя таковая формально и будет соответствует определению Э. Фромма). Таким образом, определение Фромма не может быть точным ввиду его чрезмерной широты. Однако для формулировки более точного, но столь же широкого определения религии все же стоит отталкиваться именно от этого определения.

Э. Фромм выводит свое определение исходя из психологической истины, сформулированной им в том же труде в понятии «экзистенциальные потребности человека». По определению Э. Фромма (данному им, по-видимому, с опорой на антропологию Макса Шелера), человек — это «аномалия универсума»; человек — единственное существо, недовольное собственной природой, постоянно желающее ее изменить, в результате чего сам факт существования становится для человека проблемой. Психологическую потребность в разрешении этой проблемы Фромм называет «экзистенциальными потребностями». Это потребности в самоопределении, в поиске смысла жизни, объяснении происхождения себя и мира и объяснении своей «судьбы», конечности человека и бесконечности мира, превосходящего жизнь человека, мира, существовавшего

до него и остающегося существовать после него. Исторически сложилось, что именно религия наиболее эффективно выполняет важнейшую мировоззренческую функцию придания жизни смысла: «*Преданность цели, идее или силе, превосходящей человека, — такой, как бог, — является выражением этой потребности в полноте жизни*» [6, с. 160], — заключает Фромм.

В любом случае, Э. Фромм прав в одном: фактически не существует ни единой известной культуры, в которой бы не существовало религии в этом значении. И в этом смысле, в современном мире религия не исчезает, а только модифицируется в новые формы проявления (поскольку принципиально не может исчезнуть).

Упомянутый выше Р. Дворкин совершенно справедливо отмечает, что

> известное строгое разграничение между религиозными и нерелигиозными людьми является слишком грубым. Многие миллионы людей, причисляющие себя к атеистам, имеют убеждения и опыт очень похожий и столь же глубокий, как и тот, который верующие считают религиозным,

в связи с чем можно говорить даже о «религиозном атеизме» (каким бы странным этот термин не казался на первый взгляд, его употребление вполне допустимо) [2].

По нашему мнению, религию, в максимально широком смысле слова, можно определить как *веру в определенный порядок мироустройства*, имеющую, как минимум, вербальную форму выражения, представления ее для другого. Такая фундаментальная вера в выбранную версию порядка мира определяет готовность отдать свою жизнь за то, что больше жизни.

Также, поскольку религия с точки зрения философии — это прежде всего форма мировоззрения, можно также определить ее как форму мировоззрения, опирающуюся на догматы (мирообъясняющие положения, требующие веры и не доказуемые экспериментом или научным наблюдением).

Очевидно, компонентом религии является убежденность адепта в истинности определенных догматов — вера. Вера — это принятие за абсолютную (не обсуждаемую и не критикуемую) истину определенных суждений о мире вопреки любым сомнениям и контраргументам. Однако при всем этом стоит оговориться: вера действительно присуща всякой религии, но это вовсе не обязательно означает, что вера подразумевает принятие догматов о существовании чего-либо сверхъестественного, сверхчеловеческого или мистического. Например, марксист может воспринимать каждый тезис К. Маркса как догмат и искренне верить, что общество устроено в точности так, как его описал собственно К. Маркс; последователь В.Ф.Г. Гегеля может быть непоколебимо убежден в том, что именно Гегелем были открыты высшие философские истины, в которых развитие всей человеческой мысли достигло пика и т. п.; это будет вера в самом подлинном религиозном смысле этого слова — в смысле веры в истинность ряда мирообъясняющих положений.

С этой точки зрения формами религии могут быть даже технократия — как вера в возможность разрешения любых проблем человечества путем совершенствования техники или сциентизм — убежденность в том, что на-

ука и ее прогресс является наивысшей культурной ценностью и всемогущим инструментом.

Если мы вспомним, что фундаментом логики является закон достаточного основания, который гласит, что всякая мысль для того, чтобы считаться истинной, должна иметь основания, можно добавить, что в строго логическом смысле слова вера — это ход мысли, действующий в обход закона достаточного основания. Это обстоятельство отражает еще одну черту религии как формы мировоззрения: вера может быть истолкована как психологический феномен убежденности в чем-либо, превышающий силу эмпирических и формально-логических доказательств.

Помимо этого, стоит добавить, что понятие «вера» может быть и нерелигиозным вообще (так, нередко можно говорить о вере того или иного человека в силу науки, в светлое будущее, о вере словам близкого человека, вере в соратника, и т. п.). Вера именно религиозного характера возникает лишь при возведении определенных мирообъясняющих положений в статус догматов.

ВЫВОДЫ

Можно заключить, что всякая религия так или иначе содержит в своем составе определенные мирообъясняющие положения. Однако формой мировоззрения она становится только тогда, когда эти положения принимаются индивидом или группой лиц за абсолютную истину, т. е. когда возникает вера в истинность этих положений.

Феномену религии можно дать следующее (широкое) определение: *религия — это форма мировоззрения, опирающаяся на догматы.* Или: *Религия — это система верований в определенный порядок мироустройства.*

Религия, таким образом, является крайне широким феноменом, охватывающим весьма значительный спектр социокультурных феноменов: от религий в традиционном смысле слова (опирающихся на веру в онтологические силы космоса, сверхчеловеческих существ, трансцендентное бытие) до религий неклассических (опирающихся на веру в истинность определенных социальных, политических или философских идей).

Можно, конечно, возразить, что предлагаемое определение очень широкое, возможно, даже чрезмерно. Однако на это стоит ответить, что определение, которое бы удовлетворило все религиоведческие школы, скорее всего, невозможно найти в принципе. Возможно лишь дать определение достаточно широкое, чтобы охватить максимальное число возможных точек зрения на предмет (кроме того, на наш взгляд, даже чрезмерно широкое определение зачастую качественно выигрывает у узкого).

Пожалуй, к нему следует добавить лишь один, весьма субъективный, критерий, классифицирующий явление как религию или не-религию — величина жертвы, которую человек готов принести для утверждения своей веры: если такая жертва больше жизни, то она может быть определена как религия, готовность умереть за выбранную веру делает ее религией; размытой границей может служить готовность человека отдать жизнь, правую руку или зуб за свою веру.

Религия — очень многообразный феномен огромной сложности, и дать ему исчерпывающее определение, по-видимому, невозможно в принципе.

На вышерассмотренный вопрос о том, находится ли религия в современном мире в упадке или видоизменяется сообразно изменчивому миру, мы склонны дать второй вариант ответа. В современном мире религия действительно «мутирует», и наилучшее тому свидетельство заключается в том, что в настоящее время в религиоведении переосмысляются объем и границы даже самого термина «религия», под ним все чаще начинают пониматься социальные феномены, никогда ранее «религией» не именовавшиеся.

ЛИТЕРАТУРА

1. 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций. — Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014. — 460 с.

2. Дворкин Р. — URL: https://inosmi.ru/religion/20200822/207582698.html

3. Малиновский Б. Магия, наука и религия. — М.: Рефл-бук, 1998. — 304 с.

4. Ожегов С. И. Словарь русского языка. — М.: Русский язык, 1985. — 588 с.

5. Религия // Большой толковый словарь русского языка онлайн. — URL: https://gufo.me/dict/kuznetsov/религия

6. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1989. — С. 143–221.

7. Bellah R. N. Civil Religion in America. — URL: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm

8. Beschasnaya A. A., Boiko S. V., Pokrovskaia N. N. Spirituality in the cognitive process and the regulation of digital behavior: human ethics and machine learning // Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne (Academic Journal of Sociology). —2019. — Vol. 25. — P. 35–44.

9. Glock Ch. Y., Bellah R. N. The new religious consciousness. — Berkeley; Los Angeles; London: University of California press, 1976. — 391 с.

10. Wallerstein I. Globalization or the age of transition? A long-term view of the trajectory of the World-system // International Sociology. — 2000. — Vol. 15, N 2 (June). — P. 249–265.

11. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Aufl. — Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968. — 359 p.

УДК 1(091)

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.011
УДК 1(091)

Ю. А. Зыкова*

ВСЕОБЩАЯ ДИАЛЕКТИКА ХРИСТИАНСКОГО СОЗНАНИЯ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Целью данной статьи является выявление значения основных идей философии Г. В. Ф. Гегеля, актуально обсуждаемых в рамках философии религии при анализе современной трансформации христианского сознания. Исследование было произведено на основе общефилософских и общенаучных методов индукции и дедукции, анализа и синтеза, сравнения и обобщения. Также при изучении работ Г. В. Ф. Гегеля использовались основные методы историко-философского анализа и интерпретации. По результатам работы было установлено, что метод гегелевской философии имеет большое значение при проведении исследований в области философии религии, но не является универсальным для анализа изменений христианского сознания. Представленный результат позволяет сделать выводы о том, что изменения христианского сознания, наблюдаемые в современном мире, не направлены исключительно на рациональное осмысление основ христианской веры, а метод гегелевской философии не является универсальным для исследования феномена христианского сознания.

Ключевые слова: христианское сознание, диалектика, вера, Реформация, синкретизм, антирационализм, восточное богословие, универсальный метод, философия религии, феномен.

I. A. Zykova

THE UNIVERSAL DIALECTIC OF CHRISTIAN CONSCIOUSNESS BY G. W. F. HEGEL AND MODERNITY

The purpose of this article is to identify the significance of the main ideas of the philosophy of G. W. F. Hegel, which are actually discussed in the limits of the philosophy of religion in the analysis of the modern transformation of Christian consciousness. The research was carried out on the basis of general philosophical and general scientific methods of induction and deduction, analysis and synthesis, comparison and generalization. Also, when studying the works of G. W. F. Hegel, the main methods of historical and philosophical analysis and interpretation were used. According to the results of the work, it was found that the method of Hegelian philosophy is of great importance in conducting research in the field

* Зыкова Юлия Александровна, аспирант, ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет»; z.julie@list.ru

of philosophy of religion but is not universal for analyzing changes in Christian consciousness. The presented result allows us to draw conclusions that the changes in Christian consciousness observed in the modern world are not aimed exclusively at a rational understanding of the foundations of the Christian faith, and the method of Hegelian philosophy is not universal for the study of the phenomenon of Christian consciousness.

Keyword: Christian consciousness, dialectics, faith, Reformation, syncretism, antirationalism, Eastern theology, universal method, philosophy of religion, phenomenon.

Христианство является мировой религией с большим числом приверженцев, которая, по мнению большинства современных философов, базируется на особой форме сознания человека — христианском сознании. Для определения понятия «христианское сознание» рассмотрим сначала термин «религиозное сознание», который, по статистике, гораздо чаще встречается в работах философов, а, кроме того, является более общим и, по сути, охватывает не только христианство как таковое, но и феномен религии вообще. Сам термин «религиозное сознание» практически не встречается в работах древних и средневековых философов. Он появляется в Новое время — когда парадигма восприятия религиозности претерпевает значительные изменения и философский подход к религии становится наиболее распространенным.

В настоящее время термин «религиозное сознание» можно встретить не только в философских исследованиях, но и в работах, относящихся к другим областям научного знания. Так, например, в социальной психологии религиозное сознание принято понимать, как иллюзорное отражение действительности. В политологии и культурологии определяющим критерием религиозного сознания является вера в сверхъестественное. В философии также довольно часто можно встретить суждение о том, что религиозное сознание разделяет реальность на естественную и сверхъестественную. Представленная точка зрения имеет ряд неясных положений, на которые еще в начале XIX в. указал в своих исследованиях известный социолог и философ Эмиль Дюркгейм [13]. Согласно данным исследованиям, не для каждой религии будет характерно применение понятия сверхъестественного, а следовательно, определение через понятие, которое не является общим, в данном случае не представляется удовлетворительным.

В отношении понятия «христианское сознание» термин «сверхъестественное» также не может быть применим, поскольку он не раскрывает смысл христианского мировоззрения в его отличие от других религиозных представлений.

Так, например, если понимать «сверхъестественное» как существование потустороннего мира, то можно заметить, что вера в сверхъестественное встречается как в мировых религиях, так и в примитивных верованиях народов Африки.

Итак, в связи с вышеизложенным, возникает вопрос о том, каково же отличие между сознанием вообще и христианским сознанием. Христианское сознание подразумевает понимание человеком смысла своей жизни и, в отличие от простого нравственного сознания, прежде всего характеризуется тем, что его обладатель сознает себя сыном Божьим, стремящимся исполнять заповеди его.

Можно сделать вывод о том, что для определения понятия «христианское сознание» необходимо исходить из особенного содержания христианского

вероучения. В данном случае под христианским понимается особая форма общественного сознания, которую характеризует наличие религиозных (христианских) представлений, соответствующих духовным потребностям человека.

В представленной статье поднимается проблема использования одного из методов изучения христианского сознания. Актуальность ее обусловлена тем, что рост научного интереса к рассмотрению христианства через философию религии Г.В.Ф.Гегеля среди современных исследователей, таких как Павел Евгеньевич Бойко [1], Даниил Валентинович Пивоваров [9], Диана Юрьевна фон Пентц, Евгений Викторович Бухович [2], Надежда Александровна Ильинова [5] и др., обращает нас к вопросу возможности использования гегелевского метода применительно к изучению феномена христианского сознания.

Данному вопросу в настоящее время посвящены многие научные исследования, в том числе статьи Тамары Петровны Матяш, Дмитрия Владимировича Матяш и Евгения Ефимовича Несмеянова [8] и др. В этих исследованиях мы сталкиваемся с критическим осмыслением диалектического метода Г. В. Ф. Гегеля, который применяется при рациональном подходе к изучению христианской религии. Тем не менее исследуемый нами вопрос в данных работах выступает преимущественно узким по рассматриваемым аспектам: не производится анализ современного христианского сознания и сравнение его трансформации с тем процессом, который должен быть характерен для развития религии с точки зрения гегелевской философии.

Таким образом, целью данной статьи является выявление значения основных идей Г. В. Ф. Гегеля, актуально обсуждаемых в рамках философии религии при анализе современной трансформации христианского сознания.

Основными задачами работы являются: 1) исследование феномена христианского сознания и процесса его трансформации в современном мире; 2) выявление значения и возможности применения гегелевской диалектики для исследования христианского сознания.

Исследование произведено на основе общефилософских и общенаучных методов индукции и дедукции, анализа и синтеза, сравнения и обобщения. Также при изучении работ Г. В. Ф. Гегеля использовались основные методы историко-философского анализа и интерпретации.

Итак, согласно учению Гегеля, главным элементом религиозного сознания является представление, а т. к. в представлении один образ существует отдельно от другого, то для христианского сознания остается скрыто внутреннее значение христианской религии. Тем не менее, с точки зрения философии религии Гегеля, христианское сознание является максимально приближенным к философскому [11]. Отличие составляет лишь форма, в которой христианское сознание знает свой предмет. В философии религии Гегель [3] предлагает снятие данного отличия путем интеллектуального постижения сознанием своего предмета. Он рационализирует веру в бога, говоря о том, что религиозное переживание — необходимое, но не достаточное условие веры. Любое чувство случайно и индивидуально, а религиозное содержание должно быть познано в его всеобщности, а формой всеобщности является именно разум. «Бог существенно есть в мышлении» [7, с. 306]. Таким образом, для Гегеля «процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в само-

стоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление» [12].

Современные исследователи [4] на основании этого суждения делают предположение о том, что христианское сознание должно пройти ряд изменений, которые приведут к замещению случайных моментов в развитии христианской религии разумной концепцией, снимающей различие в форме христианского и философского сознания. Однако, говоря о развитии современного христианского сознания до разумного восприятия содержания своего предмета, возникает необходимость сравнения данного утверждения с процессами, которые характеризуют современное христианское сознание сегодня. Исследователь течений западного христианства А. Слэби [17] замечает, что для современного католического мира все более характерным становится абстрактное смешение христианства с иными религиозными течениями, представленными на территории Европы. Впрочем, данный феномен уже не удивляет современных исследователей [13] постольку, поскольку в рамках изучения процессов глобализации все чаще обнаруживаются особые черты, характерные для современного религиозного сознания, такие как синкретизм и индивидуальная религиозность, которая, по мнению современного исследователя Евгении Александровны Конталевой, может включать в себя

> разобщенность, или деиерархизацию, что выражается в отсутствии сакрального, доктринально и идеологически закрепленного ядра представлений, а также наличии множества объектов поклонения, которые могут быть неформально упорядочены с субъективной точки зрения человека…эзотеричность…»многомерность» и «полирелигиозность», выражающиеся в признании всех форм духовного опыта равноценными, а также наделение древних суеверий тем же статусом, что и традиционных религий [6, с. 77].

В данных процессах сложно выделить какое-либо рационально-последовательное движение, поскольку в рамках религиозного индивидуализма и синкретизма сознание, как правило, не ориентированно на постижение основ своей веры только лишь путем рационального обоснования.

Существует также ряд зарубежных исследований, в которых делается противоположный вывод — о том, что христианское сознание давно выходит за пределы религиозного мышления и оставляет свой след в т. ч. в науке как таковой. Так, известный западноевропейский мыслитель Клод Брюэр [14] замечает, что христианская религия, пожалуй, и есть наиболее разумная, однако сама же теология не может выразить во всей полноте то внутреннее содержание, которое заложено в ней без помощи философии. Основывая свою мысль на учении Гегеля о религии, исследователь приходит к выводу о том, что христианское сознание выходит за свои пределы и тем самым в какой-то степени способствует развитию науки.

Таким образом, исследуя современную западноевропейскую философскую мысль, мы сталкиваемся с двумя противоположными точками зрениями, одна из которых подтверждает идеи российских исследователей, другая же демонстрирует противоречие между полученными выводами и реальным развитием христианского сознания сегодня.

Следует отметить, что идея рационализации основ христианской веры в целом не нова. В истории христианства осталось множество примеров попытки рационализации христианских идей путем оставления всего того, что не может быть до конца осмыслено с точки зрения рационального. Однако если попытки рационального осмысления вполне логично сочетаются с идеями западно-христианского мира, то христианское сознание восточного христианства не приемлет полной рационализации, о чем говорится в частности в работах некоторых современных российских исследователей, таких как Тамара Петровна Мятяш. Примером того, что при попытке рационализации в рамках немецкой классической философии восточное христианство перестает быть христианством как таковым (а превращается в совершенно другую религию), является высказывание известного христианского философа и богослова XIX в. Феофана Затворника, который пишет:

> Архиереи и фарисеи уразумели, что Господь говорил притчи на их счет, раскрывал им глаза, чтоб увидали истину, что же сделали они по этому случаю? Придумывали, как бы убить Господа. Если бы предубеждение не кривило их здравомыслия, им следовало, если не поверить, как требовала очевидность указаний, то обсудить внимательно, не так ли и в самом деле, как объясняет Спаситель. Предубеждение столкнуло их на кривую дорогу, и они потом оказались богоубийцами. И всегда так, и ныне так. Немцы, а за ними и наши онемечившиеся умом, как скоро встретят в Евангелии чудо, тотчас кричат: «неправда, неправда; этого не было и не могло быть, надо это вычеркнуть». Не то же ли это что убить? Пересмотрите все книги этих умников, ни в одной не найдете указания причин, почему они так думают; ни один из них ничего не может сказать против того, чем доказывается истина евангельская, и ни один не позаботился вникнуть в доводы, какими люди здравомыслящие обличают их лживость: твердят все только свое, что быть не может и потому не верят Евангелию. И ничего с ними не поделаешь: они готовы идти против Самого Бога [10].

Это высказывание демонстрирует, что при попытке полной рационализации христианства, при желании избавить его от всего того, что не поддается разумному обоснованию, мы оставляем и ту часть христианского учения, которая лежит в основе христианского сознания как такового. Эту проблему и поднимает Т. П. Мятяш, исследуя восточное христианство в его целостности, говоря о трудности рационализации применительно к восточно-христианской традиции.

Итак, данные явления приводят к предположению о некотором противоречии, существующем между предположением современных исследователей и реальными процессами, происходящими в современном христианском мире. Этому предположению, безусловно, можно возразить, указывая на то, что под разумной концепцией христианства следует понимать такую концепцию, которая развивается через философию более, нежели через христианское богословие. В данном случае возникает вопрос о том, является ли такая концепция развития сознания христианской по определению.

Так, сделанные автором предположения не противоречат результатам, полученным другими исследователями. Например, Т. П. Матяш [8] в своих

работах указывает на то, что гегелевский метод не является универсальным, т. к., например, восточное богословие основывается на антиинтеллектуализме. Так Т. П. Мятяш пишет:

> …трудов духовной философии восточных отцов Церкви Запад не знает, а если даже и знает, то не понимает. Именно поэтому…философия, пытавшаяся показать Западу все богатство цельности духа, как основы православного мышления, христианского любомудрия, оказалась недоступна рассудочному мышлению западноевропейских философов (и даже богословов) [7, с. 242].

Следовательно, по мнению Т. П. Мятяш восточное богословие трудно поддается рассмотрению с точки зрения западной рациональной философии в целом, а значит, рассмотрение христианского сознания в контексте восточного христианства также приводит к целому ряду вопросов, связанных прежде всего со спецификой самой восточно-христианской философии.

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы: во-первых, изменения христианского сознания, наблюдаемые в современном мире, не направлены исключительно на рациональное осмысление основ христианской веры. Многие из них протекают достаточно спонтанно и приводят скорее к религиозному синкретизму. Во-вторых, несмотря на то что метод гегелевской философии имеет важное значение для исследований в области философии религии, он не является универсальным для исследования феномена христианского сознания, поскольку не всякое богословие будет тяготеть к интеллектуализму, как утверждает часть современных исследователей философии Гегеля [12].

Представленная проблема требует проведения дополнительных исследований, в т. ч. с учетом большего охвата материалов зарубежных теологов и религиоведов по данному вопросу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бойко Л. А., Бойко П. Е. Всеобщая диалектика религиозного сознания Г. В. Ф. Гегеля и перспективы развития христианской идеи // Ученые записки ОГУ. Сер. Гуманитарные и социальные науки. — 2011. — № 2. — С. 89–92.

2. Бойко П. Е., Бухович Е. В. Россия как особенная форма всеобщности христианского мира: к вопросу о диалектике взаимодействия русского и Европейского духа // Вестник РУДН. Сер. Философия. — 2018. — № 2. — С. 217–225.

3. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М., 1975. — Т. 1. — 532 с.

4. Зайцев П. Л. Regio религии: от философии религии к философскому религиоведению // Визуальные образы современной культуры. «Нестоличная» культура: визуальные маркеры региональной идентичности: Материалы IV Всероссийской научно-практической конференции. — Омск: Омский гос. ун-т им. Ф. М. Достоевского, 2015. — С. 87–91.

5. Ильинова Н. А Воображение и диалектика христианского сознания // Общество: философия, история, культура. — 2016. — № 8. — С. 1–4.

6. Конталева Е. А. Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей // Религиоведение. —2017. — № 4. — С. 62–78.

7. Матяш Т П. Основы православной культуры: православная ментальность. Историко-философское введение: учеб. пособие. — Ростов на Дону: Издательский центр ДГТУ, 2016. — 244 с.

8. Матяш Т. П., Матяш Д. В. Диалектика Гегеля — рационально-богословский интеллектуализм // Научные труды Донской духовной семинарии и кафедры «Православная культура и теология» Донского государственного технического университета. — Ростов-на-Дону: Донской гос. технический ун-т., 2017. — С. 202–208.

9. Пивоваров Д. В. Г. В. Ф. Гегель: философия религии // Вестник Уральского института экономики, управления и права. — 2015. — № 1 (30). — С. 40–51.

10. Святитель Феофан Затворник Вышенский. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. — Сибирская благозвонница, 2018. — 608 с.

11. Социально-гуманитарные инновации: стратегии фундаментальных и прикладных научных исследований: материалы Всероссийской научно-практической конференции; Оренбург. гос. ун-т. —Оренбург: ОГУ, 2020. — URL: https://sci-conference.osu.ru/archive/publications.html?detailed=3 (дата обращения: 01.09.2021).

12. Фаритов В. Т. — Бог и христианство в философии Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Ницше: опыт сравнительного исследования // Философская мысль. — 2016. — № 2. — С. 105–134. DOI:10.7256/2409–8728.2016.2.17854. — URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=17854 (дата обращения: 02.02.16).

13. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии. (Введение, Глава 1.) (пер. А. Б. Гофмана) // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем., фр., сост. и общ. ред.: А. Н. Красникова. — М.: Канон +, 1998. — С. 174–230.

14. Bruaire C. Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel. — Paris: Le Seuil, 1964. — 186 p.

15. Fessard G. Hegel, le christianisme et l'histoire. — Paris: Presses universitaires de France, 1990.

16. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. — URL: http://texte.phil-splitter.com/html/bestimmung_des_menschen.html (дата обращения: 02.02.16).

17. Slaby A. The Christian Meditation Movement: A Critical Perspective Studies // An Irish Quarterly Review. — 2019. — Vol. 108, No. 431: Reconciliation — Challenge for the Churches. — P. 313–331.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.012
УДК 252.9

В. В. Каширина*

«И ВСЕГДА ОН — НАШ, И МЫ — ЕГО» ОБРАЗ АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО В ГОМИЛЕТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

В статье, приуроченной к 800-летию со дня рождения святого Александра Невского, рассматриваются особенности интерпретации образа святого в гомилетическом наследии святителя Феофана Затворника. Проповеди, посвященные святому, были произнесены в Санкт-Петербурге и во Владимире. Образ святого раскрывается в контексте взглядов святителя Феофана о специфике отношений Церкви и государства. По мнению святителя, состав как человеческого, так и государственного организма имеет четкую иерархичную структуру, где дух занимает самое высшее, главенствующее положение. Святой Александр Невский — носитель «духа Христова», который противопоставляется «духу мира», разрушительного как для отдельного человека, так и для всего государства в целом. В эпоху Великих реформ образ святого Александра Невского был призван вдохновить как на внутреннее нравственное совершенствование, так и на совместный труд на благо государства.

Ключевые слова: святой Александр Невский, святитель Феофан Затворник, гомилетика, богословие.

V. V. Kashirina

«AND ALWAYS HE IS OURS, AND WE ARE HIS» IMAGE OF ST. ALEXANDER NEVSKY IN THE HOMILETIC LEGACY OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE

The article is dedicated to the 800th anniversary of the birth of St. Alexander Nevsky. The article analyzes the interpretation of the image of the saint in the homiletic heritage of St. Theophan the Recluse. Sermons were delivered in the city of St. Petersburg and in the city of Vladimir. The image of the saint is revealed in the context of St. Theophan's views on the specifics of the relationship between Church and state. According to the saint, the

* Каширина Варвара Викторовна, доктор филологических наук, доцент, Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова (Москва), член Научно-редакционного совета по изданию творений святителя Феофана, Затворника Вышенского; v_kashirina@mail.ru

composition of both the human and the state organism has a clear hierarchical structure, where the spirit occupies the highest dominant position. Saint Alexander Nevsky is the bearer of the «Spirit from God», which is opposed to the «spirit of the world», which is destructive both for the individual and for the State as a whole. In the era of Great Reforms, the image of St. Alexander Nevsky was intended to inspire both internal moral improvement and joint work for the benefit of the state.
Keywords: St. Alexander Nevsky, St. Theophan the Recluse, homiletics, theology.

В 2021 г. на общегосударственном уровне отмечается 800-летие со дня рождения святого Александра Невского (в монашестве Алексия), который был канонизирован Русской Православной Церковью при митрополите Макарии на Московском соборе 1547 г.

Знаменитые стихотворные строки М. В. Ломоносова, начертанные на раке великого князя Александра Невского по распоряжению императрицы Елизаветы Петровн — «духом от небес на град сей призирает» [1, с. 283], — зафиксировали на века восприятие святого как небесного покровителя северной столицы.

Эту же мысль впоследствии в проповеди от 30 августа 1864 г. сформулирует и святитель Феофан:

> Святый благоверный великий князь Александр Невский лег мощами своими в основание царствующему граду, чтоб быть там ближайшим помощником царям нашим, вразумляя их на всеблагое и споспешествуя совершению его. Там мощи его стали общим достоянием всей России и обильнейший приносят плод, туда привлекая и мысль, и сердце верных чад всего отечества — и объединяя чрез то души у подножия самого престола [3, с. 411].

Святитель Феофан Затворник проходил служение в Санкт-Петербурге в течение нескольких лет, будучи преподавателем, а затем ректором Санкт-Петербургской духовной академии. С октября 1844 г. был назначен на должность бакалавра академии по кафедре нравственного и пастырского богословия. С марта 1845 г. — помощник инспектора академии. В августе 1847 г. получил назначение в Русскую духовную миссию. По возвращении краткое время был преподавателем канонического права в Академии. В 1857 г. снова вернулся в стены академии после служения в Константинополе уже ректором и возглавлял академию до 1859 г.

В период ректорства архимандрита Феофана 17 февраля 1859 г. Санкт-Петербургская духовная академия отметила свой пятидесятилетний юбилей. Высокий пост, который занимал будущий святитель, его хорошее знание проблем общественной и духовной жизни северной столицы предоставляли ему возможность обратиться к пастве с амвона Исакиевского собора и других видных церковных площадок города.

Время служения святителя Феофана совпало с первыми годами правления императора Александра II (1855–1881). Как писал известный историк, современник этих событий М. П. Погодин,

> ни один государь, с начала своего царствования, не пользовался таким общим расположением, таким неограниченным доверием, такою горячею любовью, без примеси всяких чувствований отрицательных, как он. Все сердца к нему стремятся,

и не было, может быть, никогда минуты более благоприятной, когда б было так удобно, так легко сделать все нужные преобразования и исправления [6, с. 172].

Небесным покровителем нового императора был святой Александр Невский, имя которого чтили в царской семье. Как известно, сразу после рождения наследника в церкви Нового Иерусалима был освящен придел в честь св. Александра Невского [6, с. 4].

В XIX — начале XX в. все большее распространение получал культ святого князя-воина, и тогда же было сооружено подавляющее большинство храмов в его честь. Этому способствовало и то, что из шести императоров, правивших в тот период, половина были соименны Ярославичу, т. е. для них он являлся небесным покровителем, и это, конечно, утвердило исключительность почитания святого [1, с. 318].

Пребывание в столице на заметном церковном посту, близкое общение с представителями светской и церковной власти обусловили хорошую осведомленность архимандрита Феофана в области церковно-общественных вопросов того времени, для анализа которых обратимся к трактовке образа св. Александра Невского.

В духовном наследии святителя Феофана сохранились следующие проповеди, посвященные дням памяти святого:

Во время ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии

- Слово в день перенесения мощей святого благоверного Великого князя Александра Невского и тезоименитства Его Императорского Величества благочестивейшего государя императора Александра Николаевича. Санкт-Петербург. 30 августа 1858 г. [4, с. 217–233].

Во время архиерейства на Владимирской кафедре

- Слово в день св. благоверного Великого князя Александра Невского. Владимир. 23 ноября 1863 г. [3, с. 99–102].
- Слово в день перенесения мощей св. благоверного Великого князя Александра Невского и тезоименитства благочестивейшего государя императора Александра Николаевича. Город Вязников. Собор в честь Казанской иконы Божией Матери. 30 августа 1864 г. [3, с. 411–416].
- Слово в день святого благоверного Великого князя Александра Невского. 23 ноября 1864 г. [3, с. 506–509].

Во время ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии (1857–1859) архимандрит Феофан в проповедях четко формулирует свою позицию по вопросу о специфике отношения Церкви и государства.

В «Слове в день восшествия на престол Благочестивейшего государя императора Александра Николаевича», сказанном в день четвертой годовщины 19 февраля 1859 г. в Исаакиевском соборе Санкт-Петербурга, ректор Академии говорит о том, что государственное устройство, как и человеческое естество, имеет сходное строение: «Общество, или государство, в составе своем есть то же, что человек» [4, с. 52]. Состав человеческой природы святитель Феофан Затворник рассматривает как трихотомист, выделяя дух, душу и тело. В соответствии с этими взглядами в структуре государственного устройства святитель Феофан выделяет телесную (или материальную) и духовную стороны:

Как человек имеет духовную и телесную сторону; так есть своя духовная и вещественная сторона и в жизни государственной. У человека — *дух* знает Бога, боится Его, старается угождать Ему, ревнует о спасении души и готовится къ вечности, *тело* требует пищи, одежды, жилища, довольства, выгодного положения вовне и проч. В государстве духовную сторону составляет св. Вера со всеми своими спасительными действиями и учреждениями, вещественную — все способы внешнего благосостояния: земледелие, промышленность, искусства и проч. [4, с. 52].

Важным принципом любой структуры является иерархичность — как дух человека довлеет над плотью, так и в государственной устроении также должен быть подобный порядок. Этот порядок святитель называет законом, образцом, нормой развития государства:

Как у человека главная забота должна быть обращена на духовную жизнь, а под ограничениями с ее стороны уже и на телесную; так и в государстве выше всего должна стоять св. Вера, а все другое должно подчиняться ей и ею управляться. Это закон или образец (норма) правильного развития стихий жизни человека и народа! Как у человека, когда он заботится исключительно только о теле и телесном, слабеет и гаснет дух: так и в государстве, если вся забота обращена только на одно внешнее, вещественное, Вера неизбежно слабеет, умаляется и наконец совсем исчезает [4, с. 52–53].

Таким образом, государственное устройство, по мысли святителя Феофана, крепнет и совершенствуется только при равномерном развитии как материальных, так и духовных оснований. Именно подобное мировоззрение обуславливает систему взглядов святителя на устройство государства и общества.

В проповеди, сказанной 30 августа 1858 г. в Санкт-Петербурге в день перенесения мощей святого Александра Невского и тезоименитства императора Александра Николаевича, святитель разбирает вопрос о «духе мира», который господствует в современном мире и разоряет как духовную сторону человека, так и духовную жизнь государства. Это тот «дух мира», о котором писал апостол Павел в Первом послании к коринфянам (2: 12) и который противопоставляется «Духу от Бога», который «испытует и глубины Божия» (1 Кор. 2: 10).

В проповеди святитель дает расширенное определение «духа мира»:

1) «Дух мира есть дух вражды на Бога» [4, с. 219].

2) «Дух мира есть дух взаимного между людьми охлаждения, разделения и враждования, в противоположность искреннему и глубокому единению, долженствующему царствовать между истинными христианами» [4, с. 222].

3) «Дух мира есть дух всесторонних похотствований» [4, с. 224].

4) «Дух мира, наконец, есть дух гонения и преследования всего святого, небесного и божественного» [4, с. 225].

Как правило, по мысли святителя, пагубная сущность «духа мира» прикрывается какими-то красивыми одеждами, как бы маскируясь:

…прелесть мира никогда не приступает к своим жертвам в своем собственном виде отвратительном и под своим собственным именем мерзким; а всегда облекается в какую-нибудь привлекательную одежду. Иное здесь прикрывается высшим образованием и тоном, другое — сознанием своего достоинства и необходимостию стоять за себя, иное — требованиями естества или века, то — условиями жизни, это — отрешенностию от предрассудков и проч. [4, с. 228].

Каждому человеку дарована свободная воля, поэтому «дух мира» господствует только над теми, кто ему свободно покоряется,

он господствует над хотящими покоряться ему и тиранствует над теми, которые добровольно отдают себя ему в рабство. Не похочем, и он не преодолеет нас; воспротивимся, и он отступит от нас. И чем более будет нас, сопротивляющихся ему, тем более будет сокращаться область его среди нас [4, с. 229].

И именно в этом решительном стремлении избавиться от всякого греха и от всякой скверны святитель Феофан призывает прихожан помнить, что они являются «наследниками достояния предков» [4, с. 218], в т. ч. — великих побед Александра Невского, который жил в то время, когда «благочестие не укрывалось; стыдно было не быть благочестивым, и нечестие не смело открыто являться на стогнах градов и весей» [4, с. 218].

К образу святого Александра Невского святитель неоднократно возвращается в проповедях Владимирского периода. Во Владимире святые мощи Александра Невского находились до 1724 г., после были перенесены в Санкт-Петербург. Своеобразным лейтмотивом проповедей является мысль: «И всегда он — наш, и мы — его» [3, с. 100], т. е. наследники его славы и продолжатели его дел.

Служба святому на день перенесения мощей была составлена в 1725 г. архимандритом Гавриилом (Бужинским). В 1853 г. инспектором Санкт-Петербургской духовной академии архимандритом Кириллом (Наумовым) был составлен акафист святому, в котором он также прославлялся как покровитель «всех концев земли Российския».

В проповеди от 23 ноября 1863 г. святитель призывает наследовать примеру святого как на личном, семейном уровне, так и на уровне государственном:

Правила жизни святого Александра суть правила Евангелия. От юности возлюбил он Христа, — вот вам образец, юноши и девы! Образец был он — словом, житием, любовью, верою, чистотой и говением, — вот вам пример, мужи и жены! После сына покорного и семьянина мирного, он правитель правосудный, князь многопопечительный о народе, — вот вам руководство, устроители благоденствия народного! Настройтесь так все — каждый в роде своем, и — подражатели бывше святому Александру, как он Христу, услышите от него: вы утешение мое! [3, с. 101].

И снова святитель возвращается к противопоставлению «духа мира» и «духа Христова», сформулированному им в первой проповеди, посвященной святому Александру Невскому, ибо такие святые — носители «духа Христова», христиане, охранители и созидатели государства: «Дух святого Александра есть дух Христов — не дух мира, но дух, иже от Бога, дух самоотвержения и самораспятия, принесший себя любовию в жертву Богу и братиям» [3, с. 101].

Для императора Александра II небесный покров святого Александра Невского — это «и вразумление руководящее, и сила укрепляющая» [3, с. 411].

В эпоху «Великих реформ» Александра II (отмены крепостного права (1861), финансовой реформы (1863), реформы высшего образования (1863), земской реформы (1864), судебной реформы (1864), военной реформы (1874) и др.) святитель Феофан призывает верующих стать ревностными помощниками государю императору в реализации всех задуманных дел:

> Как военачальник одержит победу, если по его команде не будет двигаться войско? Как построит что-либо строитель, когда рабочие не действуют по его указаниям? Так и в государственной жизни. Исходит распоряжение или указание от государя: как оно принесет плод, если никто не станет действовать по нему? Надо войти в дух его и, подчинясь ему всецело, воодушевиться ревностию к исполнению его. Когда все так настроятся, тогда все становятся как один — одна душа, одни движения всех. Тогда и государю легко давать распоряжения, и само дело благоуспешнее и неукоризненнее совершится [3, с. 412].

Слаженную работу всех членов государства святитель сравнивает с муравейником, «где кипит деятельность, а строится одно, общее всем, дело» [3, с. 412]. Однако помимо «намерения» императора, есть еще и «намерение Божие», без которого «ни одного дела хорошего не сделаешь» [3, с. 413]. Поэтому кроме труда на благо государства необходимо созидание собственного внутреннего человека, преуспеяние в вере и благочестии, «ибо без сих последних ненадежно и первое» [3, с. 413].

Мысль о нравственном совершенствовании по молитвам святого Александра Невского особенно сильно звучит в проповеди от 23 ноября 1864 г.:

> Смотрит с неба на нас святой благоверный великий князь, или теперь среди нас — ходит и ищет, кому бы чем помочь можно было. Смотрит на помышления — и своим невидимым влиянием готов неправые отогнать, а правые укрепить. Смотрит на движения сердца — и своим святым дыханием хочет нечистые попалить, а чистые трезвеннейшими и святейшими соделать. Видит нераскаянного, в пороке погрязающего — и хочет умягчить его сердце и привить сокрушение и раскаяние. Видит скорбящего — и утешение ему излить в сердце благожелательно пытается. Видит обиженного и терпением его воодушевить старается. Видит в нужде сущего — и ищет, чье бы сердце подвигнуть на помощь ему [3, с. 506–507].

Помощь святого близка, он как бы говорит: «я с тобой», «я помогу, и вместе одолеем» [3, с. 507]. Эта удивительная близость святого, уверенность в его скорой помощи и заступлении, отмеченная святителем, свидетельствует о его широком народном почитании в России. При твердом уповании на помощь святого необходимо и собственное внутреннее преуспеяние. Таким образом, «просить — проси, и верь, что придет помощь, только и сам употреби труд на то, о чем просишь» [3, с. 508].

Характерно, что и в самих словах святителя нередко звучит молитвенное обращение к святому Александру Невскому:

> Святого благоверного великого князя Александра Невского память празднуя, лик его, небесною славою сияющий, в уме носим и, любовью сердечною его объемля, молим святого — да будет он для нас во всем ходатай и помощник [3, с. 506].

Проповеди, посвященные святому Александру Невскому, были произнесены святителем в Санкт-Петербурге (где с 1724 г. находились св. мощи) и во Владимире (месте погребения святого). Образ Александра Невского раскрывается в контексте взглядов святителя Феофана о специфике отношения Церкви и государства. По мнению святителя, состав как человеческого, так и государственного организма имеет четкую иерархичную структуру, где дух занимает самое высшее, главенствующее положение. Святой Александр Невский — носитель «духа Христова», который противопоставляется «духу мира», разрушительного как для отдельного человека, так и для всего государства в целом. В эпоху Великих реформ образ святого Александра Невского был призван вдохновить как на внутреннее нравственное совершенствование, так и на совместный труд на благо государства. Как отмечает протоиерей Павел *Хондзинский, по мнению святителя Феофана,* «с одной стороны, каждый христианин есть «сокращенная Церковь», ибо имеет все, что имеет Церковь <…>, однако, с другой, — он имеет это только постольку, поскольку связан с Церковью, поскольку в него входит «жизнь и сила Церкви»» [2, с. 55].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ломоносов М. В. Полн. собр. соч.: в 11 т. — М.; Л., 1959. — Т. 8.

2. Павел Хондзинский, прот. Новозаветная экклесиология святителя Феофана Затворника // Христианское чтение. — 2016. — № 3. — С. 49–61.

3. Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана. — Владимир, 1869.

4. Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. — СПб., 1859.

5. Соколов Р. А. Александр Невский — государственный символ Российской империи» // Благоверный великий князь Александр Невский: Блистая славою на земле и на Небесах / сост. Н. М. Абраменко, Ж. Г. Белик, С. В. Добровольский, А. В. Духанина. — М.: Лето, 2021. — С. 242–327.

6. Татищев С. С. Император Александр II, его жизнь и царствование: в 2 т. — СПб.: А. С. Суворин, 1903. — Т. 1.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.013
УДК 101.9

М. В. Колмакова*

ДАРСТВЕННЫЕ НАДПИСИ Л. Н. МИТРОХИНА В БИБЛИОТЕКЕ А. И. КЛИБАНОВА**

В настоящей работе предлагается обратиться к изучению текстов дарственных надписей, оставленных Л. Н. Митрохиным на книгах из личной библиотеки А. И. Клибанова. В статье рассматривается возможность применения книговедческого поэкземплярного метода изучения к исследованию избранных документов, что позволяет ввести в научный оборот дополнительные сведения о жизни и совместной работе ученых, о, их личных взаимоотношениях. Применение указанного междисциплинарного метода является новым опытом в изучении истории советской науки о религии.

Ключевые слова: история науки о религии, Митрохин Лев Николаевич (1930–2005), Клибанов Александр Ильич (1910–1994), дарственные надписи, личные библиотеки.

M. V. Kolmakova

A. I. KLIBANOV LIBRARY BOOKS WITH DONATION L. N. MITROKHIN'S INSCRIPTIONS

The article proposes to refer to the study of the texts of donation inscriptions left by L. N. Mitrokhin, on books from the personal library of A. I. Klibanov. It is also proposed to consider the possibility of applying a bibliographic copy method of study to the study of selected documents, which allows to introduce into scientific circulation additional information about the life and collaboration of scientists, information about their personal relationships. This method is a new experience in studying the history of Soviet science of religion.

Keywords: history of the science of religion, Mitrokhin Lev N. (1930–2005), Klibanov Alexander I. (1910–1994), donation inscriptions, personal libraries.

---

* Колмакова Мария Владимировна, кандидат философских наук, научный сотрудник кафедры философской антропологии и истории философии, Институт философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена; kolmakovamv@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–311–60008 «Наука о религии в СССР в 70–80-е гг. XX в.: историко-библиографическое исследование».

Статья подготовлена в память о двух выдающихся исследователях религии, чьи юбилеи отмечались в 2020 г.: 110 лет со дня рождения Александра Ильича Клибанова и 90 лет со дня рождения Льва Николаевича Митрохина. В настоящей работе предлагается обратиться к теме, не совсем привычной для философского и религиоведческого исследования, т. к. изучение личных библиотек ученых — задача прежде всего книговедческая. Но так как в условиях постоянно расширяющейся и усложняющейся структуры научного знания возникает необходимость вводить новые междисциплинарные подходы, предлагаем приметить книговедческий поэкземплярный метод изучения книги [19] к исследованию истории советской науки о религии.

Не только специальные исследования, автобиографические статьи, воспоминания коллег и архивные документы являются источниками информации о жизни ученых. Книги, составлявшие их личные рабочие библиотеки, могут хранить весьма ценные сведения, т. к. книга, кроме всех прочих ее функций, является инструментом социальной коммуникации [2; 8; 22]. Установление общественных связей, дружеских контактов и общего климата коллектива, которые являются неотъемлемой частью жизни и работы исследователей, крайне необходимо для понимания формирования их научных и мировоззренческих позиций. Составляя свою рабочую домашнюю библиотеку, ученые, как правило, подбирают издания, которые интересны им и полезны в работе, но, кроме собственных приобретений, там могут обнаружиться подаренные коллегами книги, которые могут содержать дарственные надписи — материал интересный и полезный для изучения и анализа. В этой связи необходимо учитывать риск не обнаружить надписи вовсе или выявить вымаранные или снятые автографы и многое другое, но в то же время обретенные документы могут являться информативным для изучения материалом.

Современный исследователь может обратиться к той личной библиотеке, которую А. И. Клибанов стал собирать с 1955 г.:

> Моя библиотека собрана была, так сказать, с третьего захода. Небольшое, но ценное собрание книг погибло после моего первого ареста и пятилетнего заключения в 1936–1941 гг., возобновленное было собрание (тоже небольшое) разделило участь первого после ареста и заключения в 1948–1954 гг. Начало передаваемой библиотеки относится к 1955 г. [3, с. 8].

К этим книгам ученый относился бережно и заботился об их дальнейшей судьбе: «Мне следует сказать о путях собирания книг и попытаться дать содержательную характеристику библиотеки. Сделать это почти то же, что описать историю своей жизни» [3, с. 9].

Решение передать библиотеку в ведение Сибирского отделения Академии наук не было случайным. Длительный период жизни А. И. Клибанова был связан с Сибирью, он понимал необходимость и особенную важность наличия профессиональной литературы для полноценной исследовательской работы в удаленной от европейской части страны. Схожей целью руководствовались коллеги А. И. Клибанова предшествующего поколения, и сам ученый говорит об этом в воспоминаниях:

> Среди мотивов, побудивших меня передать свое книжное собрание именно в Новосибирск, были и примеры старшего поколения ученых, с которыми был знаком и многому от них поучился, — Варвары Павловны Адриановой-Перетц, часть библиотеки которой хранится в Новосибирске, и Михаила Николаевича Тихомирова, встречами с которым я дорожил. Он завещал свое драгоценное собрание древнерусских рукописей в Новосибирск и тем самым положил основание рукописному фонду Новосибирской академической библиотеки, много умножаемому (и умножаемому) усилиями его учеников и молодой порослью ученых. Соседством с собраниями Адриановой-Перетц и Тихомирова нельзя не гордиться [3, с. 8].

В мае 1993 г. ученый передал свою библиотеку ГПНТБ СО РАН, где в настоящее время она хранится в Отдел редких книг и рукописей и доступна читателям. В 1997 г. сотрудниками Отдела редких книг и рукописей был издан каталог библиотеки А. И. Клибанова, вступительное слово в котором принадлежит самому собирателю. Каталог содержит 6012 библиографических описаний: 5563 — на русском языке, 186 — на иностранных языках, 200 описаний книг из кабинета Н. В. Ельциной, 61 дополнительное описание. Составители каталога отметили наличие надписей и автографов в случае их наличия на описываемых экземплярах. Во многом благодаря этому каталогу нам удалось обнаружить описания девяти книг, которые Л. Н. Митрохин подарил А. И. Клибанову, оставив на них дарственные надписи. Хронологический охват надписей — 1960–1989 гг.

Эти девять изданий мы можем условно поделить на две тематические группы в соответствии с содержанием их текстов. Первая посвящена теме баптизма. Расположив работы этой группы в хронологической последовательности их выхода и дарения, мы обратимся к текстам украшающих их дарственных надписей.

Первая дарственная надпись была оставлена на отдельном оттиске статьи «Изучение сектантства в Тамбовской области (по материалам экспедиции АН СССР)», опубликованной в первом номере журнала «Вопросы философии» [14] (номер в каталоге: 3036, N 901), и содержит следующий текст:

> Дорогой Александр Ильич! Если когда-нибудь я окажусь причастным к науке о сектантстве, то лишь благодаря Вам. И ради такой надежды простите мне, пожалуйста, все очевидные погрешности данной статьи. 23/III 1960 г. Л. Митрохин.

Необходимо отметить, что получивший этот подарок А. И. Клибанов спустя несколько лет оставил весьма любопытный комментарий на той же странице, где размещена дарственная надпись, но о нем упомянем ниже.

Экспедиции, материалы одной из которых легли в основу статьи, состоялись в конце 50-х гг. XX в. и стали одним из важнейших этапов научно-исследовательского пути ученого, прежде всего в становлении его интереса к теме баптизма.

В воспоминаниях коллег также отмечена важность этих поездок для Л. Н. Митрохина. Так, В. И. Гараджа пишет следующее:

> Ему повезло — судьба свела его с А. И. Клибановым, историком, занимавшимся русским сектантством и подключившим Л. Н. Митрохина к первым конкретным

исследованиям религиозности, проводившимся в стране еще в 1950-е гг. Именно тогда он соприкоснулся с «живой» религией и понял, что религия — это люди, которые по-своему решают одинаково значимые для всех насущные проблемы. Это был для него важный опыт изучения религиозных фактов и понимания того, что для ученого не существует деления религий на истинные и ложные [7, с. 103].

Тема баптизма стала одной из центральных в научно-исследовательской работе Л. Н. Митрохина.

В 1964 г. он подарил А. И. Клибанову книгу «Баптизм и современность» [13] (номер в каталоге: 3035, N 5342) с надписью:

Дорогому Александру Ильичу с глубокой благодарностью. 18 декабря 1964 г. Л. Митрохин. Не из-за того, что пока получилось, а с надеждой на «тенденции».

В это время Л. Н. Митрохин готовил текст своей докторской диссертации. Вероятно, тогда же велись переговоры относительно участия А. И. Клибанова в качестве оппонента на защите. Предполагаем, что текст надписи указывает на «тенденцию» защиты диссертационного исследования. Книга представляет собой издание, имеющее вполне очевидное назначение, сформулированное в заглавии его серии — «В помощь лектору», т. е. адресована она была прежде всего агитационным работникам и лекторам-пропагандистам.

Третьим изданием, подаренным Л. Н. Митрохиным А. И. Клибанову, стал автореферат диссертационного исследования «Философия и практика современного протестантизма (баптизм)» [17] (номер в каталоге: 3039, N 5431):

Дорогому Александру Ильичу с любовью и уважением. 17.V.66 г. Л. Митрохин.

Судя по указанной дате, автореферат был подписан и подарен за месяц до самой защиты.

Если обратить внимание на датировку дарственной надписи, то выясняется любопытное обстоятельство. Как известно 16–17 мая 1966 г. в Москве состоялась Акция протеста евангельских христиан-баптистов у здания ЦК КПСС. Уже в июне 1966 г. в Отдел пропаганды и агитации АОН поступил документ (черновик документа хранится в личном архиве ученого в АРАН) [1] подписанный следующими фамилиями: А. И. Клибанов, П. К. Курочкин, Л. Н. Митрохин, Э. Г. Филимонов, Г. С. Лялина. В тексте этого документа подписанты анализируют положение современного баптизма в СССР, в довольно хлесткой форме описывают несправедливое, а порой и преступное отношении к представителям религиозных организаций среди чиновников, а также говорят о насущных проблемах советских верующих. Отчасти документ стремится объяснить причину выхода людей на акцию протеста и обусловливает ее прежде всего внутренними советскими проблемами, которые имеют место и с которыми необходимо бороться. Совместная работа по подготовке этого документа накануне защиты диссертации Л. Н. Митрохина является примечательным фактом биографии ученых, который без сомнения требует отдельного изучения. В нашем повествовании мы лишь указываем на него, а также обращаем внимание на то, что дарственная надпись на автореферате является дополнением к этому сюжету, который важно учитывать в дальнейшей работе.

Вновь обратимся к первому документу условно выделенной нами группы — оттиску из «Вопросов философии», т. к. под упомянутой нами ранее дарственной надписью на оттиске Л. Н. Митрохина А. И. Клибанов оставил свой комментарий, текст которого будет уместно воспроизвести сейчас:

> 23/VI 1966 г. Л. Н. Митрохин защитил докторскую диссертацию. Я был оппонентом. В заключении [~~*тельном сл*~~] Л. Н. поблагодарил своих университет[ских] аспирантск[их] и еще каких-то учителей, не помянув меня ни одним добрым словом. 29/VI 66 г. АК.

В свете вышесказанного представляется, что текст надписи на оттиске не является указанием на обиду А. И. Клибанова на Л. Н. Митрохина за неупоминание его имени в благодарственной речи. Уж очень хорошо они оба понимали остроту событий, произошедших в мае 1966 г., а также факт их совместного участия в составлении документа для Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС. Процедура защиты являлась тогда и является сейчас публичным и официальным мероприятием, также необходимо учитывать, что защита проходила в Институте философии АН СССР.

> И выбор темы, и серьезный научный подход к ее исследованию выбивались из привычных канонов «научного атеизма». Л. Н. Митрохин столкнулся с опасностями, сопряженными с инакомыслием: сотрудник Института философии, который относится к религии всерьез и хочет найти объективное понимание религии как феномена культуры. Именно такую задачу он ставит перед собой, приступая к работе над докторской диссертацией о баптизме. Но такое отношение к религии выходило за рамки идеологической благонадежности [7, с. 97–98].

Совсем свежи были воспоминания о двух арестах А. И. Клибанова, в т. ч. по причине его контактов с научным руководителем Н. М. Маториным. Думается, что если сложить вместе эти факторы, то можно с определенной долей уверенности предположить, почему в благодарственной речи, которая, как и прочие, попадала под протокол, Л. Н. Митрохин не стал публично акцентировать и без того известный всем факт участия А. И. Клибанова в становлении интереса диссертанта к теме религии, и баптизма в частности. Также в качестве альтернативной версии всегда возможно предположить обыкновенное волнение диссертанта, которое неизбежно наступает в процедуре защиты и может существенно вмешаться в план его стройной речи.

В продолжение темы баптизма в 22 ноября 1966 г. была подписана в печать книга «Баптизм» [11] (номер в каталоге: 3033, N 4189). В марте 1967 г. она была подарена А. И. Клибанову с надписью:

> Дорогому Александру Ильичу с глубокой признательностью и любовью. Л. Митрохин. 21.III. 1967 г.

Книга стала одним из первых выпусков научно-популярной серии «Библиотека «Современные религии»». Серия выходила в Издательстве политической литературы в период с 1966 по 1968 гг. Отдельные выпуски ее вышли вторым изданием в начале 70-х гг. Книга «Баптизм» была издана повторно в 1974 г. В издании не затронут сюжет с протестной акцией в мае 1966 г., но достаточ-

но подробно рассказывается о расколе внутри советского баптизма, о Совете церквей ЕХБ и многих других аспектах, свидетельствующих о кризисе религиозной жизни верующих в СССР.

Схожей теме была посвящена книга «Баптизм и научное знание» [12] (номер в каталоге: 3034, N 1316), вышедшая в издательстве «Знание» в 1969 г. в серии «Новое в жизни, науке и технике» в подсерии «Естествознание и религия». Издание также было подарено А. И. Клибанову и имеет автограф (текст надписи по техническим причинам установить не удалось).

Вторая условно выделенная группа изданий, подаренных Л. Н. Митрохиным А. И. Клибанову, посвящена религии в США. Так же как и в первой группе, расположим издания в хронологическом порядке их публикации и дарения и обратимся к текстам украшающих их дарственных надписей.

Первой в этой группе выделяется книга «Американские миражи» [9] (номер в каталоге: 3031, N5520), вышедшая в издательстве «Молодая гвардия» в 1965 г. Подаренная книга является вторым изданием, первое вышло в 1962 г. Текст надписи:

> Дорогому Александру Ильичу с неизменной любовью и глубоким уважением благодарный Л. Митрохин. 9.III. 65 г.

Поводом для написания этой книги стали несколько поездок Л. Н. Митрохина в США. С 18 апреля по 20 мая 1960 г. — в качестве младшего научного сотрудника Института философии АН СССР по приглашению Ассоциации молодых христиан в составе молодежной делегации. В апреле 1961 г. он принял предложение перейти на работу в ЦК ВЛКСМ, где в течение двух лет был заместителем заведующего Отделом пропаганды и агитации. Две поездки в США он осуществил по этой линии: в 1961 г. — для участия в международном семинаре, организованном квакерами; в 1962 г. — как глава советской молодежной делегации.

Исследовательский интерес к религии и верующим, который продолжал формироваться, в т. ч. после недавних поездок в советские этнографические экспедиции под руководством А. И. Клибанова, позволил ученому собрать богатый полевой американский материал, часть которого он воплотил в книгу и подарил А. И. Клибанову в короткий срок после получения издания из печати (подписана в печать 15 февраля 1965 г.). В самом начале книги Л. Н. Митрохин пишет:

> У каждого человека свои интересы, свой взгляд на мир, свой угол зрения. И если едешь не затем, чтобы почтительно замирать перед давно «знакомыми материальными ценностями», а потом побрякивать в карманах сувенирной мелочью, тогда каждая поездка раскрывает новые, неизведанные стороны чужой жизни [9, с. 4].

В книге рассматриваются прежде всего проблемы американской молодежи и ее взгляд на религию, а также целый спектр актуальных возможностей для религиозных организаций, действующих в США.

Немногим позже, в 1968 г., в серии «Новое в жизни, науке, технике» в подсерии «Философия» вышла научно-популярная брошюра «Антикоммунизм

в США: (идеология правого экстремизма)» [10] (номер в каталоге: 3032, N 690), также надписанная Л. Митрохиным:

> Дорогому Александру Ильичу с искренней любовью. Л. Митрохин. 9.I.69 г.

В этом издании автор продолжил раскрывать материалы, накопленные в поездках в США, и посвятил брошюру «кризису американского духа» — она повествует о событиях, связанных с убийством М. Л. Кинга, усугубивших и без того довольно тяжелую обстановку, о формировании «правого» экстремизма, антикоммунистической пропаганде и роли религии в деле социального буфера в этих событиях. Автор отмечает:

> В современных США религия составляет традиционную и массам понятную «науку жизни», привычный способ приспособления к острым социальным противоречиям. И с обострением этих противоречий, с усложнением общественных связей и растущим «отчуждением» индивида потребность в таком идеологическом компенсаторе и утешителе возрастает [10, с. 37].

Л. Н. Митрохин пишет о том, что религия в представлении многих американцев становится неотъемлемой частью жизни общества, является источником незыблемых нравственных и духовных ценностей, по сути превращаясь в некий буферный институт между государством и обществом, а также между различными социальными институтами.

Особенно важным изданием для Л. Н. Митрохина, которое он подарил коллеге и учителю, стал сборник статей «Религии «нового века»» [16] (номер в каталоге: 3038, N 3990), ранее опубликованных в журнале «Наука и религия», под псевдонимом Л. Тимошин.

Текст надписи:

> Дорогому Александру Ильичу с неизменной признательностью и любовью. Л. Митрохин. 21.V. 86 г.

Конец 70-х — первая половина 80-х гг. были крайне непростым периодом для Л. Н. Митрохина: обстоятельства, складывавшиеся в Институте философии (преимущественно в 70-е гг.), привели в итоге к его длительной командировке в США, а по возвращении (11 октября 1978 г.), в силу семейных обстоятельств, он получил выговор «за потерю политической бдительности», что автоматически означало «запрет» на печать любых материалов под собственным именем [6, с. 26]. Книга вышла в 1985 г., после того, как запрет был снят (20 июля 1984 г.), и исследования, которые ученый имел возможность проводить на основе материалов, собранных им в США, увидели свет в виде самостоятельного издания с указанием настоящего имени ученого. Очевидно, что такой подарок был особенно понятен и важен обоим исследователям.

Отдельно необходимо рассмотреть девятый выявленный экземпляр, подаренный Л. Н. Митрохиным А. И. Клибанову. Это оттиск статьи «Протестантская концепция человека» [15] (номер в каталоге: 3037, N 1131), вышедшей в свет в 1969 г. Тематически текст этой работы, с одной стороны, близок к обеим условно выделенным нами группам, с другой — все же содержательно отличается от них. Вынесем эту работу как самостоятельный материал.

Текст надписи:

Дорогому Александру Ильичу, сердечно Л. Митрохин. 18.XI 1981 г.

Примечательно, что между выходом издания из печати и фактом дарения прошло двенадцать лет. Издание было подарено в ноябре 1981 г., вскоре после дня рождения А. И. Клибанова (14 ноября). В настоящее время не представляется возможным установить, был ли подарок сделан в ходе обсуждения какой-то темы, или преподнесен по отдельному поводу. Так или иначе, нам известно, что в этой работе Л. Н. Митрохин ссылается на труд А. И. Клибанова [4] для иллюстрации «процесса «деперсонализации» общества и превращения отношений людей в вещные отношения» [15, с. 354]. Работа посвящена западной протестантской религиозной концепции человека и составляющим ее отдельным сюжетам (спасение, личная вера, избранность, предопределение и проч.), сформировавшимся и развивавшимся в учениях таких идеологов, как М. Лютер, Ж. Кальвин, У. Раушенбуш, Ф. Пибоди, Р. Нибура и др. Эта концепция становится важным исследовательским материалом для автора работы в понимании религии как явления эмпирически обусловленного, выводимого из социальной, идеологической и психологической природы человека:

> Однако религия была и остается социальным явлением, а поэтому понять ее место и причины влияния в наших условиях можно лишь в том случае, если соотносить ее идеи с содержанием взглядов и настроений, возникающих среди некоторых людей независимо от религиозной проповеди. Только такой подход может избавить атеистическую литературу от поверхностного морализирования и обличительства, может поставить атеистическую деятельность на прочную научную основу [15, с. 373].

Эти идеи были отчасти созвучны А. И. Клибанову, возможно, этот аспект и подчеркивал даритель, солидаризируясь с учителем. Впоследствии, в 1987 г., у А. И. Клибанова и Л. Н. Митрохина в соавторстве вышла работа «История и религия» [5], в которой они более подробно останавливаются на важности изучения религии для развития атеистической работы:

> Важно не забывать, что религиозные убеждения человека вовсе необязательно обусловливаются прямым воздействием церковных доктрин. Они могут вбирать в себя несравненно более широкий спектр религиозно-идеалистической апологетики. Вот почему невозможно успешно вести атеистическую работу, не учитывая всех тех сторон, аспектов современной культуры, которые способны подсказывать и впоследствии закреплять интерес к религиозным воззрениям у людей, не владеющих навыками самостоятельного анализа и убедительной оценки таких элементов [5, с. 98].

Созвучие исследовательских интересов двух ученых нашло отражение в десяти совместных публикациях, благодаря текстам дарственных надписей мы можем дополнить наши знания об их взаимоотношениях и проиллюстрировать более тесные личные контакты.

Личные библиотеки являются одними из немногих источников, которые позволяют нам улавливать утерянные или не выявленные ранее социальные нити и отчасти реконструировать их.

Исследуя такой материал, сложно уйти от мысли о том, что наше недалекое прошлое оказывается порой непостижимо загадочным и интересным. Важно, что в настоящее время исследователи предпринимают попытки изучения истории становления советской науки о религии [18; 20; 21; 23], но, к нашему сожалению, в этой истории остается довольно много «белых пятен», прежде всего касающихся жизни и работы ученых, упуская эти моменты, мы рискуем прийти к неверным выводам и ненамеренно исказить саму эту историю. Представляется, что для изучения советского периода развития науки о религии необходимо разрабатывать специфические подходы к работе с документами и их поискам, которые позволят обнаружить эти надежно скрытые неизвестные. Советский период истории является уникальным, исследование его особенностей невероятно сложно, но вместе с тем и необходимо. На этом пути большую пользу может принести междисциплинарный книговедческий поэкземплярный метод изучения, позволяющий ввести в исследовательское историко-философское и религиоведческое поле новые материалы.

Автор сердечно благодарит ведущего научного сотрудника Отдела редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН кандидата филологических наук Андрея Юрьевич Бородихина за помощь в поиске материалов для настоящей статьи.

ЛИТЕРАТУРА

1. АРАН. — Ф. 1908. — Оп. 1. — № 258: Докладная записка в отдел пропаганды и агитации ЦК КПСС о баптизме в СССР. — 23 л.

2. Баренбаум И. Е., Барсук А. И. К вопросу о методах книговедческих дисциплин // Книга. Исследования и материалы. — 1974. — Сб. 29. — С. 20–45.

3. Библиотека профессора Александра Ильича Клибанова: каталог / сост.: А. Ю. Бородихин, Е. Ю. Бородихина, Т. Л. Седлецкая; РАН. СО. ГПНТБ. Отдел редких книг и рукописей; Новосибирский государственный университет. — Новосибирск, 1996. — 268 с.

4. Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России. (60-е годы XIX в. — 1917 г.) / АН СССР. Ин-т истории. — М.: Наука, 1965. — 348 с.

5. Клибанов А. И., Митрохин Л. Н. История и религия // Коммунист. — 1987. — № 12. — С. 91–98.

6. Лев Николаевич Митрохин (1930–2005) / РАН, Ин-т философии, Ин-т научной информации по общественным наукам; сост.: С. Н. Корсаков, М. В. Колмакова, Л. А. Калашникова; вступ. ст.: М. В. Колмакова. — М.: ИФ РАН, 2017. — 105 с. (Сер. «Философы России» / редкол.: А. В. Смирнов и др.; вып. 3).

7. Лев Николаевич Митрохин / Ин-т философии РАН, Некоммерч. науч. фонд «Ин-т развития им. Г. П. Щедровицкого»; под ред. А. И. Кырлежева. — М.: РОССПЭН, 2010. — 367 с. (Сер. Философия России второй половины XX века / гл. ред. В. А. Лекторский).

8. Мигонь К. Наука о книге: Очерк проблематики / пер. с польск. яз. О. Р. Медведевой и др.; [вступ. ст. Е. Л. Немировского, с. 3–24]. — М.: Книга, 1991. — 197 с.

9. Митрохин Л. Н. Американские миражи. — М.: Молодая гвардия, 1965. — 432 с.

10. Митрохин Л. Н. Антикоммунизм в США: (идеология правого экстремизма). — М.: Знание, 1968. — 48 с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. Философия. № 6).

11. Митрохин Л. Н. Баптизм. — М.: Политиздат, 1966. — 264 с. (Сер. Библиотека «Современной религии»).

12. Митрохин Л. Н. Баптизм и научное знание. — М.: Знание, 1969. — 61 с.

13. Митрохин Л. Н. Баптизм и современность. — М.: Знание, 1964. — 80 с. (Сер. В помощь лектору).

14. Митрохин Л. Н. Изучение сектантства в Тамбовской области (по материалам экспедиции АН СССР) // Вопросы философии. — 1960. — № 1. — С. 143–148. (Отд. отт.).

15. Митрохин Л. Н. Протестантская концепция человека // Проблема человека в современной философии / АН СССР. Ин-т философии; ред. кол.: И. Ф. Балакина, Б. Т. Григорьян, С. Ф. Одуев, Л. А. Шершенко. — М.: Наука, 1969. — С. 346–373. (Отд. отт.).

16. Митрохин Л. Н. Религии «нового века». — М.: Советская Россия, 1985. — 160 с.

17. Митрохин Л. Н. Философия и практика современного протестантизма (баптизм): автореф. дис. … д-ра филос. наук. — М., 1966. — 44 с.

18. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI в / К. М. Антонов, Е. В. Воронцова, К. А. Колкунова и др. [науч. ред.: К. М. Антонов, С. А. Воронцов]. 2-е изд. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. — 263 с.

19. Самарин, А. Ю. П. К. Симони об объекте и методах исследования книги // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. — 2018. — № 4 (37). — С. 31–38.

20. Светлов Р. В. Идеология и история: история России как предмет идеологической конкуренции. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017. — 316 с.

21Смирнов М. Ю. Научный атеизм в советском высшем образовании: периодизация и содержание // Вестник Ленинградского государственного ун-та им. А. С. Пушкина. — 2018. — № 3–1. — С. 144–172.

22. Современная библиотека в информационно-коммуникационной среде / А. С. Тургаев, А. В. Соколов, И. И. Тихомирова и др.; под ред. А. В. Соколова; СПбГИК. — СПб.: СПбГИК, 2016. — Ч. 1. — 383 с.

23. Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). — СПб.: Наука, 2014. — 456 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.014
УДК 78.03

Л. О. Акопян*

ЧЕМ БЕТХОВЕН БЫЛ ДЛЯ АВАНГАРДА (И ЧЕМ АВАНГАРД СТАЛ ДЛЯ БЕТХОВЕНА)**

Статус Бетховена как центральной фигуры европейской музыки не был поколеблен ни модернизмом начала XX в., ни «вторым», послевоенным авангардом. Ведущие мастера обоих течений высказывались о Бетховене крайне уважительно и признавали его влияние на свое творчество, но в целом нельзя сказать, чтобы Бетховен имел какое-то особое значение для большинства из них. В творчестве некоторых видных композиторов послевоенного авангарда (П. Булеза, Л. Ноно, К. Штокхаузена, М. Кагеля) встречаются произведения, прямо отсылающие к Бетховену или посвященные ему (в т. ч. с ироническими подтекстами); для Ж. Барраке́ Бетховен как вершина всего искусства музыки оставался главным ориентиром в течение всей его творческой жизни. Вместе с тем идеолог авангарда Т. Адорно полагал, что «Бетховен — его язык, его материал, <…> — безвозвратно потерян для нас». Вне зависимости от того, как те или иные представители «первого» и «второго» авангарда относились к Бетховену, присущий обеим эпохам дух обновления музыкального языка повлиял на репутацию и восприятие по меньшей мере одного его опуса, не по́нятого и недооцененного XIX, а отчасти и XX веком, — «Большой фуги» для струнного квартета. В статье рассматривается эволюция отношения к «Большой фуге» — от отрицания ее ценности или замалчивания до признания ее «абсолютно современным сочинением», которое «навеки останется авангардным» и в котором «уже все есть».

Это вторая статья автора, посвященная связям Бетховена с музыкой XX в.

Ключевые слова: Бетховен, авангард, «Большая фуга», Шёнберг, Веберн, Стравинский, Булез, Барраке, Адорно, ars subtilior.

L. O. Hakobian (Akopyan)

WHAT BEETHOVEN WAS TO AVANT-GARDE (AND WHAT AVANT-GARDE BECAME TO BEETHOVEN)

Beethoven's stature as the central figure of European art music was not shaken either by the modernism of the early 20th century or by the post-war avant-garde. Though the leading

* Акопян Левон Оганесович, доктор искусствоведения, заведующий отделом теории музыки Государственного института искусствознания (Москва); levonh451@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–012–00457 «Бетховен: Личность и творчество Людвига ван Бетховена в зеркалах рецепций и интерпретаций».

representatives of both movements used to express their respect for Beethoven and even to recognize his influence upon their art, it cannot be said that Beethoven was especially important for the majority of them. Some notable post-war «avant-gardists» (P. Boulez, L. Nono, K. Stockhausen, M. Kagel) wrote pieces directly referring to Beethoven or dedicated to him (sometimes with ironic subtexts); for J. Barraqué Beethoven, as the summit of the whole art of music, was the principal landmark. At the same time the ideologist of the avant-garde Th. Adorno wrote that «Beethoven — his language, his substance <…> — is irrecoverably lost to us». Irrespective of how Beethoven was regarded by the proponents of the «first» and 'second' avant-garde, the innovatory spirit of both epochs influenced the reputation and perception of at least one of his works that remained largely misunderstood or unappreciated during the 19th and, to an extent, the 20th century, namely the *Grosse Fuge* for string quartet. The article examines the evolution of the attitude towards Beethoven's «Great Fugue» — from the negation of its value to its recognition as an «absolutely contemporary work», which is «eternally avant-garde» and «contains already everything».

The present article is this author's second publication on Beethoven's relations with the 20th century music.

Keywords: Beethoven, avant-garde, *Grosse Fuge*, Schoenberg, Webern, Stravinsky, Boulez, Barraqué, Adorno, ars subtilior.

Вначале следует уточнить, что имеется в виду под авангардом. Говоря обобщенно, термин «авангард» охватывает любые формы радикального и демонстративного новаторства в искусстве; такие композиторы, как Чарлз *Айвз* (1874–1954), Арнольд *Шёнберг* (1874–1951) и его ученики Антон Веберн (1883–1945) и Альбан Берг (1885–1935), Эдгар *Варез (1883–1965)*, Александр *Скрябин* (1872–1915) начиная с *«Прометея» (1910)*, молодые Игорь *Стравинский* (1882–1971) и Сергей *Прокофьев* (1891–1953), были «авангардистами» своего времени. Художественная ситуация первых десятилетий XX в. благоприятствовала авангардным экспериментам, но авангард того времени — иногда его называют «первым авангардом» — не сложился в целостное течение.

Авангард в более специальном смысле («второй авангард») — тенденция, сформировавшаяся в западной музыке во второй половине 1940-х гг., когда вместе с ликвидацией нацизма и фашизма в странах Европы, освобожденных англо-американскими войсками, были сняты запреты на любые проявления эстетического нонконформизма. Послевоенный европейский авангард, сосредоточенный вокруг нескольких взаимодействовавших центров в ФРГ, Франции и Италии, стремился максимально дистанцироваться от всей совокупности жанров и форм традиционной музыки; его представителей объединила приверженность экспериментальным техникам композиции, необычным приемам инструментального и вокального исполнительства, нестандартным способам письменной фиксации музыки. Среди ведущих европейских авангардистов первого поколения, чей профессиональный дебют пришелся на первые несколько послевоенных лет, — Луиджи *Ноно (1924–1990)*, Пьер *Булез (1925–2016)*, Жан *Барракé* (1928–1973), Карлхайнц *Штокхаузен (1928–2007)*. С некоторым опозданием, в 1960-х, авангардные тенденции проникли в музыку композиторов, творивших в СССР.

Эпоха «бури и натиска» авангарда дала ряд выдающихся произведений, в которых новаторские, часто экстравагантные композиционные методы и находки служат решению серьезных, масштабных художественных задач. К концу

1960-х гг., если не раньше, самодовлеющий нонконформизм послевоенного авангарда утратил актуальность, и ведущие авангардисты в большинстве своем стали писать в более гибкой манере, допускающей определенные компромиссы с исторической традицией и преобладающими общественными вкусами.

* * *

Бетховен еще при жизни стал для музыки, можно сказать, всем и сохранял за собой этот статус на протяжении всей романтической эпохи и долгое время после нее: «…весь XIX век, с тех пор как он усвоил Бетховена, и первая половина XX века видят в Бетховене центр истории музыки» [15, с. 35]. По существу о том же говорит инициатор российско-советского авангарда: «Бетховен абсолютно самодостаточен, в нем всё есть» [10, с. 299]. Нетрудно привести великое множество аналогичных по смыслу высказываний, сделанных представителями самых разных эпох и мировоззрений, музыкантами и немузыкантами. В сходном духе можно трактовать даже суждения, продиктованные антипатией к классику, — например, слова Андрея Битова о том, что на Бетховене ««ломается» история музыки» (цит. по: [16, с. 23]). Кому-то мог быть милее Бах или Моцарт, иных смущали недостаточная «коммуникабельность» позднего бетховенского творчества или приписываемые Бетховену и будто бы запечатленные в его музыке «трудные» черты характера — высказывания выдающихся людей на эти темы широко растиражированы и хорошо известны, — но примерно до середины XX в. образ истории музыки в сознании просвещенных европейцев оставался по преимуществу «бетховеноцентричным». Волна т. н. первого авангарда, захлестнувшая музыку в начале прошлого столетия, мало что изменила в этом смысле. Для пионеров музыкального радикализма того времени, Айвза и Шёнберга, Бетховен оставался «всегда современным» [37, с. 105], верным помощником в решении собственных трудных композиционных проблем [23, с. 445]. Конечно, часть модернистского истеблишмента, дистанцированная от австро-немецкой линии (французские импрессионисты, русские «парижане»), ориентировалась в основном на другие исторические образцы, и Клод Дебюсси (1862–1918), признаваясь в симпатии к Девятой симфонии [7, с. 13, 149], мог критиковать Бетховена за недостаток вкуса [7, с. 212] и иронизировать над его культом (ср. [7, с. 207]), но, к примеру, Прокофьев скомпоновал одну из своих самых радикальных по языку партитур парижского периода — двухчастную Вторую симфонию (1924) — по модели бетховенской фортепианной Сонаты соч. 111, о чем прямо написал в автобиографии [17, с. 173], Стравинский же в своей автобиографии, признавая влияние Бетховена на свою фортепианную Сонату 1925 г., выразил восхищение его разносторонним мастерством и «высоким качеством звукового содержания его музыки» [21, с. 88–89].

Как бы то ни было, новации первых десятилетий XX в., при всей сенсационности самых ярких из них, не коснулись некоторых важнейших, глубинных принципов «высокой» композиторской музыки. Один из них — наличие отчетливо выраженной линии развертывания, вдоль которой располагаются события неодинаковой значимости, включая напоминания о том, что уже было, и «жесты», указывающие на определенную направленность (телеологичность)

формообразующего процесса. Конечно, данный принцип сложился задолго до Бетховена, но именно Бетховен воплотил его так разнообразно, как никто другой, порой весьма решительно отступая от утвержденных традицией и правилами схем, но безусловно сохраняя саму идею целенаправленного процесса, основанного на не всегда простой, но в конечном счете внятной логике. И даже самые радикальные классики «модерна», как бы далеки они ни были от Бетховена, в сущности не помышляли о том, чтобы поставить эту идею под сомнение.

Другой, казалось бы, незыблемый принцип, также воплощенный в музыке Бетховена с беспрецедентной изысканностью и изобретательностью, — опора на то, что обобщенно принято называть тематизмом, т. е. на относительно небольшие по объему структуры (целостные мелодии или короткие мотивы, аккордовые последования, ритмические фигуры), наделенные запоминающимися признаками, останавливающие на себе внимание, распознаваемые при повторениях. Своей высочайшей репутацией Бетховен был обязан не в последнюю очередь исключительному мастерству работы с такими структурами путем их развития, варьирования, комбинирования и т. п. При всех стилистических изменениях, которые претерпела музыка после Бетховена, удачно найденный, рельефный тематизм и умело выполненная тематическая работа оставались главными показателями качества музыкального материала.

Наконец, третий принцип, вызревавший на протяжении XVIII в. и прочно утвердившийся именно у Бетховена, определяет высший этос творчества: постоянно стремиться к новому, не бояться нарушать устарелые каноны, не повторять того, что уже было, не эксплуатировать собственные прежние достижения. Весь путь Бетховена, от ранних фортепианных сонат и трио до поздних квартетов, свидетельствует о его неукоснительном следовании этой максималистской установке, и ее же в той или иной степени придерживались самые яркие из тех, кто пришел в музыку после него.

Вместе с тем музыкальные революции начала столетия не могли рано или поздно не привести к снижению значимости всех трех упомянутых принципов. Логика т. н. атональности, открытой Шёнбергом и со временем преобразованной им же в додекафонию, предполагающую равноправие всех двенадцати тонов хроматического звукоряда, должна была неизбежно войти в противоречие с принципом линейной направленности музыкальной формы, естественно вытекающим из логики иерархически организованной мажоро-минорной тональности. Далее, атональность оказалась чревата девальвацией тематизма: в сплошном атональном контексте темы рискуют утратить свою характерность, различия между тематически значимыми элементами и связующим или развивающим материалом стираются. Наконец, максималистское отношение к идее новизны грозило девальвацией самой этой идеи и, как следствие, ослаблением общественного интереса к новой музыке. Это побуждало ее ведущих адептов к определенным компромиссам; сознавая, что чем «прогрессивнее» музыка, тем ниже степень ее «постижимости» (Faßlichkeit) Шёнберг в 1927 г. заявил: «Если постижимость затруднена в одном отношении, то в другом она должна быть облегчена» [6, с. 342], — иначе говоря, если в одних отношениях традиционные слушательские ожидания нарушаются,

то в других они должны компенсироваться подходами, более «дружественными» по отношению к слушателю. В большинстве опусов Шёнберга 1920–1940-х гг. новейшая додекафонная, она же серийная техника — т. е. метод композиции, основанный на преобразованиях упорядоченной последовательности (серии) 12 равноправных тонов, — используется в контексте форм музыки прошлого, а в Четвертом струнном квартете (1936) он совершенно откровенно ориентируется на Бетховена. Перефразируя ироническое замечание Стравинского, относящееся к другому произведению Шёнберга того же периода, если ««подчистить» гармонизацию» квартета (и вдобавок «подкорректировать» профиль его тем), то он «охотно вернется в свои исторические рамки» [20, с. 326].

Ученик Шёнберга Веберн не был склонен к столь далеко идущим компромиссам и сделал свои выводы из сложившегося положения вещей. С одной стороны, он был беззаветно предан Бетховену как дирижер и педагог и полагал, что день рождения Бетховена «должен быть для всего человечества самым лучшим праздником!» (цит. по: [22, с. 72]); с другой стороны, музыка зрелого Веберна строится на принципах, по существу противоположных бетховенским. Не вдаваясь в детали использованной Веберном серийной техники, отметим, что веберновская форма в наиболее характерных случаях подобна не столько связной континуальной линии, сколько совокупности разбросанных в пространстве дискретных «точек» и «пятен» (звуков, созвучий, небольших звуковых конгломератов, кратких мотивов), и слушатель, в идеале, не столько следит за тем, как разворачивается и куда ведет линия музыкального «повествования», сколько сосредоточивается на каждом отдельно взятом моменте, наделенном собственной звуковысотной, тембровой, ритмической индивидуальностью. По всем объективным показателям негромкое, сдержанное, созерцательное искусство Веберна — прямой антипод искусства Бетховена; вместе с тем это закономерный этап эволюции музыки от Бетховена и далее. В своей двухчастной десятиминутной камерной Симфонии соч. 21 (1927–1928) Веберн, казалось бы, отрицает все, что в нашем сознании ассоциируется с симфонизмом Бетховена, — и все же данное жанровое наименование присвоено ей не случайно: это именно симфония, но редуцированная, так сказать, до субстанции жанра (значительное ансамблевое сочинение, содержащее контрастные разделы, но при этом обладающее внутренним единством) и свободная от акциденций, уподобляющих бетховенские и другие традиционные симфонии сюжетным повествованиям или драмам, — таких, как масштабность, конфликтность, активное тематическое развитие и т. п.

Вскоре после смерти Веберна, в первые годы после Второй мировой войны, его открытия были освоены и развиты молодым западноевропейским авангардом. У его адептов, во главе с Булезом, Ноно и Штокхаузеном, не было особых резонов выделять Бетховена из общего ряда классиков прошлого, т. к. свою сверхзадачу они видели ни много ни мало в преобразовании эстетического пейзажа новой музыки на основе серийной техники, изобретенной Шёнбергом, развитой Веберном и доведенной до своего логического предела в ряде радикально авангардных партитур конца 1940-х — 1950-х гг. Не имея возможности останавливаться на музыкально-теоретических аспектах авангардных новаций этого периода, ограничимся самым общим описанием

эстетических принципов, которые так или иначе разделялись названными мастерами и их единомышленниками. Музыкальный текст, выполненный по правилам высокоразвитой серийной техники, мыслится как совокупность более или менее автономных и уникальных событий или их конгломератов с тщательно рассчитанными и детализированными параметрами; явные ассоциации с известными музыкальными жанрами исключаются; упомянутые выше принципы линейного развертывания и тематической работы не должны играть принципиально важной роли, ибо стоящая за серийной техникой художественная философия отвергает примат континуальности над дискретностью, свойственный музыке предыдущих эпох. К значительной части авангардной продукции того времени применимы слова Штокхаузена: «Музыкальные события не выстраиваются по заданной траектории, ведущей от установленного начала к неизбежному концу, и моменты вовсе не являются следствиями того, что им предшествует, и предшественниками того, что следует за ними» (цит. по: [42, с. 25–26]). Говоря о том, что «события не выстраиваются по заданной траектории», Штокхаузен допускает некоторое преувеличение: конечно, последовательность событий не хаотична, между ними существует определенная внутренняя связь и стилистическое единство, они вполне могут выстраиваться по сложным, трудноуловимым, иногда лабиринтоподобным, но в своем роде логичным траекториям — достаточно упомянуть такие шедевры, как «Контра-пункты» и «Группы» Штокхаузена, «Молоток без мастера» и «Складка за складкой» Булеза, «Прерванная песнь» Ноно (на эту тему см.: [34]), — но идея автономности событий все равно превалирует над идеей последовательного целенаправленного развертывания. Выражаясь философски, серийная музыка мыслится не в терминах гегелевской диалектики, а скорее в терминах лейбницевских монад.

Ясно, что такая философия отстоит от основ бетховенской музыки так далеко, как только возможно. Отсылки к Бетховену у авангардистов малочисленны. Самый явный случай — Вторая фортепианная соната Булеза (1948), скомпонованная по бетховенской четырехчастной схеме и при этом выполненная новым «поствебернианским» языком: образец утопической веры ранних авангардистов в то, что этот язык пригоден для монументальных концепций в бетховенском духе. Некоторые комментаторы, возможно со слов самого Булеза, возводят родословную Второй сонаты Булеза к грандиознейшей и сложнейшей Сонате соч. 106 Бетховена [38, с. 29]. Здесь Булез до некоторой степени шел по стопам Шёнберга с его упомянутым Четвертым квартетом; немного времени спустя в некрологе Шёнбергу, красноречиво озаглавленном «Шёнберг мертв» ([29], первая публикация 1952), он раскритиковал первооткрывателя серийной техники за компромиссы, аналогичные своим собственным, допущенным в этом сравнительно раннем опусе. Своеобразный «оммаж» Бетховену есть у позднего Ноно: сорокаминутный квартет «Фрагменты–Тишина, к Диотиме» (Fragmente–Stille, an Diotima), написанный для Бетховенского фестиваля в Бонне (1980) и обращенный к идеальному образу женщины, воспетому ровесником Бетховена Фридрихом Гёльдерлином (1770–1843) по следам Платона; в партитуре Ноно неоднократно фигурирует ремарка mit innigster Empfindung («с проникновеннейшим чувством»), заимствованная из медленной части

Пятнадцатого струнного квартета Бетховена — «Благодарственной молитвы выздоравливающего».

Особое значение имел Бетховен для Жана Барраке — композитора, который относился к своему делу как к «прометеевскому акту сотворения мира» и, сохраняя верность строгой серийной технике, работал исключительно в крупных, монументальных формах, ставя перед собой только задачи высшей степени сложности (о жизни и творчестве Барраке см. [1]). Бетховен как вершина всего искусства музыки оставался для Барраке главным ориентиром на протяжении всей его недолгой творческой жизни: «У Бетховена музыкальные формы достигли высшей степени совершенства. Все, что ему предшествовало, было всего лишь подготовкой; все последующее — не более чем копирование» [27, с. 581]. Показательны, в частности, его гигантская двухчастная Соната (1950–1952), которую иногда также связывают с опусом 106 Бетховена [33, с. 75–76], и кантата «Возвращенное время» (1956–1968) на тексты из философского романа Германа Броха «Смерть Вергилия», допускающая ассоциации с «Торжественной мессой» в том, что касается общего композиционного плана и масштабности концепции (последняя — часть еще более грандиозного, по-бетховенски трансцендентного, лишь частично осуществленного замысла всесторонней музыкальной интерпретации романа Броха). Стоит добавить, что перу Барраке принадлежит огромный по объему, чрезвычайно подробный анализ Пятой симфонии [27, с. 401–578].

Конечно, отношение сообщества авангардистов (где Барраке был скорее аутсайдером) к Бетховену невозможно свести к общему знаменателю, но, по-видимому, есть основания полагать, что следствием моды на авангард стало некоторое снижение интереса к Бетховену. Речь идет, конечно, не о месте Бетховена в концертных программах — можно не сомневаться, что здесь его позиции останутся незыблемыми, пока существует наша цивилизация, — а о его воздействии на развитие новой музыки. Ее идеолог Теодор В. Адорно прямо заявил: «Бетховен — его язык, его материал, <…> то есть вся система буржуазной музыки — безвозвратно потерян для нас…» [26, с. 6], и при всем своем величии Бетховен, как и близкий ему по духу Гегель, принадлежит прошлому; впрочем, Адорно признает, что в позднем Бетховене есть нечто от «критики» гегелевской философии [26, с. 12–13]. В 1970 г., к двухсотлетию со дня рождения Бетховена, Булез опубликовал текст под названием «Бетховен: скажи мне» — оригинальный по форме и, в контексте эпохи, предсказуемый по содержанию. Своеобразная «поэма» Булеза открывается словами (цитирую как обычную прозу, без авторской разбивки на строки): «Бетховен — это Имя; самый бесспорный, общепринятый и общепризнанный символ нашей музыкальной культуры» [30, с. 205], а ближе к концу содержит следующий пассаж:

Всё то, что представляет Бетховен, — эта великая эпоха нашей истории — уступает место другой, которая только начинается. <…> Так отправимся же, преисполненные страсти, навстречу неизвестному, но возьмем с собой бюст этого нашего предка, чтобы он ободрял нас; сохраним его в качестве покровителя нашего путешествия [30, с. 210].

В том же юбилейном году среди многочисленных приношений Бетховену выделились работы Штокхаузена и другого авангардиста того же поколения,

Маурисио Кагеля (1931–2008). Штокхаузен представил коллажную композицию в жанре «живой электроники» под каламбурным заглавием не самого лучшего вкуса — «Штокховен — Бетхаузен»; признанная «абсолютной неудачей» [35, с. 112], она не была включена композитором в авторский каталог. Опус Кагеля под названием «Людвиг ван» снискал относительную известность и доступен в форматах аудио и видео; в нем предпринята масштабная театрализованная «деконструкция» большого массива музыки Бетховена, откровенно непочтительная по отношению к исходному материалу, но местами довольно забавная. Видные, даже выдающиеся музыканты могли проявлять себя как еще бóльшие «экстремалы», утверждая, к примеру, будто «значение Бетховена в истории музыки сильно преувеличено» [8, с. 36] (позднее эта мысль, по иным основаниям, стала идеей-фикс феминистского музыкознания).

* * *

Вне зависимости от того, как те или иные представители «первого» и «второго» авангарда относились к Бетховену, присущий обеим эпохам дух обновления музыкального языка повлиял на репутацию и восприятие по меньшей мере одного опуса венского классика, явно не пóнятого и недооцененного XIX, а отчасти и XX столетием. Речь о «Большой фуге» соч. 133 для струнного квартета.

С точки зрения формы «Большая фуга» — этот поистине беспрецедентный «кунштюк» продолжительностью в 16–18 минут — представляет собой последовательность трех фуг с разными, но в основном интонационно родственными темами. Первая фуга предваряется сжатой «Увертюрой», где несколько тем демонстрируются подряд, так сказать, для первого знакомства; за первой фугой (быстрой) следует вторая (медленная), она сменяется еще одной, более обширной быстрой фугой с новыми темами, затем наступает кульминационный эпизод на темы медленной фуги, после чего в заключительном разделе воспроизводятся фрагменты того, что уже было. Согласно французскому подзаголовку к первому изданию, «Большая фуга» — «отчасти свободная, отчасти же изысканно разработанная» (tantôt libre, tantôt recherchée); иными словами, строгие законы контрапункта соблюдаются не на всем протяжении фуги. По-видимому во всем наследии Бетховена нет другого произведения, которое вызвало бы такое множество разноречивых суждений.

Изначально «Большая фуга» создавалась как финал Струнного квартета си-бемоль мажор соч. 130 (1825). В квартете шесть частей (вместо стандартных для данного жанра четырех). При первом исполнении в марте 1826 г. квартет был воспринят неоднозначно; рецензент авторитетного издания «Allgemeine musikalische Zeitung», признавая достоинства первых пяти частей, сравнил финальную фугу с «китайской грамотой» и «вавилонским столпотворением» и заключил, что концерт в целом «мог бы доставить удовольствие разве что марокканцам» (цит. по: [43, с. 35]). Нотоиздатель Маттиас Артариа убедил Бетховена написать для опуса 130 другой, более простой финал (он оказался последним завершенным сочинением композитора), а «Большую фугу» издал отдельно как опус 133.

До начала XX в. «Большая фуга» звучала редко, поскольку охотников играть и слушать ее было крайне мало. В отклике на английскую премьеру 1887 г. (через 60 лет после смерти автора!) она была названа «…самым невразумительным, причудливым, негармоничным образцом музыкального сумасбродства во всей истории камерной музыки», и сам автор, по мнению критика, счел бы ее своей неудачей, если бы только смог услышать, как она звучит (цит. по: [32, с. 502]). В «Британской энциклопедии» издания 1911 г. она была объявлена «неисполнимой» (цит. по: [32, с. 501]). В первом серьезном русскоязычном труде о Бетховене, впервые вышедшем в 1909 г., опус 133 квалифицирован как интересный «для чтения, но не для исполнения <…> интересное для читателя голосоведение звучит в исполнении <…> некрасиво, неприятно <…> В наши дни фугу эту редко приходится слышать, и трудно сказать — кто более от этого выигрывает: публика или слава Бетховена?» [12, с. 668]. Немногим лучше отзыв Ромена Роллана: фуга, вышедшая словно «из-под пера сверхчеловека» [19, с. 196], держит публику в напряжении, «невыносимом для нормального организма», и это нельзя поставить «в заслугу Бетховену, <…> ибо «в искусстве — как говорит Шопенгауэр, — лишь возможное чего-нибудь да стоит», а желать сверх возможности — <…> ошибка в отношении искусства» [19, с. 275] (обратим внимание на абсолютную неуместность этой максимы Шопенгауэра в отношении такого художника, как Бетховен). Французский автор масштабного труда о квартетах Бетховена утверждал, что «Большая фуга» «непонятна и сейчас», т. е. в начале XX в. [40, с. 257], и отказался ее как-либо оценивать. Для идеологизированного советского музыковедения 1920–1940-х гг. во главе с Б. Яворским и Б. Асафьевым «Большая фуга» как образец «другого», не канонического Бетховена, не имела никакого значения (характерно небрежное замечание Яворского из частного письма от августа 1935 г.: «Его [Бетховена] фуги последнего периода — это раскладывание детских кубиков, игра жетонами; принципов конструктивного мышления там нет» [25, с. 508]), а еще более крайние большевистские догматики отвергали всего позднего Бетховена как предтечу того, что они называли формализмом, считая идеологически приемлемым только «героического» и «революционного» Бетховена среднего периода (ср. [18]). Иные авторитетные биографы Бетховена обходили «Большую фугу» молчанием или ограничивались немногими общими словами (ср. хотя бы [45; 24; 3]).

Тема непонимания и неприятия «Большой фуги» на протяжении столетия после смерти ее автора затрагивается в одной из первых специально посвященных ее разбору англоязычных статей [32], и в ней же отмечено, что с середины 1920-х гг. что-то стало меняться: «Большую фугу» начали включать в свой репертуар отдельные ансамбли и, в переложениях для струнного оркестра, крупные дирижеры. Автор статьи не без вызова заявляет, что «Большая фуга» — это, в противоположность сложившемуся мнению, «подлинный Бетховен, и он отличается от привычного нам Бетховена только тем, что духовное начало здесь воплотилось в форме еще более передовой и величественной» [32, с. 506]. В тот же период сходным образом высказался известный польский поэт и прозаик: в опусе 133 «форма фуги доведена до пределов своих возможностей и даже до невозможной вершины»; богатством своих «музыкальных реалий» она «густо заполняет пространства, освоенные ранее искусством звуков,

и визионерским жестом преодолевает их границы» [36, с. 356–357]. Упомянем также восторженный текст о «Большой фуге» авторства выдающего дирижера, пропагандиста новейшей музыки Германа Шерхена [41].

Но по-настоящему всерьез «Большой фугой» заинтересовались уже в послевоенные годы. Именно тогда, в связи с охватившим музыкальный мир стремлением к обновлению языка и расширению эстетических горизонтов, возникла потребность в том, чтобы выявить в прошлом музыкального искусства прототипы новых открытий и тем самым указать на их историческую обусловленность. Неслучайно «Большая фуга» стала единственным образцом музыки XIX в. в программе инаугурационного сезона концертного общества «Domaine musical» («Владение музыки»), основанного Булезом в Париже в 1954 г. [38, с. 72]; репертуар концертов общества вплоть до его роспуска в 1973 г. состоял из классики XX в. и новейшего по тому времени авангарда, с добавлением редких образцов музыки XV–XVIII вв., и включение «Большой фуги» в программу одного из первых концертов символически утвердило Бетховена в ряду своего рода почетных модернистов. К тому времени Бетховен уже был досконально изучен музыковедами, освоен исполнителями и аудиторией, в его наследии почти не осталось белых пятен и неразгаданных загадок, и «Большая фуга» оказалась самой большой и интригующей из таких загадок, о чем свидетельствуют следующие слова Адорно, датированные 1967 г.:

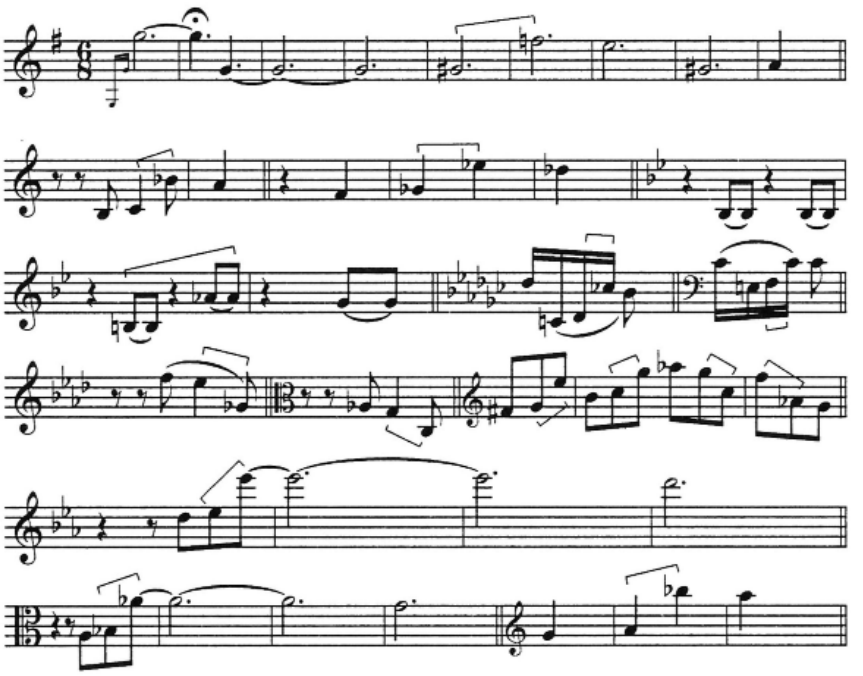
Поздние произведения Бетховена <…> прежде всего «Большая фуга» <…> внушают ощущение чего-то исключительного, ощущение величайшей серьезности, какую трудно найти во всей остальной музыке. В то же время очень трудно сказать, в чем именно <…> состоят эта исключительность и эта серьезность [26, с. 187].

Посвященная «Большой фуге» специальная литература стала быстро разрастаться начиная с важной статьи 1963 г., где опус 133 квалифицируется как бетховенский вариант «Искусства фуги» — прозрение в будущее через обобщение всего полифонического искусства прошлого [39]. Авторы, пишущие о «Большой фуге», то и дело подчеркивают ее «современность»; по словам одного из них, «эта музыка навеки останется авангардной» [44, с. 893]. К этому мнению присоединяются и крупные композиторы. На склоне лет Шёнберг признал, что в «Большой фуге» слышится предвосхищение его открытий: «…я слышал, как многие хорошие музыканты, слушая Большую фугу Бетховена, восклицали: «Звучит как атональная музыка»» (из автобиографического текста 1949 г., цит. по: [23, с. 434]); тогда же в письме Шёнбергу друживший с ним художник Оскар Кокошка высказался так: «Теперь я точно знаю, что <…> твоя колыбель — это Большая фуга» (цит. по: [28, с. 3]). Шостакович знал «Большую фугу» наизусть и говорил: «Как я люблю Большую фугу! <…> Там уже всё есть» [14, с. 472] (отметим перекличку этого высказывания со словами Волконского, процитированными в начале этой статьи). Симптоматичны часто цитируемые слова Стравинского, сказанные в 1962 г. — к тому времени он освоил серийную технику и, таким образом, до некоторой степени сблизился с годившимися ему в сыновья «авангардистами»:

В восемьдесят лет я обрел новую радость в Бетховене, и Большая фуга кажется мне теперь — так было не всегда — совершенным чудом <…> это

абсолютно современное сочинение, которое всегда будет современным. <…> Почти свободная от примет своего времени, Большая фуга, хотя бы только с точки зрения ритмики, утонченнее любой музыки нашего века <…>. Это чисто интервальная музыка, и я люблю ее больше всякой иной [20, с. 296–297].

Словосочетание «чисто интервальная музыка» (в оригинале — pure interval music) не входит в музыковедческий лексикон и поэтому требует истолкования. Позволим себе предположить, что имеется в виду выдвижение отдельно взятого интервала на роль мотива или темы, т. е. элемента, как правило, более объемного и значимого. По ходу произведения такой интервал, возведенный в ранг тематически осмысленной единицы, подвергается разнообразному варьированию — растяжению, сжатию, обращению, — но связь между вариантами распознается независимо от того, насколько существенны формальные (внеконтекстные) различия между ними. Попытаемся показать это на нотном примере, разобраться в котором сможет каждый владеющий элементарной нотной грамотой. На первой строке примера — «эпиграф» «Большой фуги»; его конструктивное ядро — восходящая уменьшенная септима — отмечено квадратными скобками. Далее выписаны некоторые из множества вариантов этой фигуры; в нашем примере они отделены друг от друга двойными тактовыми чертами, «ядерный» интервал всякий раз также отмечен квадратными скобками. Достаточно проследить за ее интервальными и ритмическими метаморфозами на пространствах «Большой фуги», чтобы догадаться, что мог иметь в виду Стравинский как под «интервальной музыкой», так и под ее особой утонченностью «с точки зрения ритмики».



Подобный метод обращения с тематизмом уникален для классико-романтической эпохи, зато он точно соответствует формуле Веберна, использованной им для характеристики собственного метода: «То же, но всё время иное» (цит. по: [9, с. 255]) или, в другой версии, «всегда одно и то же в тысяче различных вариантов» (цит. по: [22, с. 252]). Стравинский мог бы применить эту же формулу к некоторым своим вещам, причем не только поздним, отмеченным влиянием ценимого им Веберна, но и к ранним, стилистически далеким от Веберна, но в своем роде не менее новаторским, — например, к кантате «Свадебка», почти целиком сотканной из вариантов одного и того же трехзвучного мотива. По духу формула Веберна противоположна обычной диалектике крупной классико-романтической формы: все время что-то новое на основе того, что уже было, в движении к логически обусловленному концу. Конечно, «Большая фуга» не настолько далека от всего остального творчества Бетховена, чтобы ее можно было описать как упорядоченную совокупность «монад», подобную зрелым партитурам Веберна; вместе с тем техника работы с интервалами и ритмами здесь явно расходится с тем, к чему нас приучил, среди прочих классиков, тот же Бетховен, и указывает на некие новые возможности, самим Бетховеном уже не реализованные. Столь же «вольно» для своего времени автор «Большой фуги» обращается с диссонансами, и остается только гадать, как бы отреагировали его современники, если бы он все же написал задуманную в 1815 г. оперу «Бахус», где диссонансы следовало повсюду «оставлять без разрешения или разрешать совсем по-другому» (запись Бетховена в тетради эскизов 1815 г., цит. по: [5, с. 294]), — но можно не сомневаться, что модернисты XX в. отнеслись бы к такой идее по меньшей мере сочувственно.

Выделим еще одну — возможно самую главную — особенность «Большой фуги», делающую ее сочинением «всегда современным», где поистине «уже всё есть». Три образующие ее фуги, будучи основаны на одном и том же тематизме, отчетливо различаются по своим конструктивным принципам. Первая быстрая фуга — самая строгая и, при всей своей повышенной экспрессивности, самая консервативная из всех трех (скорее recherchée, чем libre); в ней достаточно последовательно соблюдаются правила барочного контрапункта, и глубинную основу ее ритма составляет непрерывный мелкий «осевой пульс», присущий именно музыке барокко в отличие от классицизма и романтизма [4, с. 75]. Фуга выдержана в ровной динамике forte, что также сближает ее с барочной музыкой, для которой в принципе не характерны постепенные нарастания и убывания силы звука. Более того, у этой фуги обнаруживается черта, восходящая к еще более давней исторической эпохе: ритмическое разнообразие достигается здесь путем чередования и комбинирования устойчивых формул, родственных т. н. ритмическим модусам позднесредневековых песнопений [31]. Вторая, медленная фуга свободнее и «классичнее»: ее ритмика более проста и размеренна, ближе к концу имеется динамическое нарастание, приводящее к кульминации. Что касается третьей фуги, то она не только объемнее двух предыдущих, но и сложнее по форме, разнообразнее по тематизму, изощреннее по способам его комбинирования и варьирования; в отдельных моментах ее фактура, с разбросанными по разным регистрам обрывками тем и частыми паузами, приближается к фактуре высокоразвитой серийной музы-

ки, где дискретность превалирует над континуальностью. В зоне ее золотого сечения, на которую приходится генеральная кульминация всей «Большой фуги», фактура возвращается к классицистской норме; построенный, как уже упоминалось, на материале медленной фуги, этот кульминационный эпизод придает завершенность грандиозной архитектуре целого, и после него остается лишь напомнить о некоторых прошедших событиях и добавить эффектное заключение. Чередование трех столь разных фуг в сжатом виде воспроизводит архетипическую последовательность трех стадий развития искусства, вновь и вновь повторяемую в истории западной музыки начиная с XIV в.: ars antiqua (строгий, формализованный тип, «высокий стиль») — ars nova (более свободный тип, открытый влияниям со стороны других стилей) — ars subtilior («более утонченное искусство», культивирующее сложность, прихотливость, экстравагантность). Соединение трех фуг, производящее впечатление их неслиянности и нераздельности, — это уже ars subtilior высшего, трансцендентного порядка. «Второй» авангард отчетливо позиционировал себя как ars subtilior по отношению к музыке прошлого, и поэтому вполне логично, что время подъема авангарда оказалось особенно восприимчиво именно к «Большой фуге».

По мере того как вчерашний авангард становился классикой, «Большая фуга», равно как и другая «сложная» классика прошлого, включая остальные поздние квартеты Бетховена (если верить одному французскому роману, еще в 1960-х гг. парижские снобы ценили в музыке только их наравне с додекафонистами [13, с. 129]), также утрачивала флер эзотеричности, и есть своя логика в том, что с некоторых пор «Большая фуга» обычно исполняется так, как она была изначально задумана, — в качестве шестой, последней части Струнного квартета си-бемоль мажор. Подобное решение еще сравнительно недавно казалось как минимум спорным, но с нынешней точки зрения оно идет на пользу как «Большой фуге», так и квартету в целом, — пусть даже при этом «за скобками» остается сочиненный Бетховеном по просьбе издателя привлекательный, но все же несколько легковесный альтернативный финал. В шестичастном варианте с «Большой фугой» пять предшествующих частей квартета, включая внушительную по своим масштабам первую, предстают серией разнохарактерных и, пользуясь упомянутым термином Шёнберга, «постижимых» прелюдий к монументальному финалу, непостижимым «визионерским жестом» преодолевающему границы возможного в музыкальном искусстве своего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акопян Л. О. Жан Барраке (1928–1973) // Акопян Л. О. Великие аутсайдеры музыки XX века. Эдгар Варез. Роберто Герхард. Джачинто Шельси. Жан Барраке. — М.: ГИИ, 2019. — С. 237–307.

2. Акопян Л. О. Чем Бетховен был для Шостакович (и чем Шостакович стал для Бетховена) // Вестник РХГА. — 2020. — Т. 21, вып. 4–2. — С. 352–364.

3. Альшванг А. А. Людвиг ван Бетховен. Очерк жизни и творчества. 3-е изд. — М.: Музыка, 1966.

4. Аркадьев М. А. Временные структуры новоевропейской музыки. Опыт феноменологического исследования. — М.: Библос, 1993.

5. Бетховен Л. ван. Письма. / Сост., автор вступ. статьи и комментариев Н. Л. Фишман. пер. Л. С. Товалевой и Н. Л. Фишмана. 2-е изд., доп. — М.: Музыка, 2013. — Т. 2: 1812–1816.

6. Власова Н. О. Творчество Арнольда Шёнберга. — М.: URSS, 2007.

7. Дебюсси К. Статьи, рецензии, беседы. — М.; Л.: Музыка, 1964.

8. [Денисов Э. В.]. Неизвестный Денисов. Из Записных книжек (1980/81, 1986, 1995). — М.: Композитор, 1997.

9. Друскин М. С. О Веберне, его лекциях и письмах // Друскин М. С. Собр. соч.: в 7 т. / ред.-сост. Л. Г. Ковнацкая. — СПб.: Композитор, 2019. — Т. 6: Избранные статьи. — С. 254–269.

10. Дубинец Е. А. Князь Андрей Волконский. Партитура жизни. — М.: РИПОЛ классик, 2010.

11. Кириллина Л. В. Бетховен. Жизнь и творчество. — М.: НИЦ «Московская консерватория», 2009. — Т. 2.

12. Корганов В. Д. Бетховен. Биографический этюд. — М.: Алгоритм, 1997.

13. Кюртис Ж.-Л. Молодожены, роман (окончание) / пер. Л. Лунгиной // Новый мир. — 1971. — № 9. — С. 106–159.

14. Мейер К. Шостакович. Жизнь. Творчество. Время / пер. Е. Гуляевой. — М.: DSCH; СПб.: Композитор, 1998.

15. Михайлов А. В. Музыка в истории культуры. Избранные статьи. — М.: Московская гос. консерватория им. П. И. Чайковского, 1998.

16. Петрушанская Е. М. Подслушать у музыки. — М.: АСТ, 2020.

17. Прокофьев С. С. Материалы, документы, воспоминания / ред., сост. и примеч. С. Шлифштейна. 2-е изд., доп. — М.: Музгиз, 1961.

18. Пшибышевский Б. С. Бетховен. Опыт исследования. — М.: Музгиз, 1932.

19. Роллан Р. Бетховен. Великие творческие эпохи. Незавершенный собор / пер. М. П. Рожицыной // Роллан Р. Собр. соч.: в 14 т. — М.: Гослитиздат, 1957. — Т. 12.

20. Стравинский И. Ф. Диалоги. Воспоминания. Размышления. Комментарии. — Л.: Музыка, 1971.

21. Стравинский И. Ф. Хроника. Поэтика. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.

22. Холопова В. Н., Холопов Ю. Н. Антон Веберн. Жизнь и творчество. — М.: Советский композитор, 1984.

23. Шёнберг А. Стиль и мысль. Статьи и материалы / сост., пер., коммент. Н. О. Власовой и О. В. Лосевой. — М.: Композитор, 2006.

24. Эррио Э. Жизнь Бетховена / пер. Г. Эдельмана. — М.: Музыка, 1968.

25. Яворский Б. Л. Статьи, воспоминания, переписка. / ред.-сост. И. С. Рабинович; общ. ред. Д. Д. Шостаковича. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Советский композитор, 1972. — Т. 1.

26. Adorno Th. W. Beethoven. The Philosophy of Music / Fragments and Texts ed. by R. Tiedemann; transl. by E. Jephcott. — Cambridge, UK; Maiden, MA: Polity Press, 1998.

27. Barraqué J. Écrits / Réunis, présentés et annotés par Laurent Feneyrou. — Paris: Publications de la Sorbonne, 2001.

28. Botstein L. Music and the Critique of Culture: Arnold Schoenberg, Heinrich Schenker, and the Emergence of Modernism in Fin de Siècle Vienna // Constructive Dissonance. Arnold Schoenberg and the Transformations of Twentieth-Century Culture / ed. by J. Brand and Ch. Hailey. — Berkeley etc., 1997.

29. Boulez P. Schönberg est mort // Boulez P. Relevés d'apprenti. — Paris: Seuil, 1966. — P. 265–272.

30. Boulez P. Orientations. Collected Writings / ed. by J.-J. Nattiez; transl. by M. Cooper. — London: Faber & Faber, 1986.

31. Cooper B. Rehearsal Letters, Rhythmic Modes and Structural Issues in Beethoven's Grosse Fuge // Nineteenth-Century Music Review. — 2017. — Vol. 14. — P. 177–193.

32. Grew S. Beethoven's «Grosse Fuge» // The Musical Quarterly. — 1931. — Vol. XVII, is. 4. — P. 497–508.

33. Griffiths P. La Mer en Feu: Jean Barraqué. — Paris: Hermann, 2008.

34. Hakobian L. The Dialectics of Serial Rhetoric and Narrativity in the Masterpieces of the Darmstadt Classics // Lithuanian Musicology. 21. — Vilnius, 2020. — P. 140–159.

35. Harvey J. The Music of Stockhausen. An Introduction. — London: Faber & Faber, 1975.

36. Hulewicz W. Przybłęda Boży. Beethoven: czyn i człowiek. — Poznań etc.: Księgarnia św. Wojciecha, 1927.

37. Ives Ch. Essays Before a Sonata. — Fairfield, IA: 1st World Library — Literary Society, 2004.

38. Jameux D. Pierre Boulez / Transl. by S. Bradshaw. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

39. Kirkendale W. The «Great Fugue» Op. 133: Beethoven's «Art of Fugue» // Acta Musicologica. — 1963. — Vol. 35, fasc. 1. — P. 14–24.

40. Marliave J. de. Beethoven's Quartets / transl. by H. Andrews. — New York: Dover, 1928.

41. Scherchen H. Beethovens Große Fuge // Die Musik. — 1928. — Bd. 20. — S. 401–420.

42. Smalley R. 'Momente'. Material for the listener and composer — 1 // The Musical Times. — 1974. — Vol. 115, no. 1571. — P. 23–28.

43. Solomon M. Late Beethoven. Music, Thought, Imagination. — Berkeley etc., 2003.

44. Swafford J. Beethoven: Anguish and Triumph. A Biography. — Boston; New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2014.

45. Thayer A. W. The Life of Ludwig van Beethoven. — New York: Schirmer, 1921.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.015
УДК 821.161.1, 7.071.1

О. Ю. Осьмухина*

«БЕТХОВЕНСКИЙ ТЕКСТ» РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (НА МАТЕРИАЛЕ «КРЕЙЦЕРОВОЙ СОНАТЫ» Л. Н. ТОЛСТОГО И «МУЗЫКИ» В. В. НАБОКОВА)**

Статья посвящена изучению «бетховенского текста» в «Крейцеровой сонате» Л. Толстого и рассказе «Музыка» В. Набокова. Использованы сравнительно-исторический, культурно-исторический, а также метод целостного анализа художественного произведения. Установлено, что обращенные к известному сочинению Л. ван Бетховена произведения русских классиков непосредственно словесно-выразительными и образными средствами художественной литературы воспроизводят структуру и движение музыкальной мысли в произведении великого композитора. Обрамляющие Andante два Presto у Бетховена становятся метафорой сюжетного развертывания у Толстого, отображают внутреннюю метаморфозу его главного героя, а в новелле Набокова являются средством ретроспекции, позволяющей персонажу заново пережить любовь и счастливое прошлое.

Ключевые слова: Л. ван Бетховен, Л. Н. Толстой, В. В. Набоков, мотив музыки, русская литература.

O. Yu. Osmukhina

«THE BEETHOVEN TEXT» OF RUSSIAN LITERATURE (ON THE MATERIAL OF L. N. TOLSTOY'S «KREUTZER SONATA» AND V. V. NABOKOV'S «MUSIC»)

The article is devoted to the study of the «Beethoven text» in «Kreutzer Sonata» by Leo Tolstoy and the short story «Music» by V. Nabokov. Comparative-historical, cultural-historical, and the method of holistic analysis of the fiction were used. It is established that the texts of

* Осьмухина Ольга Юрьевна, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой русской и зарубежной литературы, Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева; osmukhina@inbox.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–012–00457 «Бетховен: Личность и творчество Людвига ван Бетховена в зеркалах рецепций и интерпретаций».

Russian classics, addressed to the famous work of L. van Beethoven, directly reproduce the structure and the movement of musical idea in the musical composition of the great composer by verbal expressive and figurative means of fiction. Beethoven's two Presto's framing Andante become a metaphor for Tolstoy's story unfolding, reflecting the inner metamorphosis of his protagonist, and in Nabokov's short story are a means of retrospection, allowing the character to relive love-story and happy past.
Keywords: L. van Beethoven, Leo Tolstoy, Nabokov, music motif, Russian literature.

Исследование сверхтекстовых единств (локальных или персональных) в последние десятилетия все чаще привлекает внимание литературоведов и культурологов (см.: [16; 18; 21]), причем в настоящее время круг т. н. персональных текстов, вычленяемых в творчестве того или иного прозаика (поэта, драматурга), все более расширяется, в связи с чем активно изучаются «чеховский», «дантовский», «гриновский», «пушкинский», «гофмановский» и др. тексты. Как справедливо отмечал Б. М. Гаспаров, говоря о пушкинском ареале литературы,

> восприятие «текстов Пушкина» неотделимо от того, как они отложились в творческой памяти последующих русских писателей и поэтов и отпечатались в созданных ими текстах, и от того, как эти последние в свою очередь отложились в нашей собственной культурной памяти и определили нашу интерпретирующую позицию [11, с. 320].

Разумеется, не всегда сама репрезентативность имени того или иного творца становится достаточным аргументом для формирования его «текста». Принципиальным в данном случае, по небезосновательному мнению Н. А. Кузьминой, оказывается «восприятие творчества художника и отдельных произведений его как *сильных* текстов» [16, с. 34].

Одной из фигур, чье наследие определило специфику культурно-художественного сознания в начале XIX столетия, как в Европе, так и в России, является Л. ван Бетховен. И это касается не только его влияния на Ф. Листа, Ф. Шопена, Ф. Шуберта, Р. Шумана, Г. Берлиоза, П. Чайковского, того, что он фактически предвосхитил ставшие в последствие определяющими для всего столетия музыкальные направления [13], но и того, что, расширив границы музыкальной выразительности, он стимулировал и обогатил интермедиальные связи музыки и литературы. Здесь, как представляется, немалую роль сыграло его постоянное обращение к европейской классике, фольклорным сюжетам и образам: достаточно вспомнить вторую часть квартета, соч. 18 № 1, навеянную «Ромео и Джульеттой»; «Аппассионату» и сонату соч. 31, созданные под воздействием шекспировской «Бури»; увертюру к трагедии Колина «Кориолан», образы которой Бетховену были хорошо известны по одноименной драме У. Шекспира; увертюру к «Эгмонту» И.-В. Гете; Девятую симфонию, финалом которой является положенная на музыку «Ода к радости» Ф. Шиллера; написанные А. Тидге и Л.-Г.-К. Хёлти, учениками столь почитаемого им Ф. Клопштока, «К надежде» и «Жалоба», также ставшие источником бетховенского вдохновения [29, с. 238–239] и т. д. При этом «бетховенский текст», являясь совокупностью сугубо его индивидуально-авторских знаков и символов, обладая текстопорождающей функцией (говоря о «тексте» в данном случае мы опираемся на общеизвестное лотмановское определение последнего, по-

нимая текст в самом широком смысле), как это ни парадоксально, подвергается рецепции и интерпретации не только в контексте сугубо музыкальном, но и воспроизводится в литературном дискурсе XIX–XX вв. — от «Последнего квартета Бетховена» В. Ф. Одоевского, «Героической симфонии» Н. П. Огарева, «Крейцеровой сонаты», «После бала» Л. Н. Толстого, «Музыки» В. В. Набокова, «Десятой симфонии» М. А. Алданова, «Жизни Бетховена», «Гёте и Бетховен» Р. Роллана до произведений масскульта, эксплуатирующих и обыгрывающих прежде всего наиболее примечательные, а нередко и мифологизированные факты и события жизни (глухота, знакомство с Гете, любовь к Дж. Гвиччарди, Т. Малфатти и др.) великого композитора (к примеру, «Череп Бетховена» Т. Рейборна, «Сердце Людвига. Мистический роман о любви и смерти Бетховена» Л. Кентона).

Мы же обратимся к наиболее примечательным, на наш взгляд, произведениям отечественной словесности — повести Л. Н. Толстого «Крейцерова соната» и новелле В. В. Набокова «Музыка», не просто адресованных известному творению Л. ван Бетховена, но непосредственно словесно-выразительными и образными средствами художественной литературы воспроизводящих структуру и движение музыкальной мысли в произведении великого композитора.

Напомним, что с «офранцуженным немцем» скрипачом Р. Крейцером Бетховен, как полагают его биографы, познакомился в Вене у возглавлявшего французского посольство прославленного генерала Ж.-Б. Ж. Бернадотта [1, с. 122–123; 31, с. 104]. Рудольф Крейцер, сочинивший свой первый скрипичный концерт в тринадцатилетнем возрасте и назначенный в 1795 г. директором консерватории, сын музыканта королевской капеллы, был солистом оркестра итальянского театра и автором хорошо известных в те годы оперы «Жанна д'Арк в Орлеане» и ряда скрипичных концертов. Сочиненная Бетховеном в 1803 г. Соната для фортепиано и скрипки ля мажор (ор. 47), которую композитор планировал посвятить английскому виртуозу Дж. Бреджтоуэру, после размолвки с ним оказалась посвященной Р. Крейцеру. По авторитетному мнению А. Альшванга, Бетховен «был высокого мнения о своем парижском знакомом», называл его «хорошим, милым человеком», доставившим ему «много удовольствия во время пребывания в Вене» и покорившим великого композитора «естественностью и отсутствием претензий» [1, с. 210]. Тем не менее, как указывает Э. Эррио, Крейцер «отказался играть это сочинение и объявил его «непонятным»» [29, с. 105], что было вполне закономерно, ибо, несмотря на именование произведения «сонатой», Бетховен подчеркивает, что это соната «в весьма концертном стиле», чем новаторски расширяет ее жанровые границы — от камерной к симфонической музыке. В контексте интересующей нас проблематики подчеркнем, что ключевые особенности Крейцеровой сонаты — ее особое структурное членение, движение музыкальной темы, выраженные своеобразным «поединком» между двумя инструментами (фортепиано и скрипкой) — прочитываются и в повести Л. Н. Толстого, и в рассказе В. В. Набокова как своеобразная метафора сюжетного развертывания.

Не останавливаясь подробно на исследовании музыкальной темы в творчестве Л. Н. Толстого в целом и специфике реализации музыкального мотива в «Крейцеровой сонате» в частности, поскольку это уже неоднократно стано-

вилось предметом осмысления в литературоведении [2; 4–6; 12; 15; 22–25; 27; 28], проанализируем, каково воплощение «бетховенского текста» в его повести.

Равно как и у великого композитора в Крейцеровой сонате два Presto обрамляют Andante с вариациями, у русского классика внутреннее движение повести (часть рассказа Позднышева непосредственно о его мучительном разладе в семье, трагической любви, ревности и убийстве жены) развивается от беспокойно-страстного движения, прерывистости настроения к замедленной интонации, препятствующей развитию ключевой темы, вновь к «стихийной огненности» в финале. Так, явившийся в дом главного героя «полупрофессиональный» скрипач, становится «с своей музыкой <…> причиной всего» [26, с. 48]. Именно он оказывается своего рода «катализатором» давно наметившегося семейного кризиса:

> …между нами была страшная пучина, <…> то страшное напряжение взаимной ненависти друг к другу, при которой первого повода было достаточно для произведения кризиса. Ссоры между нами становились в последнее врем чем-то страшным и были особенно поразительны, сменяясь тоже напряженной животной страстностью [26, с. 49].

И если бетховенское первое Presto отличается «необыкновенной энергией, трагическим благородством тем и редкой глубиной чувств» [1, с. 211], то у Толстого оно, не менее страстное и напряженное, подано в несколько сниженном варианте — «благородство чувств» заменяется трагической атмосферой подозрительности, злобы, взаимных обвинений ненависти, тем не менее описанных с той же взволнованностью, что и первая часть музыкальной партитуры у Бетховена:

> Начинается спор. Начинается перепрыгивание с одного предмета на другой, попреки <…>. Чувствуется, что вот-вот начнется та страшная ссора, при которой хочется себя или ее убить. <…> Тысячи разных планов о том, как отомстить ей и избавиться от нее <…>. Дохожу до того, что мечтаю о том, как я избавлюсь от нее и как это будет прекрасно <…>. Избавлюсь тем, что она умрет… [26, с. 49–50].

Прерывистости настроения бетховенского первого Presto в обеих партиях — и главной, и побочной, а также коде, прерывающейся ферматами, соответствуют бурные сцены между супругами в толстовской повести до появления музыканта, заканчивающиеся их неизменным «полупримирением»:

> Еще слезы и, наконец, примирение. И не примирение: в душе у каждого та же старая злоба друг против друга с прибавкой еще раздражения за ту боль, которая сделана этой ссорой и которую всю каждый ставит на счет другого. <…> Так, такие-то ссоры и хуже бывали беспрестанно, то раз в неделю, то раз в месяц, то каждый день. И все одно и то же. Один раз уже взял заграничный паспорт — ссора продолжалась два дня, — но потом опять полуобъяснение, полупримирение… [26, с. 52].

Из процитированного фрагмента вполне очевидно описанное Толстым то постепенно нарастающее напряжение, бурное, неостановимое, неодолимое, которое возникает между персонажами и фактически является для них вполне устойчивой «моделью» сосуществования.

Далее, подобно Andante у Бетховена, чьи изящные вариации хотя и связаны с остальными частями, но по отношению к ним являются своего рода «лирическими отступлениями», после появления музыканта в жизни Позднышевых воцаряется относительное, пусть и мнимое, спокойствие. Главный герой сам знакомит его со своей женой и приглашает «привозить как-нибудь вечером скрипку, чтобы играть» [26, с. 53] с ней, после чего супруга заинтересованно занимается музицированием, и даже в тот момент, когда Позднышев готов устроить скандал, назвав ее «кокоткой», она пытается сгладить «бешенство» супруга, мирится с ним, а потом и вовсе готова отказаться от запланированного воскресного вечера, где она как раз должна была играть с Трухачевским Крейцерову сонату Бетховена. Вечер, однако, состоялся, и, несмотря на те эмоции, который переживает главный герой, отмечающий не возвышающую, но «страшную», «раздражающую», «принижающую» [26, с. 61] силу музыки, закончился вполне благополучно: «Все было прекрасно. Мы оба с женою были очень довольны вечером» [26, с. 63].

Тем не менее, подобно второму Presto бетховенского произведения, разрушающего каноны сонатной формы, но закономерно проистекающему из Andante, финал «Крейцеровой сонаты» Л. Толстого, подготовленный тем самым домашним концертом («гипнотическое» воздействие на героя партитуры Бетховена: «Музыка заставляет меня забывать себя, мое истинное положение, она переносит меня в какое-то другое, не свое положение: мне под влиянием музыки кажется, что я чувствую то, чего я, собственно, не чувствую…» [26, с. 61]), становится таким же страстным, напряженным, по метафорическому выражению А. Альшванга, «огненным финалом — тарантеллой» [1, с. 212]. Позднышев, для которого именно музыка великого немецкого композитора стала злым роком, доведший себя до исступления, поддается «настроению <…>, которое все шло crescendo» [26, с. 73] (отметим явную неслучанойсть употребления музыкального термина героем при описании своего состояния), впадает в «бешенство» («то же самое бешенство, которое я испытывал неделю тому назад, овладело мной. Опять я испытал эту потребность разрушения, насилия и восторга бешенства и отдался ему» [28, с. 72]) и в полном исступлении убивает жену. Описание ярости, охватившей его, убийства, кстати, передается соответствующими самохарактеристиками, что опять-таки вполне соотносимо с яростным и страстным движением в сонате Бетховена: «я бросился», «я рванулся», «я чувствовал, что вполне бешеный <…>, и радовался этому», «я размахнулся изо всех сил», «изо всех сил ударил ее кинжалом» [26, с. 73–74] и т. д. Очевидно, таким образом, что, во-первых, Позднышев видит в музыке не созидательное, но разрушительно начало и отчасти винит ее в совершенном им злодеянии; во-вторых, развитие главной темы в симфонической Крейцеровой сонате Л. ван Бетховена становится своеобразной метафорой и внутреннего движения сюжета в повести Л. Толстого, и «моделью» взаимоотношений главного героя с женой.

Вполне сопоставим в этом отношении с толстовским текстом рассказ В. В. Набокова «Музыка». Сошлемся на авторитетное мнение одного из лучших набоковских биографов Б. Бойда, указывающего, что ведший достаточно скромное существование в Берлине прозаик 29 февраля 1932 г. «опробовал

новый способ заработка, устроив в частном доме литературный вечер по приглашениям. Он прочел главу из «Камеры обскура», несколько стихотворений и новую вещь — «Музыка», бесхитростный, но захватывающий рассказ…» [7, с. 441], успех которой и в этот раз, и на последующих публичных выступлениях в Париже был оглушительный. И хотя в набоковской новелле произведение, которое исполняется и становится неким «фоном», оттеняющим воспоминания главного героя, прямо не названо, осмелимся предположить, что речь идет именно о Крейцеровой сонате Л. ван Бетховена.

Во-первых, в финале на вопрос Виктора Ивановича о том, что играл Вольф: «Кстати, что это было?», — один из его знакомых отвечает: «Все, что угодно <…> — «Молитва Девы» или «Крейцерова соната»» [20, с. 398] (выделено нами. — О. О.). Соната Бетховена упоминается отнюдь не случайно, ибо именно она, но никак не небольшая, камерная, мечтательно-сентиментальная фортепианная пьеса Т. Бондаржевской Modlitwa dziewicy op. 4, или Maiden's Prayer («Молитва Девы»), предназначенная для салонного исполнения, отражает весь комплекс переживаний главного героя. В тексте новеллы есть еще две ремарки, подтверждающие наше предположение: «Вольф играет знаменитую прекрасную вещь» [20, с. 396] и «Я всегда говорю, что это лучшее из того, что он написал» [20, с. 397] (выделено нами. — *О. О.*). Учитывая, что речь в новелле идет отнюдь не о произведении, созданном женщиной, а также то, что примерно до середины XX в. пьеса Т. Бондаржевской не воспринималась всерьез в профессиональной среде, мы полагаем, что все-таки здесь имеется в виду произведение Бетховена. Во-вторых, весьма примечателен, на наш взгляд, дополнительный историко-литературный штрих. 13 июля 1926 г. Набоков принимал участие в шуточном литературном суде, который был устроен в Берлине Союзом писателей, над героем «Крейцеровой сонаты» Л. Толстого, при этом Сирин мастерски сыграл именно роль Позднышева. Сошлемся вновь на Б. Бойда, цитирующего отчет в «Руле» о сиринской игре и аргументах актера-подсудимого, «сбивших с толку судей»: «В его творческой вдохновенной передаче толстовский убийца-резонер стал живым, страдающим человеком, сознавшим свою вину перед убитой женой, перед погубленной им возможностью настоящей подлинной любви» [7, с. 307]. Следовательно, вполне допустимо, что в «Музыке» Сирин обращается и к толстовскому, а через него — именно к бетховенскому «тексту».

О. И. Афанасьев указывает, что «влиятельной моделью» для создания набоковской «Музыки» стала повесть «Крейцерова соната» Л. Н. Толстого:

> Свидетельством «подключения» «Музыки» В. В. Набокова к традиции Л. Н. Толстого является уже заглавие исследуемого рассказа. Как и у Л. Н. Толстого, заглавие рассчитано на «обман читательского ожидания». Читатель, прочитав заглавие, полагает, что темой рассказа является музыка. Однако ни в «Крейцеровой сонате» Л. Н. Толстого, ни в «Музыке» В. В. Набокова музыка не является основной темой, но, безусловно, активно участвует в раскрытии характеров героев и авторской модели мира. В обоих произведениях музыка сопровождает тему любви, хотя у Л. Н. Толстого тема значительно шире и включает проблему семьи и брака вообще, места женщины в семье, половых отношений и др. [3, с. 14].

По мысли исследователя, в рецепции обоих главных героев «музыка не представляет собой ничего ценного — она лишь «ограда», разъединяющая набоковского героя с бывшей женой, и злой рок в судьбе героя Толстого» [3, с. 12]. Согласимся с О. И. Афанасьевым в том, что толстовская «модель» со всей очевидностью была Набоковым воспринята, особенно в контексте неоднократных заявлений самого Сирина о том «наборе» писателей, которые во многом определили его собственное становление и, по собственно авторскому определению, хрестоматийно известному набоковедам, «встали по четырем углам» его мира: «Пушкин и Толстой, Тютчев и Гоголь встали по четырем углам моего мира» [19, с. 277]. При этом все-таки подчеркнем, что музыка, причем музыка именно Бетховена, и в «Крейцеровой сонате» Л. Толстого, и в новелле В. Набокова принципиально важна — в обоих случаях именно «бетховенский текст» маркирует вектор сюжетного развития и высвечивает внутреннее состояние главных героев.

Традиционно исследователи набоковского творчества, за редким исключением [8; 9; 17], говоря об интермедиальном компоненте его прозы, его отношении к другим видам искусства, музыкальным образам уделяют наименьшее внимание, чаще всего сводя их роль к элементам «акустики» [10; 14; 27]. Объясняется это прежде всего декларативным заявлением самого В. Набокова о его тотальном непонимании музыки:

> Для меня музыка всегда была и будет лишь произвольным нагромождением варварских звучаний. Могу по бедности понять и принять цыгановатую скрипку или какой-нибудь влажный перебор арфы в «Богеме», да еще и всякие испанские спазмы и звон, — но концертное фортепиано с фалдами и решительно все духовые хоботы и анаконды в небольших дозах вызывают во мне скуку, а в больших — оголение всех нервов и даже понос [19, с. 147].

Думается, подобное высказывание трудно принять на веру, учитывая, во-первых, набоковское пристрастие к мистификациям, во-вторых то, что он рос в атмосфере почитания музыкального искусства: его родители были страстными меломанами, имели «абсолютный слух» [19, с. 147], регулярно вместе с детьми посещали оперу, более того, их дом в Петербурге «был одним из первых, где пел Шаляпин, давал частные концерты Кусевицкий» [7, с. 52]. В-третьих, в «Других берегах», описывая собственную родословную, он гораздо подробнее останавливается, к примеру, не на биографии патолога Н. И. Козлова, которая бы как нельзя лучше оттенила сиринскую реплику о его любви к «сцеплению времен» и генетическую предрасположенность будущего писателя к естественным наукам, но на истории другого предка — композитора Карла-Генриха Грауна — основателя и руководителя Берлинского оперного театра, иронически замечая, правда, что лишь благодаря мистификации свого предка, заменившего не понравившиеся ему места в какой-то опере ариями собственного сочинения, ощущает с ним «какую-то вспышку родства» [19, с. 159]. И наконец, сам прозаик, якобы в музыке ничего не смыслящий, блестяще описал, например, шахматную партию Лужина и Турати («Защита Лужина») именно в музыкальных, полифонических образах (да и сам музыкальный мотив оказывается непосредственно связанным в романе не только

с шахматами, но и с темой творчества как такового), а также уделил важной влияние музыкальной образности в рассказах «Удар крыла», «Бахман», «Звуки», «Рождество» и др. [17].

Возвращаясь к рассказу «Музыка», напомним, что сюжет его сводится к истории переживания заново главным героем всей прошлой жизни с бывшей женой, которую он случайно встречает на частном концерте в доме общих знакомых. Ретроспекция порождается виртуозной игрой приглашенного пианиста — именно она вызывает у Виктора Ивановича воспоминания о прежнем счастье и прежней любви. При этом герой, в отличие от толстовского Позднышева, несмотря на первоначальное отдаление их с женой друг от друга, измену супруги, о которой она честно ему рассказывает, ни в коем случае не пытается причинить ей боль, а уж тем более, убить ее. Напротив — и в браке, и в момент расставания, и даже теперь, по прошествии нескольких лет, он воспринимает все, связанное с ней, как истинное счастье, ибо его любовь к ней была не эгоистичной, но настоящей, жертвенной: «Как мы были счастливы. Шелестящее, влажное слово «счастье», плещущее слово, такое живое, ручное, само улыбается, само плачет» [20, с. 395]. Сходные эмоции он переживает и в финале, понимая, что подлинным счастьем для него была не только его жизнь с первой женой, но и музыка, ставшая для них общим пространством, «прекрасным пленом», позволившим вновь испытать самые светлые чувства и пережить самые яркие мгновения:

> …музыка, вначале казавшаяся тесной тюрьмой, в которой они оба, связанные звуками, должны были сидеть друг против друга на расстоянии трех-четырех саженей, — была в действительности невероятным счастьем, волшебной стеклянной выпуклостью, обогнувшей и заключившей его и ее, давшей ему возможность дышать одним с нею воздухом… [20, с. 398].

Справедливости ради, укажем, что герою первоначально передается та самая собственно авторская «глухота» к музыке, однако, окончательно рассеивающаяся к финалу: «Для Виктора Ивановича всякая музыка <…> была как быстрый разговор на чужом языке <…> — все скользит, все сливается, и непроворный слух начинает скучать» [20, с. 394].

Примечательно, что в рассказе В. Набокова «бетховенский текст» Крейцеровой сонаты, в отличие от повести Л. Толстого, в плане поступательного развития музыкальной темы, проецирующейся на сюжетное развертывание и сопоставимое с ним, вычленить достаточно сложно: музыка — лишь фон, значимый, необходимый, но всего лишь оркестровка, в которой поданы движения души персонажа, выступающие на первый план. При этом некоторые детали отчетливо маркируют не только само музыкальное произведение, но и манеру игры, характерную для исполнителей партитур Бетховена. Так, в начале исполнения «музыка стала громче, мужественнее» [20, с. 393], затем «звуки переходили в настойчивый гром, шея у пианиста надувалась, он напрягал распяленные пальцы» [20, с. 393], что со всей очевидностью указывает на исполнение первого Presto. Затем герой погружается в воспоминания и не слышит ничего вокруг, кроме биения собственного сердца. Финальные же аккорды, «бурные, задыхающиеся», не только подготавливают конец испол-

няемого произведения, но и символизируют «конец» воспоминаний Виктора Ивановича и его счастья, заново пережитого. Как и финал Крейцеровой сонаты Бетховена, финал набоковского рассказа венчает бурный звуковой поток в исполнении Вольфа:

> Последние звуки, многопалые, тяжкие, — раз, еще раз, — и еще на один раз хватит дыхания, — и после этого, уже заключительного, уже как будто всю душу отдавшего аккорда, пианист нацелился и с кошачьей меткостью взял одну, совсем отдельную, маленькую, золотую ноту [20, с. 397].

Итак, «бетховенский текст», репрезентованный Крейцеровой сонатой в повести Л. Толстого и в рассказе В. Набокова, интерпретирован русскими писателями весьма своеобразно. В повести Л. Толстого бетховенская партитура становится, условно говоря, «моделью» и развития «микросжета» (взаимоотношений Позднышева с женой), и метафорой внутренней метаморфозы самого главного героя, тогда как В. Набоков предлагает фактически «удвоение» бетховенского произведения, преломляя его через толстовскую интерпретацию. Если у Толстого Позднышев возлагает именно на музыку Бетховена часть вины за свершенное им убийство, ибо именно она вызвала в нем «бешенство», обнажила звериные инстинкты, оказала разрушающее воздействие, то Виктор Иванович у Набокова, напротив, благодаря прекрасной музыке великого композитора смог заново пережить былую любовь, сама же музыка оказывается для героя «невероятным счастьем». В заключение подчеркнем, что «бетховенский текст», рассмотренный нами на двух частных, пусть и наиболее показательных, примерах отечественной словесности, безусловно, ими не исчерпывается и нуждается в дальнейшем изучении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альшванг А. Бетховен: очерк жизни и творчества. 3-е изд. — М.: Музыка, 1966.
2. Асеева С. А. Музыка в повести Л. Н. Толстого «Крейцерова соната» как интермедиальный и философский компонент // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. — 2016. — № 2. — С. 155–160.
3. Афанасьев О. И. Интертекстуальные связи музыкальных мотивов в рассказе В. В. Набокова «Музыка» // Филологические науки. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота. — 2016. — № 3(57): в 2 ч. — Ч. 1. — С. 12–15.
4. Ахметова Г. А. Интерпретация музыки в прозе Л. Н. Толстого и традиции романтизма // Вестник Башкирского университета. — 2014. — Т. 19, № 1. — С. 150–156.
5. Ахметова Г. А. Музыка европейских композиторов в восприятии Л. Н. Толстого // Вестник Башкирского университета. — 2013. — Т. 18, № 2. — С. 424–434.
6. Ахметова Г. А. Повесть Льва Толстого «Крейцерова соната» и «Метафизика музыки» А. Шопенгауэра // Вестник Башкирского университета. — 2012. — Т. 187, № 4. — С. 1816–1821.
7. Бойд Б. Владимир Набоков: русские годы: Биография / пер. с англ. — М.: Независимая газета; СПб.: Симпозиум, 2001.
8. Букс Н. «Оперные призраки» в романах Набокова. — URL: http://nabokov-lit.ru/nabokov/kritika/buks-opernye-prizraki.htm (дата обращения: 15.06.2021).

9. Букс Н. Эшафот в хрустальном дворце. О русских романах Владимира Набокова. — М.: НЛО, 1998.

10. Вострикова А. В. Взаимодействие искусств в творческом осмыслении В. В. Набокова: Русскоязычная проза крупных жанров: дис. … канд. филол. наук. — М., 2007.

11. Гаспаров Б. М. Язык, память, образ: лингвистика языкового существования. — М.: НЛО, 1996.

12. Гольденвейзер А. Б. Вблизи Толстого: мемуары. — М.: Художественная литература, 1959.

13. Гордеева Т. Ю. Музыка в истории культуры. — Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994.

14. Гришакова М. Визуальная поэтика В. Набокова // Новое литературное обозрение. — 2002. — № 2 (54). — С. 205–228.

15. Исаева Е. Как граф Толстой слышал Бетховена, или почему все-таки «Крейцерова соната» // Израиль XXI век. Музыкальный журнал. — 2012. — № 32 (март). — URL: http://www.21israel-music.com/Kreizerova_sonata.htm (дата обращения: 18.04.2021).

16. Кузьмина Н. А. Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. 2-е изд., стереотипное. — М.: Едиториал УРСС, 2004.

17. Кучина Т. Г., Леонидова И. А. Акустические и музыкальные образы в русскоязычных рассказах В. Набокова // Верхневолжский филологический вестник. — 2016. — № 4. — С. 32–35.

18. Меднис Н. Е. Сверхтексты в русской литературе. — Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2003.

19. Набоков В. В. Другие берега // Набоков В. В. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Правда. — Т. 4. — С. 133–302.

20. Набоков В. В. Музыка // Набоков В. В. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Правда. — Т. 2. — С. 393–398.

21. Парамонова Т. А. Проза А. С. Грина как сверхтекстовое единство: автореф. дис. … канд. филол. наук. — Самара, 2009.

22. Переверзева Н. А. Из наблюдений над мотивной структурой повести Л. Н. Толстого «Крейцерова соната» (символическая функция звуковых образов) // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2008. — № 2 (12). — С. 22–33.

23. Петрова С. А. Интермедиальная специфика повести Л. Н. Толстого «Крейцерова соната» // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. — 2011. — № 1(17). — С. 116–122.

24. Семанова М. Л. «Крейцерова соната» Л. Н. Толстого и «Ариадна» А. П. Чехова // Чехов и Лев Толстой: сб. ст. — М.: Наука, 1980.

25. Терен Д. Мотив музыки в «Крейцеровой сонате» Л. Н. Толстого // Slavica tergestina. — 1998. — № 6. — С. 101–123.

26. Толстой Л. Н. Крейцерова соната // Толстой Л. Н. Собрание сочинений в четырнадцати томах. — М.: ГИХЛ, 1953. — Т. 12: Повести и рассказы (1889–1904).

27. Шиньев Е. П. Интермедиальность как механизм межкультурной диффузии в литературе (на примере романов В. В. Набокова «Король, дама, валет» и «Камера обскура») // Вопросы культурологии. — 2010. — № 5. — С. 82–86.

28. Эйгес И. Р. Воззрения Толстого на музыку // Эстетика Льва Толстого сб. статей / под ред. П. Н. Сакулина. — М.: Гос. акад. худож. наук, 1929. — С. 241–308.

29. Эррио Э. Жизнь Бетховена / пер. с франц. Г. Эдельмана. — М.: Государственное музыкальное изд-во, 1959.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.016
УДК 101:7.01:82–1

Е. К. Соболевская*

ТОСКА ПО РОДИНЕ КАК СМЫСЛООБРАЗУЮЩАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ ПОЭТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Статья посвящена тоске по родине как фундаментальной настроенности по отношению к миру, где каждая вещь присутствует в своем уникальном смысле. Мы тоскуем по полноте бытия, по истинной, полноценной в каждом своем моменте жизни, простирающейся на *том* свет и на *этот*. Наша подлинная родина разрастается до бесконечного универсума. Однако не каждый это духовное состояние сознает в качестве средоточия жизнедеятельности: мы не выпадаем из обезличенной и безразличной повседневности в ценностно-значимую, личностную ежечасность, ежеминутность. Высшее осознание здесь-бытия и, соответственно, тоски по родине как необходимой настроенности для осуществления этого здесь-бытия как своем единственном Доме возможно в акте философствования и поэтизирования. Поэты более чем кто-либо другой погружены в слово, изыскание имен, наделение вещей смыслом, у них всегда сохраняется внутренняя тяга к языку как Дому бытия, жилищу всего сущего. Это и есть та почва, где искомая родина обретается.

Ключевые слова: тоска по родине, мир как целостность, язык как Дом бытия, философия, поэзия.

E. K. Sobolevskaya

HOMESICKNESS AS SENSE-MAKING NEED FOR POETIC THINKING

The article deals with homesickness as the fundamental attunement to the world, where every thing is present in its own unique meaning. We yearn for the fullness of being, for the true, full-blown in each moment life that reaches not only this world, but also the other one. Our true homeland expands to the infinite universe. However, not everyone is aware of this spiritual state as the core of life activity: we do not fall out of impersonal and indifferent daily routine into a value-meaningful, personal hourly, minute-by-minute existence. A higher awareness of here-being and, thus, homesickness as the necessary attunement for the fulfilment of this here-being as one's only House is possible in an act of philosophizing and poeticizing. More than anybody else poets are immersed into the word, in search for the names, in giving

* Соболевская Елена Константиновна, доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой культурологии, Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова; germusha@gmail.com

meanings to things, they constantly have an inner yearning to language as the House of Being, the dwelling of all things. That is the field where the desired homeland is found.
Keywords: homesickness, world as the wholeness, language as the House of Being, philosophy, poetry.

Когда в 1688 г. швейцарский врач Иоганн Хофер, описывая болезнь швейцарских солдат, служивших вдали от родины и исцелявшихся сразу после возвращения домой, изобрел сам термин «ностальгия» (*Nostalgia oder Heimweh* — от др.-греч. νόστος — «возвращение на родину» и ἄλγος — «боль, печаль»), никто, конечно же, не предполагал, что позднее это особое болезненное состояние станет предметом нескончаемых экзистенциальных медитаций — философских, поэтических, кинематографических — и уже в большом времени культуры обретет статус постоянно обогащающегося пучка смыслов, актуализирующего и преображающего как близлежащие культурные контексты, так и самые отдаленные. Никто не предполагал и того, что из этой в общем-то излечимой болезни родится болезнь неизлечимая, болезнь ниспосылаемая, неожиданно распознаваемая или же остающаяся нераспознанной, болезнь желаемая и намеренно провоцируемая или же не желаемая и сознательно подавляемая, изживаемая, вытесняемая на периферию жизни, однако в любом случае — необходимая для творческой бродильно-мыслительной среды.

Знаменитый фрагмент Новалиса, послуживший отправной точкой дальнейших интерпретаций ностальгии как особого духовного состояния, гласит: «Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein», т. е.: философия есть подлинная, истинная боль, тоска по дому, по родному очагу, изначальная потребность, влечение, тяготение повсюду дома быть. Исходя из ключевых терминов этого фрагмента и его языковых возможностей, Хайдеггер вторит своему предшественнику и различает философию, точнее — *философствование как ностальгию*, и наоборот: *ностальгию, тоску по дому как фундаментальное настроение философствования* («das Heimweh als die Grundstimmung des Philosophierens»), как стремление, как неизбывное тяготение *к повсюду наличествующему миру как Дому: стремление в любое мгновение нашей жизни и вместе с тем одновременно в Целом быть* («… überall zu Hause sein heißt: jederzeit und zumal im Ganzen sein»). И далее: само наше бытие, сам способ нашего пребывания в мире как *неистребимое, вынужденное тяготение, притяжение* («Unser Sein ist diese Getriebenheit»), как *сам этот путь, странствование, переход* («selbst dieses Unterwegs, dieser Übergang») и, соответственно, как *колебание между ни тем — ни другим* («Herschwingen zwischen dem Weder-Noch»), как *отсутствие покоя из-за непрекращающегося отрицания* («diese Unruhe des Nicht»), где, тем не менее, обнаруживается наша конечность (die Endlichkeit) как основание-и-способ нашего бытия («die *Grundart unseres Seins*»), как *глубинная внутренняя обращенность к концу* («innerste Verendlichung»). И именно в осознании этой обращенности к концу, в ее, так сказать, бережном, терпеливом взращивании становится возможной некая особая, внешне противоречивая, но внутренне согласованная форма бытия в мире, а именно: *уединение человека в его сущностном здесь-бытии* («…vollzieht sich letztlich eine *Vereinzelung* des Menschen auf sein Dasein»), при-

чем не собственно *уединение*, но и *единение, собирание*, или же такое особое *одиночество, в котором каждый человек впервые приближается к сущности всех вещей, к миру* («…vielmehr jene Vereinsamung, in der jeder Mensch allererst in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge gelangt, zur Welt») (см.: [10, S. 7–8]).

В немецкоязычном «die Vereinzelung», означающем «разъединение», «разобщение» и вместе с тем «уединение» (das Vereinzeln, das Alleinsein), как раз и запечатлено это особого рода одиночество, которое может совершиться в высшем смысле, а может и не совершиться, т. е. остаться, собственно говоря, одиночеством, обособлением, отъединением от сущности вещей и мира в целом. Таковым оно в большинстве случаев и остается. Но ежели это уединение, или же особого рода одиночество, все же совершается как событие, как со-бытие, как раскрытие и выявление изначально данного человеку дара, как доопределение человеческой природы, то оно не является отстранением от окружающего мира и тем самым — отстранением от себя-подлинного, но каждым в отдельности обретается как единственное, неповторяемое, всегда заново обретаемое фундаментальное состояние подлинности бытия в мире, и уже состояние мира, который также раскрывается (будучи при этом изначально открытым) здесь-и-сейчас обретенному состоянию навстречу. В ностальгирующем, болящем по миру состоянии философствования имеет место *не просто достижение сущности вещей*, но — *уже схватывание и постижение*.

Однако для Новалиса философия нераздельна с поэзией, более того — именно поэзия и, по-видимому, сам момент поэтизирования (стихосложения), есть абсолютная реальность, поэтизирование и определяет или же выявляет подлинность философствования: «Die Poesie ist das echt absolut Reelle. Dies ist der Kern meiner Philosophie. Je poetischer, je wahrer» [11]. Заметим, что немецкоязычное «der Kern» содержит в своем семантическом ореоле и *зерно*, и *семя*, и *сердцевину*, и *сущность*. Другими словами, поэзия выступает в качестве средоточия, своего рода солнечного сплетения жизненных сил философии, ее телеологической причиной, из которой все произрастает и к которой все устремляется. Взятые в своей нераздельной взаимосвязанности, располагающиеся на самом деле не в горизонтальной плоскости, а в некоем вневременном, не поддающемуся механическим исчислениям зазоре, промежутке, так сказать, всегда на меже, всегда в пути, *философия-тоска-боль-болезнь-поэзия* есть та необходимая фундаментальная настроенность по отношению к миру как целому, к миру в его целокупности как своему единственному Дому, где каждая вещь присутствует в своем незаместимом, уникальном, неповторимом смысле, и пребывающий в особой настроенности человек этому смыслу оказывается причастным. Мир в таком случае перестает быть объектом теоретизирования, о нем не говорят и не высказывают суждения. И болезнь, и страдания, и скорбь, и боль, и, наконец, сама смерть, которые мы никоим образом окончательно упразднить не можем (хотя именно к этому неизменно стремимся!), принимаются не как пустое, бессмысленное разрушение и уничтожение, но как данные нам ради нашего же поспевания, успевания и, в конце концов, успения. Отсюда и это неустранимое беспокойство и тоска, жизнь как хроническая болезнь, достигающая в своих крайностях бесплодного отчаяния и плача по себе возможной, однако недосягаемой, но вместе с тем ощущаемой и умными очами созерцаемой.

В этом же ключе разворачивается и мысль Райнера-Мария Рильке в стихотворении 1909 г.:

Das ist die Sehnsucht: wohnen im Gewoge
und keine Heimat haben in der Zeit.
Und das sind Wünsche: leise Dialoge
täglicher Stunden mit der Ewigkeit.

Und das ist Leben. Bis aus einem Gestern
die einsamste von allen Stunden steigt,
die, anders lächelnd als die andern Schwestern,
dem Ewigen entgegenschweigt [3, c. 26].

Немецкое die Sehnsucht (тоска, страстное желание, стремление) синонимично по отношению к die Nostalgie, или же das Heimweh, однако существуют также и близкие по значению die Fernsucht, или das Fernweh (тяга к дальним странствиям), и кроме того — die Leidenschaft, что само собой подразумевает не только страсть или страстное влечение, но и страдание, мучение, боль. Данные смысловые оттенки как бы доращивают тоску в плане глубинного тяготения к *иному*, усиливают саму мучительность волнения, беспокойства из-за неимения родины, пристанища, родного во времени берега и вместе с тем — осознание того, что так явственно в своем отсутствии присутствует. Укоренение в таком экзистенциальном состоянии порождает желание ненавязчивого, едва слышного, ежедневного и ежечасного диалога с Вечностью. Именно здесь открывается сокрытое дотоле слово, поэзис. Потому этот диалог и едва слышный — ведь Вечность не приемлет волнения и обеспокоенности. И это есть Жизнь, та подлинная Жизнь, к которой человек, сам того не зная, стремится, которую подспудно ощущает, однако в нее не попадает, не выпадает из обесцененной, обезличенной и безразличной повседневности в ценностно-значимую, личностную ежечасность, ежеминутность. И так до тех пор, пока из какого-то вчерашнего дня, из уже прошедшего, но вместе с тем никогда не утрачивающего свою актуальность в единственно длящемся настоящем, не взойдет особый час нашей жизни (а возможно — и пока каждый из нас в отдельности не взойдет, не вырастет в этом особом часе своей жизни), отличающийся от всех других часов — die einsamste Stunde, который, в отличие от своих друг на друга похожих сестер (а час в немецком языке женского рода), будет иначе улыбаться и уже молчать навстречу Вечности. Молчание, освобождение от мучительной жажды непрекращающегося диалога наступает тогда, когда страждущий уже естественно, спокойно, без какой бы то ни было излишней суеты входит, как бы само собой вливается в воды Вечности, в сами уста, в само устье. К слову замечу, что Рильке, всю жизнь болезненно тосковавший по России и считавший ее своей духовной родиной, а тоску — своим основным состоянием, отдавал предпочтение именно русскому слову *тоска* в его непереводимом образно-смысловом звучании, а не немецкому *die Sehnsucht*, «немец, — писал он, — вовсе не тоскует, и его Sehnsucht вовсе не то, а совсем другое сентиментальное состояние души…» (см.: [2, с. 142]).

И ежели у нас нет родины во времени, нет этого неизменно чаемого родного берега, на который мы можем ступить и, так сказать, обустроить свое жилище, то что есть это сокровенное нечто, эта иная, вневременная, однако вездесущая родина, не определенный, однако повсюду находящийся дом, в поисках которого мы пребываем и снедающая тоска по которому нам предвещает нечто большее, чем мы сами, неизбежно пространством и временем обусловленные и родину в обыденном смысле все же во времени имеющие? Наша подлинная родина разрастается до бесконечного в пространстве и времени универсума, поскольку каждый из нас глубинной жизнью своего существа ему причастен; мы тоскуем по всему, что в нем отражается, запечатлевается и навечно сохраняется, предстает в то или иное мгновение явственно, неявственно или же пребывает незримо, так сказать, присутствует в своем отсутствии; мы тоскуем по другому бытию, по бытию *других*, и не только сейчас живущих, но и ушедших за черту земного бытия, смерть преодолевших, и еще в земную жизнь не вступивших и, тем не менее, *уже* или *еще* в своем бытии гнездящихся. Мы тоскуем по полноте бытия, или же по истинной, полноценной в каждом своем моменте жизни. Именно такую жизнь в качестве жизни подлинной, в бесконечности простирающейся на *тот* свет и на *этот*, ранее предчувствует, а затем и проживает в «Дуинских элегиях» и «Сонетах к Орфею» Райнер-Мария Рильке.

В одном из писем 1925 г., где поэт комментирует свои произведения, есть, в частности, и такие строки:

> Lebens- und Todesbejahung erweist sich als Eines in den «Elegien». Das eine zuzugeben ohne das andere, sei, so wird hier erfahren und gefeiert, eine schließlich alles Unendliche ausschließende Einschränkung. Der Tod ist die uns abgekehrte, von uns unbeschienene Seite des Lebens: wir müssen versuchen, das größeste Bewußtsein unseres Daseins zu leisten, das in beiden unabgegrenzten Bereichen zu Hause ist, aus beiden unerschöpflich genährt… [12]

Как видим, высшее осознание нашего здесь-бытия необходимо предполагает принятие жизни и смерти в качестве единого целого, вопреки всем нашим естественным сопротивлениям и страхам. До тех пор, пока мы живем только лишь в посюстороннем, видимом, освещенном мире, принимаем его в качестве единственно данного нам для жизни и не принимаем мира потустороннего, мира невидимого, или же темного и неосвещенного в качестве той области, которую также надлежит смиренной любовью обживать и все более и более одомашнивать, мы не достигли осознания нашего бытия — мы не у себя дома, мы находимся только на пути к этому Дому (на пути к целостной по обе стороны жизни), хотя изначально, сами того не зная, уже в этом Доме пребываем. Неосознание и, как следствие, непринятие, а зачастую и сознательное отвержение полноценной части предназначенного нам жилища, точнее, заброшенность и невозделанность смерти (темной, неосвещенной стороны жизни) делает нас самих, живущих, заброшенными и невозделанными, по существу, бездомными, лишенными своих корней, лишенными родной земли, лишенными целостной жизни. Мы, смертные, не ведаем своей смертности, а значит, не ведаем и любви, у нас не хватает мужества жить перед лицом смерти и перед лицом смерти любить, и потому мы провисаем в беспочвенности, истощаемся в отсутствии

живительного истока осознания бытия. Мы не имеем дома во времени (но, ни на йоту не сомневаясь, полагаем, что имеем), поскольку, утверждая себя исключительно по эту сторону жизни, мы подлинного Дома и не найдем.

И когда Новалис или же Рильке обличают вещи невидимые, выставляют эту *тягу повсюду быть дома* напоказ, то это как раз и свидетельствует о том, что не только философы, но и поэты, а возможно, поэты более чем кто-либо другой, эту тягу ощущают и, будучи погруженными в слово, в изыскание имен, наделение вещей смыслом и творение смыслов в их всегда актуальном настоящем, стяжающей первооснове каждого момента и всего сущего, *высшего осознания бытия* все же достигают и в бытии как *подлинном Доме* всеже оказываются. Именно здесь, в состоянии философствования или же теснейшим образом с ним переплетенном состоянии поэтизирования, искомая родная почва обретается. Являясь, так сказать, эмпирическими существами, не обнаруживающими и не сознающими в себе эту тягу к *иному, нездешнему,* однако нам, здешним, родственному, мы и не можем ее утолить, не можем сами по себе проживать жизнь в бесконечной всеобщей взаимосвязанности, взаимопроникновенности сущего, мы не принимаем ушедших или же еще не пришедших в качестве наделенных бытием, нам нет дела до других жизней и других экзистенциальных переживаний, нам нет дела до бытия вещей, мы всматриваемся только в сами вещи в их эмпирической данности, только в жизнь или же только в смерть как взаимоисключающие друг друга области. Такова наша экзистенциально ущербная, мертвая в своем основании жизнь без родины, без этой врожденной, однако не обнаруженной в себе тоски, не раскрытого в себе стремления к родине приблизиться. Тогда как для поэта в мире нет ничего абсолютно мертвого (впрочем, как и ничего абсолютного живого), ничего, что подлежало бы окончательному отчуждению, уничтожению, растворению в небытии, даже когда речь идет о том, что, с обыденной точки зрения, без всякого сомнения мертвым признается. Так, размышляя о стихотворении Шарля Бодлера «Падаль» («Une Charogne»), Рильке видит в нем не только необходимое начало «трезвой точности» искусства, но и собственно саму основу ничего не исключающего, всеприемлющего художественного мироощущения:

> Художественное созерцание, должно было так решительно преодолеть себя, чтобы даже в страшном и, по видимости, лишь отвратительном, увидеть часть бытия, имеющую такое же право на внимание, как и всякое другое бытие. Как нам не дано выбора, так и творческой личности не позволено отворачиваться от какого бы то ни было существования: один-единственный самовольный отказ лишает художника благодати и делает его вечным грешником [2, с. 231–232].

Именно в этом запечатлении, по сути, оживлении, выведении в сферу актуального бытия, и, в конце концов, наделении смыслом мертвого, отвратительного и ужасающего (а ведь Бодлер именно к этому неимоверную тягу и испытывал) начинается приобщение к тому, что и предощущается нами в качестве подлинной, однако необжитой родины, начинается переживание, изживание этой одолевающей нас тяги, которое, как ни странно, перерастает в еще более сильное желание насыщения, расширения границ видимого и слышимого вплоть до взаимопроникновения с каждой вещью и всеобъемлющим целым.

Когда в 1934 г. Марина Цветаева пишет свою Тоску по родине, то это уже, так сказать, *особая Цветаева* и *особая тоска*. Я имею в виду не просто многолетний опыт поэта-эмигранта, но прежде всего глубокий жизненный опыт Цветаевой-поэта. Это уже Цветаева, пережившая «Рассвет на рельсах» (Покамест день не встал С его страстями стравленными — Во всю горизонталь Россию восстанавливаю!), «Наклон» (Тяга темени к изголовью Гроба), «Рас-стояние: версты, мили…», это Цветаева-Эвридика, Цветаева-Сивилла, Цветаева, побывавшая на Горе и с Горы спустившаяся («Поэма Горы» и «Поэма Конца»), Цветаева, переосмыслившая уходы многих своих современников (и в этом отношении ей равных нет), это Цветаева, прошедшая через совместную переписку с Пастернаком и Рильке, причастная единству жизни-смерти «Сонетов к Орфею» и «Дуинских элегий» и элегии одиннадцатой, непосредственно к ней обращенной, это, наконец, Цветаева, выстрадавшая, претерпевшая смерть самого Райнера Рильке и преобразившая ее в Новогоднем письме *на тот свет* в событие величайшего масштаба. Именно этот опыт, расширенный и углубленный смертью, ее осознанием и преодолением, по сути, претворением в слове, переведением в регистр жизни, опыт, простирающийся на мир потусторонний как равноценный миру посюстороннему, и дает ей основания свободно начать стихотворение с категорического отказа от присущего русской эмигрантской среде в высшей степени обостренного чувства ностальгии по вынуждено оставленной родине. В данном случае Марина не то чтобы начинает стихотворение с верхнего «до», а находит ту самую высокую, болезненную, уже нечеловеческую ноту, которая располагается *до* или *поверх* всего — ту ноту, которую раньше никто не брал по причине ее отсутствия в традиционном звуковом ряду.

Тоска по родине! Давно
Разоблаченная морока!
Мне совершенно всё равно —
Где совершенно одинокой

Быть, по каким камням домой
Брести с кошелкою базарной
В дом, и не знающий, что — мой,
Как госпиталь, или казарма [6, с. 315].

По-видимому, сказать, что это стихотворение с его неистово пульсирующим лейтмотивом «мне все — равны», «мне всё — равно», «мне всё — едино», с его безоговорочным отказом от какой бы то ни было пространственно-временной обусловленности и категорическим утверждением всякой людской среды (в т. ч. и эмигрантской) как среды отталкивающей, всякого дома как чуждого, всякого храма как пустого звучит в качестве последнего вызова привычным человеческим устоям — это сказать мало… Вызов брошен самой поэтической традиции и даже себе-поэту, в любом случае изъясняющемуся посредством языка (всегда сохраняющего, по крайней мере, внешнюю национальную определенность), в т. ч. и посредством языка родного, с молоком матери-земли впитанного:

Не обольщусь и языком
Родным, его призывом млечным.
Мне безразлично — на каком
Непонимаемой быть встречным!
<…>
Все признаки с меня, все меты,
Все даты — как рукой сняло:
Душа, родившаяся — где-то. [6, с. 316]

В контексте данного стихотворения родной язык, при том, что он безоговорочно осознан языком млечным, а значит и вечным, с присущим ему зычным неумолкающим зовом (и дальнейший ассоциативный ряд: зев — место, где укреплен язык как орган порождения звуков, речи, нёбо — купол рта, а затем и купол церкви, уходящий в небо, язык колокола, издающий колокольный звон, зов…), воспринимается, равно как и сама тоска по родине, в качестве «давно разоблаченной мороки». Это мы уже проходили, могла бы сказать Цветаева, знаем, что, когда речь идет о поэзии, о самом процессе стихосложения и прочтения уже созданного произведения, никакими известными нам языками суть дела не исчерпывается. Так, еще в 1926 г. она писала Рильке:

> …у Гёте где-то сказано, что на чужом языке нельзя создать ничего значительного, — я же всегда считала, что это неверно. <…> Поэзия — уже перевод, с родного языка на чужой — будь то французский или немецкий — неважно. Для поэта нет родного языка. Писать стихи и значит перелагать. <…> Я не русский поэт и всегда недоумеваю, когда меня им считают и называют. Для того и становишься поэтом (если им вообще можно стать, если им не являешься отродясь!), чтобы не быть французом, русским и т. д., чтобы быть — всем. Иными словами: ты — поэт, ибо не француз. Национальность — это от- и заключенность. Орфей взрывает национальность… [9, с. 66–67].

И в продолжение сказанного еще несколько строк, обращенных к Рильке, по поводу т. н. родины поэта:

> Кто ж ты все-таки, Райнер? Не немец, хотя — целая Германия! Не чех, хотя родился в Чехии (NB! в стране, которой еще не было, — это подходит!), не австриец, потому что Австрия *была*, а ты — *будешь*! Ну не чудесно ли? *У тебя* — нет родины! [9, с. 70].

Не будем, однако, упускать из виду, что Цветаева как поэт все же ощущала себя русской через стихию слова и что немецкий и русский языки считала ближе всех к языку родному — ангельскому, вненациональному, или же всеязычному языку того света, с которого и осуществляется перевод на множество языков (см.: [7, с. 133; 9, с. 67; 4, с. 184]). И ежели у поэта нет ни родного языка, ни родины, то это как раз и свидетельствует о том, что у него всегда сохраняется и остается неутоленной глубинная внутренняя тяга к тому особому, ноуменальному, единственно родному языку, *языку как Дому бытия*, который и есть жилище всего сущего и одновременно — та почва, где в процессе стихосложения желаемая родина обретается. И все же у поэта, как у человека, есть и родина во времени, и родной материнский язык, родная речь, однако и в этой

данной ему от рождения родине он, скорее, ощущает себя изгнанником, нежели полноценным коренным жителем. Спасением от изгнанничества, путем к подлинной родине становится стихосложение, поскольку оно прежде всего предполагает отстранение от того или иного конкретного национального языка, или же кардинальное остранение самого языка, каждый раз его узнавание и, соответственно, переименование, остранение связанного с ним мира, что также предполагает уход в себя, уединение, собирание себя из разрозненности, обретение внутреннего дома, поскольку тебя, говорящего на языке странном, отовсюду вытесняют и в то же время поскольку тебе самому невыносимо и невыразимо тесно находиться в рамках языка до тебя узнанного, ведущего свои знаковые, поверхностные, не сущностные игры. И ежели сам процесс стихосложения есть отстранение и остранение, исход из мира мер, из языка родного в его эмпирической обусловленности, то сам стих, произведение так или иначе завершенное, предстает в качестве фрагмента смысла, оказавшегося в плену языка, в качестве неотвратимо написанного пропущенными звеньями текста, который на том единственном языке поэзиса есть, однако полностью ни на каком языке выписаться никогда не может. В том или ином языке (языках) возможно только явление (множество таковых), но не выражение всеохватывающей полноты бытия.Замечу, что и сам способ цветаевского стихосложения — ярчайшее тому подтверждение. Она всегда запечатлевает в речи и тем более на письме несравненно меньше, чем во всей очевидности знала — знала до словесно-знаковой реализации, и сама же об этом свидетельствует, скажем, в цикле «Куст» (1934), написанном практически одновременно с *Тоской по родине*:

> Да вот и сейчас, словарю Придавши бессмертную силу, — Да разве я то говорю, Что знала, пока не раскрыла Рта, знала еще на черте Губ, той — за которой осколки… И снова, во всей полноте, Знать буду, как только умолкну [6, с. 318].

В данной связи важно обратить внимание на финальные строки *Тоски по родине*. Именно к ним строка за строкой с неимоверной скоростью устремлен весь предшествующий крайне напряженный текст. И эти финальные строки, как и должно быть, по силе не уступают ни началу с его категорически однозначным определением тоски по родине как мороки, марева, иллюзорного состояния, ни дальнейшему ходу стиха с его новыми и новыми разоблачениями:

> Всяк дом мне чужд, всяк храм мне пуст,
> И всё — равно, и всё — едино.
> Но если по дороге — куст
> Встает, особенно — рябина… [6, с. 316]

Казалось бы, куда выше — всё перечислила, от всего отстранилась и тем самым окончательно остранила перечисленное. Строка за строкой текст накапливал смыслы и разрастался, подобно снежному кому, и вдруг — грядущее предполагается, однако отсутствует, и отсутствует в высшей степени красноречиво. Стихотворение закончено тем, что оно не закончено, это и есть его окончание: само остановилось на нужном ему слове, дальнейший словесный ряд в любом случае был бы излишен и однозначно беден.

Демонстративный отказ от конца в его вербальной данности — случай в области поэтического искусства далеко не единичный. Положение вещей такого рода Ю. М. Лотман определяет как *семантический взрыв*. Размышляя о стихотворении А. Пушкина «Осень» (1833), ученый пишет:

> Стихотворение, начатое целым набором знаков застывания, перехода от движения к неподвижности, от жизни к смерти, завершается подлинным взрывом динамики, открывающим простор миру интерпретаций. Можно сказать, что стихотворение имеет начало, но вместо конца в нем — семантический взрыв. Каждое новое прочтение в принципе может расширять и изменять направленность его общего смысла [1, с. 516].

Замечу, однако, что в произведении Пушкина т. н. семантический взрыв если и не жестко, то, по крайней мере, вполне обусловлен, он все же не происходит *вдруг ни с того ни с сего*. Во-первых, «Осень» имеет второе название — «Отрывок», что уже является подготовкой к отказу от традиционного классического финала; во-вторых, в последней части Пушкинского текста речь идет о самом процессе стихосложения, который, по сравнению с безупречной циклической закономерностью жизни природы и монотонной сменой времен года, совершенно непредсказуем, и его непредсказуемость не оговаривается, не фиксируется вербально — поэт эту непредсказуемость воочию показывает и повинуется ей так же, как мог бы повиноваться и свободному течению стихов, если бы оно действительно было свободным. Более того — текст Пушкина (во всяком случае, по академическому изданию) заканчивается не многоточием, а двумя минус-стихами, что, в свою очередь, предполагает возможные варианты прочтения, а не безоговорочный конец, или, как говорит Лотман, открывает простор миру интерпретаций. Однако в цветаевском стихотворении мы ничего подобного не находим. Стремительно движущийся текст остановлен на половине предложения, и к тому же — в конце его придаточной части, непреложно требующей продолжения/завершения («Но если по дороге — куст Встает, особенно — рябина…»). Семантический взрыв не обусловлен, он происходит, скорее всего, и для самого автора не иначе как *вдруг* (что, тем не менее, не дает оснований исключать каких-либо строк, самим автором мысленно выписанных). И в этой необусловленности его колоссальная сила: поэтическая смысловая интонация не только не ослабляется, но восполняется, что, конечно же, связано в том числе и с символической насыщенностью имеющегося финала.

Куст рябины, неожиданно возникающий на пути, как столп истины, как то, что никакими заговорами и уговорами с места не сдвинешь и не переиначишь, прежде всего — яркое свидетельство родины поэта, родины вполне определенной и вполне определенной православным календарем даты рождения — 26 сентября, день представления Иоанна Богослова.

Красною кистью
Рябина зажглась.
Падали листья,
Я родилась.
Спорили сотни

Колоколов.
День был субботний:
Иоанн Богослов.
Мне и доныне
Хочется грызть
Жаркой рябины
Горькую кисть [5, с. 273–274].

И тем не менее рябину, как и березу, а через них — родину, можно встретить и за пределами строго определенного места. Рябина, ягода горькая, терпкая, ассоциируется с горечью утраты, с горьким хлебом изгнания… И все же Цветаева не позволяет себе никакой чувственной, сентиментальной расхлябанности (это была бы уже не Цветаева, а «баба style russe», см.: [4, с. 136]), не проговаривает дальнейшего и волевым усилием завершает произведение, т. е. свою тоску по родине, отсутствием каких бы то ни было строк на каком бы то ни было языке (тем более на русском) — не одевает встречу с рябиной в национальную плоть, не позволяет безмерное мерой измерять. Оставшееся — молчание, но при этом — не отречение, и оно, безусловно, большее, чем то, что можно было бы проговорить.

Пребывание за пределами родины, родной земли и родной речевой среды не означает окончательной утраты и бессмысленной погибели на чужбине, но служит непреложным основанием беспрерывного восстановления родины в духе и одновременно — выстраивания, восстановления самого духа, самой души и духовной жизни как жизни преодолевающей необратимость расставания, ностальгирующей по вездесущему Дому, как жизни стремящейся за границы самое себя в иной, бесконечно расширяющийся/углубляющийся горизонт вневременно-пространственного плана бытия… И ежели родина каким-то неизбежным, неконтролируемым образом связывается с малым, наглядным, до боли узнаваемым, то это не уступка миру мер, не повиновение естественному человеческому желанию в плену мер оказаться, но стремление через малое, меру и предел имеющее, за границы видимого к миру в его безмерности и беспредельности. Поэту негде приклонить голову на земле, ибо он по природе своей — *слепец и пасынок*, а не тот, кто *отч и зряч*. И такое понимание родины и своей по отношению к родине участности у Цветаевой было практически всегда. Еще на первых порах эмиграции, отвечая на анкету пражского журнала «Своими путями», она писала:

> Родина не есть условность территории, а непреложность памяти и крови. Не быть в России, забыть Россию — может бояться лишь тот, кто Россию мыслит вне себя. В ком она внутри, — тот потеряет ее лишь вместе с жизнью. Писателям типа А. Н. Толстого, т. е. чистым бытовикам, необходимо <…> воочию и воушию наблюдать частности спешащего бытового часа. Лирикам же, эпикам и сказочникам, самой природой творчества своего дальнозорким, лучше видеть Россию издалека <…>. Вопрос о возврате в Россию — лишь частность вопроса о любви-вблизи и любви-издалека, о любви-воочию — пусть искаженного до потери лика, и о любви в духе, восстанавливающей лик [8, с. 618–619].

И чем более родина в своей эмпирической данности, узости земных границ с годами отдаляется, тем более укрепляется ощущение себя как вечного

изгнанника и скитальца на земле, независимо от времени и местонахождения непреложно восстанавливающего лик родины в духе, и при этом родины не как определенной страны земной карты, но как целостного образа единения, стяжания сущностей всех вещей в их нераздельной взаимосвязанности. Поэт все глубже укореняется в неизменном отсутствии тем не менее явственно присутствующей родины, поскольку он такое положение вещей задает, наделяет смыслом и в смысле удерживает. Тоска по родине — фундаментальная настроенность по отношению к миру как целому, к миру как своему единственному Дому, неизбывное стремление в любое мгновение жизни и вместе с тем одновременно повсеместно Дома быть: через слово, через пространство поэтическое повсюду вживаться, становиться, повсюду быть всем, находиться при сути вещей, не утрачивая при этом себя как безмерно тоскующего, испытывающего хроническую боль причастности состоянию неизменно родящегося смысла целого, его духовного становления и восстановления. Тяготение повсюду быть дома — тяготение к смыслу, Логосу, обнаруживающемуся в слове и через слово: говорить не о чем-то определенном, не о мире и его частностях как об отчужденных объектах (как об «он», «она», «оно»), не противостоять миру, ибо мир закрыт перед противостоящим ему субъектом, но быть открытым миру, дать вещам проникнуть в себя, и обнаружить себя как нераздельно и неслиянно с вещами и миром в целом взаимосвязанного. Поэту не нужно непременно идти на родину и к родине как конкретному месту, не нужно уподобляться Орфею, превысившему свои полномочия и оказавшемуся в том, безвидном мире всего лишь призраком среди вовнутрь зрящих сущностей. Ему нужно петь родину, собирать ее по крупицам из несущего в своей разрозненности мира, голосом-бытием из небытия выводить на свет, в бытие.

Если б Орфей не сошел в Аид
Сам, а послал бы голос

Свой, только голос послал во тьму,
Сам у порога *лишним*
Встав, — Эвридика бы по нему
Как по канату вышла…

Как по канату и как на свет,
Слепо и без возврата.
Ибо раз голос тебе, поэт,
Дан, остальное — взято [6, с. 323–324].

Взято действительно все, в т. ч. и родина, а возможно — и родина прежде всего, дабы ее духовное обновление и восстановление не прекращалось.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лотман Ю. М. Две «Осени» // Лотман Ю. М. О поэтах и поэзии. — СПб.: Искусство–СПб., 2001. — С. 511–520.

2 Рильке Р.-М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи / пер. с нем. — М.: Искусство, 1994.

3. Рильке Р.-М. Стихотворения / Rilke R.-M. Gedichte / сост. и пер. В. Куприянова. — М.: Радуга, 1998.

4. Цветаева М. И. Неизданное. Сводные тетради / подгот. текста, предисл., примеч. Е. Б. Коркиной, И. Д. Шевеленко. — М.: Эллис Лак, 1997.

5. Цветаева М. И. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Эллис Лак, 1994. — Т. 1: Стихотворения / сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц, Л. Мнухина.

6. Цветаева М. И. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Эллис Лак, 1994. — Т. 2: Стихотворения. Переводы / сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц, Л. Мнухина.

7. Цветаева М. И. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Эллис Лак, 1994. — Т. 3: Поэмы. Драматические произведения / сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц, Л. Мнухина.

8. Цветаева М. И. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Эллис Лак, 1994. — Т. 4: Воспоминания о современниках. Дневниковая проза / сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц, Л. Мнухина.

9. Цветаева М. И. Собрание сочинений: В 7 т. — Т. 7: Письма / сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц, Л. Мнухина. — М.: Эллис Лак, 1995.

10. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit // Heidegger M. Gesamtausgabe. — Bd. 29/30. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

11. Novalis. Fragmente über Poesie // Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. — Bd. 2. — Stuttgart, 1960. — S. 413–464. — URL: https://www.lernhelfer.de/sites/default/files/lexicon/pdf/BWS-DEU2–0433–10.pdf (**дата обращения**: 13.03.2021).

12. Rilke R.-M. Brief an Witold von Hulewicz, 13.XI.25. — URL: https://bibliele.com/? Deutsche_Lyrik_u._a._%2F_L%C3%ADrica_alemana_y_m%C3%A1s: Literatur_der_Jahrhundertwende_%2F_Literatura_finisecular_%281890–1920%29: Anhang_%2F_Ap%C3%A9ndice: R._M._Rilke%3A_Brief_an_Witold_von_Hulewicz%2C_13.XI.25_%2F_Carta_a_Witold_von_Hulewicz_13.XI.25 (дата обращения: 13.03.2021).

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.017
УДК 82–991.1

М. В. Семиколенных*

И. С. РИЖСКИЙ И ИСТОЧНИКИ УЧЕНИЯ О ХРИИ В ЕГО «ОПЫТЕ РИТОРИКИ, СОЧИНЕННОМ И ПРЕПОДАВАЕМОМ В САНКТПЕТЕРБУРГСКОМ ГОРНОМ УЧИЛИЩЕ» (§ § 115–121)**

Статья посвящена Ивану Степановичу Рижскому и его сочинению «Опыт риторики», вместе с «Введением в круг словесности» (1806) и «Наукой стихотворства» (1811) того же автора легшим в основу преподавания теории словесности в российских университетах начала XIX века. В статье освещаются основные этапы биографии И. С. Рижского и, в частности, тот момент, когда, оставив духовное поприще, он перешел на гражданскую службу. Показано, что во многих отношениях оригинальный «Опыт риторики», тем не менее, наследует богатой традиции преподавания этой дисциплины как в Европе, так и в России — в частности, в Троицкой семинарии: так, одним из источников И. С. Рижского, несомненно, были «Elementa Oratoria» Иоганна Фридриха Бургия — учебник, по которому риторику изучало несколько поколений выпускников семинарии. В качестве конкретного примера рассматриваются источники, которые могли лечь в основу нескольких параграфов «Опыта риторики», посвященных понятию хрии.

Ключевые слова: Иван Степанович Рижский, риторика, хрия.

Semikolennykh M. V.

I. S. RIZHSKY AND THE SOURCES OF THE DOCTRINE OF CHRIYA IN HIS «EXPERIENCE OF RHETORIC, COMPOSED AND TAUGHT AT THE ST. PETERSBURG MINING SCHOOL»

The paper aims to draw attention to Ivan Stepanovich Rizhsky and his work *Experientia Rhetoricae*, which, supplemented with *Introductio in Orbem Litterarum* (1806) and *Scientia Poetica* (1811) by the same author, laid the foundations for courses on literary theory in Russian universities at the beginning of the XIX century. The paper describes the key events in Rizhsky's life, including, in particular, the moment when he defrocked himself and began his civil service. It is demonstrated that, being highly original scholarly and propaedeutical work, *Experientia Rhetoricae*, nevertheless, belongs to a rich tradition rhetorical education both in Europe and in Russia — in particular, in the Seminary of the Trinity Lavra of St. Sergius.

* Семиколенных Мария Владимировна, кандидат культурологии научный сотрудник РХГА; e-mail: maria.semikolennykh@gmail.com

** Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции») в Русской христианской гуманитарной академии.

For example, one of the main sources of this work is, undoubtedly, the *Elementa Oratoria* by Johann Friedrich Burg: the textbook used by the several generations of seminary students. As a specific example, the paper investigates some possible sources for the several paragraphs devoted to the concept of chreia.
Keywords: Ivan S. Rizhsky, rhetorics, chreia.

В 1811 г. Алексей Иконников, выпускник Горного кадетского корпуса, почтил коротким некрологом память одного из своих бывших преподавателей, Ивана Степановича Рижского. Среди приличных случаю похвал покойному была и следующая: «…дар необходимый для изъяснения чувств и мыслей наших, украшение благовоспитанного, восхищающий добродетельного, исправляющий порочного, утешающий смертных — дар слова был безпримерно преподаваем тобою» [6]. В самом деле, и в Горном корпусе, и в Харьковском университете Рижский пользовался репутацией превосходного преподавателя словесных наук. Однако в светские учебные заведения он попал уже сложившимся педагогом и исследователем: период его становления и первые шаги на ученом поприще были связаны с семинариями: Псковской, а затем — Троицкой.

Согласно справке, составленной для архимандрита Троице-Сергиевой Лавры и ректора Троицкой семинарии Платона (П. Г. Левшина) и хранящейся ныне в архиве Лаврской Духовной семинарии (1736–1814), «философии и истории учитель» и губернский секретарь Иван Степанович Рижский был принят в семинарию 13 февраля 1775 г. «по общему всех принимаемых из других семинарий основанию, для продолжения наук» (найти подтверждающих этот факт документов составителям «репорта» не удалось, несмотря даже на «тщательное двоекратное искание», и пришлось положиться на слова самого Рижского) [15, л. 4–4об.] (та же дата указана в ведомости от 18 марта 1778 г., где отмечены «превосходные дарования» Рижского, на тот момент — ученика класса богословия [12, л. 7]). Перевод его из Псковской семинарии в Троицкую стал возможным благодаря ходатайству «Псковского Преосвященного Иннокентия» (архиепископа Псковского и Рижского Иннокентия (Нечаева)), по-видимому, покровительствовавшего юноше. В «Ведомости об учителях и учениках семинарии» 1784 г. [13, л. 2об. —3] упоминается Иван Рижский, «священников сын» двадцати девяти лет от роду, который с 16 декабря 1778 г. был «определен риторики учителем и обучает поэзии» (в аттестате, выданном Рижскому по увольнении с учительской должности в семинарии, указано, что поэзию вместе с риторикой он преподавал с сентября 1782 г. [15, л. 10].), а с 1 января 1783 г. — истории. Согласно этой ведомости, Рижский учился «латинскому, немецкому и еврейскому языкам, географии, философии и богословию». Любопытно, что в этих записях нет сведений об изучении Рижским греческого языка, хотя среди прочих сведений об учителях в ведомости требовалось особо указать степень владения им: «естли учился греческому языку, то может ли говорить, писать и переводить, совершенно или нет» (в случае других учителей: наместника и ректора иеромонаха Мелхиседека, префекта иеромонаха Мефодия, Ефимия Веденского и Гаврилы Смирнова, — эти сведения указаны; сведения о том, знали ли греческий также наставник «нижнего класса» иеродиакон Агапит и преподаватель французского и немецкого Иван Сокольский,

в ведомости отсутствуют). В этой же ведомости указано, что Иван Рижский принял постриг в Лавре в 1782 г. (по-видимому, 6 декабря, одновременно с упомянутыми выше Мефодием и Агапитом): эта запись перечеркнута. Осенью 1785 г., когда в семинарии произошел целый ряд переназначений, Рижский оставил должность учителя риторики и был назначен преподавателем философии [14]. В этот момент он уже был губернским секретарем: чин этот был ему присвоен 11 апреля 1785 г. по ходатайству самого митрополита Платона за «рачительное его должности прохождение и честное поведение» [15, л. 3].

Уже через несколько месяцев, 16 июля 1786 г., Иван Рижский обратился к митрополиту Платону со «всепокорным прошением»: он желал продолжить штатскую службу в Санкт-Петербурге, а потому просил уволить его от «в звании учительском службы» в семинарии «с надлежащим Аттестатом в Санкт-Петербург для определения к месту» [15, л. 1–1об]. Интересно то, как тщательно аргументируется эта просьба: Иван Рижский ссылается на подписанную 21 апреля 1785 г. «Жалованную грамоту дворянству», где «на страницах 22 и 23 точно означается», что «все те, которые состоят в рангах, имеют неоспоримое по законам право личнаго дворянства», и в особенности на статью 18 той же грамоты (здесь проситель приводит точную цитату: «Подтверждаем благородным, находящимся в службе, дозволение службу продолжать и от службы просить увольнения по зделанным на то правилам»); затем Иван Рижский указывает, что состоит в соответствующем чину губернского секретаря «ранге сухопутнаго порутчика (что точно означается во всемилостивейше пожалованном мне патенте)», а следовательно, имеет право на личное почетное дворянство. Такое скрупулезное изложение обстоятельств дела и настойчивое отстаивание своего «вольности права» позволяет предположить, что Иван Рижский мог ожидать от ректора сопротивления или даже отказа: известно, что в этот период духовное начальство противилось выходу талантливых и образованных молодых людей, отучившихся в семинариях, на гражданскую службу [21, с. 58–59]. Причиной тому не в последнюю очередь была нужда в компетентных и образованных кадрах: к концу XVIII в. при поступлении на духовную службу предпочтение повсеместно отдавалось ученым людям [5, с. 563–571]. Хотя множество учеников по окончании курса оставляло духовные школы и уходило на светскую службу по своей воле [5, с. 587–588], а немалое количество исключалось из-за неспособности к учению и нерадивости [5, с. 585–586], немногими, закончившими полный курс, включая классы философии и богословия, начальство очень дорожило. Известно, что митрополит Платон лично увещевал «философов» и «богословов», оказавшихся под угрозой исключения [20, с. 556–558]. Что же касается самовольного выхода из духовного сословия, который «во все царствование Екатерины II… не представлял затруднений» [8, с. 162] (хотя «общих, постоянных законов о свободном переходе детей духовенства в другие ведомства и в гражданскую службу» и не было) [4, с. 79–80], то, когда дело касалось семинаристов, такой выход «казался духовным властям делом увлечения и необдуманности, казался совращением с прямого пути» [20, с. 537]. С. Смирнов приводит в пример случай «философа» Федора Сокольского, которому митрополит Платон в 1769 г. отказал в просьбе «уволиться в университет» на том основании, что склонность

к духовной должности «не есть непременяемая, но зависит от собственного о должности понятия» [20, с. 537–538]. Отказ ожидал учителя поэзии Славяно-греко-латинской Академии Михаила Завьялова, в 1783 г. обратившегося к тому же Платону, директору Академии, с просьбой об увольнении в светское звание [19, с. 373]. Известны и другие случаи отклонения подобных просьб, что дало П. Знаменскому основания утверждать, что митрополит Платон «едва ли не более всех архиереев был против увольнения своих семинаристов и академистов в светскую команду» [5, с. 602].

Решение по делу Ивана Рижского, и в самом деле, вынесено было не сразу. Сначала митрополит Платон потребовал предоставить ему сведения о том, на каком основании молодой человек был принят в семинарию, а также копию указа о пожаловании его чином [15, л. 2]. Затем, по-видимому, последовала переписка с псковским архиепископом, который отдал решение этого вопроса «в волю» ректора [15, л. 5]. В конце концов митрополит Платон постановил: «Посему естли он не согласится остаться в сей должности до будущей вакации, что послужило б к нашему удовольствию, то его уволить от семинарии по надлежащему, дав пашчпорт для проезда в Санкт-Петербург» [15, л. 5]. По приезде в столицу Ивану Рижскому следовало явиться к, по всей видимости, продолжавшему ему покровительствовать архиепископу Иннокентию (этот факт подтверждает заключение А. М. Феофанова о важной роли, которую механизм патроната играл в карьере выходцев из духовенства [21, с. 59]). 10 октября 1786 г. Рижский написал, что не желает более оставаться в прежней должности [15, л. 6], и 11 октября ему был выдан аттестат, согласно которому в бытность свою в семинарии он «поступал честно и добропорядочно, и в немаловременном прохождении учительской должности своими трудами и тщатием, приватными и удостоенными публики сочинениями (в годы, проведенные в семинарии, Рижский опубликовал два сочинения: «Сокращение богослужения древних римлян» (1784), собранное из «разных писателей», и «Политическое собрание древнего Рима» (1786). В 1784 г. он издал два перевода с латинского: «Краткое понятие о Сенате древних римлян» П. Мануцион и «Сокращение Магометанской религии» [1, с. 191; 7, с. 48–50]), и немалым числом учеников, к общественной пользе им благообученных, заслужил вечную похвалу» [15, л. 10]. Паспорт был тут же выдан. Следует отметить, что в Санкт-Петербургский Горный кадетский корпус Иван Рижский был определен уже с 1 октября 1786 г. [1, с. 192]. Здесь он преподавал в высших классах риторику, логику, поэтику, латынь, историю и географию, а также французский и немецкий языки, и, кроме того, руководил переводом с французского языка на русский книг по горному делу. Именно здесь в 1790 г. он составил и издал пособие по логике «Умословие, или Умственная философия», а в 1796 г. — «Опыт риторики, сочиненный и преподаваемый в Санктпетербургском горном училище», переиздававшийся в 1805, 1809 и (уже по смерти автора) в 1822 гг. Вместе с «Введением в круг словесности» (1806) и «Наукой стихотворства» (1811) «Опыт риторики» Рижского надолго стал основой преподавания теории словесности в Московском, Харьковском и Казанском университетах: в этот период на русском языке не было более полного, обстоятельного и ясного ее изложения [1, с. 193].

«Опыт риторики» — учебник во многих отношениях оригинальный и, безусловно, светский: на это указывает уже подбор примеров, значительная часть которых позаимствована Рижским из литературных произведений современников (и здесь кажется важным упомянуть не только М. В. Ломоносова, М. М. Хераскова, Г. Р. Державина или А. П. Сумарокова, но и труды Ж.-Ж. Руссо, и в частности его переписку с Маттео Буттафуоко, письма маркизы де Помпадур, романы Ж.-П. К. де Флориана и сочинения Вольтера). Однако вести поиск источников, на которые Рижский опирался при создании «Опыта», среди пособий, использовавшихся преподавателями риторики Троицкой семинарии, представляется вполне разумным: ведь в стенах этого учебного заведения Рижский провел более десяти лет, и именно там началась его педагогическая карьера.

В учебной программе семинарии риторике было отведено важное место, и в особенности заботился о преподавании этого предмета митрополит Платон, знаменитый проповедник, которого современники называли «вторым Златоустом» и «московским апостолом» [11, с. 20; 20, с. 114]. С. Смирнов сообщает, что он с особой тщательностью подходил к выбору наставников для этого класса (сохранились сведения об экзамене, который он устроил двум кандидатам на эту должность в 1778 г., когда началась учительская карьера Рижского) [20, с. 312] и давал подробные указания относительно методов, которые тем следовало применять. Так, основным учебником были «Elementa Oratoria» Иоганна Фридриха Бургия («риторика Вратиславская»), по которому учился и учил сам митрополит Платон: в каталоге семинарской библиотеки есть запись о покупке 50 экземпляров «риторик бреславоних» в 1776/1777 г. [16, л. 127об]; Бургия в семинарии ценили так высоко, что, когда в 1798 г. указом Синода было предписано преподавать риторику по Франциску Лежаю, митрополит Платон после обсуждения вопроса с тогдашними ректором и префектом вынес вердикт: «Бургиеву преподавать, а для большего объяснения и дополнения употреблять и новоизданную» [20, с. 313–314]. Затем следовало читать и разбирать римских ораторов и историков, прежде всего Цицерона, Квинтиллиана, Непота и Курция, и сочинять подражания этим авторам. Учеников надлежало «занимать больше практикою, нежели теориею»; каждое правило следовало пояснять примерами — чем больше, тем лучше, — и отрабатывать на практике, причем писать упражнения ученики должны были попеременно на русском и на латыни. В качестве русскоязычного руководства рекомендовалась риторика М. В. Ломоносова [20, с. 310]; в 1778 г. в употребление было введено «Краткое руководство к Оратории российской, сочиненное в Лаврской семинарии в пользу юношества, красноречию обучающегося» Амвросия Серебрянникова [18] (в круг его источников входила риторика Ломоносова, а примеры заимствовались не только из римских классиков, сочинений того же Ломоносова и Сумарокова, но и из речей самого митрополита Платона), но заменить собой учебник Бургия ему не удалось [20, с. 313] (Амвросий преподавал в семинарии греческий, с 1773 г. — риторику, с 1776-го — философию, а в 1778 г. был назначен префектом Славяно-Греко-Латинской академии [20, с. 495]). Среди руководств по риторике, хранившихся в семинарской библиотеке, можно найти и другие популярные в то время пособия, с большинством из которых

И. С. Рижский, вероятно, был хорошо знаком. В этот список входит, например, «Oratoria in tabulas compendiarias redacta» Иеронима Фриера (Hieronymus Freyer), «Основания лучшего стиля» («Fundamenta styli cultioris») Иоганна Готлиба Гейнекция, сочинения Иоганна Кристофа Готшеда и Герарда Фосса (Воссия), «Книга о риторике» («Liber de arte rhetorica») испанского иезуита Киприана Соария (Суареса), «Риторические вопросы» («Quaesitia rhetorica») чешского иезуита Богуслава Балбина и многие другие сочинения. Семинария располагала множеством экземпляров сочинений античных авторов, как греческих, так и римских; были здесь, разумеется, святые отцы (Василий Великий, Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст), был экземпляр «Автония софисты школьных задач», были сочинения Эразма Роттердамского (в том числе «Ecclesiastes sive de ratione concionandi, De copia verborum ac rerum, Lingua sive De lingua usu atque abusu») и четырехтомник Филиппа Меланхтона (в состав которого входили и труды по риторике).

В некоторых случаях источники Рижского достаточно легко определить: например, рассуждая о подражании и перечисляя все приемы, которые следует при нем использовать, он в заключение приводит сравнение Гейнекция: «Таким образом… подражание столько будет сходно с подлинником, сколько одно яице с другим» [17, с. 390; ср. 25, p. 325], — и можно предположить, что и разделение подражания на «детское» (puerilis) и «мужественное» (virilis) у Рижского восходит именно к Гейнекцию (разумеется, с существенными сокращениями); стоит отметить, что как раз к Гейнекцию отсылает читателей в параграфе о подражании Бургий [23, p. 225]. Учение о слоге в четвертой части «Опыта», вероятно, излагается по современным автору французским риторикам, прежде всего, Шарлю Батте (автору пятитомного «Cours des belles-lettres, ou principes de la littérature»), имя которого Рижский упоминает: во всяком случае, складывается впечатление, что именно на этого автора он опирается, характеризуя различия «изобильного» и «сокращенного» слога (style périodique и style coupé) [17, с. 359–363; ср. 22, p. 162ff]. Вопрос о степени влияния перечисленных (и, вероятно, многих других) авторов на «Опыт риторики» И. С. Рижского, несомненно, требует серьезного изучения и не может быть решен в рамках данной статьи.

Нам бы хотелось остановиться на лишь одном небольшом фрагменте «Опыта риторики» (§ § 115–121, посвященные понятию хрии, владение которой сам И. С. Рижский считал одним из важнейших для оратора и писателя навыков) и сопоставить его с соответствующими местами в трех риториках, к которым И. С. Рижский должен был чаще всего обращаться еще в Троицкой семинарии (сочинениях И. Ф. Бургия, А. Серебрянникова и М. В. Ломоносова).

Понятие «хрия» (ἡ χρεία) известно с поздней Античности [см. 24; 27; 28]. Она была одним из «предварительных упражнений» (греч. προγυμνάσματα; лат. praeexercitamina) для изучающих риторику, подробно описанных в четырех греческих трактатах, ставших предметом изучения и комментирования в Византии. Авторство этих трактатов приписывалось Элию Теону (I в. н. э.), Гермогену Тарсийскому (II в. н. э.), Автонию Антиохийскому (конец III — начало IV в. н. э.) и Николаю Софисту (V в. н. э.), но именно сочинению Автония, ученика Либания, была посвящена практически вся византийская коммента-

торская традиция: у него хрия — это краткое припоминание о высказывании или действии, приписываемом определенному лицу [27, p. 97]. Во всех четырех трактатах выделяется три основных вида хрии: словесная, действительная (т. е. выражаемая одним лишь действием) и смешанная, — а также перечисляются основные ее части.

Самый ранний комментарий на Автония принадлежит Иоанну Сардскому (середина IX в.), который, вероятно, составил также комментарии на некоторые части корпуса сочинений Гермогена. Комментарий Иоанна в пять раз длиннее текста Автония и содержит множество разъяснений и дополнений [28, p. 14]. За ним последовала анонимная схолия XI в., представляющая собой тщательно выстроенный корпус риторических произведений, ядром которого являлись четыре трактата Гермогена и сочинение Автония [28, p. 87]. К этому же периоду относится комментарий Иоанна Доксапатра [28, p. 128ff]; в конце XII в. был составлен сборник «Rhetorica Marciana», в основе которого лежали трактаты Гермогена [28, p. 259ff]. К концу XIII в. относится комментарий Максима Плануда [28, p. 277ff], а завершает византийскую традицию «Эпитома» Матфея Камариота (XV в.), благодаря которой «Упражнениям» Автония удалось сохранить свое место в академической программе и после падения Византии [28, p. 321ff].

Существовала также латинская традиция использования термина chreia: он появляется в «Institutio Oratoria» Квинтиллиана (I.9.3–5; II.4.26); с понятием хрии принято отождествлять термин expolitio, использующийся в псевдоцицероновой «Rhetorica ad Herennium» (IV.XLII.54); около 500 г. н. э. Присциан составил латинскую версию приписываемого Гермогену учебника, где греческий термин ἡ χρεία был переведен латинским словом usus [24, s. 193]. С начала XVI в. «Progymnasmata» Автония приобретают невероятную популярность [26, p. 27], повлияв в т. ч. на труды Иоганнеса Штурма, Эразма Роттердамского и Филиппа Меланхтона [24, S. 193–194]. К XVII в. сочинение периодов и хрий по жестким схемам и правилам становится повсеместно распространенным школьным упражнением, и именно в этой своей функции хрия входит в российскую риторику. В 1802 г. в инструкции для очередного семинарского учителя красноречия митрополит Платон требовал сопровождать каждое объяснение примерами, причем «и ученикам задавать, чтоб они сочиняли по латыне и по русски периоды, хрии и большие речи по правилам, и на всякий троп… имели бы особые образцы» [20, с. 315]. Таким образом, хрия становилась непременной частью риторического образования: В. И. Аннушкин даже выдвигает теорию о наличии разных «филологических симпатий» у петербургской (более консервативной и педагогически ориентированной) и московской (новаторской) школ риторики как раз на основании того, что хрия рассматривается преимущественно в сочинениях петербургских авторов [2, с. 299]. Как бы то ни было, школьная рутина не пошла хрие на пользу: достаточно быстро из «полезного» (χρεῖος) упражнения, позволяющего формализовать речь и логически выстраивать аргументацию, она превращается в своеобразный символ бессмысленной зубрежки, не имеющей никакого отношения к подлинному красноречию [3].

Своеобразное предвосхищение этого «выхолащивания» хрии можно найти уже у Ломоносова, за примерами хрии обращающегося к Бианту и Ци-

церону, поскольку среди «по предписанным от Автония-софисты правилам, строго от новых авторов сочиненных» ему «почти ни единой путной видать не случилось» [9, с. 299]. В «Кратком руководстве» список частей хрии приводится по Автонию: единственное различие состоит в замене «похвалы» «приступом» (выполняющим, впрочем, ту же задачу) [9, с. 296–297, 27, p. 97]. Как и у Автония, хрии разделяются на действительные, словесные и смешанные [9, с. 295–296]; вводится также разделение на полные (содержащие все восемь частей) и неполные, порядочные (т. е. те, в которых части располагаются по порядку) и непорядочные хрии [9, с. 295]. Завершается раздел о хрии рекомендацией: «Охотники, которые заправду хотят в красноречии упражняться, могут сию же тему для своего обучения распространять из разных мест риторических и украсить пристойными тропами и фигурами для своей пользы» [9, с. 311].

Четырьмя годами ранее, рассуждая в «Кратком руководстве к риторике на пользу любителей сладкоречия» о расположении и выделяя четыре части «слова» (вступление, истолкование, утверждение, заключение), Ломоносов писал о хрии даже с некоторым пренебрежением: «Некоторые риторы располагают свои слова чрез особливую форму, называемую хрию, которая разделяется на осмь частей, однако нет в ней ничего особливого, и все ея части в помянутых четырех частях слова заключаются, для того об ней обстоятельно писать оставляю» [10, с. 65]. Любопытно, что в конце XVII в. именно четырехчастной, «легкой и детской» сделал хрию из педагогических соображений Христиан Вайзе в своем «Neu-Erleuterter Politischer Redner» [24, S. 193–194]: такое деление (protasis, aetiologia, amplificatio, conclusio) становится традиционным для европейских и, в частности, немецких учебников XVIII в. Именно его мы находим у Бургия, для которого автонианская хрия оказывается маргинальным сюжетом, упоминаемым лишь в одном из двадцати восьми посвященных хрие параграфов [23, p. 58]. Четырехчастная хрия предполагала возможность существенного усложнения, что, собственно, и демонстрируется в учебнике Бургия: особенно подходящий материал для этого давала третья ее часть, «умножение» (amplificatio), где доводы можно было приводить от противного, от подобия, от примера и от свидетельства (таким образом, упрощенная хрия могла быть, по сути дела, «восстановлена» и возвращена к исходной форме) [23, p. 60–63]. Бургий также отмечает, что части хрии можно по-разному переставлять [23, p. 64], и вводит понятия chria ordinata и chria inversa («превращенная» или «искусственная» хрия), причем уделяет много внимания различным видам последней (следуя в этом, опять-таки, школьной традиции, восходящей к Вайзе) [23, p. 65–68].

Очень заметно, что сочинения Бургия и Ломоносова были среди основных источников Амвросия Серебрянникова, хотя тот и допустил некоторые вольности: так, он перечисляет семь частей хрии, первой из которых называет «приступ» (protasis); дальнейший список соответствует ломоносовскому — или автониевскому, — правда, из него исключен парафраз. Части хрии могут быть «в порядке своем переменяемы, уменьшаемы и умножаемы» — отсюда полная и неполная, порядочная и непорядочная хрия [18, с. 77]. Появляется у него также деление хрий на простые и искусственные, причем последние бывают двоякими: хрии первого вида (у Бургия — chria per antecedens et consequens)

состоят из приступа, причины, союза, следствия и окончания; хрии второго вида (у Бургия — chria per thesin et hypothesin) из общего рассуждения (т. е. собственно тезиса) и предложения [18, с. 77–80]. Вслед за Бургием Серебрянников отмечает, что «общее разсуждение» может быть заменено примерами, свидетельствами, антитезисами, «Емблеммами, Символами, монетами, или медалями Государей», пословицами, баснями и проч. [18, с. 80; 23, p. 68].

Посвященные хрии параграфы «Опыта риторики» открываются описанием простой хрии, состоящей из семи частей (так же, как у Серебрянникова) [17, с. 170–172]. Автонианская хрия выделяется в отдельный вид (в такой хрие предложение распадается на похвалу изречению, взятому в качестве «материи» хрии, и «разумножение» содержания этих слов в одном или нескольких периодах) [17, с. 177–178]. Описав эту строгую схему, Рижский тут же отмечает, что «нигде в лучших сочинениях не можно найти такой хрии, которая бы имела все показанные части, и притом в таком порядке, какой предписывается правилами» (дистинкции «полная/неполная, порядочная/непорядочная хрия» (которую мы видели у Ломоносова и Серебрянникова) у Рижского появляется лишь в виде подзаголовка: «Хрии бывают неполные и неправильные»). Он описывает также искусственную хрию (chria inversa), но лишь первого вида (ту, что у Бургия носит название chria per antecedens et consequens). Завершается эта часть «Опыта риторики» несколько мольеровским по духу замечанием, что все письма и краткие речи «в разсуждении своего разположения и частей наиболее суть не что иное, как хрии» [17, с. 184].

Как было отмечено, замечаниям о вариативности форм хрии находится место даже в весьма схематичном изложении Бургия. Однако именно И. С. Рижский с особенной настойчивостью подчеркивает принципиальную свободу сочинителя в использовании этого метода: части хрии можно опускать, повторять и вообще располагать в том порядке, «как сочинителю удобнее казалося их связать между собою» [17, с. 180]. Это соответствует и общим представлениям Рижского о риторике: признавая, что дарования, чувствительность и опыт позволяют иным людям говорить «весьма приятно», он тем не менее настаивает, что «самая счастливая природа имеет нужду в руководстве науки, которая будучи основана на замечаниях и опытах искуснейших людей всех времен, одна в состоянии образовать и усовершить способности и дарования, и довести до истинного красноречия» [17, с. 1–2]. Таким образом, восьмичастная хрия оказывается у него не жесткой схемой или бессмысленным школьным упражнением: ее освоение — начальный этап, непременное условие выработки оригинального стиля. Как бы не складывались далее судьбы риторического образования в России, целью И. С. Рижского определенно было привить своим читателям вкус к риторическим упражнениям, а не навязать им схоластические и устаревшие правила.

ЛИТЕРАТУРА

1. Азанчевский В. Рижский // Русский биографический словарь. — СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1913. — Т. 22. — С. 192–195.

2. Аннушкин В. И. Русская риторика: исторический аспект. — М.: Высшая школа, 2003.

3. Богданов К. А. Нерусская хрия: польза, забота, строптивые слова // Новое литературное обозрение. — 2015. — № 2 (132). — С. 39–54.

4. Знаменский И. П. Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. — М.: Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1880.

5. Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. — Казань: Тип. Имп. ун-та, 1881.

6. Иконников А. Мысли при кончине Ивана Степановича Рижскаго, Императорскаго Харьковскаго университета ректора и императорской Российской академии члена и кавалера. — Харьков: В Университетской типографии, 1811.

7. Кукушкина Е. Д. Рижский Иван Степанович // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 3 (Р–Я) / РАН, ИРЛИ (Пушкинский Дом); отв. ред. А. М. Панченко. — СПб.: Наука, 2010. С. 48–50.

8. Латкин В. Н. Учебник истории русского права периода империи (XVIII и XIX ст.). 2-е изд., перераб. и доп. — СПб.: Тип. Монтвида, 1909.

9. Ломоносов М. В. Краткое руководство к красноречию // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. — М.; Л.: Издательство АН СССР, 1952. — Т. 7: Труды по филологии 1739–1758 гг.

10. Ломоносов М. В. Краткое руководство к риторике на пользу любителей сладкоречия // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. — М.; Л.: Издательство АН СССР, 1952. — Т. 7: Труды по филологии 1739–1758 гг.

11. Надежина А. Митрополит Московский Платон Левшин как проповедник. — Казань, 1891.

12. РГБ. — Ф. 757. — К. 40. — № 2.

13. РГБ. — Ф. 757. — К. 45. — № 11.

14. РГБ. — Ф. 757. — К. 47. — № 25.

15. РГБ. — Ф. 757. — К. 49. — № 21.

16. РГБ. — Ф. 173.I. — Д. 585.1.

17. Рижский И. С. Опыт риторики: Сочиненный и преподаваемый в Санктпетербургском Горном училище. — СПб.: При Корпусе чужестранных единоверцев, 1796.

18. Серебрянников А. Краткое руководство к Оратории российской, сочиненное в Лаврской семинарии в пользу юношества, красноречию обучающегося. — М.: В тип. при Театре у Хр. Клаудия, 1791.

19. Смирнов С. История Московской славяно-греко-латинской академии. — М.: Тип. В. Готье, 1855.

20. Смирнов С. История Троицкой Лаврской семинарии. 1867 г. Издание почетного блюстителя М. Д. Акад. Толоконникова А. В. — М.: Тип. В. Готье, 1867.

21. Феофанов А. М. Выходцы из духовного сословия в элите Российской империи (XVIII — первая четверть XIX в.) // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. — 2015. — Вып. 1(62). — С. 52–61.

22. Batteux Ch. Cours de belles-lettres ou principes de la litterature. — Paris: Desaint et Saillant; Durand, 1753. — Vol. 4.

23. Burg Johann Friedrich. Elementa oratoria ex antiquis atque recentioribus facto praeceptorum delectu tironibus eloquentiae ab imis principiis ac fundamentis sensim ad difficiliora et summa justo ordine manuducendis et prudenter instituendis accommodata antea quidem in usum gymnasiorum Vratislaviensium. — Lipsiae: Breitkopf, 1790.

24. Fauser M. Chreia // Historisches Wörterbuch der Rhetorik / hrsg. von Gert Ueding. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994. — Bd. 2. — S. 190–197.

25. Heineccius Johann Gottlieb. Fundamenta stili cultioris. — Venetiis: Ex Typographia Balleoniana, 1743.

26. Mack P. A History of Renaissance Rhetoric: 1380–1620. — New York: Oxford University Press, 2011.

27. Progymnasmata: Greek textbooks of prose composition and rhetoric / transl. with introductions and notes by George A. Kennedy. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

28. The Chreia and Ancient Rhetoric: Commentaries on Aphthonius's Progymnasmata / [transl. and ed. by] Ronald F. Hock. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.018
УДК 239

Д. Д. Черепанов*

ПРОСТРАНСТВО «БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ» В ОСМЫСЛЕНИИ СВЯЩ. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Статья посвящена одной из самых трудных для современного читателя работ свящ. П. Флоренского — трактату «Мнимости в геометрии» (1922). В центре внимания — комментарий Флоренского к «Божественной комедии». Статья предлагает рассматривать заключительный параграф «Мнимостей» как собрание апорий, нацеленных на пробуждение в читателе критического отношения к собственному мировоззрению. Флоренский использует категории математики и физики рубежа XIX–XX вв., чтобы поколебать убеждение аудитории в том, что «научное» понятие о мире тождественно представлению об однородномтрехмерном пространстве и линейномвремени, а затем предлагает трактовку пространства в «Божественной комедии» как пространства неевклидового.Такой взгляд на поэмупредвосхищает работы исследователей Данте второй половине XX в. и позволяет современному читателю непротиворечиво представить себе средневековую картину мира. При всей своей парадоксальности, девятый параграф «Мнимостей» представляется плодотворным апологетическим выступлением, которое через переоценку Данте и Средних веков меняет и отношение читателя к христианству.

Ключевые слова: П. А. Флоренский, Данте, апологетика, художественное пространство, рубеж веков.

D. D. Cherepanov

FR PAVEL FLORENSKY'S INTERPRETATION OF SPACE IN THE DIVINE COMEDY

This paper examines *Mnimosti v geometrii* (1922), a treatise by P. Florensky, which is, due to its geocentrism, one of the most controversial texts by this author. This article's point of interest is Florensky's interpretation of spatial structures in Dante's *Divine Comedy.* It is suggested to regard *Mnimosti* as a collection of aporias; their aim is to make the reader critically review his own beliefs concerning space and time. Using mathematics and physics of the late 19th-early 20th century, Florensky argues that his contemporaries are mistaken in thinking that «the science» sees the world only as a «flat» three-dimensional space. He proceeds by offering a non-Euclidean interpretation of space in the *Divine Comedy*, thus foreshadowing

* Черепанов Даниил Дмитриевич, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры истории зарубежной литературы филологического факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; ddcherep@gmail.com

an approach to Dante emerging in the second half of the 20th century and implying that Dante was not «out of date», but misunderstood, because his work required categories beyond the scope of classical physics. In this part, *Mnimosti* can be considered an example of productive, even if paradoxical, apologetics.
Keywords*:* P. Florensky, Dante, apologetics, space in literature, Fin de siècle.

Работу «Мнимости в геометрии» (1922) можно отнести к числу наиболее трудных для восприятия произведений свящ. П. Флоренского: читатель невольно спотыкается на утверждении, что система Птолемея вернее, чем система Коперника, и что «между орбитами Урана и Нептуна», там, где вращающийся вокруг неподвижной Земли мир достигает релятивистских скоростей, должен располагаться «мир качественно новый, область небесных движений и небесных явлений» [7, с. 50]. Возникает вопрос: не является ли данное апологетическое выступление Флоренского своего рода «коммуникативной неудачей», парадоксом, быстро отошедшим в прошлое по мере развития физики XX в.? Гораздо реже обращает на себя внимание комментарий Флоренского к «Божественной комедии», который находится в том же заключительном девятом параграфе «Мнимостей…», где высказано это парадоксальное космологическое утверждение. Этот комментарий представляет собой не только интересный эпизод в истории отечественной рецепции Данте, но и самостоятельное выступление апологетического характера, заслуживающее отдельного рассмотрения. Представляется, что трудности, мешающие восприятию «Мнимостей…», в значительной степени снимаются, если рассматривать девятый параграф не как академическую работу по физике или литературоведению, а как собрание *апорий*. Именно так, по-видимому, понимает жанр работы сам Флоренский: по его выражению, это всего лишь «несколько мыслей, по широте своего охвата и по ответственности не притязающих <…> на полную обоснованность» [7, с. 44]. Структура текста соответствует жанру апории: выдвигается «логически неопровержимый» аргумент, который приводит к парадоксу; его цель — пробудить в читателе критическое отношение к собственному мировоззрению, до того казавшемуся очевидным и бесспорным. Выбор такого жанра обусловлен целью, которую ставил перед своими лекциями и печатными работами Флоренский: «Система — застывшая мысль — вообще есть contradictio in adjecto и живому углублению враждебна. <…> Моя задача — возбудить мысль, но отнюдь ее не удовлетворить» [10, с. 49].

Основное направление мысли в девятом параграфе «Мнимостей…» соответствуют главным темам творчества Флоренского в 1910-х — начале 1920-х гг. Прежде всего, его работы — это попытка подготовить почву для рождения «целостного», или «абсолютного мировоззрения» [8, с. 146], «величайшим из выразителей» которого он считает Данте [7, с. 44].При этом, борясь с влиянием позитивизма, он прибегает к символистскому языку:

> …за данною переднею плоскостью эмпирического имеются еще иные плоскости, иные слои. Они не сводимы один к другому, но связаны между собою *соответствиями*, причем эти соответствия не условное что-нибудь или навязываемое действительности [8, с. 175].

Для выявления этих соответствий Флоренский пользуется методами математическими, а помимо этого отмечает «соответствие» между тем пониманием пространства, которое возникает в ходе геометрической интерпретации мнимых чисел, и картиной мира, представленной у Данте.

При этом в «Мнимостях…» Флоренский обращается к конкретной целевой группе, с которой он сталкивался как инженер и математик: к читателям, в т. ч. малообразованным, находящимся под влиянием позитивизма и «научного атеизма». Особенность этой группы, как подчеркивает Флоренский в рецензии 1915 г. на сборник апологетического характера под названием ««Научный» атеизм», заключается в том, что здесь необходимо противодействовать «гипнозу», в котором «мнимо-научными теориями держится полуобразованный читатель, якобы во имя науки» [9, с. 703]. Поэтому мыслитель ставит перед собой задачу поколебать уверенность читателя в том, что последнему все уже известно или скоро будет известно, подготовив его тем самым к восприятию чего-то принципально нового, не укладывающегося в привычные схемы. Особо важную роль в таком процессе «очищения ума» играет математика — она, с точки зрения Флоренского, «бесконечно *расширяет* наши умственные горизонты», а вместе с тем по мере ее изучения «здравый смысл переворачивается вверх дном» [12, с. 170]. Под «здравым смыслом» имеется в виду набор привычных суждений о том, что является возможным, а что — невозможным, что — реально, а что — нет. Такого рода «предрассудки», ложную уверенность в собственном «знании», Флоренский считает необходимым подвергнуть проверке.

Апории в тексте «Мнимостей…», соответственно, должны побудить читателя к критической оценке собственного мировоззрения и, в частности, поколебать снисходительное отношение к Средним векам и христианству. Для этого в математической части работы подрывается полуосознанное убеждение читателя в том, что понимание пространства в духе Декарта и Ньютона как трехмерного, времени как линейного, а вселенной как бесконечной пустоты — единственно научное. В заключительном разделе «Мнимостей» дляпереоценки положений классической физики закономерным образом привлекаются доступные Флоренскому сведения о теории относительности Эйнштейна. Основное положение Флоренского в заключительной части работы — картина вселенной у Данте «неизобразима евклидовскими чертежами» [7, с. 44]. Такой тезис формулируется в споре с традиционным изображением мира «Божественной комедии» как трехмерного евклидова пространства, где в центре находится «сфера Земли, окруженная сферами небесных светил, небом неподвижных звезд, кристальным небом и, наконец, эмпиреем, причем Дантов путь <…> начерчен ломанной линией, спирально переходящей по концентрическим сферам и загибающейся на 180°, к зениту Сиона» [7, с. 44] (такой чертеж находится, например, в издании [4]). По мысли автора «Мнимостей…», «этот чертеж не соответствует ни повествованию Данта, ни основам его космологии» [7, с. 44]. В качестве подтверждения Флоренский обращает внимание на путь, по которому движется Данте в «Комедии»: «двигаясь все время вперед по прямой и перевернувшись раз на пути (*в* XXIII *песне Ада. — Д.Ч.*), поэт приходит на прежнее место в том же положении, в каком он уходил из него» [7, с. 46]. Следовательно, продолжает он, «поверхность, по которой

двигался Дант, <…> как содержащая замкнутые прямые, есть *римановская* плоскость, и, как переворачивающая при движении по ней перпендикуляр, есть поверхность односторонняя» [7, с. 46]. Взятый сам по себе, данный аргумент кажется уязвимым, поскольку автор «Мнимостей…» прибегает к допущению, не следующему из текста «Божественной комедии» полагая, что Данте, «взглянув <…> из Эмпирея, на Славу Божию, в итоге оказывается <…>, без особого возвращения назад, во Флоренции», и следовательно, «если бы он по дороге не перевернулся, то прибыл бы по прямой на место своего отправления уже вверх ногами» [7, с. 46]. Между тем XXXIII песнь «Рая» заканчивается видением, предмет которого — «Любовь, что движет солнце и светила» [3, 464], и о возвращении во Флоренцию не говорится. Кроме того, рассуждение о движении Данта «по прямой» не учитывает его перемещение вместе с вращающимися небесными сферами, которое отмечается, например, в XXVII песне «Рая» (стихи 79–84).

ОднакоФлоренский указывает и на изменение структуры пространства в «Комедии» по мере приближения к Эмпирею, используя для этого математические понятия из основной части работы. Путем ряда выкладок и расчетов мыслитель подкрепляет утверждение, что движение к Эмпирею в пространстве «Божественной комедии» на современном языке лучше всего может быть описано как переход в «область мнимостей»: «…область мнимостей реальна, постижима, а на языке Данта называется *Эмпиреем*» [9, с. 51]. С геометрической точки зрения мнимые числа могут быть изображены следующим образом:

> …все пространство мы можем представить себе *двойным*, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей, но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и *выворачивание* тела через самого себя [7, с. 51].

В случае Данте, по Флоренскому, такую поверхность следуетмыслить как поверхность «бутылки Клейна», поскольку «Дантово пространство весьма похоже именно на пространство эллиптическое» [7, с. 47], и поэтому переход из вращающегося Перводвигателя в неподвижный Эмпирей означает не просто пространственное движение, но появление «трансцендентных нашему земному, кантовскому, опыту условий жизни» [7, с. 49]. С физической точки зрения — это тоже можно рассматривать как апорию — Флоренский описывает Эмпирей в категориях релятивистских эффектов: «…мы наглядно представляем себе, как <при превышении скорости света>, стянувшись до нуля, тело проваливается сквозь поверхность … приобретает мнимые характеристики» [7, с. 51]. Это касается не только свойств пространства (уже не трехмерного), но и, например, причинно-следственных связей («следствие предшествует причине»): «…при скоростях, равных *c* … мировая жизнь качественно отлична от того, что наблюдается при скоростях меньших *c*, и переход между областями этого качественного различия мыслим только *прерывный*» [7, с. 49] (К*урсив мой. — Д.Ч.*). Таких разрывов в тексте «Божественной комедии» автор «Мнимостей…», кажется, видит два: это вознесение в Эмпирей и пересечение «грани» в XXIII песни «Ада» (стих 94, Флоренский пользовался переводом

Д. Мина),которое понимается как переход через границу, «которой и до сих пор эвклидовская чернь не зрит» [7, с. 45].

Такой подход к тексту Данте при всей парадоксальности имеет положительное значение. Читатель начала XX в., возможно, впервые осознает, что свойственное Новому времени представление о Вселенной как о «евклидовом геометрическом пространстве», «однородной и безусловно бесконечной протяженности» [5,с. XIX],не является безусловно верным, а значит, получает возможность подойти к Данте непредвзято, не оценивая образность «Божественной комедии» «с высоты» собственного знания. Более того, Флоренский дает читателю понять, что для правильного описания средневековой картины мира необходимо использовать категории, появившиеся лишь на рубеже XIX–XX вв.Введение новейшего математического аппаратабросает «неожиданный пучок света на средневековое представление о конечности мира» [7, с. 47], т. е. позволяет человеку XX в.избежать парадокса при попытке помыслить ограниченную Вселенную: «…если Вселенная имеет положительную кривизну и является Римановым пространством, то она может не быть бесконечной и одновременно не иметь «края»или «границы»» [20, p.88]. Идея Флоренского, неожиданная в начале XX в., в известном смысле предвосхищает ход мысли более поздних литературоведческих работ.Нужно отметить, что об изменении структуры пространства при изображении Эмпирея, пишет — не обращаясь к математическому аппарату — такой авторитетный исследователь,как И. Н. Голенищев-Кутузов: «В Эмпирее пространство становится окружностью, все материальное — светом, исчезает понятие «верхних» и «нижних» сфер. <…> в центре вселенной — три огненных круга, неиссякаемая сила космоса» [2, с. 495]. О постепенном исчезновении привычных категорий пространства и времени в «Рае» пишет и Р. Джекоф, редактор Кэмбриджского комментария: «Форма, в которой являются собеседники Данте, постепенно утрачивает сходство с очертаниями человеческого тела» [17, p. 213], а «вознесение Данте в Эмпирей представлено как переход от времени к вечности» [17, p. 218].

Представляется, чтопредложенная в «Мнимостях…»интерпретация пространства «Божественной комедии» как пространстванеевклидовского предвосхитила тенденции второй половины XX в. Как отмечает Р. Джекоф, стихи 16–30 XXVIII песни «Рая», а точнее, их истолкование с точки зрения релятивистской физики, «в последние годы оказались особенно важны для физиков и поэтов, став для некоторых из них главным моментом Богоявления в поэме и оттеснив в этом качестве ее заключительное видение» [17, p. 217]. Положения, перекликающиеся с размышлениями о. Павла Флоренского, высказывал целый ряд авторов [14–16; 18–22].В частности, начиная с М. Петерсона [22], распространено понимание пространства «Божественной комедии» как «гиперсферы». Она описывается через уравнение R2 = x2 + y2 + z2+ w2, где R — радиус сферы, а x, y, z и w — координаты в четырех измерениях, в то время как для сферы в трехмерном пространстве выполняется равенство R2 = x2 + y2 + z2 [22, p. 1031]. Вслед за Петерсеном Р. Оссерман [20] и У. Эггинтон [16] также считают, что «понимание мира, к которому пришел Данте, удивительно похоже на концепцию Римана» [21, p. 89]. Все три исследователя понимают Эмпирей в «Божественной комедии» как *сферу*, центром которой является

«Точка» (Рай, XVIII, 16), вокруг которой вращаются,«как концентрические сферы»,ангельские чины [20, p. 89]. Поскольку, рассуждают они, «по всей видимости, из любой точки Перводвигетеля можно бросить взгляд в глубину Эмпирея», то получается, «что Эмпирей одновременно и окружает видимый мир, и находится рядом с ним» [21, p. 89]. Если же вселенная у Данте состоит из двух сфер, имеющих разные центры и общую внешнюю поверхность, то ее невозможно изобразить в трехмерном пространстве.

Д. Бетеа называет Флоренского прямым предшественником этих работ, утверждающих, как и русский мыслитель, сходство между пространством «Божественной комедии», геометрией Римана и «конечной и гомогенной» вселенной Эйнштейна [14, p. 118–119]. Примечательно, что Петерсон в своей работе отталкивался от волновавшего и Флоренского вопроса о *границе* мира в космологии Аристотеля:

> Меня занимало, как <…> Данте изобразит границу? <…> Если вселенная не безгранична, у нее обязательно должен быть (так обычно рассуждают] край — но что же находится за ним? Именно с этой проблемой Данте сталкивается в последней части «Божественной комедии», когда описывает Эмпирей не в абстрактных терминах и понятиях, а с точки зрения человека, действительно его увидевшего [22, p. 1031].

С точки зрения Петерсена, Данте описывает «край» как «экватор» четырехмерной сферы (т. е. как сферу трехмерную), откуда в XXVII и XXVIII песнях «Рая» открывается вид на две половины мирового пространства, каждая из которых представляет собой множество трехмерных сфер, и вводит «скорость» как «четвертое» измерение [22, p. 1034].

Принципиальное отличие Флоренского от позднейших исследователей в том, что он не ограничивается сопоставлением Данте и современной математики, но вводит вторую апорию, т. е. парадоксальную попытку «реабилитации Птолемее-Дантовой системы мира» [7, с. 47]. Переводя геоцентрическую модель на язык математики и физики начала XX в., Флоренский в качестве подтверждения указывает на специальную теорию относительности (общая теория относительности в это время формируется) и на полемику против концепции неподвижного мирового эфира, констатируя, что попытки найти абсолютную точку отсчета потерпели крах. Следовательно, рассуждает он, выбор системы координат произволен: «…при неподвижной Земле и вращающемся вокруг нее, как одно твердое тело, небосводе, маятник <Фуко> так же менял бы относительно Земли плоскость своих качаний» [7, с. 48], а значит, «*нет* и принципиально *не может быть* доказательств <абсолютного> вращения Земли» [7, с. 48]. Необходимо отметить, что такое понимание теории относительности, по-видимому, отчасти обусловлено имевшимися у Флоренского источниками. Формулировка, который он пользуется — «при любых движениях, все явления природы должны протекать совершенно одинаково, <…> <вне зависимости от того, движется ли> наблюдатель или все окружающее пространство» [7, с. 48], — взята не у Эйнштейна или его сторонников, а из текста Ф. Ленарда, посвященного *критике* «общего принципа относительности» (в его понимании Ленардом).Флоренский, по всей видимости, цитирует Ленарда по одному

из немецких изданий статьи, впервые вышедшей в 1918 г. [19]и переведенной лишь в 1922 г. [6] Такие космологические выкладки с середины XX в.воспринимаются как аллегория [1, с. 70], «игра» (или как предвестие — неточное и неполное — позднейших научных открытий и гипотез),или же вызывают бурное несогласие [11]. Примечательно, что выкладки Флоренского при этом провоцируют эмоциональное возражение, а не простоотметаются как «устаревшие» (что было бы вполне объяснимо ввиду общеизвестности, например, проекта «Вояджер»). Такая реакция читателей, по-видимому, вызвана характерной для Флоренского связью между проблемами техническими и мировоззренческими. Радикальное отличие посвященного Данте параграфа «Мнимостей…» от работ о пространстве у Данте других авторов, полемики не вызывающих, заключается прежде всего в том, что он ставит вопрос об источнике подобных представлений (как поэт оказывается «впереди нам современной науки»?) [7, с. 51], и тем самымвыходит из сферы научной, доказательной, в область «обмена личными мнениями», что и вызывает у читателей отклик.

Таким образом, свящ. П. Флоренский использует «Божественную комедию» как материал для своеобразной апории, цель которой — поколебать представления современников о Средневековье. Тезисный характер «Мнимостей в геометрии», отказ от последовательной аргументации и стремление к ярким парадоксам обусловлены «апологетической» направленностью этого текста, провоцирующего читателя. При этом основные положения раздела, посвященного Данте, предвосхитили рецепцию «Божественной комедии»во второй половине XX в.и могут, с этой точки зрения, считаться примером успешного решения конкретной апологетической задачи. Задача эта, по замыслу Флоренского, заключалась в том, чтобы показать,что развитие физики, отходящей от классического представления о пространстве, открывает путь для непредвзятого восприятия «Божественной комедии» и средневекового мировоззрения, а в перспективе — возможность для построения целостного христианского мировоззрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антипенко Л. Г. Послесловие: О воображаемой вселенной Павла Флоренского // Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. — М.: Лазурь, 1991. — С. 69–95.

2. Голенищев-Кутузов И. Н. Данте в советской культуре // Голенищев-Кутузов И. Н. Творчество Данте и мировая культура. — М., 1971. — С. 487–515.

3. Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Лозинского. — М.: Наука, 1967.

4. Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. Д. Мина. — СПб.: Суворин, 1902–1904. (2-е изд. — 1909).

5. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. — М.: Логос, 2001.

6. Ленард Ф. О принципе относительности, эфире, тяготении: критика теории относительности / пер. с нем. под ред. А. К. Тимирязева. — М., 1922.

7. Флоренский П. А., свящ. Мнимости в геометрии. — М.: Лазурь, 1991.

8. Флоренский П. А., свящ. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 1.

9. Флоренский П. А., свящ. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1996. — Т. 2.

10. Флоренский П. А., свящ. Философия культа: (Опыт православной антроподицеи). — М.: Мысль, 2004.

11. Хагемейстер М. «Новое Средневековье» Павла Флоренского / пер. с нем. Н. Бонецкой // Звезда. — 2006. № 11. — URL: http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/11/bo20.html (дата обращения: 18.04.2021).

12. Шапошников В. А. Математическая апологетика Павла Флоренского // На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность. — М.: ББИ, 2006. — С. 164–180.

13. Шапошников В. А. Наследие о. Павла Флоренского и христианская апологетика // Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский — П. А. Флоренский: несостоявшийся диалог — приглашение к диалогу. — М.: Прогресс-Традиция, 2007. —С. 234–252.

14. Bethea D. M. Florensky and Dante: Revelation, Orthodoxy, and Non-Euclidean Space // Russian Religious Thought / ed. by Judith Deutsch Kornblatt and R. F. Gustafson. —Madison: University of Wisconsin Press, 1996. — P. 95–111.

15. Callahan J. J. «The Curvature of Space in a Finite Universe» // Scientific American. — 1976. — N 235 (August). — P. 90–100.

16. Egginton W. On Dante, Hyperspheres, and the Curvature of the Medieval Cosmos // Journal of the History of Ideas. — 1999. — Vol. 60, N 2 (April). — P. 195–216.

17. Jacoff R. «Shadowy Prefaces»: An Introduction to Paradiso // The Cambride Companion to Dante. — Cambridge: University Press, 2003. — P. 208–225.

18. Kuusisto P. The Curvature of Space-Time in Dante's The Divine Comedy // Worlds Enough and Time. Explorations of Time in Science Fiction and Fantasy. — Westport, CT: Greenwood Press, 2002. — P. 115–128.

19. Lenard P. Über Relativitätsprinzip, Äther, Gravitation // Jahrbuch der Radioaktivität und Elektronik. — 1918. — N 15. — S. 117–136.

20. Luccio M. Teorie cosmogoniche e poesia nell'opera di Dante // Scientia. — 1960. — N 10(95). — P. 308.

21. Osserman R. Poetry of the Universe. — New York: Anchor Books, 1995.

22. Peterson M. A. Dante and the 3-sphere // American Journal of Physics. — 1979. — Vol. 47. — P. 1031–1035.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.019
УДК 821.161.1

К. С. Ланда*

К ИСТОРИИ ИТАЛЬЯНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СССР: ПОДГОТОВКА ИЗДАНИЯ «НОВОЙ НАУКИ» ДЖАМБАТТИСТА ВИКО

В настоящей статье на материале документов из различных архивов рассматриваются некоторые проблемные аспекты истории подготовки русскоязычного издания трактата «Основания новой науки об общей природе наций» Джамбаттиста Вико (неаполитанского философа эпохи Просвещения). Решение перевести и опубликовать «Новую науку» в сталинском СССР, с одной стороны, выглядит вполне органичным для элитного издательства «Academia», не побоявшегося включить в свои тематические планы «Цветочки» Франциска Ассизского и «Государя» Макиавелли, с другой —– нуждается в оправданиях перед атеистической цензурой. Выполнить эту задачу призван не сам перевод, а его метатексты. В статье показывается, как при сохранении общего атеистического тона по сравнению с итальянскими идеалистическими и католическими трудами о Вико после репрессий 1937 г. в метатекстах начинают употребляться все более осторожные формулировки, а о значении концепции Вико для советской лингвистической науки перестают писать после ареста первого редактора книги.

Ключевые слова: Джамбаттиста Вико, «Основания новой науки об общей природе наций», художественный перевод в СССР, «Academia», Гослитиздат, Андрей Губер, Владимир Максимовский, Михаил Лифшиц, Алексей Дживелегов.

K. S. Landa

ON THE RECEPTION OF ITALIAN LITERATURE IN THE USSR: THE PREPARATION OF AN EDITION OF GIAMBATTISTA VICO'S ***SCIENZA NUOVA*** **(*NEW SCIENCE*)**

Drawing on original archival research, the present article examines a number of problematic issues that arose during the preparation of a Russian translation of *Principj di una Scienza Nuova Intorno alla Natura delle Nazioni* (*Principles of the New ScienceConcerning the Common Nature of Nations*) by the Neapolitan Enlightenment philosopher Giambattista Vico. On the one hand, the decision to translate and publish *Scienza nuova* in Stalin's USSR fits well with the mission of the elite publishing house *Academia*, which was bold enough

* Ланда Кристина Семеновна, PhD, преподаватель, Болонский университет (Италия); kristina.landa2@unibo.it

to include in its publishing programme Francis of Assisi's *Fioretti* (*Little Flowers*) and Machivaelli's *Prince*; on the other hand, this decision has to be carefully justified to appease the anti-religious censorship. It is not the translation itself but its metatexts that are called upon to fulfil this task. The article shows how, while adopting and maintaining throughout an atheistic tone, which stands in contrast to Italian scholarship that offered idealistic and Catholic interpretations of Vico, during the 1937–1938 purges the metatexts begin to use ever more cautious formulations, and the importance of Vico's theory for Soviet linguistics is no longer written about after the arrest of the book's first editor.

Keywords: Giambattista Vico, «Scienza Nuova», Literary Translation in the Soviet Union, Academia, Goslitizdat, Andrey Guber, Vladimir Maksimovskij, Mikhail Lifshits, Aleksey Dzhivelegov.

Рецепции и переводам классической итальянской литературы в России эпохи Серебряного века посвящено немало работ [12, с. 281–315; 31, с. 427–439; 10, с. 185–216; 25; 26; 6, с. 127–139; 23]. В несколько меньшей степени, однако, исследована история издания итальянских классиков в СССР 1930-х гг. Между тем, именно в это время под эгидой элитного издательства «Academia» впервые подготавливались научные публикации итальянских литературных памятников, в работе над которыми были задействованы специалисты, известные еще до революции. Крылов и Кичатова называют это издательство «экзотическим цветком» «во льдах тоталитаризма», доносящим до советского читателя общекультурные и наднациональные ценности на заре сталинского террора [17, с. 5]. Знаменательно, что серию «Сокровища мировой литературы» в «Academia» открыла в 1928 г. книга итальянского автора — роскошный двухтомник «Декамерона» Дж. Боккаччо в старом переводе А. Н. Веселовского 1891 г. Итальянская словесность занимала серьезную нишу в тематических планах издательства; другое дело, что далеко не все публикации были доведены до благополучного завершения, некоторые же претерпели в ходе работы серьезные изменения по причинам, не имевшим ничего общего с художественными или научными достоинствами переводимых текстов. В настоящей статье освещается история одной из таких проблемных публикаций — нового перевода трактата «Основания новой науки об общей природе наций» неаполитанского мыслителя XVIII в. Джамбаттиста Вико [15, с. 393–426; 34; 39; 42; 43, с. 9–172]. Тема восприятия Вико философами-марксистами уже разрабатывалась в статье А. Дмитриева [38, с. 271–282]. В нашей же работе рассматривается история подготовки издания Вико в 1930-е гг. на основании архивных документов и изменения в репрезентации его научных открытий (в частности в области лингвистики) в метатекстах[30, с. 112] перевода после репрессий 1937 г.

С 1932 по 1934 гг. во главе «Academia» стоял бывший член Политбюро Л. Б. Каменев; как замечают В. В. Крылов и Е. В. Кичатова, этот период «был одним из наиболее ярких и плодотворных в истории издательства» [17, с. 67], задачи которого на тот момент заключались, по словам самого Каменева, в том, чтобы

> снабдить советского читателя каноническими текстами крупнейших произведений мировой художественной и мемуарной литературы в таком научном и художественном оформлении, которое было бы достойно этих крупнейших памятников

человеческого творчества и в то же время вскрывало их место в драматической истории человеческой культуры [17, с. 67–68].

Именно в эти годы в «Academia» начали появляться новые ценные серии, среди которых и «Итальянская литература» под редакцией А. К. Дживелегова. Но в конце декабря 1934 г. Каменев был арестован по зиновьевскому делу, за чем немедленно последовали глубокие реформы в деятельности «Academia», санкционированные на самом высоком уровне. Отныне издательство должно было предельно сократить свою продукцию. 29 января 1935 г. временно исполняющий обязанности заведующего издательством Н. Н. Накоряков писал в Культпроп ЦК ВКП (б):

> 28-го января на совещании у П. Ф. Юдина нами вновь просмотрен план издательства «Academia», максимально сокращен и освобожден от всех сомнительного характера изданий. В плане остались только крупнейшие памятники классической литературы и бессомненные историко-литературные мемуары в ограниченном числе. <…> указанное снижение продукции может рассматриваться как свертывание изд-ва после смены его руководства, что, безусловно, будет производить неприемлемое с общественно-политической стороны впечатление на связанные с издательством — литературные и научные круги [22, л. 1].

Новые директивы повлияли и на подготовку изданий итальянской литературы в новых переводах. Наиболее урожайным на них был 1934 г.: именно тогда в переводах А. Дживелегова, А. Эфроса, С. Герье и других специалистов вышли не только художественные тексты («Новая жизнь» Данте, малые произведения Боккаччо), но и историко-политические и философские сочинения Д. Гверацци, Ф. Гвиччардини, Т. Кампанеллы, Н. Макиавелли. После ареста Каменева и последовавших ужесточений в 1935 г. в новом переводе были изданы лишь «Избранные сочинения» Леонардо да Винчи. В 1937 г. планировалась публикация «Оснований новой науки об общей природе наций» Дж. Вико (пер. А. А. Губера, ред. и вступ. статья В. Н. Максимовского), но в результате было выпущено лишь несколько сигнальных экземпляров; издание завершили уже в Гослитиздате (ГИХЛ) в 1940 г. под редакцией и со вступительной статьей специалиста по марксистской эстетике М. Лифшица [7].

Здесь целесообразно напомнить, что метатексты переводов, подготавливаемые крупнейшими специалистами, играли в судьбе советских изданий иностранных авторов роль не меньшую, а то и большую, чем специфика самих переводных текстов — роль своего рода идеологического буфера и одновременно — единственного источника действительно ценной информации об оригиналах, недоступной рядовому советскому читателю. Так, когда на совещании по отделу «Западной литературы» от 10 марта 1931 г. А. Н. Тихонов выразил сомнения, найдут ли «пессимистические настроения» итальянского поэта XIX в. Дж. Леопарди отклик у советского читателя, Ю. Верховский и А. Дживелегов ответили, что «пессимизм автора может найти специальную мотивировку во вступительной статье, между тем произведения Леопарди — представляют собой ценный вклад в мировую литературу. Без Леопарди нельзя себе представить план итальянской литературы»; таким

образом, Леопарди решено было включить в план [24]. А. В. Блюм пишет об этой тенденции:

> …все издания классических произведений, особенно адресованные «массовому и юношескому читателю», должны были непременно сопровождаться марксистскими предисловиями и соответствующими комментариями, тем, что в обиходной литературоведческой лексике и сейчас носит название «конвоя» <…> Тексту нужно было дать своего рода «охранную грамоту» [5, с. 165].

Блюм приводит также показательный пример: в 1935 г. Главлитом была задержана верстка романа Л. Фейхтвангера «Безобразная герцогиня», т. к. не нашлось возможности выпустить его со специальным предисловием [5, с. 39].

«Academia» больше других издательств славилась своими предисловиями, послесловиями и обширными комментариями, длина которых, особенно начиная с 1935 г., была объектом критики партийных руководителей [28], но которые были необходимы для интеграции большинства западных авторов в советскую культуру(А. Н. Тихонов писал об этом М. Горькому, не упоминая слова «советский»: «…авторы, впервые вводимые в русскую литературу, без обстоятельного аппарата теряют свой смысл» [28, л. 2]). Судьба этих метатекстов порой причудливо переплеталась с событиями политической жизни страны. Так, печально известна история со статьей Л. Б. Каменева, которую включал первый том Макиавелли 1934 г. издания [32, с. 455–457; 17, с. 110–111]. Предъявляя Каменеву обвинение по делу троцкистско-зиновьевского центра, А. Я. Вышинский ссылался именно на этот текст как на свидетельство виновности подсудимого; верховный прокурор называл «Государя» Макиавелли «идейным источником, которым питались Каменевы и Зиновьевы» [8, с. 253] во время подготовки своего «террористического заговора» [8, с. 253] против советского правительства. Интересно, что Вышинский особенно подчеркивал актуальность наследия Макиавелли для «заговора» Каменева: цитируя слова последнего о том, что итальянский мыслитель был блестящим диалектиком и что он «создал снаряд огромной взрывчатой силы, который в течение веков беспокоил умы господствующих…» [8, с. 254], прокурор на полном серьезе заявлял, что, «очевидно, Каменев и Зиновьев хотели воспользоваться этим снарядом, чтобы взорвать и наше социалистическое отечество» [8, с. 254]. Как видно, утверждения о непреходящей актуальности зарубежного классического наследия могли быть опасны для авторов метатекстов к переводам зарубежных мыслителей, т. к. порой оборачивались орудием против них же самих в руках режима.

С историей издания Вико не было связано таких громких дел, однако на ней также отразились текущая ситуация в стране и перемены в политике издательств: от стремления актуализировать значение Вико для советской науки о языке — до критического анализа его сочинения с точки зрения исторической диалектики.

Как указывает А. Азор Роза,

> основным тезисом книги Вико является положение о том, что существует некий (в некотором роде логический) механизм, стоящий за развитием человеческой

истории: ряд законов, которые могут быть проверены посредством анализа переплетения поверхностных явлений и которые, делая возможным «объяснение» человеческой истории, придают ей в то же время некий смысл» [33, с. 192].

Вико полагает, что эти законы в человеческой истории определяются божественным провидением, которое и «произвело переход человека от дикого, даже скотского, примитивного состояния к состоянию жизни в рамках законов, институтов и цивилизации» [33, с. 92]. Центральной идеей исторической концепции Вико является представление об общественных круговоротах. Согласно его учению, история человечества циклична: «эпоха богов», т. е. первобытных обществ, подчиняющихся не рациональному началу, а фантазии, и создавших поэтический язык, сменяется суровой эпохой «героев», а та переходит уже в современное рационалистичное общество, которое постепенно вновь вырождается до варварского состояния. Каждой стадии развития общественного сознания соответствует определенный этап развития языка: Вико прослеживает этот процесс «от немого языка, составленного из божественных субстанций, — к артикулированному и специфицированному языку Философов» [15, с. 420].

В первой половине XX в. идеи Вико об истории общества заново открыл для его соотечественников философ-идеалист Бенедетто Кроче, автор отдельных работ о Вико [36, с. 249–265; 37]. В своей «Эстетике как науке выражения и как общей лингвистике» (переведенной на русский язык и опубликованной в издательстве Сабашниковых в 1920 г.) Кроче утверждал, что Вико возвел поэзию в достоинство исторической эпохи, по сути отождествив ее с историей. По наблюдению М. Монтанари, Кроче усматривал у Вико стремление сделать субъектом истории творческую свободу духа, а также полагал, что он отрицает наличие естественных законов, управляющих историческими процессами — ведь в основе истории по Вико, согласно Кроче, лежит поэтико-фантастическая деятельность, а не естественные законы [40]. Впрочем, одним из «ограничений» исторической и языковой концепции Вико ранний Кроче считал как раз «не до конца отвергнутый им натурализм или провиденциализм, то есть представление о развитии истории согласно конкретным схемам и в конкретных формах» [40] (Перевод с итальянского на русский, кроме особо оговоренных случаев, здесь и далее наш. — *К. Л.*).

В Италии 1920-х и 1930-х гг. с идеалистической интерпретацией активно полемизировали католические авторы, согласно которым истоки человеческой истории в «Новой науке» заключались вовсе не в поэзии, а в христианской религии. Один из наиболее известных оппонентов Кроче, историк философии Эмилио Кьоккетти, рассматривал идеи Вико именно с этих позиций: Провидение по мысли Вико в прочтении Кьоккетти воспользовалось религией для того, чтобы образовать человечество; именно религия, а не поэзия, лежала в основе как создания социальных институтов, так и появления первых языков. Само собой, Кьоккетти подчеркивал роль божественного Провидения в мысли Вико, не отрицая того, что оно опиралось в своем делании на естественные законы [35, с. 211]. Некоторые из современных авторитетных исследователей Вико также особо выделяют роль действия Творца в его трактовке истории:

так, В. Витиелло в своем предисловии к новому изданию 2012 г. подчеркивает, что человек у Вико

> творит историю постольку, поскольку в нем — в его уме — действуют принципы <…>, находящиеся внутри него, но ему отнюдь не принадлежащие. Принципы принадлежат провидению, т. е. Богу, действующему в истории. <…> Историю творит божественный ум через людей. И именно поэтому история имеет некий порядок [43, с. 128–129].

Карт-бланш на вхождение в советскую культуру Вико дали упоминания о нем К. Маркса, в частности, в письме к Лассалю от 28 апреля 1862 г.:

> …книга эта интересна философским пониманием духа римского права в противоположность пониманию его филистерами от права. <…> У Вико содержатся в зародыше Вольф («Гомер»), Нибур («История римских царей»), основы сравнительного языкознания (хотя и в фантастическом виде) и вообще немало проблесков гениальности [21, с. 512].

Советских марксистов у Вико привлекал тот же самый принцип, который ранний Кроче полагал его недостатком, — принцип исторической закономерности, хотя они, в противоположность католическим интерпретаторам «Новой науки», разумеется, старались отделить от этого принципа провиденциализм Вико. Однако труд Вико, по всей видимости, не подвергся идеологической обработке в самом переводе, который, как и другие переводы, делавшиеся сотрудниками «Academia» — хотя и вышел в итоге в Гослитиздате, — был выполнен весьма добросовестно и даже буквалистично (о точном филологическом переводе 1920-х — 1930-х гг. ср. недавнюю работу Баскиной [3]). Андрей Александрович Губер (1900–1970, филолог и искусствовед, в то время член редакции энциклопедического словаря «Гранат» [16, л. 3]), переводил с языка оригинала по единственному на тот момент шеститомному изданию трудов Вико Giuseppe Ferrari 1852–1854 гг., но сверял его и с изданиями «Новой Науки» Фаусто Николини (1911–1916 и 1928) — первое из них было снабжено фундаментальным критическим аппаратом, включавшим черновики Вико [11, с. 527]. Оба издания ориентированы на третью, наиболее полную редакцию «Новой науки» 1744 года, к которой адресовался и советский переводчик [11, с. 527]. В послесловии к переводу Губер указывал:

> Очень много говорилось о «темноте» и «непонятности» Вико, о его бесконечных повторениях, о его неспособности выразить свои мысли. Переводчику пришлось сохранить не только смысловую, но и стилистическую особенность подлинника» [11, с. 526].

Губер придерживался буквалистского подхода вплоть до того, что ему пришлось оправдываться перед ленинградским отделением Гослитиздата в «несогласованности в прописных буквах», поясняя, что и здесь он следовал подлиннику [16, л. 44]. В тексте Губера трудно найти переводческие трансформации, которые бы искажали идеи Вико о Провидении; пример неточности можно обнаружить, в частности, в следующем эпизоде:

Вико:

> …cotale Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto istorico della Provvedenza; perché dee essere una Storia degli Ordini, che quella senza verun'umano scorgimento, o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del Gener' Umano; che quantunque questo Mondo sia stato criato in tempo, e particolare, però gli Ordini, ch'Ella v'ha posto, sono universali, ed eterni [41, с. 901]. (Досл.: «…эта Наука должна быть доказательством, так сказать, исторического факта Провидения; потому что она должна быть Историей тех Порядков, которые Провидение, без всякого человеческого наблюдения, или совета, а часто и вопреки намерениям людей, даровало этому великому Граду Человеческого Рода; ибо, хотя этот Мир и создавался во времени и по частям, но Порядки, которые Оно (Провидение. — *К. Л.*) заложило в нем, универсальны и вечны»).

Ср. текст Губера:

> Наша Наука должна быть доказательством, так сказать, исторического факта Провидения, потому что она должна быть Историей того Порядка, который был дан совершенно незаметно для людей и часто вопреки их собственным предположениям великому Граду Рода Человеческого; ведь если даже этот Мир и был создан во времени и по частям, то Порядок, в нем заложенный, всеобщ и вечен [7, с. 115].

Активные глаголы в предикатах предложений, субъект которых — Провидение — в исходном тексте эксплицирован, в переводе заменяются глаголом в пассивной форме и причастным оборотом без выражения логического субъекта: словосочетания «был дан» и «в нем заложенный» не отсылают читателя к Провидению, по крайней мере эксплицитно. Однако эту трансформацию вряд ли можно объяснять сознательной идеологической стратегией переводчика, учитывая, что в других местах текста он не маскирует роль Провидения; скорее, это следует рассматривать как стилистический выбор, за которым стоит неосознанное невнимание к формальным особенностям оригинальной фразы, выражающим религиозную идею автора. Идеологической же обработке тезисы Вико, как и других переводимых авторов, подверглись уже в метатекстах перевода. Статьи и аннотации имели здесь тем большее значение, чем более сомнительным для Главлита и Культпропа могло выглядеть решение издателей опубликовать «Основания новой науки об общей природе наций» — краеугольный камень европейской философии истории, утверждающий принцип действия божественного провидения в человеческом обществе. (Впрочем, издательство «Academia» часто отваживалось на смелые решения: так, список книг, одобренный редколлегией по итальянской литературе эпохи Возрождения в 1931 г. и подписанный А. К. Дживелеговым, начинался с «Цветочков» св. Франциска Ассизского [27, л. 5]).

В. Н. Максимовский — маститый советский историк, член партии большевиков и товарищ В. И. Ленина — в своей статье «Вико и его теория общественных круговоротов», вышедшей в «Архиве Маркса и Энгельса» [19, с. 7–62], не мог не согласиться, что «Вико признает Бога и даже признает «провидение»» [19, с. 13]. Однако оправданием в глазах Максимовского является то, что «в дальнейшем провидение лишь изредка вмешивается в ход истории, да и без

этого вмешательства «Новая наука» легко может обойтись. <…> Религия остается у него в стороне от его научных построений» [19, с. 13]. Значение же Вико в том, что он попытался создать научную теорию общества и в этом стал предшественником исторического материализма» (ср. [19, с. 8]). Позднее, уже в статье 1935 г., которая должна была войти в академическое издание «Новой науки», Максимовский подчеркивал, что Вико

> был католиком <…>. Но это был своеобразный католик. <…> «Новая наука» вызвала негодование среди его католических друзей. И даже теперь попытку католиков справить юбилей Вико надо признать провалившейся: пришлось признать только один скудный факт, что Вико принадлежал к католической Церкви, и погрузиться в анализ специальных вопросов учения Вико [20, с. 12].

Ниже Максимовский сводил все утверждения Вико о «правильности доктрин католического богословия» к необходимости употреблять «казенный оборот речи», «сознательную фигуру умолчания», а иногда — к «духовному подчинению господствующей идеологии» [20, с. 13]. Показательно, что в этой статье уже нет ни одного упоминания о божественном Провидении, которое является одним из центральных концептов «Новой науки», — этот концепт просто отбрасывается, очевидно, как вынужденная уступка «господствующей идеологии». В статье же М. Лифшица, которая в итоге сопроводила издание «Новой Науки» 1940 г. в Гослитиздате, о Провидении упоминается лишь вскользь, когда Лифшиц ссылается на неразвитое историческое сознание времен Вико: философия, пытавшаяся подняться над скептицизмом, в эпоху Вико не могла не прибегать к поиску мистических связей (ср. [18, с. 25]).

Таким образом, чтобы замаскировать провиденциальный характер мировоззрения Вико, авторы предисловий представляли его сначала как вынужденную под внешним давлением (Максимовский), а затем как неизбежную в силу неразвитого исторического сознания (Лифшиц) уступку обществу, в котором жил неаполитанский философ. Но и другие характеристики теории Вико, в частности, его представлений о языке, менялись от статьи к статье в ходе подготовки издания, а безоговорочно хвалебный тон, как будет видно ниже, сменился довольно критическим.

«Новая наука» была включена в план «Academia» еще в апреле 1933 г., в разгар работы издательства над зарубежными классиками [16, л. 1]. Дживелегов рекомендовал книгу в редсовет, утверждая, что «вопрос о согласии, по-моему, не может быть. Предложение должно быть принято. Того же взгляда держится и А. М. Горький, который даже настаивает на том, чтобы к «Новой Науке» была присоединена и «Автобиография» Вико» [16, л. 2]. 3 сентября 1933 г. Яков Эльсберг писал Михаилу Лифшицу, который вначале должен был быть аппаратным редактором книги:

> Перевод Вико — дело длинное. Губер берется его сделать только к 1-му июня 34 года. Затем вопрос о комментарии. Губер считает, что он должен быть размером в 10 листов. Мне кажется это преувеличенным, со мной согласен также Дживелегов. Но, конечно, тут надо подробно взвесить аргументы Губера. Во всяком случае, нужно разработать план комментария [16, л. 3].

Проблема избыточности справочного аппарата в изданиях «Academia» в 1933 г. еще стояла не так остро, как в 1935-м, когда издательство получило прямо из ЦК строжайшее распоряжение «сократить до минимума вступительные статьи и комментарий» [28, л. 1]; однако с комментарием имелась и другая проблема. Губер предлагал разделить комментарий на три части: «Исторический; Реальный (имена и названия, исторические и мифологические) и Филологический (гл<авным> обр<азом> переводы лат<инских> и греч<еских> цитат, филологические справки)» [16, л. 6]. Сложность представлял исторический комментарий. 27 апреля 1936 г. Тихонов писал Горькому о трудностях комментирования издаваемых книг:

> Другая (проблема. — *К. Л.*) — где найти автора для вступительных статей и комментария? Явно — здесь нужны историки. А вы знаете, конечно, в каком состоянии находятся теперь наши историки: одни из них молчат, другие трепещут, а кто получше — заняты, взапуски пишут учебники [29, л. 2].

Не только предисловия и послесловия, но и комментарии к переводу итальянского мыслителя должны были составляться идеологически подкованным специалистом. Неудивительно поэтому, что переводчику Губеру были в итоге поручены только «реальный» и «филологический комментарий» на 5 листах, исторический же — до 1 листа — должен был быть выполнен марксистом Максимовским, как и вступительная статья, согласно договору с Каменевым от 8 декабря 1933 г. [16, л. 7, 13]. Кроме того, Максимовский написал аннотацию к готовившемуся тому.

Как мы сказали выше, статью опубликовали в «Литературном критике» за 1935 г. (в кратком варианте) [20, с. 10–27], в полном же виде так и не напечатали. Статья носила абсолютно комплиментарный характер; в самом начале автор, в сущности, почти соглашаясь с Бенедетто Кроче, не только называл Вико «одним из основателей эстетики нового времени» [20, с. 10] и заявлял, что «теория общественного развития, методология истории, история античного мира, история древних общественных формаций, история права обязаны ему не меньше, чем эстетика» [20, с. 10]; наконец, провозглашал его создателем новых принципов изучения языка и литературы (ср. [20, с. 10]). Внимание автора статьи было сосредоточено в первую очередь на идеях Вико о языке, поэтике и риторике. Самое примечательное в ней, что анализ метода Вико позволил автору статьи утверждать, будто в некоторых тезисах Вико присутствует «зародыш» идей материалистической лингвистики, высказанных неограниченным хозяином советской лингвистики Н. Я. Марром (ср. [20, с. 16]): в частности, если последний видел в языке надстройку над социально-экономическими отношениями в обществе, то и Вико, по мнению Максимовского, рассматривал слово как знак вещи «в ее общественном значении», а этапы развития языка будто бы отражали для него социально-экономические этапы развития общества (от собирательства до создания городов и учреждения академий) [20, с. 13]. Утверждая, что «В силу единообразия развития всех племен» в различных языках, согласно Вико, «возникали слова одного и того же содержания» [20, с. 16], Максимовский сближал неаполитанского философа с идеей Марра о том, что языки всегда развивались по одним и тем же законам. Кроме того,

Максимовский сопоставлял Вико с Марром еще в одном отношении: приписывая Вико «открытие истинного Гомера» [20, с. 22], предвосхитившее Вольфа (т. е. предположение, что поэмы Гомера были составлены разными авторами и что в них отражается специфика культуры периода их написания), автор статьи напоминал, что и ученики Марра также ищут элементы гомеровских поэм в древних культурах (минойской и микенской), а сам Марр в последнее время «привел новые данные в защиту того, что имя Гомер — не личное» [20, с. 26]. Также Максимовский утверждал, что мысль Вико о том, что лучшие образцы искусства, создававшиеся в любые времена, имеют универсальную ценность для всего человечества, «может быть в переработанном виде принята в арсенал нашего современного мировоззрения» [20, с. 27]. Этот тезис, который мог бы быть воспринят в русле полемики с идеями начала 20-х гг. об отказе от дореволюционного искусства, вполне соответствовал общему направлению в литературоведении середины 30-х [14, с. 147]. В целом Вико в тексте Максимовского выступает исследователем, исключительно интересным для советского читателя, поднимающимся над своим временем и фактически не имеющим недостатков. При этом ее лейтмотивом является сопоставление Вико с любимцем сталинского режима начального периода Н. Я. Марром. Примечательно, что статья написана на следующий год после репрессий против московских лингвистов, противников теорий Марра [1; 4, с. 79].

Однако, как мы сказали, статью Максимовского сняли еще до закрытия издательства из-за ареста ученого [16, л. 57], а в конце 1937 г. «Academia» была уже окончательно закрыта, а ее портфель передан Гослитиздату [9]. Уже для ГИХЛ в 1938 г. статья под заголовком «Вико и его «Новая наука»» была написана бывшим редактором «Academia», крупнейшим итальянистом сталинской эпохи и убежденным марксистским историком А. К. Дживелеговым [13] (О роли Алексея Карповича Дживелегова в советской итальянистике подробнее ср. статью М. Л. Андреева [2, с. 308–318]). Общая тональность его статьи была по-прежнему хвалебной: хотя в самом начале Дживелегов оговаривал, что методологическая часть книги Вико «представляет мешанину из схоластики, картезианства и филологических дисциплин» [13, л. 1], он вместе с тем утверждал, что «в этой кажущейся беспомощности таится чудесная сила» [13, л. 1], а в путанице — «чудесная система» [13, л. 1]. Для Дживелегова также были важны лингвистические открытия Вико: он заявлял, что «разрешение гомеровского вопроса, теория исторического развития права, государства, религии — таковы главнейшие заслуги Вико перед наукой» [13, л. 38.] и, как и Максимовский, обнаруживал в «Новой науке» предпосылки яфетидологии Марра. И эта статья тоже так и не была напечатана. Отрицательные замечания по ее поводу были сделаны профессором философии В. Ф. Асмусом: автор неподписанного текста от 14 июня 1938 г., озаглавленного «Дополнение к отзыву профессора Асмуса о статье А. К. Дживелегова «Вико и его новая наука»», осуждал, в частности, преувеличение Дживелеговым значения Вико для этнографии, филологии и лингвистики и сближение Вико с Марром:

> …Не считая себя компетентным в оценке философских положений Вико и их места в развитии философии, могу присоединиться к замечаниям проф. Асмуса

относительно глав VI и VII статьи А. К. Дживелегова (стр. 20–29). Оценка взглядов Вико в области лингвистики, этнографии и филологии явно преувеличена. Никаких «поразительных открытий» (стр. 21) у него найти нельзя. Отдельные положения Вико могут показаться интересными, если их выхватить из контекста, ибо тогда не будет заметна их случайность и отсутствие строгого метода исследования (что, как я полагаю, и отличает Вико от любого крупного философа и от настоящих филологов). Указание, что у Вико имеются предпосылки «нового учения о языке», необоснованно. Если и можно найти (опять-таки, в отдельных высказываниях) некоторые совпадения с Н. Я. Марром, то только с ранними этапами «яфетидологии», когда та последовательным материалистическим учением не была. Это не умаляет интереса к положениям Вико, но должно быть дано в статье в совершенно ином виде. Поэтому глава VI должны быть основательно переделана. Что касается «гомеровского вопроса», то прежде всего в свете современной филологической науки должна получить иную оценку концепция Вольфа <…>. <Гомеровская проблема> гораздо сложнее, чем то представлялось Вольфу, а потому многие частности его теории сейчас безоговорочно отбрасываются. У А. К. Дживелегова же выходит так, как будто современная наука нисколько не ушла вперед с 1795 года. Кроме того, по его изложению выходит, что все основное из Вольфа было предвосхищено Вико: лично у меня при чтении «Новой науки» никогда такого впечатления не получалось, а потому это нужно тщательно проверить [16, л. 52].

Еще один отрицательный отзыв о работе Дживелегова, правда, по другой причине, дал М. Лифшиц, ставший общим редактором книги в период закрытия «Academia»: 27 июля 1938 г. он писал в Гослитиздат, что первый недостаток статьи Дживелегова — «отсутствие разбора философии истории Вико с точки зрения диалектического материализма»[16, л. 53] и что «имеющиеся в статье отдельные замечания (например, о циклическом движении) очень беглы и недостаточно убедительны» [16, л. 53].

М. Лифшиц неслучайно подчеркивал в своем отзыве на текст Дживелегова необходимость освещения теории циклического движения у Вико: его собственная статья о Вико, опубликованная в «Литературном критике» за 1939 г., по наблюдению А. Дмитриева, вызвала негодование Александра Фадеева и других важных чинов Союза Писателей именно из-за того, что, с их точки зрения, поддерживала теорию исторических циклов и идей Шпенглера и тем самым — идею о том, что вслед за любым революционным переворотом неизбежно наступает контрреволюционная фаза, термидор [38, с. 274]. Лифшиц видел в Вико предшественника Гегеля и Маркса и полемизировал с идеалистической концепцией его философии, развиваемой Бенедетто Кроче, заявляя, что «преимущества «Новой науки» заключаются в глубоком диалектическом взгляде на историю духовной культуры, на ее своеобразное, противоречивое развитие» [18, с. 16]. Если темой вступительной статьи Максимовского были эстетические и лингвистические взгляды Вико, то предметом работы Лифшица стала его диалектика с точки зрения марксистской исторической науки. Однако после репрессий 1937 г. во вступлении к «Новой науке» изменилась не только тема, но и тональность: хваля Вико за предвосхищение диалектики и глубину научного анализа, Лифшиц вместе с тем заявлял, что все ценное в его книге «выражено в чрезвычайно наивных формах, глубокие мысли пересыпаны всякими учеными пустяками, изложение крайне запутано» [18, с. 6]; «его рас-

суждения <…> о преимуществах христианской религии — просто жалки» [18, с. 7]. Таким образом, подчеркивая значение идей Вико для будущих марксистов, Лифшиц облекал свои тезисы в крайне осторожную форму и не сближал его имя ни с одним из современных советских ученых.

В подобной тональности была написана и новая аннотация к изданию, составленная еще в 1937 г. т. Пиковым (инициалы не указаны, но, очевидно, нет оснований полагать, что за подписью стоит М. И. Пиков, художник, работавший при издательстве «Academia») и отосланная на проверку и утверждение Лифшицу сотрудником «Academia» Я. Е. Эльсбергом (впрочем, в конечное издание книги она так и не вошла). Если сопоставить ее с аннотацией Максимовского, отвергнутой издательством после ареста ученого, но явно послужившей образцом для Пикова, то будет видно, насколько оценка идей Вико снижена в новом варианте по сравнению со старым.

В самом деле, если Максимовский писал, что «книга Вико <…> имеет огромное значение в истории общественных наук, в истории эстетики и лингвистики» [16, л. 21], то Пиков осторожно называет его «одним из крупнейших и оригинальнейших исследователей XVIII в. в области истории культуры» [16, л. 27], не указывая конкретных дисциплин. Если Максимовский заявляет, что виковская теория происхождения и развития общественных форм во многом предвосхитила «позднейшие построения соответствующих областей науки» [16, л. 21], то Пиков сдержанно констатирует, что Вико был первым исследователем, кто более или менее отчетливо и последовательно проводил «мысль о закономерном развитии общественных форм и течении исторического процесса» [16, л. 27]. Максимовский также пишет, что «Особенно важны для настоящего времени методологические приемы и высказывания Вико (искания классовой подоплеки идеологии, применение генетического метода и метода пережитков, последовательный историзм всех его исследований)» [16, л. 21]. Все эти уточнения методологических приемов Вико Пиков в новой аннотации осторожно опускает и исключает акцент на актуальности идей Вико «для настоящего времени». Наконец, Максимовский упоминает, что Маркс «отметил в письме к Лассалю многие гениальные черты «Новой науки», особенно объяснение генезиса права, зачатки исследований Вольфа о Гомере <…>, основные положения современного языкознания, хотя и высказанные в фантастической форме» [16, л. 21]. Пиков вроде бы и повторяет то же самое, но совершенно по-иному расставляет акценты: «Своеобразная и редкостная эрудиция Вико в сочетании с его блестящей способностью, в которой Маркс усматривал проблески гениальности, вполне искупает фантастичность ряда его теоретических построений, ортодоксально-католический налет его схем и стилистические странности его главного труда, на которые так часто обращали внимание историки» [16, л. 27]. «Многие гениальные черты» превратились у Пикова в «проблески гениальности» (что является прямой цитатой Маркса), к фантастичности прибавился «ортодоксально-католический налет», а сближение с «основными положениями современного языкознания» вовсе опущено.

По наблюдению Дмитриева, уже в начале XX в. наметилось два основных подхода к изучению философии Вико: первый — исторический, основной целью которого было «тщательное изучение исторического контекста созда-

ния его работ» и второй — модернистский, центральным вопросом которого был вопрос «Почему Вико важен для нас сейчас?» [38, с. 272] Очевидно, что аннотация и статья Максимовского, которые изначально должны были войти в издание «Academia», целиком соответствовали второму подходу: автор не говорил о недостатках Вико и даже советовал сегодняшним советским читателям взять на вооружение его идеи. Лифшиц также подчеркивал важность идей Вико, но, в отличие от Максимовского, в гораздо более осторожной форме, отдельно останавливаясь на недостатках его труда. Кроме того, он подробно не анализировал в своем предисловии лингвистическую теорию Вико и вообще не упоминал в этой связи имя Марра или его учеников; это можно было бы объяснить научными интересами Лифшица, но ведь любые сведения, связанные с современным советским языкознанием, были исключены, как мы видели, и из аннотации к изданию, написанной «т. Пиковым» после ареста Максимовского. Те же аспекты были забракованы рецензентами и в предисловии Дживелегова. Поэтому можно скорее предполагать, что, заменив вступительную статью Максимовского статьей Лифшица, редакция не просто предпочла выделить из его учения историческую науку в ущерб филологии и лингвистике, но и решила обойтись без выстраивания прямых параллелей между тезисами неаполитанского мыслителя и открытиями современного ученого, метод которого с приходом Сталина к власти стал, как известно, монопольным в языкознании СССР, и выступления против учения которого повлекли за собой жестокие репрессии [4, с. 79]. Как отказ от прямых упоминаний имени Марра, так и общий — гораздо более критический — тон новой аннотации и новой статьи Лифшица, были, вероятнее всего, связаны с тем, что после ареста Максимовского и закрытия «Academia» для работавших над изданием Вико было необходимо избежать упреков в «любовании и увлечении прошлым», которые предъявлялись издательству еще до начала последних репрессий против него [5, с. 72]. С другой стороны, в 1937 г. пострадали и некоторые сторонники Марра [1], поэтому любые конкретные ссылки на него могли также быть истолкованы против употреблявших их авторов. Безопаснее было в принципе не упоминать его имени в связи с итальянским философом. Таким образом, «Новая наука» испытала на себе смену свободного курса горьковского издательства на более осторожный курс ГИХЛ предвоенного периода.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алпатов В. М. Марр, марризм и сталинизм // Философские исследования. — 1993. — № 4. — С. 271–288. — URL: http://old.ihst.ru/projects/sohist/papers/alp93sp.htm (дата обращения: 06.06.2021).

2. Андреев М. Л. А. К. Дживелегов // Андреев М. Л. Литература Италии. Темы и персонажи. — М.: РГГУ, 2008. — С. 308–318.

3. Баскина М. Э. (сост.) Художественно-филологический перевод 1920–1930-х годов. — СПб.: Нестор-История, 2021.

4. Бернштейн С. Б. Трагическая страница из истории славянской филологии (30-е гг. XX в.) // Советское славяноведение. — 1989. — № 1. — С. 79.

5. Блюм А. Советская цензура в эпоху тотального террора. 1929–1953. — СПб.: Академический проект, 2000.

6. Венцлова Т. Вячеслав Иванов и Осип Мандельштам — переводчики Петрарки (На примере сонета CCCXI) // Венцлова Т. Собеседники на пиру. — М.: НЛО, 2012. — С. 127–139.

7. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / пер. А. А. Губер, ред. М. А. Лифшиц. — Л.: Государственное изд-во «Художественная литература», 1940.

8. Вышинский А. Я. Судебные речи. — М.: Госюриздат, 1955.

9. ГИХЛ. Управление делами (секретариат). Приказ по Народному Комиссариату просвещения Р.С.Ф.С.Р. от 4 января 1938 года о передаче дел издательства «Academia» Государственному издательству «Художественная Литература». 8 января 1938 // РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 1. Ед. хр. 8. 2 л.

10. Глухова Е., Поляков Ф. Сонеты из «Vita nuova» Данте в ранних переводах Эллиса. Подготовка текста и комментарии Елены Глуховой и Федора Полякова // Vienna Slavic Yearbook. — 2017. — № 5. — С. 185–216.

11. Губер А. А. От переводчика // Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. — Л.: ГИХЛ, 1940. — С. 525–528.

12. Де Микелис Ч. Д'Аннунцио в русской культуре // Начало века. Из истории международных связей русской литературы / ред. М. Ю. Коренева. — СПб.: Наука, 2000. — С. 281–315.

13. Дживелегов А. К. Вико и его «Новая наука» // РГАЛИ. Ф. 629. Оп. 1. Ед. хр. 502. 38 л.

14. Добренко Е. М. Формовка советского читателя. Социальные и эстетические предпосылки рецепции советской литературы. — СПб.: Академический проект, 1997.

15. Иванова Ю. В. Джамбаттиста Вико // История литературы Италии / ред. М. Л. Андреев. — М.: ИМЛИ РАН, 2012. — С. 393–426.

16. Издательство «Academia». Договоры и переписка с А. А. Губером, М. А. Лифшицем, В. Н. Максимовским и др. об издании трактата Д. Вико «Новая наука» («Основание новой науки об общей природе наций») с приложением плана книги и отзывов о вступительных статьях. Апрель 1933–1 февраля 1940 // РГАЛИ. Ф. 629. Оп. 1. Д. 41. 67 лл.

17. Крылов В. В., Кичатова Е. В. Издательство «Academia». Люди и книги. 1921. 1938. 1991. — М.: Academia, 2004.

18. Лифшиц М. А. Джамбаттиста Вико // Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. — Л.: ГИХЛ, 1940. — С. 3–26.

19. Максимовский В. Н. Вико и его теория общественных круговоротов // Архив К. Маркса и Ф. Энгельса: в 5 кн. / ред. Д. Рязанов. — М.: Институт К. Маркса и Ф. Энгельса. 1929. — Кн. 4. — С. 7–62.

20. Максимовский В. Н. Эстетические взгляды Джамбаттиста Вико // Литературный критик. — 1935. — № 11. — С. 10–27.

21. Маркс К. Маркс — Фердинанду Лассалю в Берлин // Маркс К., Фридрих Э. Полн. собр. соч.: в 50 т. — М.: Государственное изд-во политической литературы, 1963. — Т. 30. — С. 510–513.

22. Накоряков Н. Н. Письмо, секретное, Культпропу ЦК ВКП (б) — Стецкому, А. И. 1935, января 29 // Архив Горького ИМЛИ РАН. КГ-изд 2–51–1. 1 л.

23. Панова Л. Г. Итальянясь, русея: Данте и Петрарка в художественном дискурсе Серебряного века от символистов до Мандельштама. — М.: РГГУ, 2019.

24. Протокол совещания издательства «Academia» по отделу «Западной литературы» 1931, марта 10. Рукопись с подписью Тихонова, А.Н., Антокольской, Н. // Архив Горького. ИМЛИ РАН. Ф. А. Н. Тихонова. Оп. 2. Ед. хр. 640. 28 л.

25. Самарина М. С., Шауб И. Ю. (сост.). Данте Алигьери: Pro et contra. Личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей: в 2 т. — СПб.: РХГА, 2011. — Т. 1.

26. Самарина М. С., Шауб И. Ю. (сост.). Данте Алигьери: Pro et contra. Личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей: в 2 т. — СПб.: РХГА, 2019. — Т. 2.

27. Списки книг, одобренных редколлегией по русской, немецкой, итальянской, французской, английской, американской литературам и литературе эпохи Возрождения [1931] // Архив Горького. ИМЛИ РАН. КГ-изд 2–34–1 «Academia». 5 л.

28. Тихонов А. Н. Письмо Горькому А. М. 1935 августа 1 // Архив Горького. ИМЛИ РАН. КГ-П 77–1–46. 2 л.

29. Тихонов А. Н. Письмо Горькому А. М. 1936 апреля 27 // Архив Горького. ИМЛИ РАН. КГ-П 77–1–49. 4 л.

30. Тороп П. Тотальный перевод. — Тарту: Издательство Тартуского университета, 1995.

31. Чекалов К. А. Блок, Брюсов и «спор двух Франческ» // Шахматовский вестник / ред. Приходько И. С. — М.: Наука, 2010. — С. 427–439.

32. Юсим М. А. Макиавелли. Мораль, политика, фортуна. Этика Макиавелли. Макиавелли в России. — М.: Канон, 2011.

33. Asor Rosa A. Storia europea della letteratura italiana: in 3 voll. — Torino: Einaudi, 2009. — Vol. 2.

34. Battistini A. Vico tra antichi e moderni. — Bologna: Il Mulino, 2004.

35. Chiocchetti E. Saggi su G. B. Vico // Rivista di Filosofia Neoscolastica. — 1929. — Vol. 21, N № ¾. — P. 201–221.

36. Croce B. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. — Bari: Laterza, 1908 [1902]. — P. 249–265.

37. Croce B. La filosofia di Giambattista Vico. — Bari: Laterza, 1911.

38. Dmitriev A. Mikhail Lifshits and the Soviet image of Giambattista Vico // Studies in East European Thought. — 2016. — Vol. 68, N2. — P. 271–282.

39. Gisondi A. Verità, ragione, storicità. Forme della ragione nella Napoli di G. B. Vico. — Napoli: Giannini, 2011.

40. Montanari M. Croce e Vico: del verum-factum e del principio della storia // Croce e Gentile: la cultura italiana e l'Europa / a cura di M. Ciliberto. — Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2016. — URL: https://www.treccani.it/enciclopedia/croce-e-vico-del-verum-factum-e-del-principio-della-storia_%28Croce-e-Gentile%29/ (дата обращения: 01.06.2021).

41. Vico G. La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744 / a cura di M. Sanna, V. Vitiello. — Milano: Bompiani, 2012.

42. Vitiello V. Vico: storia, linguaggio, natura. — Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

43. Vitiello V. Sul 'concetto' di moderno // Vico G. La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744 / a cura di M. Sanna, V. Vitiello. — Milano: Bompiani, 2012. — P. 9–172.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.020
УДК 73.03(82). «1927/1950»+73.03(47+57) Р.»1914/1917»
+73.03(470)»1917/1926»+73.03(450)»1906/1914»

Н. А. Розенберг*

БИБЛЕЙСКИЕ ОБРАЗЫ В ИСКУССТВЕ С. ЭРЬЗИ (1876–1958). ИТАЛИЯ, РОССИЯ, АРГЕНТИНА**

К библейской проблематике мастер обращался в сложных социокультурных и личностных ситуациях. Образы Спасителя, Иоанна Крестителя, Пророка Моисея и Праматери Евы стали лейтмотивом в творчестве Эрьзи. В статье делается попытка соотнести появление этих произведений с определенными периодами в художественной культуре Италии, России и Аргентины, с духовными поисками не только художников, но и писателей. Творчество Эрьзи впервые рассматривается в контексте христианских ценностей в их толстовском понимании и в аспекте архетипов, присущих художественному сознанию аргентинцев — Х. Борхеса, О. Кироги, Х. Л. Пагано, А. Кана, Х. де ла Мены, К. Скеноне и Л. Орсетти, с которыми Эрьзя неоднократно встречался в период жизни в Аргентине.

Ключевые слова: православие, толстовство, канон, иконография, классика, импрессионизм, экспрессионизм, футуризм, иррационализм, виоленсия.

N. A. Rozenberg

BIBLICAL IMAGES IN ART S. ERZI (1876–1958). ITALY, RUSSIA, ARGENTINA

The master turned to biblical issues in complex socio-cultural and personal situations. The images of the Savior, John the Baptist, the Prophet Moses and the Foremother Eve became the leitmotif in Erzya's work. The article makes an attempt to correlate the appearance of these works with certain periods in the artistic culture of Italy, Russia and Argentina, with the spiritual searches of not only artists, but also writers. For the first time, Erzya's work is considered in the context of Christian values in their Tolstoyan understanding and in the aspect of archetypes inherent in the artistic consciousness of the Argentines — J. Borges,

* Розенберг Наталия Абрамовна, кандидат искусствоведения, доктор культурологии, профессор, консультант, Общероссийская общественная организация «Ассоциация искусствоведов»; nat-rozenberg@yandex.ru

** Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект 20012–00428 «Искусство Степана Эрьзи в диалоге культур Аргентины и России 20–21 века».

O. Quiroga, J. L. Pagano, A. Kahn, J. de la Mena, C. Scenone and L. Orsetti, with whom Erzya met several times during his life in Argentina.

Keywords: Orthodoxy, Tolstoyanism, canon, iconography, classic, impressionism, expressionism, futurism, irrationalism, violencia.

Существенным аспектом восприятия и понимания творчества Эрьзи являются созданные им библейские образы. Знакомство скульптора с канонами православной живописи произошло в юношеском возрасте. Подростком он работал в иконописных артелях в Симбирской и Казанской губерниях. Именно тогда в сознании Эрьзи возникает явное противоречие между смыслом евангельских заповедей и реалиями быта, с которыми он постоянно сталкивался. Речь идет об отношении к своему ремеслу хозяина артели и художников. Он задумывается о кричащих социальных противоречиях между имущими слоями населения волжских городов и низами, бывшими крестьянами, которых Реформа 1861 г. вытолкнула в город на заработки. Жизнь этого слоя была хорошо знакома Эрьзе. Вспоминая Родину в Аргентине, он рассказывал друзьям о невероятной силе отца, с весны уходившего на заработки в бурлацкие артели. Личность Эрьзи сформировалась в общении с людьми разных сословий и национальностей. Он помнил родные эрьзянские предания и впитал веками бытовавшие на Волге легенды о волжской вольнице — казаках, разбойниках, атаманах. Их образы и портреты мордовских крестьян скульптор запечатлел в своих произведения, продолжив, по сути дела, тему, открытую замечательным живописцем Н. И. Фешиным (1881–1995), который создал целый ряд психологических портретов и тематических композиций из жизни марийского и чувашского крестьянства, выходящих за рамки передвижнического понимания. Особым знаком времени стало появление в русском искусстве великого певца Ф. И. Шаляпина, в исполнении которого бурлацкая «Дубинушка» звучала не просто как артельная песня, но и как призыв к воле всего народа. Встреча в Италии двух земляков — знаменитого Шаляпина и приобретающего известность скульптора, была не случайной. Шаляпин, узнав о материальных проблемах Эрьзи, предложил ему свою помощь.

Очевидно наиболее значимое влияние на мировоззрение скульптора оказало учение Л. Толстого. Вероятно, это произошло в период учебы в Московском училище живописи, ваяния и зодчества, когда толстовство уже стало общественным движением. Мучительные размышления писателя о смысле жизни и предназначении человека, обращенные к разным слоям населения, были изложены в «Исповеди», а затем в трактате «В чем моя вера» ясным, образным языком. Преследование толстовцев полицией, а затем и отлучение писателя от церкви в 1901 г., вызвали в России громкий резонанс. Революционеры относились к Толстому с уважением. Его отрицание частной собственности, в т. ч. на землю, существующих форм принуждения и церковных институтов по существу подрывало основы империи. Вера Толстого в то, что вся полнота истины в Боге и что идея Бога заложена Природой в каждого человека изначально, были для писателя основаниями достаточными, чтобы считать себя христианином.

Личность Толстого середины 70-х годов и до конца его жизни вызывала огромный интерес и уважение художников. Лучшие художники писали его

Рис. 1. С. Эрьзя. Автопортрет. 1908. Цемент тонированный. МРМИИ.

портреты, иногда не по разу. Было выполнено несколько скульптур. Эрьзя, лично познакомившийся с Толстым в 1902 г., создал в 1909 г. «Философа», скульптуру в рост, в 1930 г. в Аргентине — бюст Толстого, ставший широко известным [8, с. 405, 536]. Когда Эрьзя в Италии получил известие о смерти писателя, он воспринял его кончину как личное горе.

Знакомые, близко знавшие скульптора по дореволюционным годам в Москве и в эмиграции, находили в его облике сходство с Христом [16, с. 48] (рис. 1). Неизменный аскетизм в жизненном укладе и привычках отмечают все. Так, он годами носил очень дешевую одежду — обычного кроя рубаху навыпуск, брюки из самой простой материи, недорогие штиблеты. Светлые волосы до плеч дополняли его облик. Приветливый в общении, Эрьзя никогда не отказывал просящим у него в долг и никогда не требовал, чтобы долг вернули.

Идея пророческого служения художника народу, укоренившаяся в русской культуре, была близка Эрьзе. Изменения, которые с годами происходят в русском искусстве в трактовке образа Спасителя, с особой остротой проявились в искусстве таких мастеров, как Н. Ге и М. Врубель. Перед «Голгофой» Ге на персональной выставке художника зрители испытали настоящий шок (рис. 2).

В нарочито простонародном образе Сына Божия, с ужасом ждущего казни, толстовец Ге показал абсолютно человеческие чувства. Разбеленный колорит, пастозная живопись, композиция, при которой зритель почти лицом к лицу

Рис. 2. Н. Ге. Голгофа. 1893. Холст, масло. ГТГ.

сталкивался со Спасителем, — вся совокупность художественных средств не соответствовала православному канону. Цикл по мотивам Страстной недели и в наши дни на персональной выставке Н. Ге в Центральном доме художника в Москве стал главным событием, заставлявшим склониться перед гением мастера (hетроспективная выставка «Что есть истина?», посвященная 180-летию со дня со дня рождения Н. Ге, проходила 19 октября 2011 г. — 5 февраля 2012 г. [12]. О мистико-романтических настроениях в творчестве М. Врубеля пишет Д. В. Сарабьянов, рассматривая его произведения библейской проблематики. Это «Пророк», «Голова Пророка», «Видение Пророка Иезекииля», «Иоанн Креститель» — в них, как считает исследователь, в экстатическом состоянии Пророков воплощено предчувствие Первой русской революции [7, с. 210]. Отметим, что пророческая тема оказалась значима и для Эрьзи. Личностные переживания революционных событий стали для него отправной точкой в творчестве. Еще в Москве, будучи фотографом еженедельника «Искры», приложения к известной газете «Русское слово», он делал фотографии во время революционных событий, был и на баррикадах [8, с. 403; I, л. 243]. Позднее, когда по всей стране начались полицейские расправы с участниками революции, полевые суды и ссылки, Эрьзя бежит из России в Италию. В Милане он создает произведения, которые принесли ему мировую известность. Среди них «Распятый Христос» и бюст «Кричащий Христос». Оба произведения были показаны на международных выставках в 1911 г. Очевидна смысловая

Рис. 3. С. Эрьзя. Христос распятый. 1910. Цемент. Местонахождение неизвестно.

и эмоциональная связь между ними. Мотив страдания и предсмертных мук воплощен в Распятии в крайнем физическом напряжении обнаженного тела Христа (рис. 3).

Это состояние передано настолько достоверно, что кажется, будто из раскрытого рта Спасителя доносится крик «Боже мой, Боже мой! Для чего ты меня оставил?» (Мф. 27: 46). От скрюченных пальцев и запрокинутой головы к впалому животу и беспомощно поджатым коленям проходит конвульсия боли. В лице «Кричащего Христа» основное внимание приковывает широко открытый рот (рис. 4).

Последние силы, крик отчаянного страдания воплощен скульптором в осунувшемся лице Христа с его полузакрытыми глазами, в которых уже гаснет свет жизни. Публикой и критикой оба эти произведения воспринимались как отзвук кровавых событий русской революции. Проблематика и стилистика произведений явно вырывались из общей атмосферы выставок. Еще ранее, в 1908 г., Эрьзя сделал бюст Христа и автопортрет, сходство между которыми, несомненно. Схожи они и по композиции — легкий наклон головы вперед, импрессионистическая, мягкая моделировка черт лица, — все отличает эти произведения от работ 1911 г. и свидетельствует о напряженном поиске в решении столь значимой для скульптора темы. Дерзким по меркам православного канона является придание облику Христа собственных черт художника. Возможно, так воплотил скульптор свои представления о богочеловеческом начале в личности. Через три года он создал произведения гораздо более экспрессивные по своей выразительности.

Рис 4. С. Эрьзя. Христос кричащий. 1910. Гипс тонированный. МРМИИ.

За годы жизни в Италии Эрьзя впитал влияния европейской скульптуры разных эпох, он изучал приемы мастерства скульпторов, начиная от античности и до современности. И считал, что тема произведения диктует мастеру выразительные средства, а не наоборот. В первой книге о творчестве Эрьзи, написанной в Аргентине А. Каном к 60-летию скульптора, автор отмечает, что к 1910 г. он стал уже зрелым мастером [16, с. 54, 56]. Успешное участие Эрьзи в Парижских салонах 1910–1913 гг. и персональная выставка в галерее Жоржа Пти подтверждает оценку Кана [16, p. 128].

О том, что происходит на Родине, скульптор узнавал, общаясь с русскими эмигрантами. Среди них были писатели, актеры, певцы, революционеры. Анархист кн. П. Кропоткин считал, что «желающему ознакомиться с надеждами той части общества, которая создает историю (надо. — Н. Р.) обращаться не к официальным источникам, не к передовым статьям, а к произведениям русского искусства» [13, с. 7]. В знаменитом сборнике «Вехи» оценки значения русской интеллигенции в Революции 1905–1907 гг. и в культуре страны в целом противоречивы. Как противоречиво и само понимание категории «интеллигенция». М. О Гершензон в статье «Творческое самосознание» пишет в частности:

> …Силу художественного гения у нас почти безошибочно можно было измерить степенью его ненависти к интеллигенции: достаточно назвать гениальнейших Толстого и Достоевского. В самый разгар гражданственности Толстой славил мудрую «глупость» Каратаева и Кутузова, Достоевский изучал «подполье», Тютчев пел о первозданном хаосе, Фет о любви и вечности [2, с. 83–84].

Приходит мысль: мог бы человек таких крайних взглядов стать персонажем «Бесов» Достоевского? В окружении Эрьзи были и еще будут верующие люди и атеисты, но его нравственно-этические принципы в течение жизни не менялись. Близкий друг Эрьзи в Италии А. В. Амфитеатров, неоднократно писавший о нем в эмигрантской и собственно российской прессе, был извест-

ным публицистом. Он стал также автором нескольких исторических романов, написанных на документальной основе. В эпопее «Концы и начала» он делит революционный процесс в России с начала народнического движения по десятилетиям и анализирует специфику каждого из них. Такое деление утвердилось впоследствии и в советской исторической науке [1].

Жизнь за границей Эрьзя вынужден был прервать из-за начала Первой мировой войны. После Октябрьской революции Эрьзя много сделал для реализации Плана монументальной пропаганды, участвовал в создании мемориальных комплексов в честь героев революции в Екатеринбурге, Баку и Батуми. Он подвижнически работал для организации профессионального образования и обучения скульптуре в этих городах.

Библейские мотивы, вместе с тем, не исчезли из его творчества. В 1917–1919 гг., остро ощутив дыхание Гражданской войны, скульптор создал произведения, в которых темы жизни и смерти находят полное воплощение именно в библейских образах. Война застала его в небольшом поселке, Мраморском заводе на Урале. Именно здесь он нашел материал, не уступавший по своим качествам знаменитым мраморам Каррары. Несмотря на крайнюю нужду и холод, он создает здесь в 1917 г. «Еву», одно из самых известных своих произведений (рис. 5).

Круглящиеся формы Праматери отличаются полновесностью и мощью, их очерчивают мягкие, струящиеся контуры. Склонив прекрасную голову на правое плечо, она погружена в грезу, ее глаза полуприкрыты. Мотив грезы и загадочности, столь присущий искусству модерна, воплощен со впечатляющей полнотой. В спокойствии Евы ощущается ожидание появления новой жизни, зреющей в ее плоти. Телесность Евы абсолютно не классична, но в целостности

Рис. 5. С. Эрьзя. Ева. 1919. Мрамор. МРМИИ. Поступила в 1960 г. из ГРМ.

Рис. 6. Хосе Индеец. Христос Смиренный и Терпеливый. XVIII в. Дерево. Местонахождение неизвестно.

этого образа есть особая притягательность. Скульптор только отшлифовал поверхность мрамора, солнечный свет, проникая в материал, дает ощущение живой плоти. Ева Эрьзи совсем иная, чем Ева Микеланджело из фрески «Изгнание из рая» или Ева Родена — согбенные кающиеся грешницы, закрывающие лицо руками. Силу властных законов Природы, их созидательное начало, скульптор ставил выше бушующих в мире ненависти и злобы.

В 1919 г. после преждевременной смерти племянника Василия, которого он очень любил, Эрьзя создает надгробие на его могилу. Это фигура юного Христа, облаченного в длинные одежды, исполненного грусти и спокойствия. Никакого надрыва — только смирение перед неизбежностью.

Эти библейские образы, созданные в годы Гражданской войны, оказались наиболее значимыми для воплощения самых глубоких и интимных переживаний скульптора. Двенадцатилетний период жизни Эрьзи на Родине заканчивался его полным разочарованием в надеждах быть востребованным в новых социальных условиях. Творчество мастера оказалось чуждым представителям левых течений, определявшим культурную политику в стране. Особенно в провинции левые обнаруживали такую степень «социальной невменяемости (выражение И. Волгина), которая и есть бесовство». Свое спасение Эрьзя видит в эмиграции. После успешной выставки в Париже он едет в Аргентину, где и остается на 23 года. В аргентинской прессе приезд скульптора был встречен с большим интересом. В статьях и интервью доминировали две идеи —

Эрьзя — мастера с европейской известностью и — он не принял революцию. Цитировалось высказывание скульптора, что доминирование футуристов в сфере искусства не стало для искусства благом. Даже десятилетия спустя он рассказывал своему другу и биографу Луису Орсетти, что только чудом уцелел, переезжая из одного конца страны в другой и попадая под перестрелки. Он продолжил «Меня подавила революция, я согнулся под ее тяжестью… Наконец я закончил борьбу» [19, л. 14].

В отличие от СССР, где культурная революция проводилась под знаком не только борьбы с неграмотностью, но и искоренения религии, разрушения храмов, репрессий священников, в Аргентине католичество оставалось одним из краеугольных камней культуры. Рядом с роскошными храмами латиноамериканского сверхбарокко здесь было немало скромных деревенских церквей. Аргентинское искусство, как считали его исследователи, началось с изваяния «Христа Смиренного и Терпеливого (Yesus de la Humildad y Patencia), созданного индейским мастером Хосе Индейцем (Hose Indio) [20, p. 83–85] (рис. 7). В этом единодушны искусствоведы всех поколений, от Х. Л. Пагано и до наших современников [15].

Удивительно сходство композиции этого изваяний с т. н. пермскими Христами из России. Выставка под названием «Спас Полунощный» прошла в Манеже в Санкт-Петербурге 16 января 2019 г. — 10 февраля 2020 г. и продемонстрировала, что множество аналогичных пермским Спасов имелось в храмах всей Центральной России [11], и это несмотря на запрет Синода иметь в церквах скульптуры Христа. Стремление к созданию деревянной культовой пластики, отвечающей представлениям верующих о жизни Спасителя, свидетельствует о глубокой набожности крестьянства. Сопереживание верующих страданиям Христа воплотилось в способе их создания и иконографии изваяний. У Хосе Индейца сидящий на куске деревянного блока Христос грустно подпирает щеку правой рукой. Его тело покрыто следами бичевания, на конечностях стигматы, на голове терновый венец. Он явился верующим после казни, чтобы вечно собеседовать с ними. В России Спас изображался в темнице в ночь перед казнью, и поэтому стигматов на нем нет. Здесь эмоциональной доминантой является момент ожидания. И в Аргентине, и в России Христу приданы черты коренных народов, индейских или финно-угорских, принявших крещение только в XVIII в.

Многое в Аргентине было непривычным, новым для Эрьзи. Не только язык и природная среда, но и культурные традиции населения [4, с. 106–107]. Между тем, Аргентина в первой половине XX в. была динамично развивающейся страной, с очень крепкими связями в Старом Свете. Непрекращающийся поток эмигрантов превратил аргентинское общество в полиэтничное. Буэнос Айрес довоенного времени стал культурным центром континента, местом притяжения писателей, художников, поэтов. Ко времени появления в Буэнос Айресе Эрьзи там работали десятки скульпторов — от приверженцев классики до импрессионистов, символистов, кубистов. В «Истории искусства аргентинцев» Х. Л. Пагано описывает произведения 51 скульптора [20, t 1, p. 230].

Европеизация страны, провозглашенная правительством, привела к кровавым столкновениям власти сначала с гаучо, потомками креолов, свободными

Рис. 7. С. Эрьзя. Иоанн Креститель. 1928. Кебрачо. МРМИИ.

землевладельцами, а в 1879–1886 гг. на севере Аргентины прошла самая кровавая в истории Южной Америки война — Завоевание пустыни, в результате которой погиб каждый десятый представитель коренного населения Патагонии и провинции Чако [6]. На землях индейцев, которые вовсе не были пустыней, появились новые владельцы. Индейцы же продолжали кочевать между Аргентиной, Бразилией и Уругваем, сохраняя социальную изоляцию.

С культурой Чако Эрьзя познакомился во время длительных поездок в провинцию. Он многие месяцы проводил в сельве, подбирая походящие для работы деревья — кебрачо, альгарробо, урундай. Для обработки этих пород Эрьзе пришлось конструировать специальные инструменты. И он стал единственным в мире мастером, освоившим твердые породы дерева аргентинских лесов. С историей и легендами края его познакомили художники столицы Чако, Ресистенсии, его друзья. Подружился Эрьзя и с известным писателем О. Кирогой, погрузившим его в мистику сельвы [18].

На первой персональной выставке в Буэнос-Айресе в 1927 г. Эрьзя предстал во всем многообразии своего творчества. Его жанровое многообразие удивляло зрителей и публику. Так, с фигурами уральских рабочих соседствовали композиции на античную тему, «Ева» и «Иоанн Креститель», различные портретные бюсты. В Аргентине Эрьзя создал несколько очень известных произведений библейской тематики. Особого внимания заслуживает эволюция образа Иоанна Крестителя. Скульптор всегда придавал его лицу классические, правильные черты. Это барельеф из мрамора, созданный в 1917 г. и горельеф 1919 г., на обоих отсеченная голова Иоанна вписана в округлый фон, символизирующий блюдо. В горельефе максимально усилено ощущение соскальзывания головы с поверхности, композиционной шаткости. В Аргентине в 1928 г. образ Иоанна приобретает наибольшую экспрессию (рис. 8).

Энергичный профиль Пророка выступает из блока темного кебрачо, и кажется, что он устремлен навстречу порыву ветра, откинувшего копну волос назад. Жесткие аскетичные черты лица, глаза запали, тонкий с горбинкой нос заострен, губы плотно сжаты. Иоанн весь воля и решимость. Скульптор ма-

стерски использовал материал. Удивительно соответствуют замыслу сложные природные оттенки кебрачо — от золотисто-коричневых прядей волос до темно-коричневого, переходящего в почти черный на контуре носа, усах и бороде. На фотографии, сделанной с этого произведения для своей ученицы, он написал: «Айцемик, милая! Вот Вам посылаю образец, как можно мало трогая дерево, получить законченную скульптуру. Нужно пользоваться готовыми формами. Как можно меньше рубить» [8, с. 135]. Голова Иоанна была выполнена почти в натруальный размер. Все аргентинские друзья Эрьзи, присутствовавшие при его работе, видели, как он чувствует материал, словно извлекая скульптуру из блока. И не случайно в Аргентине его назвали Покоритель кебрачо.

В культурном сознании латиноамериканцев мотив насилия (violencia) и мотив принесения себя в жертву осмыслены как взаимодополняющие начала бытия, и это исторически обусловлено [5, с. 271, 274] — христианство утверждалось на земле континента в условиях, не имеющих ничего общего с мирной проповедью. Очевидно, приблизившись к латиноамериканскому пониманию законов миропорядка, Эрьзя создает своего Иоанна в новой ипостаси.

Особую известность получил монументальный бюст Пророка Моисея, существующий в двух вариантах — 1932 и 1937 гг. Оба бюста выполнены из альгарробо. Образом библейской мощи называли это произведение и аргентинцы [19, p. 43] (рис. 9). Данное в фас лицо с характерными крупными чертами отмечено силой интеллекта и глубоким внутренним волнением. Подвижна его мимика, сложен диагональный ритм прядей волос головы и бороды. Время сконцентрировано в этом образе предводителя народа, ждущего от него чуда преображения жизни по заповедям, полученным от Господа. Моисей Эрзи, как и Моисей Микеланджело, борется с мучительными сомнениями.

Рис. 8. С. Эрьзя. Моисей. 1932. Альгарробо. МРМИИ.

В 1945 г. в тёмном кебрачо Эрьзя дважды воплотил образ встревоженного и страдающего Сына Божия. В одном из этих произведений голова Христа выступает из блока дерева более чем на три четверти объема, с легким наклоном вперед (рис. 10). Ощущение взгляда дают глубоко промоделированные глазные впадины, глубоко сжатые губы завершают образ. Отношения фон — голова созданы за счет того, что часть необработанного блока сзади головы скульптор оставляет для обозначения пространственных связей. Второе произведение — это горельеф, асимметрично выступающий из толщи блока. Здесь повторен мотив крика и снова мы видим запавшие глаза Христа,

Рис. 9. С. Эрьзя. Христос. 1945. Кебрачо. МРМИИ.

но это ушедший в себя крик. Этот образ отличается большей экспрессией. Можно утверждать, что регистр высоких переживаний, мук и жертвенности связан в искусстве Эрьзи с образами Спасителя, Иоанна Предтечи и Моисея. Новые художественные средства, отличающие эти произведения, такие как фактурно-цветовая выразительность материала, особый композиционный динамизм — проявление эмоциональной сверхнормативности, присущей латиноамериканскому художественному сознанию.

Писатель и журналист О. Виньоль, некоторое время бравший уроки скульптуры у Эрьзи, пишет:

> В ежедневном общении я ощутил, как работает Стефан Эрьзя и как вникает в суть таинственного мира деревьев. Как они за кулисами жизни нечто планируют, спорят с воздухом и почвой. Деревья даже ссорятся как люди. Плотность земли, случайный камень, изгибы травы, через два-три столетия воплощаются в причудливой изменчивости запавших глаз Моисея, его лба, его усов… Эта голова, сотворенная его гением и есть выходка Господа Бога, плод его фантазий, с которой он, Бог, может играть с художником [22, p. 13, 15–16].

Это иррациональное объяснение творческого процесса, интуитивное постижение самого произведения — принципиальны для латиноамериканского мировосприятия. У Борхеса мы читаем: «Жизнь, это сон, снящийся Богу» [14, p. 15]. Эрьзя, не любивший говорить о том, как он создает свои произведения, обронил однажды: «Это не мое, я это присвоил у Бога» [23, p. 2].

В многообразной культурной жизни Буэнос-Айреса с начала 1940-х гг. довольно заметным становится присутствие художников провинции Чако. Это Х. де ла Мена и К. Скеноне, оба жили в столице провинции, городе Ресистенсия,

Рис. 10. Х. де ла Мена. Христос. 1943. Частное собрание. Аргентина.

и оба были дружны с Эрьзей. Мена прославился своими курупи, небольшими фигурками из раскрашенного дерева [21]. Его персонажи — характерные народные типажи в самых различных ситуациях, часто юмористических. Главной темой творчества Скеноне стало героическое прошлое Чако, портреты индейцев, предводителей народа и простых воинов. Живя некоторое время в Буэнос-Айресе, он учился у Эрьзи. В Ресистенсии скульптора всегда ждал теплый прием. Он жил там в культурном центре «El Fogon de los Arrieros» (Приют пастухов), куда приезжали очень многие известные художники, писатели, музыканты из Аргентины и других стран. Здесь происходили жаркие дискуссии об искусстве и его современных проблемах. Здесь мистик и экзистенциалист Борхес спорил с атеистом Меной о смысле творчества. Присутствие Мены с его остроумием всегда оживляло споры [17].

Как случилось, что именно Мена создавал Распятия для деревенских церквей провинции? Возможно потому, что он был гаучо и никогда не забывал об этом. Его земляки помнили Мену и доверяли ему. А кроме того, Ватикан постепенно смягчил требования к вероисповеданию художников, работавших для церкви. После Второй мировой войны даже крупные заказы могли выполнять атеисты [9, с. 273, 275].

Распятия, выполненные Меной, наверняка были известны Эрьзе. Христос в этих Распятиях всегда имеет отчетливо выраженные индейские черты (рис. 11).

Голова Спасителя нарочито увеличена относительно туловища, всегда приоткрыт, а иногда широко открыт в последнем крике рот. Нарочито укрупнены ступни и кисти рук, приколоченные ко кресту массивными гвоздями.

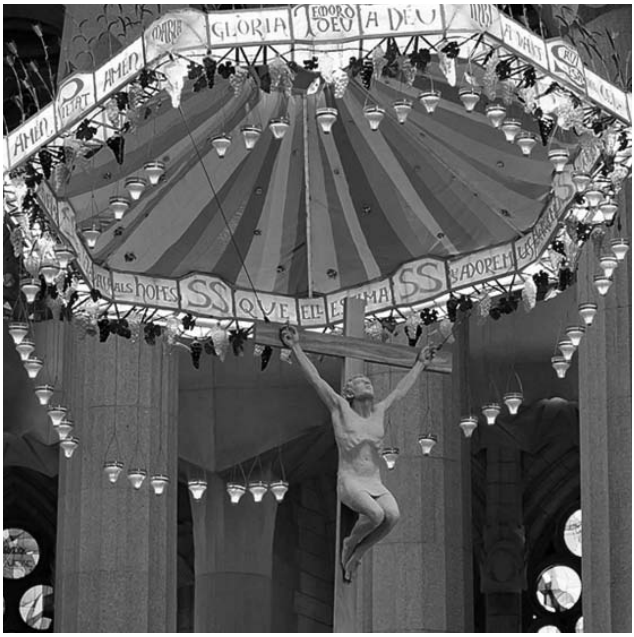


Рис. 11. А. Гауди. Собор Саграда Фамилия. Ф. Фажула. Распятие. Глина. Барселона. Испания.

Акцентируя признаки физических мук, Мена показывает ноги Христа прижатыми к животу. Этот прием использован в Распятии Главного алтаря Саграда Фамилия скульптор Ф. Фажула (рис. 12).

Писатели Латинской Америки неоднократно обращаются к сюжету, в котором говорится, как простые крестьяне, считая распятие слишком жестокой казнью, укрывают Христа вдалеке от церкви, спасая его таким образом. В простонародной вере Эрьзе открывались новые, неизвестные ему дотоле смыслы.

Как же Эрьзя говорил друзьям о своих религиозных взглядах? Homo viator, бунтарь и странник, как называли его в Аргентине, в жизни он превыше всего ценил творческую свободу. Отрицая церковные институты, он именно с возвышением человеческого духа связывал возможность прогресса в социальных отношениях.

Луис Орсетти записал беседу между Эрьзей и монахом-францисканцем, свидетелем которой он был.

> Думаю, что только в поиске добра и понимании добра утверждается акт веры. Он в праведной жизни и в отношении ко всем ее существам, как имеющим в себе Бога… Как утверждают теологи Бог один для всех, различаются образ жизни, воспитание и природная среда, от которых зависят нормы морали [19, p. 233–234].

Был ли Эрьзя идеалистом? Несомненно! Но вряд ли можно отнести его взгляды к какой-то определенной теологической системе. О его подвижническом служении добру убеждает творчество скульптора.

ИСТОЧНИКИ

I. МИИРМ. — Рукописный фонд Orsetti Luis. Apuntes para una biografia dei Escultor Stefan Erzia.

II. ГРМ. — Ф. 102. — Ед. хр.47, 57.

III. ЦГАРМ ФР. 1689. — Ед. хр. 326, 421.

ЛИТЕРАТУРА

1. Амфитеатров А. В. Концы и начала. — СПб: Просвящение, 1907–1914.

2. Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. — М.: Тип. Саблина, 1909. — С. 70–97.

3. Иникова С. А. Газета «Русское слово и цензура» (1897–1917 гг.). — URL: http://vivovoco/vv/THEMF/STOP/1543.su R4ssword.htm (дата обращения: 16.03.2020).

4. Кириченко Е. И. Три века искусства Латинской Америки. — М.: Искусство, 1972.

5. Кофман А. Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. — М., Наследие, 1997.

6. Окончательное решение индейского вопроса. Аргентина, 1871–1884. — М., ИЛА РАН. — URL: https://Oper-1974. livejournal: com/602199 (дата обращения: 18.04.2019).

7. Сарабъянов Д. В. Русская живопись среди европейских школ. — М.: Советский художник, 1980.

8. Скульптор Эрьзя: книга-альбом / сост. Баранова М. Н., Ионова В. С. — Саранск: Мордовское книжное изд-во, 2006.

9. Умштеттер-Мамедова Л. А. Образ Христа во французской религиозной скульптуре 1950-х годов. // Искусство скульптуры в XX в.: проблемы, тенденции, мастера / отв. ред. О. В. Калугина. — М.: Галарт, 2010.

10. ЦГАРМ. — Ф. 1689. — Ед. хр. 326. — Л. 61–62.

11. Центральный выставочный зал «Манеж». Выставочный проект «Христос в темнице» — URL: https://artsandculture.google.com/exhibit/HgKSXuQ34ligJg?hl=ru

12. Что есть истина? Николай Ге. К 180-летию со дня рождения. — URL https://artinvestment.ru/news/exhibitions/20111014_press_release_gae_short.html?page=132 (дата обращения: 10.01.2020).

13. Эткинд А. М. Содом и Психея. — СПб: Медуза, 1993.

14. Borhes H. L. Fissiones. — Buenos Aires: Alianza Editorial, 1944.

15. Brugetti R. Historia de arte en Argentina. — Mexico: Collecion Pormaca, 1965.

16. Cahn A. Stefan Erzia. — Buenos Aires: Editiones Culturales argentinas, 1967.

17. Giordano M. Sudar-Klappenbach Luciana. El patrimonio artistico de los Arrieros: primera parte. — Recictencia: Instituto de Ivestigaciones Geohistoricas, 2018.

18. Kiroga O. Cuentos de la selva. — Madrid: EDAF, 2008.

19. Orsetti L. Apuntes para una biografia del Escultor Stefan Erzia // МИИРМ. — Рукописный фонд.

20. Pagano J. L. El arte de los argentinos. — Buenos Aires: Editon del Autor, 1937.

21. Torres Varela H. Historia del Fogon de los Arrieros. — URL: fogondelosarrieros.com.ar/historia.

22. Vinol O. Las obras escodidas de Stefan Erzia // ГРМ. — Ф. 102. — Ед. хр. 57.

23. Zaldivar J. G. Erzia. — Buenos Aires: Zurbaran Ediciones, 2003.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.021
УДК 003.62; 78.1

Е. Е. Бразговская*

О ВЕРБАЛЬНОСТИ НЕСЛОВЕСНОГО ТЕКСТА: ОПЫТ ВОСПРИЯТИЯ «НЕМОЙ ОПЕРЫ» ОЛЬГИ БОЧИХИНОЙ

В статье представлены семиотические аспекты невербальных способов коммуникации. На материале оперы «Face» О. Бочихиной рассматривается когнитивный диссонанс между интенцией автора освободить оперу от слова, сделав ее *немой*, и невозможностью использовать невербальную коммуникацию без поддержки вербального языка. Анализируется вопрос о репрезентативном потенциале задействованных в опере знаковых систем с аудиальными и визуальными носителями информации, а также проблема скрытой вербальности несловесной оперы. Для человека слово прорастает сквозь любые невербальные языки, выполняя функцию их шлейфа: на словесных языках осмысляются все эмпирически (аудиально, визуально и др.) воспринятые данные. Конечно, говорить — не значит одевать мысль исключительно в слова; но понимание как аналитическая операция всегда словесно. В заключительной части статьи рассматривается проблема коммуникативной успешности текста с вероятностной семантикой. Работа опирается на междисциплинарное исследовательское пространство, где невозможно прочертить границы между Visual studies, теориями образа и репрезентации, когнитивной семиотикой.

Ключевые слова: невербальная коммуникация, вербальные системы, репрезентативный потенциал языков, семантическая энтропия, аберрантное декодирование.

E. E. Brazgovskaya

ON THE VERBALITY OF A NON-VERBAL TEXT: THE EXPERIENCE OF PERCEIVING OLGA BOCHIKHINA'S SILENT OPERA

The article presents the semiotic aspects of non-verbal communication. Based on the opera *Face* by O. Bochikhina, we analyse the cognitive dissonance between the author's intention to write an opera without words, making it silent, speechless, and the inability

* Бразговская Елена Евгеньевна, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры зарубежной филологии и лингводидактики, Русская христианская гуманитарная академия; elena.brazgowska@gmail.com

to use non-verbal communication without the support of verbal language. We study the representative potential of the sign systems with auditory and visual meanings, as well as the problem of the hidden verbal lining of non-verbal opera. For a person a word grows through any non-verbal languages, performing the function of their mantle-cover: we interpret in verbal languages all empirically (audibly, visually, etc.) perceived data. Of course, to speak does not mean to use words exclusively; but understanding as an analytical operation is always verbal. The final part of the article is devoted to the problem of communicative success of semantic entropy texts. The work is based on an interdisciplinary research space, where it is impossible to draw the boundaries between Visual studies, theories of image and representation, cognitive semiotics.

Keywords: non-verbal communication, verbal systems, representative potential of languages, semantic entropy, aberrant decoding.

Истолковывать мир — значит идти по ту сторону материальной поверхности с целью распознать смысл.
Ханс Ульрих Гумбрехт

Каковы они, мысли, еще не достигшие «вербальной зрелости»?
Альберто Мангель

ЦЕЛИ И ПРЕСУППОЗИЦИИ РАБОТЫ

Основное направление статьи связано с когнитивно-семиотическими аспектами невербальных способов коммуникации. Речь пойдет о парадоксе восприятия несловесных текстов культуры: вербальной форме их интерпретации.

Идея этой работы возникла в результате знакомства с произведением московского композитора Ольги Бочихиной «FACE: Немая опера». Этот «мультимедийный проект для инструментальных, электроакустических звуков и видеопроекции» написан в 2018 г. по заказу фестиваля современной музыки «Другое пространство». В его исполнении задействованы знаковые системы с аудиальными и визуальными носителями информации: звуки, производимые музыкальными инструментами, звуки человеческого голоса, шумы различной природы, жестово-мимические и телесные знаки.

Прежде всего меня интересует когнитивный диссонанс между интенцией автора освободить оперу от слова, сделав ее *немой*, и невозможностью использовать невербальную коммуникацию без поддержки вербального языка. Цель работы состоит в когнитивно-семиотическом обосновании парадоксальной ситуации: немая опера, по определению, вербальна. В статье затрагиваются дискуссионные вопросы о том, возможно ли невербальное мышление, почему процесс интерпретации несловесных сообщений требует их обязательной вербализации, в чем состоит прагматическая функция априорно энтропийных текстов.

Работа опирается на междисциплинарное исследовательское пространство, где трудно, а по существу, и невозможно прочертить границы между Visual studies, теориями образа и репрезентации, когнитивной семиотикой. Эта методологи-

ческая пресуппозиция выводит меня за пределы собственно музыковедческих исследований: сочинение Ольги Бочихиной интересно мне как *семиотический* проект. Скажу откровенно, что сам музыкальный и визуальный материал (может быть, пока) «не читается» для меня: я смотрю на это сочинение прежде всего глазами семиотика-когнитивиста. Однако полностью поддерживаю точку зрения М. Ямпольского: «…непонимание, если правильно сформулировать подход к нему, может быть гораздо продуктивнее понимания» [22, с. 46].

Несколько слов о структуре работы. Я начну с вопроса о репрезентативном потенциале невербальных знаковых систем. Далее будет обсуждаться парадокс о скрытой вербальности оперы, формально созданной как *немая*, т. е. без слов. Конечно, говорить — не значит одевать мысль исключительно в слова; но понимание как аналитическая операция всегда словесно. И в заключительной части статьи рассматривается проблема коммуникативной успешности текста с вероятностной семантикой.

ПО ТУ СТОРОНУ ПРЕДМЕТНОСТИ: МЫШЛЕНИЕ НЕСЛОВЕСНЫМИ СИСТЕМАМИ

С лингвистической (не семиотической) точки зрения, «Немая опера» полностью оправдывает свой название, поскольку лишена словесного текста (здесь возникает отчетливая ассоциация с работой Э. Холла, в которой невербальные системы метафорически рассматриваются как немые [27]). По определению композитора, в этом тексте средствами инструментальной музыки, звуков человеческого голоса, не имеющих отчетливой связи с языком слов, и визуальных образов (движущихся изображений лиц и тел на экранах, перемещений музыкантов и дирижера по сцене) актуализируется концепт *Поверхности*. Любая поверхность — не просто плоскость, но граница, разъединяющая и одновременно соединяющая пространства внутреннего и внешнего. Поверхность существует как бинарная структура, где сопряжены, например, еще не проявленная идея и ее запечатление в материи знаков [11, с. 38]. В опере функцию поверхностей, на которых можно обнаружить следы смыслов, выполняют *лицо, тело,* человеческий *голос*, *звуковая материя*, создаваемая инструментальным оркестром, различного рода *шумы.* Все они воплощают одну и ту же мыслительную схему: попытки трансформации скрытого в актуальное, невозможность перехода от интенции речи к материальному выражению мысли. Акцент в этой схеме ставится на сам процесс, его логического завершения не предполагается: «бесконечно долгий путь от немоты к произнесению первого слова» [4] так и не сможет воплотиться в актуальную речь.

Семантическая неопределенность — основная черта всех невербальных означающих «Немой оперы». Как правило, в литературе и живописи лицо читается как книга, улавливающая и проявляющая смыслы [20, с. 50; 22, с. 19]. Мимика, выражение глаз, топология черт лица — все это индексы, позволяющие, с различной степенью определенности, прочитывать эмоции и мысли своего «хозяина». Например, у И. Бродского лицо никогда не молчит и

<…> в известном смысле
есть зеркало.
Любое выраженье
лица — лишь отражение того,
что происходит с человеком в жизни [10].

И говорить лицо может настолько ярко, что за мимикой мы можем «услышать» реальный голос того, кто молча смотрит на нас [20, с. 19]. В равной степени это касается *Тела* и *Голоса.* Жесты, темброво-интонационный рисунок, скорость речи также становятся зеркалом, в котором отражаются, например, эмоциональное состояние человека, степень его образованности и, наоборот, остается невидимым то, что оказывается в зоне культурных запретов.

Однако в этой опере возникающие на экране лица (их три) максимально устраняются от возможности «произнести» что-либо определенное. Лица закрыты тканью, маской, вуалью, а их контуры на черно-белом изображении словно стираются или, подобно рисунку на песке, смываются водой. Такая визуальная «инструментовка» (О. Бочихина) индексирует превращение лица в *тип*, *категорию*. Именно стирание индивидуальности черт позволяет ощутить за лицом-поверхностью человеческое зазеркалье — присутствие той инвариантной сущности, которая не может проявиться открыто. О неосуществимом желании проникнуть в это зазеркалье Чеслав Милош в стихотворении «Esse»:

> Что можно сделать, если взгляд не обладает абсолютной силой, если он не в силах заглянуть в то, что находится за лицом — знаком, иероглифом чего? Если б можно было вобрать его в себя и обладать той сущностью, которая длится за ним в неизменности, которая была и пятнадцать лет назад, и будет через тридцать лет, когда черты лица изменятся, станут другими… [30, s. 435].

Неопределенность *Лица* как поверхности смыслов репрезентируется и в звуковой материи. В партитуре само графическое слово *Face* берется как монограмма, где буквы заменяются соответствующими звуками: *F — фа, A — ля, C — до, E — ми.* Поскольку каждый звук обладает потенциалом двух транспозиций (фа, фа-диез, фа-бемоль), композитор работает с тремя «лицами» одного звука — его трудно различимым для уха шлейфом. Слушателю сложно обнаружить опору в звуковом пространстве. В звуковом континууме практически невозможно выделить дискретные знаки — мелодическую линию как устойчивый рисунок на гармоническом фоне, тональную гравитацию, метр, воспроизводящий регулярные отрезки времени. Так возникает отчетливая аналогия между семантической неопределенностью того, что мы слышим, и невозможностью выделить конвенциональные дискретные знаки в визуальной репрезентации лиц.

Репрезентативной неопределенностью отмечены в спектакле также голоса исполнителей и телесные жесты. В опере нет пения в привычном значении слова: голоса словно «пережаты» и лишены индивидуальных обертонов. Женские голоса производят только некие немузыкальные (для классического музыканта) *звуки* — несловесные шепоты, переходящие в шумы. При этом вокалистки невидимы для зрителя: они перемещаются за сценой, создавая впечатление «блуждающего голоса». И это не позволяет прочитывать эмоционально-

психологический фон персонажей если не по голосу, то по поведению их тел. Движения тел зритель наблюдает на экране. Эти жесты не имеют отношения к миметическому (иконическому) танцу. Скорее, это семантически неопределенные вибрации, вновь подкрепляемые звуковыми аналогиями. Так, в партитуре находим указание для партии кларнета: *irregular vibr*. (нерегулярные вибрации) или замечание композитора о том, что струнные дышат с движением смычка, изображая легкие героини. Вот почему мне трудно согласиться с мнениями о том, что в «Немой опере» визуальный ряд живет собственной жизнью и достаточно вероятностно связан с языком звуков, что «языки намеренно не подчиняются друг другу» [15; 18].

Неясность «говоримого» (невозможность соотнести носитель информации с конкретными референтными ситуациями) поддерживается и системой шумов, отмеченных произвольной звуковысотностью. Среди них:

- резкий удар ногой по педали рояля, что приводит к продолжительной вибрации струн;
- вычерчивание «пером» на специальной поверхности линий — прямых, ломаных и изогнутых. Линии чертятся попеременно то левой, то правой рукой, то одновременно двумя руками. Здесь речь не о геометрии форм, но о неопределенности звука, сопровождающего этот процесс;
- различные «неакадемические» способы звукоизвлечения для партии ударных. Например, удары палочек друг о друга, перебрасывание мячика из одной руки в другую и др. Во всех случаях исполнитель может менять способы игры по собственному желанию.

Добавлю к этому, что языки «Немой оперы» используют прием синтаксической изоляции своих знаков — отсечения их от связей с референтами физического мира. Отсюда, текст лишен нарратива-истории, не ясен дискурс происходящего, нет ответа на вопрос, на что похоже видимое-слышимое. Все визуальные и аудиальные знаки автономны также и от систем своих языков. Вот почему последовательности знаков не складываются в синтагмы-высказывания. По И. Бродскому, «здесь звук отрицает себя, слова и слух», мы слышим лишь «обрывки голоса, монолога» и слышим не то, что говорится, но лишь сам голос [9, с. 504; 518].

В итоге, и возникает ощущение *Поверхности* как подвижной грани, где непроявленные смыслы, стремясь обрести устойчивый знаконоситель, воплощаются исключительно в недискретные и бесконечно изменчивые формы. Опера уводит нас «по ту сторону видимого предметного мира» [22, с. 95], в пространство, где понятие «поверхность» не соотносится с вопросом «поверхность чего».

Несколько замечаний о самой возможности мыслить вне словесного языка и причинах, побудивших автора оперы как жанра, изначально нацеленного на дополнительность вербальных и невербальных систем, принять «обет молчания».

Когнитивная способность создавать несловесные образы свойственна даже «невербальным» субъектам — животным и еще не говорящим человеческим младенцам [25; 29; 16]. Невербальное мышление (nonlinguistic representation) происходит как репрезентация мира в форме ментальных

пространственных объектов, принимающих форму зрительных, звуковых и другого рода несловесных образов. Несловесные репрезентации имеют отчетливый наглядный характер, возникая как *картины.* Такого рода образы возникают как непосредственная реакция на мир (т. е. на нечто другое, чем мы сами) зеркальных зон мозга. Мозг устанавливает соответствие между некоторыми внешними объектами или действиями, которые далее воспроизводятся (имитируются) наблюдателем в виде ментальных образов. За их создание ответственны невербальные языки — в нашем случае музыка и визуальные искусства, которые относятся к классу вторичных моделирующих систем. Их эволюционное предназначение, как и у первичных языков (словесных и жестово-мимических), состоит в адаптации к реальности [32, s. 49; 19; 23]. Именно в характере адаптации лежит отличие между разносемиотическими знаковыми системами.

Словесный язык, а с ним и вербальное мышление, прошли огромный путь от первичной номинации объектов физической реальности до категоризации понятий, обнаружения возможностей альтернативной (метафорической) аналогии и далее до создания бесконечной сети концептов-понятий. Однако аудиальная и визуальная формы мышления в искусстве не повторяют этот путь. Напротив, они возникают именно в той точке, где истончаются и сходят на нет репрезентативные возможности слова. Так, музыка отражает стремление к выражению мира и себя за пределами человеческой речи [2, с. 646]. Вербальный знак достаточно несовершенен, поскольку слово подобно этикетке, которую социальная конвенция «приклеивает» к референтам — объектам называния. Так, мы не обнаруживаем логической связи — иконического подобия — между звуковыми оболочек слов *поверхность* и *грань* и *Поверхностью* и *Гранью* как идеями — референтами репрезентации. Поэты и музыканты остро чувствуют все «минусы» такой произвольности языкового знака. Отделяясь от «вот этой» вещи, слово становится элегией для своего означаемого, раз за разом подчеркивая дистанцию между человеком и реальностью:

> A word emphasizes our separation from the particulars <…>
> a word is elegy to what it signifies [28, p. 5].

Языки искусств постигают суть вещей глубже, чем этого можно достичь с помощью слов [17, с. 13]. В отличие от вербального языка, чей словарь, за исключением звукоподражаний, есть система дискретных произвольных индексов, музыка и визуальные образы, используя «непрерывные» (континуальные) знаконосители, способны, если и не в полном смысле показать идею, то создать ощущение ее отчетливого присутствия. Блоковское *предчувствие* — более истинный вариант репрезентации абстрактного референта. Слово может сыграть здесь почти разрушительную роль, поскольку переведет концепт как «странный трудноуловимый объект» [12, с. 412] в модус анализа.

Искусства — это особые когнитивные техники репрезентации реальности, открывающие окно в пространство символических смыслов и создающие мир идеальных абстрактных форм. Они знакомят человека с подсознательным, иррациональным, поскольку имеют с этими сферами психики общий первичный канал восприятия — органы *чувств*: «Art attacks the mind, not usually through

its logical or analytic channels, but more commonly through its senses, passions, and anxieties» [35, p. 4; 13].

С одной стороны, лицо, голос, жесты, шумы в «Немой опере» явлены как индексально-иконические знаки «довербальности» его персонажей, делающих попытки пройти бесконечно долгий путь от немоты и дословесного лепета к актуализации себя в слове. Но, возможно, путь этот остается непройденным именно потому, что произнесенное никогда в полной мере не отражает то, что открылось интеллекту или стало доступно в ощущениях: «Когда же приходится снизойти до языка и обратиться от замысла к выражению, многое, очень многое теряется» [13, с. 20].

Этим, в частности, и Чарльз Айвз объясняет молчание друидов в словесной пресуппозиции к партитуре «The Unanswered Question» (Вопрос, оставшийся без ответа): «Семь раз труба повторяет все тот же «вечный вопрос существования», но ответом ей — пианиссимо струнных, выражающих *молчание друидов» [1*].

И это снимает парадоксальность «молчи, скрывайся и таи» в устах поэта.

ВЕРБАЛЬНЫЙ ЯЗЫК КАК МАНТИЯ НЕВЕРБАЛЬНОГО СООБЩЕНИЯ

В «Немой опере» автор, исполнители и зрители мыслят через звучание, жест и визуальный образ, стремясь войти в состоянии *до* слова, чтобы почувствовать перед собой обнаженный (лишенный вербальной оболочки) концепт-означаемое. В этом смысле название оперы семантически истинно. И все же для семиотика и когнитивиста очевидно, что в сознании человека невербальные и вербальные системы существуют по принципу дополнительности, что интенция «отключить слово» останется только декларируемым намерением. Для человека слово прорастает сквозь любые невербальные языки, выполняя функцию их мантии или шлейфа: на словесные языки «переводятся», на них проговариваются и осмысляются все эмпирически (аудиально, визуально, тактильно и др.) воспринятые данные. Видимым и слышимым мир делает не глаз, не ухо, но языковое мышление. Несловесная коммуникация, в итоге, невозможна, поскольку дополнительность вербального и невербального — матрица нашего мышления. Мы не в силах отделить жест, звук, цвет от слов, которыми они для нас кодируются. В этом смысле опера без слов, как и картина, как и инструментальное музыкальное сочинение, по определению вербальна. Вот почему так сложно делать заключения о «чистоте» невербального мышления. Ср.: «…we have no theoretical framework for understanding the content and nature of nonlinguistic thought» [25, p. vii]. Спор о том, что в природе человека появилось раньше — несловесное мышление или язык и насколько они автономны, — продолжается десятилетиями [19, с. 15]. Отсюда, в частности, и попытка разрешить этот спор в рамках гипотезы о так называемом универсальном языке мышления (LOTH, *The language of thought hypothesis*) [24], который не тождественен напрямую ни одной из вербальных и невербальных систем.

Слово сопровождает «Немую оперу» на всех этапах существования этого текста: от возникновения композиторского замысла и его актуализации в форме завершенной партитуры до концертного исполнения и интерпретации текста, которая происходит как исключительно вербальный аналитический процесс. Сюда же включаются и обсуждение оперы на встрече композитора со слушателями, а также замечания самого автора, Ольги Бочихиной, о своем сочинении.

Прежде всего опера рождается из слова — имени концепта: *Поверхность*. Авторским композиторским знаком Ольги Бочихиной является то, что она пишет музыку исходя из словесной программы. Я уже писала об этой композиторской черте Ольги Бочихиной, говоря об инструментальном сочинении «Из-под купола» вырастающем из строфы И. Бродского [6]. Словесный концепт как некая интеллектуальная величина становится импульсом музыки. Он не только предшествует ей (что такое *Поверхность*, как она существует, для чего дана человеку, что и как может выразить эту идею), но и поддерживает движение музыкальной ткани, задавая вектор ее развития. Произведения Бочихиной — это звуковые (в данном случае, аудиовизуальные) конструкции, фундаментом которых выбраны философские идеи. Отсюда непосредственная связь искусства с интеллектуальными практиками. Не столь важно, на каком языке создается философский трактат — собственно языке философии (языке слов), языке музыки, в рамках визуального дискурса или посредством дополнительности разносемиотических систем.

В оперную партитуру, наряду со знаками музыкального дискурса — нотными индексами, автором включены представители «нижних» ярусов вербального языка — звуки (*не*знаки), морфемы и внеконтекстные лексемы (*полу*знаки). Музыканты сопровождают исполнение своих партий произнесением неких звуковых форм — следов потенциально возможных, но неактуализированных слов. Эти формы возникают как результат замены фонем: *подуши–подыши–подыщи* (<у/ы>; <ш/щ>), *подуши–потуши* (<д/т>). Или в результате деления полнозначного слова на звуки/слоги, каждый из которых получает автономность в результате множественных повторений: *ш ш ш ши ши ши шип шип ше по ты ш ши*; *ж жот ж жот ж жив дыши* или *н-г н-г н-г-н*. Практически все звуковые формы фонетически однотипны: например, включают шипящие звуки, создающие эффект дословесного шелеста или невнятного гула толпы.

Визуальное прочтение партитуры позволяет обнаружить в таких формах следы слов:

> *ф т ш ф тиж жиф* ***ты*** *жиф ж жы ф* ***жыф*** *жы ф ф* — ты жив (фонетическое [жыф]);
> *щи по ды щ* ***по ды щи*** — подыщи;
> ***ше по ты по*** *жжи* ***ды ши*** *по не бе жи* ***ду ши*** *и жиф* — ты, шепоты, дыши, души.

Эти внеконтекстные лексемы может выделить только глаз. Они неразличимы для уха, поскольку у каждого инструменталиста, помимо оркестровой, еще и своя «фонетическая» партия. Не опознается как вербальный и единственный включенный в партитуру словесный текст — ария Далилы из оперы Камиля Сен-Санса «Самсон и Далила», поскольку исполнители произносят его по сло-

гам (но теперь на французском языке). Эта фонетическая артикуляция также мыслится как дополнительная оркестровая (поскольку речь идет о звучании) партия. Завершившись, «ария» растворяется в семантически незначимых репетиционных последовательностях звуков [*фт фт фт*] и [*му му му*].

О присутствии словесного языка зрителю/слушателю говорит и происходящий на сцене процесс письма, когда музыканты вычерчивают «пером» на специальной поверхности прямые, ломаные и изогнутые линии. Здесь вновь речь о потенции языка — только теперь уже его письменной формы. Язык словно дан на этапе зарождения — овладения его графемами в периоде школьных «прописей», когда значимы не только элементы будущих букв, но и производимые при этом звуки письма.

Всем перечисленным квазивербальным объектам отказано в возможности быть структурным членом высказывания. Линейное соединение этих осколков ни в случае визуального восприятия (при чтении партитуры), ни при восприятии на слух не рождает осмысленного высказывания. Так знак расплачивается своей семантикой за возможность существовать вне правил синтаксической комбинаторики.

Теперь о когнитивных аспектах интерпретации, которая возможна как исключительно вербальный (в отличие от эмпирического восприятия) процесс. Человеку свойственен «вербальный снобизм» — необходимость переводить мир в слова [3, с. 33]. Любой объект должен «отразиться» в языке, найти в нем свое место, поскольку невербализованное останется вне нашего восприятия: «We can't investigate things, because we need to have them in language in order to look at them and examine them» [33]. В этом смысле язык существует как интерфейс между мозгом, сознанием и миром, обеспечивая номинацию эмпирически полученных данных и, таким образом, объективизируя индивидуальный опыт [19, с. 10; 13].

В процессе интерпретации «Немой оперы» мы производим вербализацию ее визуально-акустических знаков. Сами носители информации воспринимаются эмпирически (глазом и ухом), но «доказательством» того, что они были восприняты, становится словесная номинация характера звука, цвета, движения и др. Точно так же в словесную форму мозг переводит систему стоящих за знаками референтов (*алхимия завораживающего взаимодействия сокрытых смыслов с поверхностью — человеческим лицом и телом*), одновременно кодируя словом рождающиеся смыслы (*становление, проходящее путь от непроявленности к запечатлению, бесконечно долгий путь от немоты к произнесению первого слова*). Так вербализация становится мостом, по которому мы движемся от эмпирически воспринятых сигналов к актуализации понятого в слове, т. е. к собственно интерпретации [26, p. 1].

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАК СОСТОЯНИЕ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ

В интерпретации текста, согласно П. Булезу, мы движемся «от неопределенного к определенному, от аморфного к направленному» [5, с. 118]. Но в случае с «Немой оперой» нет какого-либо «окончательного» результата прочтения.

И даже с точки зрения Ольги Бочихиной, ее опера определяется как *проект* — текст, предполагающий вероятностные варианты как сценического воплощения, так и зрительского понимания. Степень семантической неопределенности текста (его энтропии) не уменьшается, а, пожалуй, возрастает в движении от начальных фрагментов к финалу. «Немая опера» как смысловая конструкция не проясняет напрямую то, что репрезентирует, но, напротив, увеличивает неопределенность в силу того, как эта конструкция «говорит». Опера осуществляет «переход из *ничто* в *нечто*» [22, с. 46], и, отчетливо ощущая присутствие некоего смысла, зритель не в силах сформулировать его, облечь в слова.

Семантическая неопределенность этого текста предуготована рядом причин. Это не только использованные автором способы кодирования информации (я говорила о них в первой части статьи), но и различия в репрезентативном потенциале между невербальными и вербальными языками [7, с. 57–84; 8, с. 94–102], что отчетливо проявляется в процессе словесного перевыражения понятого.

В процессе вербализации аудиовизуального текста происходит преобразование континуальных знаконосителей (жестов, звуковых множеств, вибраций тел и др.) в относительно дискретные формы — синтаксические последовательности словесных знаков, из которых формируется метатекст-интерпретация. Результатом трансформации континуального в дискретное становится неизбежное сжатие информации — в определенном смысле, ее упрощение [12, с. 398]. Действительно, есть значительная разница между визуальным образом (лицами на экране) и словесным индексом «лицо», чья связь с означаемым исключительно произвольна. Вот почему мы видим и слышим «больше», чем можем об этом сказать: нам доступно присутствие смысла, но не сам смысл, который «колеблется между видимым и словесным, символическим и воображаемым, дейксисом и анафорой» [22, с. 45].

Выбранные автором способы кодирования информации не позволяют осуществить внутреннюю интенцию любого знака — быть прочтенным, а для слушателя/зрителя создают ситуацию *аберрантного*, по У. Эко, декодирования, когда в интерпретации текста они вынужденно создают свой код, отличный от того, что мыслил автор. Это похоже на попытки интерпретировать текст, созданный на вымышленном языке, грамматику которого автор намеренно утаивает. В качестве примера — «Кодекс Серафинианус» (Codex Seraphinianus) Луиджи Серафини. Не случайно сама Ольга Бочихина определяет семантическую неопределенность происходящего на сцене через «мнимости геометрии» о. Флоренского. В буквальном смысле этот текст ни о чем — ни о чем конкретном, но о предощущении того, что может, по У. Блейку, совершаться во вневременном мире форм: «This feeling is not literally 'about something'. It is rather a certain experiential property of the agent's being-in-the-world» [34, p. 367].

Именно отсюда и возникает необходимость вербальных комментариев к опере, где автор проговаривает то, о чем умалчивает текст. Речь не только о предисловии к Партитуре, но и о «послесловии»: свое видение текста О. Бочихина представила на встрече со зрителями [14; 15].

Кажется, что ввиду столь высокой степени семантической энтропии можно констатировать определенную коммуникативную неудачу «Немой оперы», поскольку мы не в силах «превратить неопределенное в определенное,

невидимое в видимое, непонятное в понятное» [22, с. 45–46]. Вместе с тем неопределенный результат для современных науки и искусства — не минус, а плюс, в большей степени, нежели двоичные оппозиции, приближающий нас к познанию реальности:

> <…> фиксированное и окончательное развертывание произведения, на мой взгляд, уже абсолютно не совпадает с современным состоянием музыкальной мысли, с самой эволюцией музыкальной техники, которая, по правде говоря, все больше обращается к исследованию некоей относительной вселенной, к перманентным открытиям, сравнимым с «перманентной революцией» [5, с. 135].

Поворот к неопределенности — действительно, маленькая революция в семиотике культуры. Мы привычно исходим из аксиомы: успешность коммуникации обеспечивается актуализацией смысла в знаконосителе, который должен быть выстроен согласно *конвенциям* языка. Но выясняется, что намеренная неопределенность носителей информации сама становится знаком того, что за семантически неясным знаком стоит еще более сложный референт, который не может быть актуализирован, но может быть помыслен. Тогда семантическая энтропия всех знаконосителей как результат «немиметического зрения» автора [21] — это как раз самая точная форма репрезентации процесса-состояния, где мысль существует только в потенции и язык еще только начинает восхождение от глубинных структур к поверхностным. Функциональная задача произведений искусства, по Ольге Бочихиной, совсем не в том, чтобы актуализировать смысл, сделав его доступным для интерпретатора, но в том, чтобы смысл существовал в тексте как возможность. Автор не навязывает смысл извне, но позволяет слушателю создавать его. «Очищая» оперу от слова, композитор открывает слушателю возможность развивать «чистые» зрение и слух. Не повторяя в звуках и визуальных образах существующее, можно обеспечить возможность видеть и слышать на принципиально другом когнитивном уровне, словно освобождаясь от диктата словесного языка. Об этой же задаче художника и Говард Немеров:

> His work is not to paint the visible,
> He says, it is to render visible [31, p. 432].

ЛИТЕРАТУРА

1. Айвз Ч. Предисловие к партитуре сочинения «Вопрос, оставшийся без ответа» для трубы, четырех флейт и струнных. — URL: https://classic-online.ru/ru/production/7137 (дата обращения: 04.04.2020).

2. Бавильский Д. До востребования: Беседы с современными композиторами. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. — 792 с.

3. Бине Л. Седьмая функция языка / пер. с фр. А. Захаревич. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2019. — 536 с.

4. Бочихина О. FACE: Немая опера. Мультимедийный проект для инструментальных, электроакустических звуков и видеопроекции (2018). — URL: http://olgabochihina.com/face (дата обращения: 17.06. 2020).

5. Булез П. Ориентиры I. Воображать. Избранные статьи / пер. с франц. Б. Скуратова. — М.: Логос-Альтера, 2004. — 200 с.

6. Бразговская Е. Е. Вербализация музыки (автоэкфрасис) в современной композиторской практике // Человек. Культура. Образование. Научно-образовательный и методический рецензируемый журнал. — Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина. — 2015. — № (18). — С. 20–34.

7. Бразговская Е. В лабиринтах семиотики: очерки и этюды по общей семиотике и семиотике искусства. — М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2018. — 224 с.

8. Бразговская Е. Е. Семиотика: Языки и коды культуры: учебник и практикум для академического бакалавриата. 2-е изд. — М.: Юрайт, 2019. — 189 с.

9. Бродский И. Малое собр. соч. — СПб.: Азбука-классика, 2010. — 880 с.

10. Бродский И. Рембрандт. Офорты (1971). — URL: http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=7665 (дата обращения: 18.08. 2020).

11. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение / пер. с англ. С. Зенкина. — М.: НЛО, 2006. — 184 с.

12. Зенкин С. Н. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. — М.: РГГУ, 2012. — 537 с.

13. Мангуэль А. Curiositas. Любопытство / пер. с англ. А. Захаревич. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. — 472 с.

14. Мирошниченко В. Новый Face современной академической музыки: откровенный разговор с композитором о немой медиаопере 14 января 2019. — URL: https://knife.media/opera-composer-interview (дата обращения: 12.04.2020).

15. Открытый разговор о медиаопере FACE 26.01.2019. — URL: https://www.youtube.com/watch?v=whdrcouD3qI (дата обращения: 4.04 2020).

16. Риццолатти Д., Синигалья К. Зеркала в мозге: О механизмах совместного действия и сопереживания / пер. с англ. О. А. Кураковой, М. В. Фаликман. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 208 с.

17. Росс А. Послушайте / пер. с англ. М. Мишель. — М.: Астрель: CORPUS, 2013. — 352 с.

18. Савенко С. Расширяющееся пространство актуальной музыки // Музыкальная академия. — Вып. № 1–2019 (765). — URL: https://mus.academy/articles/rasshiryayushcheesya-prostranstvo-aktualnoy-muzyki (дата обращения: 17.03.2020).

19. Черниговская Т. В. Чеширская улыбка кота Шрёдингера: язык и сознание. — М.: Языки славянской культуры, 2013. — 448 с.

20. Элкинс Дж. Исследуя визуальный мир / пер. с англ. А. Денищик, С. Любимова. — Вильнюс: ЕГУ, 2010. — 534 с.

21. Ямпольский М. О близком (Очерки немиметического зрения). — М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 240 с.

22. Ямпольский М. «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределенности. — М. Новое литературное обозрение, 2010. — 688 с.

23. Arnheim R. Visual thinking. — Berkeley: Los Angeles: University of California Press, 1969. — 359 p.

24. Aydede M. The Language of Thought Hypothesis. — Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 ed.). — URL: https://stanford.library.sydney.edu.au/entries/language-thought/ (дата обращения: 19.05.2020).

25. Bermúdez J. L. Thinking without Words. — Oxford: Oxford University Press, 2003. — P. 225.

26. Cross I., Deliège I. Introduction: Cognitive science and music — an overview // Contemporary Music Review. — 2009. — Vol. 9, pts/ 1 & 2. — P. 1–6. DOI: 10.1080/07494469300640291.

27. Hall E. The Silent Language. — New York; London: ANCHOR BOOKS, 1973. — 207 p.

28. Hass R. Meditation at Lagunitas // Hass R. Praise. — New York: Ecco Press, 1979. — P 5.

29. Levinson S. C. From outer to inner space: linguistic categories and nonlinguistic thinking // Language and Conceptualization. — Cambridge University Press, 1999. —P. 13–45.

30. Miłosz Cz. Esse // Miłosz Cz. Poezje. — Warszawa: Czytelnik, 1988. — S. 435.

31. Nemerov H. The Painter Dreaming in the Scholar's House // Nemerov H. The Collected Poems of Howard Nemerov. — Chicago; London: The University of Chicago Press, 1977. — P. 432–436.

32. Peretz I., Zatorre R. J. The Cognitive Neuroscience of Music. Oxford: Oxford University Press, 2003. 479 p.

33. Rogers P., McCann R. An Interview with Pattiann Rogers // The Iowa Rvwiew. — 1987. — Vol. 17, is. 2. — URL: https://ir.uiowa.edu/iowareview/?utm_sourc (дата обращения: 2.02.2020).

34. Schiavio A., Schyff D. Beyond Musical Qualia. Reflecting on the Concept of Experience // Psychomusicology: Music, Mind, and Brain. American Psychological Association. — 2016. — Vol. 26, N 4. —P. 366–378.

35. Turner M. The Artful Mind: Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity. — Oxford University Press, 2006. —331 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.022
УДК 070 (050)

М. С. Болошина*

РОЛЬ ИЗДАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НИКОЛАЯ ЯПОНСКОГО В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА «УРАНИСИКИ»)

В настоящей статье рассматривается культурная значимость издательской деятельности Русской Духовной Миссии на примере журнала «Уранисики», который являлся печатным органом женской духовной школы и известен тем, что наряду с духовно-нравственными наставлениями в нем печатались переводы произведений Пушкина, Гоголя, Толстого и других русских писателей. «Уранисики» не только знакомил японцев с русской культурой и литературой, но и создавал культурный образ России как страны высокой культуры, что способствовало развитию диалога культур между нашими странами.

Ключевые слова: Николай Японский, «Скромность», «Уранисики», японские переводы русской литературы, японская русистика.

M. S. Boloshina

THE ROLE OF NIKOLAI YAPONSKYI'S PUBLISHING ACTIVITY IN THE DIALOG OF CULTURES (BASED ON THE MATERIALS OF THE MAGAZINE « URANISHIKI»)

This paper explores the cultural importance of the publishing activity of the Russian Ecclesiastical Mission exemplified by *Uranishiki*, a print edition of the female ecclesiastical school known for publishing the translations of the masterpieces of Pushkin, Gogol, Tolstoy and other Russian writers in addition to spiritual and moral guidance. *Uranishiki* not only acquainted the Japanese with Russian culture and literature but also formed a cultural image of Russia as a country of high culture, thus contributing to the development of the intercultural dialog between our countries.

Keywords: Key words: Nicholas of Japan, *Skromnost* (*Modesty*), *Uranishiki*, Japanese translations of Russian literature, Russian Study in Japan.

В контексте современной международной обстановки представляется особенно важным обратиться к опыту успешного диалога культур между

* Болошина Марина Сергеевна, преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия; boloshina_marina@mail.ru

Россией и Японией, который был основой миссионерской деятельности Николая Японского. Найденные им способы репрезентации русской культуры и формирования интереса японцев к России, пока недостаточно изученные, могут обогатить современную практику межкультурной коммуникации.

Важными источниками для исследования культурного наследия Св. Николая являются журналы, которые издавались при Миссии. Выпускались четыре основных журнала: «Сэйкё: дзихо» («Православный вестник», 1880–1912, с 1912 г. по наст. время выходит под названием «Сэйкё: симпо» («Православные вести»)); «Сэйкё: ёва» («Православная беседа», 1893–1918), «Синкай» («Духовное море», 1893–1899) и «Уранисики» (1892–1907). Кроме вышеперечисленных в разные годы выходили и другие периодические издания, в частности «Нива» («Сад»), «Симэй» («Предназначение»).

Ежемесячный журнал «Уранисики» являлся печатным органом женской духовной школы, одной из первых и лучших женских школ в Японии. Журнал издавался с ноября 1892 по 1907 г. и известен тем, что наряду с духовно-нравственными наставлениями в нем печатались переводы произведений Пушкина, Гоголя, Толстого и других русских писателей. «Уранисики» не только знакомил японцев с русской культурой и литературой, но и создавал образ России как страны высокой культуры, что способствовало развитию диалога культур между нашими странами. В данной статье на основании культурологического анализа контента журнала предпринята попытка выявить особенности примененных в «Уранисики» методов ведения межкультурного диалога. Исследование опирается на результаты фронтального просмотра сорока одного журнала, которые хранятся в фондах РНБ: № 1–38 (1892–1895), № 56, 57 (1898) и № 72 (1899).

Можно выделить следующие отличительные черты межкультурного взаимодействия, осуществлявшегося благодаря миссионерской деятельности Отца Николая:

— Использование японской внутрикультурной коммуникации для распространения русской культуры и литературы, что явилось воплощением основополагающего миссионерского принципа Николая Японского: создания новой духовной реальности японской культуры усилиями самих японцев, учитывая особенности национальной культурной традиции.

— Важная роль рецепции русской культуры и литературы в Японии в создании положительного культурного образа России.

— Использование особого вида японской периодики — просветительских журналов как эффективных посредников в культурном диалоге между нашими странами.

На примере журнала «Уранисики» рассмотрим последовательно данные положения:

1) Уважение к традиционной японской культуре проявляется в чисто японском стиле оформления обложек и иллюстраций всех изданий Миссии, но в выбранном нами журнале основной миссионерский принцип Свт. Николая отразился и в особенностях формирования контента, и в выборе названия журнала. Перевод названия пока однозначного русскоязычного аналога не имеет. В работах российских японоведов можно встретить различные

варианты: «Скромность», «Изнанка парчи», «Подкладка из парчи». Название «Скромность» сопроводило журнал в русскоязычный культурный мир с конца XIX в.: А. И. Мамонов в монографии «Пушкин в Японии» цитирует японский раздел из книги П. Д. Драганова «Пятидесятиязычный Пушкин» (1899), где упоминается журнал «Уранисики» именно с этим переводом названия. Драганов ссылается на библиографическую статью православного японца Сергея Сёдзи, помещенную в «Церковных ведомостях» (1893), в которой сообщается, что

> орган православных японских женщин и их интересов «Уранисики» («Скромность») с первого же года своего существования (с 1892 г.) стал помещать в отделе литературном в переводе некоторые первоклассные словесные произведения, серия которых начата «Борисом Годуновым» Пушкина. Кроме того, переведены басни Крылова, стихотворения Никитина, повести Тургенева, графа Л. Н. Толстого и других великих русских авторов XIX в. [4, с. 18].

«Скромность» — единственное название в библиографическом описании журнала в РНБ. На внутренней стороне обложки переплета подшивки журналов, которые хранятся в фондах библиотеки с 30-х гг. XX в., название «Скромность» написано от руки, по всей вероятности, самим Николаем Японским. Такой вывод можно сделать на основе следующих косвенных доказательств: журнал присылался в Россию не ежемесячно, а в виде подшивок, переплет которых выполнялся в Японии; в библиотеке хранится одна из сопроводительных записок Отца Николая к изданиям Миссии с очевидным сходством почерка. Так или иначе, название использовалось в библиографических описаниях периода издания журнала, было одобрено Свт. Николаем и соответствует эпиграфу, который помещается в каждом номере перед оглавлением. Это отрывок из 3-й главы Первого послания Петра, где говорится:

> Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно перед Богом [1, с. 175].

Понятие «Скромный», согласно словарю В. И. Даля, означает «умеренный во всех требованиях, смиренный, кроткий и невзыскательный за себя; не ставящий личность свою наперед, не мечтающий о себе; приличный, тихий в обращении» [2, с. 79]. Русскоязычное название «Скромность» подчеркивает воспитательное предназначение журнала, но существует как бы параллельно японскому названию, которое имеет множественные культурные коннотации. Видимо, они были важны, иначе бы было использовано японское слово с таким же значением.

Э. Б. Саблина в статье «Из истории периодической печати японской православной церкви», где дается наиболее полное описание журнала, предлагает следующую трактовку названия:

> «Уранисики» буквально означает «Подкладка из парчи» и заключает в себе целое мировоззрение. Согласно конфуцианскому учению, дорогая парчовая ткань (парчу было принято носить покрытой тонким шелком) символизировала душу человека, которому надлежит, прежде всего, заботиться о внутренней чистоте, о совести, пренебрегать показной суетой [5, с. 418].

Связано ли дословное значение «Уранисики» именно с конфуцианским образом, представляется открытым вопросом. В дневниках Николая содержится негативная оценка влияния конфуцианства на японцев. Отвечая на вопрос американского журналиста о препятствиях к распространению Христианства в Японии, Отец Николай отмечает, что

> более препятствий со стороны конфуцианизма… не в религиозном отношении, а в нравственном: он слишком надмевает своих приверженцев; конфуцианист всегда порядочен, не имеет кажущихся пороков, полирован, и вследствие всего этого совершенно самодоволен: на все другие учения смотрит свысока и не доступен для влияния их; проникнуть христианству в душу конфуцианиста так же трудно, как воде в твердый камень [3, с. 235–236].

В таком контексте присвоенное журналу название «Скромность» приобретает смысл актуальной антитезы конфуцианскому влиянию или его утонченной критики. Использование конфуцианского образа в названии представляется спорным. В журнале никаких упоминаний о конфуцианских первоисточниках нами не найдено. В то же время есть публикации, которые раскрывают японские культурные коннотации названия, в которых, как нам представляется, и следует искать ключ к пониманию его смысла.

Нисики («парча») имеет коннотацию осенней красоты алых листьев. Поэтический образ Коё-но нисики (紅葉の錦, «парча из красных листьев») встречается в классических памятниках японской поэзии начиная с эпохи Хэйан. Считается, что это именно японское восприятие красоты: в китайской поэзии парча ассоциируется с весенними цветами.

В одной из статей первого номера, посвященной «празднованию выпуска журнала», также упоминается образ «природной парчи», «сотканной из туманов на реке Сахо и осенних листьев на реке Тацута» (образы из классической японской поэзии), из которой будет создан сад в Японии [16, с. 2–3]. Возможно, это иносказательный образ райского сада, выраженный с помощью японских понятий и символов. Таким образом, «нисики» можно понимать как метафору духовной красоты.

Название «Уранисики» объясняется через поэтическую аналогию с образом скрытой туманом луны, невидимых цветов, в дымке проявляющих свой истинный цвет. В первом номере журнала приводится еще один эпиграф, кроме упомянутого выше, в котором есть такие слова:

> В скрывающейся за облаками луне есть глубокое печальное очарование осени, скрытые туманом цветы еще прекраснее. Пусть даже истинная красота не выражается, она есть внутри [13, с. 1].

Так с помощью образов традиционной японской поэзии объясняется смысл христианского понятия «скромность».

Еще одно толкование названия приводится в одной из статей второго номера журнала. «Уранисики» — обратное прочтение названия произведения в жанре сярэбон «Нисики-но ура» («Изнанка парчи», 1791) Санто: Кё: дэн (1761–1816), известного писателя, поэта и художника эпохи Эдо. В «Нисики-но ура» описываются жизнь и нравы веселых кварталов Эдо, нравственное раз-

ложение, прикрываемое внешним блеском. Авторы журнала, предназначением которого было духовно-нравственное воспитание девушек в православном духе, противоположность своей позиции подчеркивают обратным порядком слов [11, с. 4].

Как следует из вышесказанного, название журнала, выражающее в сущности понятие «духовная красота», выбрано таким образом, чтобы разъяснить японским читателям разной степени образованности христианское понимание скромности и духовной красоты через семантические коды традиционной японской культуры, что воплощает миссионерский принцип отца Николая. Этот принцип воплощается и в контентных особенностях журнала:

— Русскоязычных текстов и наставлений отца Николая нет. В каждом выпуске около 60 страниц и в среднем около 20 публикаций. Все авторы — японцы. В разделах «Сё: сэцу» («Романы (Повести)») и «Бунгэй» («Художественная литература») публикуются художественные произведения (в основном переводы русской классики).

— Читателю не навязывается чтение памятников русской литературы, его заинтересовывают и стараются эмоционально расположить к чтению новых иностранных авторов. Например, публикации «Бориса Годунова» Пушкина предшествует «подготовка читателей»: в 1-м номере, в статье о задачах женского образования, перечисляются выдающиеся образованные мужчины в таком порядке: «Сократ, Платон, Кант, Ньютон, Галилей, Шекспир, Пушкин» [9, с. 13].

Размещение публикаций в журнале обращает на себя внимание и представляется неслучайным: переводы стихотворений русских поэтов помещают среди статей о японской классической поэзии, мягко предлагая прочесть их как сопоставимые памятники. Например, перевод «Ласточки» («Цубамэ») Державина размещен между статьями о хайку и рэнга в шестом номере журнала [15, с. 51]. Так же представлены переводы стихотворений А. С. Пушкина, А. К. Толстого, И. С. Никитина, А. Н. Майкова.

2) Культурная рецепция является важным фактором формирования позитивного культурного образа России. С данной точки зрения «Уранисики» представляет для культурологов наибольший интерес, т. к. именно в этом журнале в большей степени представлена рецепция русской культуры и литературы. В журнале были опубликованы многие переводы русской классики: «Борис Годунов» и «Анджело» А. С. Пушкина, «Детство», «Труд», «Два старика» Л. Н. Толстого, «Безденежье» А. С. Тургенева, отрывок из «Бедных людей» Ф. М. Достоевского и др. Это период первых шагов в художественном переводе. На данном этапе было важно прежде всего открытие для Японии имен русских классиков. Незадолго до начала выпуска «Уранисики», в 1883 г., появился первый перевод Пушкина в Японии — «Капитанская дочка», выполненный Такасу Дзинскэ, под названием «Рококу кибун. Касии тёси року» («Дневник бабочки, размышляющей о душе цветка. Удивительные вести из России», а в 1886 г. переизданной с измененным названием «Рококу дзёси. Сумису-Мари-но дэн» («Сказание о Смите и Мэри. История русской любви») [10, с. 39]. Перевод «Бориса Годунова», сделанный Дзангэцу Ан, был опубликован под названием «Нисэодзи» («Лжепринц»). Такое название, в отличие от неизвестного в Японии имени, могло вызвать интерес читателей. Как отмечает А. И. Мамонов,

> в этом названии хотя и отдаленно, но уже чувствуется фтабатэевская школа реалистического перевода. Еще нет точного пушкинского названия (всеэто придет позже), но и нет расцвеченных заголовков-фраз. Тенденция приближения к оригиналу прослеживается и в дальнейшем, усиливаясь от перевода к переводу [4, с. 39].

В «Уранисики» в 1895 г. (№ 27–34) была опубликована поэма «Анджело» с сохранением оригинального названия, правда в разделе прозы «Сё: сэцу» (переводчик неизвестен).

По выражению Мамонова, «в начале проза, драматургия, затем поэзия-таков «японский путь» Пушкина» [4, с. 34–35]. Однако публикация небольшого стихотворения во втором номере «Уранисики» предшествовала драматургии (публикация перевода «Бориса Годунова» началась с пятого номера):

> 老いゆく秋の　そらさむく　　てる日のかげも
> 　かすかにて　木の葉ちりしく はやしには
> 　かなしき風の 音のみぞする
>
> Оиюку аки но сора самуку тэру хи но кагэ мо
> Касуканитэ ко но ха тирисику хаяси ни ва
> Канасики кадзэ но отономи дзосуру [14, с. 37].

Переводчик неизвестен. Откуда взят отрывок не указано. Можно предположить, что это следующий фрагмент из четвертой главы «Евгения Онегина»:

> Уж небо осенью дышало,
> Уж реже солнышко блистало,
> Короче становился день,
> Лесов таинственная сень
> С печальным шумом обнажалась…

Стихотворение Пушкина опубликовано на одной странице со статьей о «Манъёсю», что имплицитно выражает оценку авторов журнала, передаваемую читателю на невербальном уровне: принадлежность произведения русского поэта к лучшим образцам классического наследия на уровне чтимого памятника японской литературы.

Нет единообразного написания названия нашей страны. Встречаются два варианта: 魯士亜 (Росиа) или 露国 (Рококу).Однако, судя по публикациям в журнале, можно говорить о достаточно высокой степени погружения в русскую культуру авторов статей: «Надпись на памятнике русского писателя Крылова» [6, с. 28], «Письмо известного русского писателя Тургенева» [17, с. 45] и др.

Заголовок статьи о русской литературе, которая предварила публикацию «Бориса Годунова», как и ее контент, содержит лексемы японского языка с положительной коннотацией: «Хибонхидзё: нару Рококубунгаку-но кэнсё:» («Феномен незаурядной необычной русской литературы») [8, с. 47–51]. Основное внимание в статье уделяется Пушкину и Гоголю. Пушкина называют «Тэнсайка» («Гением»), великим поэтом эпохи романтизма, отразившим русский мир природы и «красоту (души) русского народа».

Результатом просветительской деятельности отца Николая стала не только популяризация русской культуры и литературы в Японии усилиями самих японцев, но становление японской русистики как самостоятельного научного направления, что нашло отражение в публикациях журнала. В том, что, несмотря на политические разногласия, диалог наших культур не прерывается, большая заслуга японских ученых-русистов.

3) В межкультурном взаимодействии России и Японии просветительские журналы стали коллективными посредниками в диалоге наших культур. Начало издания журналов данного типа положено Николаем Японским. «Уранисики» — пример просветительского журнала, который не только знакомит японцев с русской культурой и литературой, но и старается изменить представление японцев о России.

Во вступительной статье первого номера говорится о причинах выпуска нового просветительского журнал для женщин:

> Многие из нас хорошо знают русскую литературу, и мы считаем своим долгом открыть для нашего общества новое явление. Это первая причина. Кроме того, у многих людей при слове «Россия» вспоминается Сибирь, огнестрельное оружие, мысленно представляется образ дикой и нецивилизованной земли, но русская архитектура, музыка, искусство достойны уважения всего мира, и мы считаем, что должны представить их нашему народу. Это вторая причина [7, с. 1].

Желая создать образ России, как страны высокоразвитой культуры, авторы знакомят читательниц с выдающимися женщинами в русской истории: несколько статей посвящены княгине Ольге, отдельная статья — Екатерине II, ряд статей — положению женщин в России, с признанием их более полноправными членами общества, чем в Японии. В упоминавшейся выше статье первого номера, посвященной проблемам образования женщин, наряду с Сафо упоминается С. Ковалевская [9, с. 13].

Продолжением просветительской миссии «Уранисики» в светском культурном пространстве XX–XXI вв. стали журналы японских русистов. Такие журналы, как «Росиаго росиабунгаку кэнкю:», «Муза», «Наро: до» и др., являются в наше время коллективными посредниками в диалоге наших культур, способствуя распространению русской культуры и литературы в Японии.

Таким образом, издательская деятельность Русской Духовной Миссии имела большое значение для развития культурного сотрудничества между нашими странами. «Уранисики» как и другие журналы, которые выпускала Миссия, отражает выбранный Отцом Николаем подход к осуществлению межкультурного взаимодействия: поставить миссионерское дело так, чтобы японцы сами принимали в нем участие, и в диалоге культур создать прочные духовные связи, способные выдержать все испытания внешнего мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета канонические. — М.: Протестант, 1992.

2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. — М.: Олма-Пресс, 2002. — Т. 4.

3. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. — СПб.: Гиперион, 2004.

4. Мамонов А. И. Пушкин в Японии. — М.: Наука, 1984.

5. Саблина Э. Б. Из истории периодической печати японской православной церкви // Япония. Ежегодник. — 2012. — № 41. — URL: https://cyberleninka.ru/article/n/iz-istorii-periodicheskoy-pechati-yaponskoy-pravoslavnoy-tserkvi (дата обращения: 29.03.2021).

6. Дзангэцу Ан. Рококу бунгакуся Куруирова но кинэндзо: но мэй [Надпись на памятнике русского писателя Крылова] // Уранисики. — 1893. — № 4. — С. 28–29.

7. Ивамото Дзэнти. Уранисики но хакко: о сюкусу [Празднуем издание Уранисики] // Уранисики. — 1892. — № 1. — С. 1–2.

8. Исикава Дзангэцу Хибон хидзё: нару рококу бунгаку но гэнсё: [Феномен незаурядной необычной русской литературы] // Уранисики. — 1893. — № 3. — С. 47–51.

9. Китагава Тэйко:. Фудзёси но кирисутокё: тэки кё: ику [Христианское образование женщин] // Уранисики. — 1892. — № 1. — С. 7–14.

10. Мамонов А. И. Пушкин в Японии. — М.: Главная редакция восточной лит-ры изд-ва «Наука», 1984.

11. МукаГэнгэцу. Уранисики но хакко: ни цукэтэ [Об издании Уранисики] // Уранисики. — 1892. — № 2. — С. 4–6.

12. Нанкай Санси. Сё: сэцу «Цуми то бацу» о ёму [Читаем «Преступление и наказание»] // Уранисики. — 1893. — № 3. — С. 61–63.

13. Уранисики. — 1892. — № 1. — С. 1.

14. Уранисики. — 1892. — № 2. — С. 37.

15. Уранисики. — 1893. — № 6. — С. 51.

16. Фуюноя Аруси. Уранисики хакко ни цуки хитокото о ханамукэсу (Слово в честь издания Уранисики) // Уранисики. — 1892. — № 1. — С. 2–3.

17. Хаяси Кю: ко. Рококу бунго: Цу: ругэнэфу но сёкэн [Письмо известного русского писателя Тургенева] // Уранисики. — 1893. — № 5. — С. 45–46.

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.3.023
УДК 1(091)

М. В. Михайлова*

СМЕРТНОСТЬ КАК РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА: БОККАЧЧО И ПУШКИН О ЖИЗНИ ВО ВРЕМЯ ЧУМЫ

Статья посвящена рассмотрению религиозно-культурологических стратегий переживания смертности, представленных в классических текстах Боккаччо и Пушкина. Пандемические кризисы обостряют конфликт между ценностями биологической жизни и человеческого достоинства, состоящего в том числе и в возможности отдать жизнь ради другого. Телесная уязвимость, пределом которой является смертность, может быть рассмотрена как ресурс, открывающий доступ к бессмертию.

Ключевые слова: смертность, смерть, жизнь, бессмертие, сообщество, свобода, чума, пир.

M. V. Mikhailova

MORTALITY AS A RELIGIOUS AND CULTURAL PROBLEM: BOCCACCIO AND PUSHKIN ABOUT THE LIFE DURING THE PLAGUE

The article deals with the religious and cultural experiences of a human mortality represented in the classical texts of Boccaccio and Pushkin. Pandemic crises revealed the strong conflict between two basic human values: a biological life and health, from one side, and a human dignity including the ability to give a life for another. Mortality regarded as a limit of human vulnerability is examined as a resource opening the access to the immortality.

Keywords: mortality, death, life, immortality, community, freedom, plague, feast.

Одна из существенных характеристик ковидной пандемии — ее неопределенность, уже неоднократно ставшая и предметом шуток, и объектом научного анализа. Объяснительные схемы, предлагаемые СМИ и соцсетями, постоянно меняются и противоречат друг другу. В результате субъект переживает состояние полной когнитивной неопределенности, вызванной отчасти

* Михайлова Марина Валентиновна, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры педагогики и философии образования, Русская христианская гуманитарная академия; marinamai63@gmail.com

тем, что мы находимся внутри события и не имеем ни полноты информации, ни необходимой для понимания внеположной позиции, отчасти тем, что само событие имеет в значительной степени медийную природу, что размывает его сущность. Пандемия — ровно настолько же реальное событие, насколько она медийный эффект.

Образ пандемии строится у людей на основании личного опыта и сообщений СМИ и соцсетей. На официальных сайтах ВОЗ, Минздрава РФ и Роспотребнадзора общая статистика не представлена. Анализ данных, предлагаемых доступными интернет-ресурсами, показывает, что по состоянию на 5 августа 2021 г. (т. е. за полтора года пандемии) в мире выявлено 200 млн случаев заболевания, что составляет менее 3% населения Земли, которое в июле 2021 г. составляло 7,9 млрд. Число летальных исходов — 4,26 млн т. е. 0,05% населения Земли и 2,13% заболевших ковидом. Для сравнения, согласно тем же информационным ресурсам, в пандемию испанского гриппа 1918–1920 гг. было заражено не менее 550 млн человек, что составляло на тот момент около 30% населения Земли, умерло до 100 млн человек, т. е. примерно 5,3% населения Земли и 20% от общего числа зараженных. Следовательно, напряжение и страх сегодня обусловлены не столько масштабом бедствия, несравнимым с прежде бывшими пандемиями, сколько интенсивным негативным дискурсом СМИ и соцсетей.

Пандемия — не столько обладающий конкретным содержанием исторический факт, сколько сумма индивидуальных переживаний. Поэтому пока трудно оценить вероятность прогнозов, говорящих о наступлении экологической эры, отказе от существующих стратегий потребления и даже о радикальной перемене общественного строя (так, С. Жижек предвещает, что «антидотом бедственному капитализму станет бедственный коммунизм» [14, p. 3]). Не претендуя ни на объективное рассмотрение события, ни на прогнозирование его последствий, сосредоточимся на том, как оно переживается.

Аналитика личного опыта и мониторинг философских высказываний позволяют назвать три параметра пандемии, имеющих антропологическое значение. Во-первых, это рост властного контроля и разрушение приватности, несущие угрозу личной свободе. Не зря в обсуждениях пандемии часты отсылки к работе М. Фуко «Надзирать и наказывать». На примере чумы XVII в. Фуко показал, как «отношение каждого индивида к собственной болезни и смерти проходит через представителей власти, проводимую ими регистрацию, выносимые ими решения» [8, с. 287–288]. Чума — дисциплинирующий фактор, вызывающий «множественные подразделения, индивидуализирующие распределения, глубинную структуру надзора и контроля, интенсификацию и разветвление власти» [8, с. 289–290]. Сегодня стратегии контроля осуществляются на основе новой гуманистической риторики и с применением современных технических возможностей, что позволяет некоторым исследователям говорить об «антропоцентрическом авторитаризме» [9]. Парадоксально, что декларируемые забота о здоровье граждан и социальная ответственность ведут в стерильное и гибельное пространство (анти)утопии:

> По большому счету невозможно оказаться в безупречной утопии, не заразив ее собственным несовершенством, не привнеся в нее вирус смертельного

> хаоса. Утопия — мир, свободный от нас. Мир, в котором некому обмениваться вирусами [4].

Во-вторых, цифровизация, проводимая в России с 2017 г. как государственный проект (программа «Цифровая экономика Российской Федерации», утвержденная распоряжением Правительства РФ от 28 июля 2017 № 1632-р), с началом пандемии пропагандируется не только как экономически эффективная и удобная для граждан, но и как этичная и гуманная: перемещение любой деятельности в интернет декларируется как укрепление эпидемиологической безопасности и общественного благоденствия. При этом очевидно, что цифровизация запускает процессы развоплощения и расчеловечивания, упраздняет телесность и разрушает образование, изымая из него важнейшую составляющую непосредственной передачи невербализуемых, но фундаментальных жизненных смыслов от учителя к ученику и сводя его к системе транслирования идеологем и единиц информации.

В-третьих, пандемия вызвала напряжение в обществе, сотрясаемом дебатами тем более яростными, чем менее они фундированы научными и историческими фактами. Конфликты обостряются тем, что часть населения добровольно принимает на себя функцию надзора, организуемого

> как множественная, автоматическая и анонимная власть; ведь хотя надзор основывается на индивидах, он действует по сети отношений сверху вниз, но также, до некоторой степени, и снизу вверх и горизонтально; эта сеть удерживает целое и насквозь пронизывает его происходящими одно от другого проявлениями власти: надзиратели, находящиеся под постоянным надзором [8, с. 258].

Ковидный кризис трудно назвать насильственным. Меры, принимаемые властью, не репрессивны, поскольку мотивированы заботой об общественной безопасности и здоровье граждан. Более того, формально они чаще являются рекомендациями. Так, режим самоизоляции в Петербурге весной 2020 г., согласно официальным документам городского правительства, был обязателен только для заболевших ковидом, состоявших в прямом контакте с больными и лиц старше 65 лет, а остальным был лишь рекомендован. Тем не менее население добровольно принимает все ограничения и регламенты.

Когда власть берет на себя функцию опеки, легко утратить личную свободу, доверившись течению событий. Парадоксальным образом карантин, предполагающий уединение, становится фактором, усиливающим в дезориентированном субъекте желание слиться с большинством. Французский философ К. Малабу обратила внимание на то, как сложно оказалось

> создать остров одиночества внутри изоляции, to create an island (insula) within isolation. Возможно, самая трудная из задач, поставленных ситуацией локдауна, состояла в том, чтобы, уже будучи отделенным от общества, расчистить пространство, где можно быть вполне у себя [12].

Добровольное подчинение вызвано действием двух страхов — за себя и за других. Мы боимся болезни, страданий и смерти, потери работы, общественного осуждения. Еще сильнее страх стать причиной болезни, страданий

и смерти дорогих людей, оставить семью без средств к существованию, скомпрометировать близких антиобщественными поступками. В конечном счете источник всех этих страхов — непроясненные отношения с человеческой смертностью. Сохранение свободы, достоинства и качества жизни впрямую зависит не от внешних обстоятельств, а от того, как мы решаем этот внутренний вопрос. Существенно замечание Д. Агамбена о том, что борьба с вирусом, «с невидимым врагом, который может таиться в каждом человеке, — это самая абсурдная из войн. Это, в сущности, гражданская война. Враг — не снаружи, он внутри нас» [10].

Проблема смертности неустранима. Поскольку войны, революции и пандемии делают смерть реальной близкой перспективой для каждого человека, в эти времена возникает настоятельная необходимость решить вопрос о собственной смертности, который в спокойные времена всегда можно отложить на потом, тем более что культура развлечений тому энергично способствует. Впрочем, и в «минуты роковые» остается возможность отказа от осознанных отношений со смертью, но цена такого выбора — рост глубинного напряжения и, как следствие, увеличение несвободы.

Поскольку философия является практической наукой и инструментом заботы о себе, мы рассмотрим некоторые религиозно-культурологические стратегии переживания смертности, предложенные в двух классических текстах, центральной темой которых является чума, в «Декамероне» Боккаччо и «Пире во время чумы» Пушкина. Перед авторами, переживавшими жестокие испытания (для Боккаччо таковым стала Великая чума XIV в., для Пушкина — холерная эпидемия 1830-х гг.), со всей определенностью встали вопросы: как вести себя в мире, где люди захвачены страхом и неуверенностью? Как жить в те времена, когда смерть в любой день может сделаться гостьей в любом доме? Их ответы сохраняют актуальность и сегодня, т. к. страх, рождаемый ковидом, едва ли сильно отличается от страха чумы. Не случайно одна из глав книги английского богослова Д. Леннокса «Где Бог в коронавирусном мире?» называется «Мы уже были здесь раньше» [11, p. 9].

«Декамерон» Боккаччо заслуженно считается одной из самых веселых книг в истории человечества. Как ни странно, замысел этой легкой вещи и ее сюжет связаны с Великой чумой XIV в. Действие начинается в Флоренции, и Боккаччо подробно описывает жизнь чумного города, которую он видел «собственными глазами» [1, с. 12]: бубоны и кровавые пятна на теле больных, людей, падающих замертво на улице, огромные ямы на кладбищах, куда рядами складывали тела умерших. Среди подлинного, реального ужаса Боккаччо задумывает удивительную книгу.

«Декамерон» по-гречески — «десятидневник». В течение десяти дней десять молодых женщин и мужчин рассказывают друг другу истории. Новеллы, составляющие сборник, прекрасны и сами по себе, но их значение вполне раскрывается благодаря контексту, в который автор их помещает.

Первый день Декамерона начинается с того, что автор сообщает прелестным читательницам, что вступление к книге напомнит о горестных событиях чумы, и уверяет, что он не мог бы рассказывать веселые истории без этого печального предисловия: «Если бы я мог достойным образом повести вас

к желаемой мною цели иным путем, а не столь крутою тропой, я охотно бы так сделал» [1, с. 11]. Автор настаивает на том, что смысл жизнерадостных новелл определяется именно тем, что они рассказаны среди торжества смерти. Далее он переходит к описанию чумы:

> Итак, скажу, что со времени благотворного вочеловечения Сына Божия минуло 1348 лет, когда славную Флоренцию, прекраснейший изо всех итальянских городов, постигла смертоносная чума, которая, под влиянием ли небесных светил, или по нашим грехам посланная праведным гневом Божиим на смертных, за несколько лет перед тем открылась в областях востока и, лишив их бесчисленного количества жителей, безостановочно двигаясь с места на место, дошла, разрастаясь плачевно, и до запада [1, с. 11].

Боккаччо не просто называет 1348 г., а упоминает о «благотворном вочеловечении Сына Божия». Несмотря на антиклерикальные мотивы в «Декамероне», Боккаччо, без сомнения, христианин. Юмор его направлен не против Церкви, а против грехов и злоупотреблений отдельных ее деятелей. Вторая новелла первого дня «Декамерона» представляет собой одну из лучших историй о силе Духа Святого в Церкви, своего рода экклезиодицею. Поэтому упоминание Рождества Христова осознанно и значительно. Тем самым размышления о чуме включаются в два важных богословских контекста. Во-первых, чума осознается в связи с Божественным промыслом. При этом Боккаччо свойственно объемное и нелинейное представление об участии Бога в истории. Как в XIV в., так и в любые другие времена, начиная с гомеровских и включая нынешние, простая схема религиозного размышления о чуме примерно такова: поскольку мы погрязли в страшных грехах, Бог (или боги) для нашего вразумления и исправления наслали на нас телесную заразу, дабы очистить нас от внутренней скверны. Поэтому нам необходимо покаяться, начать вести себя хорошо и уповать на божественную милость. Схема эта столь же логична, сколь неубедительна, а потому Боккаччо упоминает ее как один из вариантов объяснения событий, допуская, что чума может не только посылаться «по нашим грехам <…> праведным гневом Божиим», но и возникать «под влиянием небесных светил», то есть в силу мировых законов, которые все равно остаются Божьими, но не объясняются в простой логике греха и наказания.

Вторым важным религиозным контекстом, вводимым упоминанием о «благотворном вочеловечении Сына Божия», является богословие Боговоплощения. Воплотившийся и вочеловечившийся Бог во времена испытаний находится рядом с нами, разделяет страдания человека. Весной 2020 г. один московский священник на проповеди сказал, что если бы коронавирус случился во времена земной жизни Господа, вполне возможно, что Иисус бы им переболел. Эта замечательная мысль близка к богословскому пафосу Боккаччо. Участие Бога в истории не в том, что Он освобождает от бед особо праведных и насылает моры и эпидемии на особо грешных, а в том, что Он в силу Своего благотворного вочеловечения разделяет с нами все обстоятельства, связанные с телесностью и человеческой природой. Поэтому не так важно, по грехам ли людским или по причинам естественным, биологическим пришла чума. В любом случае она пришла, и надо понять, как теперь жить.

Далее Боккаччо рассказывает о стратегиях выживания в чумной Флоренции. Первая — самоизоляция:

> Некоторые полагали, что умеренная жизнь и воздержание от всех излишеств сильно помогают борьбе со злом; собравшись кружками, они жили, отделившись от других, укрываясь и запираясь в домах, где не было больных и им самим было удобнее [1, с. 12].

Вторая — погружение в стихию развлечений:

> Другие <…> утверждали, что много пить и наслаждаться, бродить с песнями и шутками, удовлетворять, по возможности, всякому желанию, смеяться и издеваться над всем, что приключается, — вот вернейшее лекарство против недуга <…> Так и приводили в исполнение, днем и ночью странствуя из одной таверны в другую [1, с. 12–13].

Третья — бегство из зачумленного места:

> Иные были более сурового, хотя, быть может, верного мнения, говоря, что против зараз нет лучшего средства, как бегство пред ними. Руководясь этим убеждением, не заботясь ни о чем, кроме себя, множество мужчин и женщин покинули родной город, свои дома и жилья, родственников и имущества и направились за город [1, с. 13].

Боккаччо говорит, что вне зависимости от того, которую из трех стратегий избирали люди, два обстоятельства были общими. Во-первых, люди «и не все умирали, но не все и спасались; напротив, из каждой группы заболевали многие и повсюду» [13]. Во-вторых, «оставшись в живых, почти все стремились к одной, жестокой цели: избегать больных и удаляться от общения с ними и их вещами; так поступая, воображали сохранить себе здоровье» [1, с. 12]. Картина нравов чумной Флоренции в изображении Боккаччо по существу не отличается от нынешнего положения вещей, которое точно резюмирует Д. Агамбен: «Можно сказать, что люди не верят больше ни во что — кроме как в голое биологическое существование, которое следует спасти любой ценой» [10]. Боккаччо подчеркивает, что чума принесла разрушение привычных форм социальности (семейного уклада, похоронного обряда, уважения к собственности, границ между господами и слугами и проч.) и поставила под угрозу человеческие отношения: заболевшему «не оставалось никакой помощи, кроме милосердия друзей (таковых было немного) или корыстолюбия слуг» [1, с. 14].

Среди всеобщего распада в церкви Санта Мария Новелла встречаются семь молодых женщин и трое молодых мужчин. О них известно, что все они христиане, пришедшие на мессу, когда сограждане кто сидит по домам, кто бродит по тавернам, что каждый из них потерял всех своих близких и что никто из них не уверен, что чума не коснулась уже его тела. Одна из дам, Пампинея, начинает свою речь так: «Естественное право каждого рожденного — поддерживать, сохранять и защищать, насколько это возможно, свою жизнь» [1, с. 18] Из дальнейшего понятно, что под жизнью имеется в виду не биологическое существование, а полнота достойного бытия, открытого к Богу и ближнему. Она понимает, что пребывание в городе, полном мертвецов и больных, в доме, где

никого уже не осталось, кроме служанки, разрушает ее. Поэтому она предлагает своим друзьям, таким же осиротевшим и страдающим, отправиться в деревню:

> Там слышно пение птичек, виднеются зеленеющие холмы и долины, поля, на которых жатва волнуется, что море, тысячи пород деревьев и небо более открытое, которое, хотя и гневается на нас, тем не менее не скрывает от нас своей вечной красы; все это гораздо прекраснее на вид, чем пустые стены нашего города [1, с. 19].

На первый взгляд это предложение не отличается от стратегии бегства, но это не так: беглецы «не заботились ни о чем, кроме себя», тогда как Пампинея создает сообщество. Она предлагает друзьям вместе отправиться в загородный дом. Тем самым она ставит дружество выше безопасности и надеется на то, что эта иерархия ценностей будет принята. Важно и то, что принципы сообщества Декамерона иные, чем у самоизолировавшихся эстетов или буйных бражников. Пампинея предлагает, «не переходя ни одним поступком за черту благоразумия, предаться тем развлечениям, утехе и веселью, какие можем себе доставить» [1, с. 19]. Дружескому кругу подобает достойное времяпрепровождение, при этом не так важно, сколько остается этого времени — важно провести его с радостью и благородством. В этом контексте упоминание о красотах природы — не просто пасторальный фон. Небо, «не скрывающее от нас своей вечной красы» — образ несокрушимого Божьего мира и неисчерпаемой Божьей милости (см. Мф. 5: 45). Когда чума являет нам свою мощь, мы склонны видеть только больницы и кладбища, но в то же самое время где-то рядом есть множество молодых матерей со здоровыми младенцами, добрых стариков, которые не обязательно умрут, ремесленников, продолжающих свой труд — есть жизнь, и об этом легче помнить, когда мы смотрим на вечное небо, чем когда мы разглядываем картины чумного города, неважно, на экране или нет. Чума хочет убедить нас в том, что кроме нее ничего нет, тогда как она — лишь одно из обстоятельств жизни. При всей своей разрушительной силе чума, по мысли Боккаччо, не является основанием для отказа от жизни.

Сообщество Декамерона проводит в деревне десять дней. Почему именно десять, а не семь или двенадцать? На наш взгляд, дека-мерон указывает на дека-лог и шесто-днев. Десять заповедей, данных через Моисея, выстроили нравственный мир иудаизма, а затем и христианства. За шесть дней Бог создал мир. Декамерон — новое сотворение мира среди чумного хаоса, которое люди свободной волей совершают в соответствии с библейскими заповедями и по образу божественного творения.

Поселившись в загородном имении, герои проводят время в прогулках, музицировании и танцах. Главным событием дня является собрание, когда они рассказывают друг другу истории. Когда человек рассказывает историю, в этом участвует все его существо: интеллект, память, жизненный опыт, чувство языка, речевые способности. Рассказывая, мы живем в полноте, подтверждаем собственное бытие и утверждаем бытие другого. Поэтому для Боккаччо именно рассказывание и слушание историй — лучший ответ чуме. Собравшиеся не боятся живого ближнего, хотя понимают, что за это, возможно, им придется заплатить жизнью. Они принимают друг друга как ближних, данных Богом, с полной готовностью разделить судьбу.

Из десяти рассказчиков ни один не умер, хотя Боккаччо говорит, что много было случаев, когда здоровые красивые люди «утром обедали с родными, товарищами и друзьями, а на следующий вечер ужинали со своими предками на том свете» [1, с. 17]. По завершении Декамерона они вернулись в церковь Санта Мария Новелла, откуда разошлись по своим домам. Новый мир был сотворен и утвержден внутри каждого из них и между ними.

«Пир во время чумы» был написан в первую болдинскую осень. 3 сентября 1830 г. Пушкин, уже помолвленный с Н. Н. Гончаровой, приехал в нижегородское имение Болдино, чтобы вступить во владение деревней Кистеневкой, которую отец выделил ему к свадьбе. Он надеялся быстро управиться с делами и вернуться к невесте в Москву, но судьба распорядилась иначе: началась эпидемия холеры, и он застрял в деревне на три месяца. Перед отъездом Пушкин поссорился с тещей, в Болдине получил от отца письмо с известием о том, что его помолвка расстроилась. Когда стало известно, что холера в Москве, он поначалу не беспокоился, поскольку думал, что Гончаровы в деревне, но затем узнал, что они не покидали Москву, и сильно встревожился: теперь он уже не был уверен не только в том, что Наталья станет его женой, но и в том, что она жива. Пушкин поехал в Москву, но не смог прорваться через холерные карантины и вернулся.

В письмах из Болдина Пушкин не однажды сравнивал свою деревню с островом. Окруженный осенней грязью по колено, тревогами, сомнениями и угрозой смерти, он удивительным образом встал на твердую землю (или наоборот — именно потому, что все земные твердыни рассыпались, обрел опору в воздушном потоке, пошел по воде), что позволило обрести полную внутреннюю свободу и невероятную творческую энергию: за несколько недель он написал две последние главы «Онегина», более тридцати стихотворений, маленькие трагедии, «Домик в Коломне» и «Повести Белкина».

Во время эпидемии Пушкин часто называл холеру чумой и вспоминал иногда «Декамерон». Как герои Боккаччо рассказывали друг другу истории, чтобы сохранить человеческое достоинство во время чумы, так и Пушкин писал, чтобы избавиться от тревоги и страха смерти. Он считал, что уныло сть — лучший союзник холеры, и сохранять бодрость духа считал столь же важным, как и купаться в хлоровой воде и пить мяту.

«Пир во время чумы», как и маленькие трагедии в целом, появился из необходимости осознать собственную смертность. В этом Пушкин следует за Боккаччо, но делает и следующий важный шаг. Боккаччо предоставляет своим героям вести себя так, как будто чумы не существует, собраться вокруг пиршественного стола и рассказывать друг другу хорошие истории. Пушкин идет дальше: его герои приглашают Каменного гостя на ужин, поют гимн в честь Чумы. В маленьких трагедиях Пушкин не только проводит драматическое изучение страстей и характеров, не только подвергает испытанию важнейшие человеческие ценности, но и храбро вглядывается в грозный лик Иного.

Ближайший источник «Пира во время чумы» — трагедия Д. Вильсона «Город чумы» (1816), посвященная лондонской чуме 1665 г. Герои пушкинской трагедии действуют по второму варианту, описанному Боккаччо, но еще радикальней. Они не скитаются между тавернами, а пируют прямо на улице: «Улица.

Накрытый стол. Несколько пирующих мужчин и женщин» [5, с. 413]. И сегодня в обществах, сохраняющих архаические традиции, накрывают на улице столы во время свадеб, поминок и праздников, но герои Пушкина пируют на улице не потому, что совершают общественно значимый ритуал. Напротив, для них стол посреди улицы — апофеоз бездомности и разрушения устойчивых социальных форм. Они не хотят и не могут идти в свои опустошенные чумой дома.

Трагедия начинается с тоста о Джаксоне, первом из пирующих, кто умер от чумы. Молодой человек предлагает «выпить в его память / С веселым звоном рюмок, с восклицаньем, / Как будто б он был жив». Председатель Вальсингам отвергает это предложение: «Пускай в молчанье / Мы выпьем в честь его» [5, с. 413–414]. «Как будто б», притворство и иллюзия, отвергается, поскольку, как мы увидим дальше, для председателя пир — не анестезия, а осознанное поведение.

Далее следуют песня Мери и гимн Вальсингама. Эти две песни выражают две позиции, ни одна из которых не может считаться вполне «авторской», но Пушкину важно их представить.

Первую песню по просьбе председателя поет «задумчивая Мери». Главная тональность этой «жалобной песни» — страх: «стенания живых / Боязливо Бога просят / Упокоить души» мертвых, могилы теснятся, «как испуганное стадо» [5, с. 415]. Сообществом, изображенным в песне, управляет страх: живые боятся заболеть и умереть, боятся, что их умершие не знают покоя за гробом, боятся приблизиться друг к другу. Дженни, от лица которой поется песня, заклинает своего возлюбленного не приближаться к ней, если ее постигнет смерть, не касаться зачумленных уст и бежать подальше (третья стратегия, описанная Боккаччо).

Другой важный мотив этой бесконечно грустной песни — идущее рядом со страхом разобщение. «Ныне церковь опустела, / Школа глухо заперта, / Нива праздно перезрела, / Роща темная пуста» [5, с. 414]: места, где люди объединяются ради молитвы, образования, труда, праздника, закрыты, жители деревни выходят только на кладбище. Страх Божьей кары дополняется страхом заразиться или заразить ближнего. Любимый человек, только что бывший источником жизни, рассматривается теперь как союзник смерти, а потому необходимо увеличить социальную дистанцию до лучших времен, когда «зараза минет» [5, с. 415].

Печальная песня вызывает искреннюю благодарность у Вальсингама, которому представляется утешительным, что «мрачный год, в который пало столько / Отважных, добрых и прекрасных жертв, / Едва оставил память о себе / В какой-нибудь простой пастушьей песне, / Унылой и приятной…» [5, с. 416]. Однако не все слушатели с ним согласны, на некоторых песня Мери наводит тоску. Поэтому молодой человек просит председателя спеть «вольную, живую, <…> буйную, вакхическую песнь», чтоб развеселить приунывшее собрание. Вальсингам отвечает: «Такой не знаю, но спою вам гимн /Я в честь чумы».

О председателе мы знаем три важные вещи. Во-первых, он добрый христианин: священник, который появится ближе к концу трагедии, будет обращаться к нему как к хорошо знакомому человеку. Во-вторых, он только что потерял мать и любимую жену. В-третьих, он не поэт: «Прошедшей ночью,

как расстались мы, / Мне странная нашла охота к рифмам / Впервые в жизни» [5, с. 418]. Бывают записные болтуны, готовые сложить песнь или написать пост по любому поводу. Председатель не из них. Его гимн — слова человека, знающего цену молчанию и словам.

Рассмотрение песни Вальсингама начнем с конца. Песнь Мери — призыв к сохранению эпидемиологических правил и социальной дистанции: «Я молю: не приближайся / К телу Дженни ты своей, / Уст умерших не касайся, / Следуй издали за ней» [5, с. 415]. Песнь председателя заканчивается словами: «И девы-розы пьем дыханье, — / Быть может… полное Чумы» [5, с. 419]. Для Мери главное в любви — забота о здоровье и жизни любимого, для Вальсингама — сама любовь как единение и общение. Две правды, явленные в двух песнях, сосуществуют в пространстве пира. Всякий человек имеет право сохранять собственное здоровье и жизнь, но имеет право и жертвовать ими ради иных ценностей. Каких бы взглядов мы ни придерживались, важно уважать позицию другого, продолжая видеть в нем человека, достойного радости и восхищения, объятия и поцелуя, источник жизни и радости, а не инструмент абсолютного зла и источник заразы.

Песня Мери говорит о царстве абсолютного страха, не оставляющего людей даже на кладбище, где, казалось бы, уже все случилось и бояться больше нечего. Песнь Вальсингама раскрывает царство абсолютной свободы, но путь в свободу ведет через полное смирение и принятие воли Божьей, которое при этом мало напоминает подчинение запуганных чумой героев песни Мери.

Песнь председателя начинается со сравнения Чумы с зимой, в свете которого понятно, почему песня Мери так тронула Вальсингама. Зима — регулярная неприятность. Когда она приводит «косматые дружины / Своих морозов и снегов», все знают, что она закончится. Так и чума, некогда опустошившая шотландские селения, прошла, а люди выжили, сложили песни и родили детей. Любая чума проходит, поэтому подчиняться ей — слишком много чести. Вместе с тем и отмахнуться от нее невозможно: «Царица грозная, Чума / Теперь идет на нас сама / И льстится жатвою богатой; И к нам в окошко день и ночь / Стучит могильною лопатой». Сама царица Смерть встала со своего престола, где она невидимо пребывает в лучшие времена, двинулась к нам и приблизилась к каждому дому. В этом тоже ее сходство с зимою: времена года приходят для всех без исключения, как и пандемия, как и смерть. Вопрос «Что делать нам?» [5, с. 418] поэтому имеет всеобщее значение и относится не только к чумным временам. Что делать с тем, что мы неотменимо и неисцелимо смертны? Председатель дает на первый взгляд противоречивую, но по существу богословски безупречную рекомендацию: запремся в своих домах, станем пировать и восславим царствие чумы. Собственно говоря, так мы поступаем и зимой: никто не открывает двери домов настежь, чтоб все выстыло и заледенело, напротив, мы зажигаем огонь, топим печи, но при этом радостно празднуем зимние праздники. От чумы также следует закрываться, принимать все меры для того, чтобы жатва не оказалась обширной, но вместе с тем не прекращать жить в радости и восславить царствие Чумы.

Здесь сравнение Чумы с зимою дает трещину. Понятно, что петь про зимушку-зиму, метели и вьюги — совсем не то же самое, что восславить саму

смерть. Тем не менее к наставлению ап. Павла «Всегда радуйтесь, за все благодарите» (1 Фес. 5: 28) нет примечания с перечислением особых случаев, когда можно этого не делать. Знаменитые слова Вальсингама об «упоении в бою, / И бездны мрачной на краю» [5, с. 419], на наш взгляд, имеют смысл христианского героического смирения, хотя их часто истолковывают в духе романтического бунта, эстетизации зла, своего рода экзистенциального удальства и отчаянного гедонизма: вот, я умираю под натиском стихии — и все равно наслаждаюсь.

Жизнь человека — это всегда жизнь в предлагаемых обстоятельствах. Слишком много параметров, от цвета глаз и телосложения до родного языка и нравственных качеств детей и родителей, мы не выбираем. Мы не властны построить свою жизнь, но мы свободны к ней так или иначе отнестись. Как отнестись к грозным разрушительным силам мира? Можно увидеть в них досадную помеху привычному течению наших дней или исправительное наказание, но можно увидеть и врата, ведущие к большей полноте и человеческой зрелости.

Вполне осознать ценность жизни человеку удается лишь «на краю», когда велика вероятность ее потерять. Оказавшись в бою, среди бушующего океана или в чумном городе, мы и стоим на этом краю: из боя можно выйти живым или не выйти, от болезни можно выздороветь или умереть. Кто прошел через ураган и выжил, имеет высокий шанс научиться радоваться и благодарить. Пережитая чума заново открывает красоту и ценность всего, что дает нам самый простой день.

Но что, если именно я окажусь тем, кто не выжил? Умирать всегда страшно и никогда не хочется. Даже среди людей, прикованных к постели годами и страдающих от разных телесных болезней, немногие ожидают смерти как освобождения. Вальсингам предлагает вглядеться в мрак губительной стихии и в глубину собственного смертного сердца с тем, чтобы открыть там «неизъяснимы наслажденья — / Бессмертья, может быть, залог» [5, с. 419]. Пушкин воспроизводит здесь мыслительную фигуру из оды Г. Р. Державина «Бог», где созерцание непомерного, почти нестерпимого божественного величия приводит к принятию человеческой смертности: «Твоей то правде нужно было, / Чтоб смертну бездну преходило / Мое бессмертно бытие; / Чтоб дух мой в смертность облачился / И чтоб чрез смерть я возвратился, / Отец! в бессмертие твое» [3, с. 54].

Восславить царствие Чумы — значит разглядеть в ней волю Божью и смириться перед этой волей, даже если сегодня она явлена как страдание и гибель. Чума убивает, но и отверзает божественные врата. Если есть Бог, она не бесчинствующая царица, а Его слуга, а потому и за нее можно благодарить, и ее можно восславить. Принять эту мысль трудно, поскольку жизнь земная уже дана, хрупка и драгоценна, а жизнь Царствия Божия сокрыта и неочевидна, и нам всегда хочется подсказать Богу, чтоб Он продлил наши прекрасные дни на земле, сохранил нас от всякой скорби, зла и болезни. Немногим удается, как св. Франциску из Ассизи, благодарить Господа за все, включая и сестру нашу смерть телесную. Пушкину это удалось. Смерть автора доказала, что его гимн в честь Чумы не был пустым пиитическим экзерсисом. Доктор В. И. Даль, неотлучно бывший с Пушкиным в последние сутки его жизни, свидетельствовал:

> Пушкин заставил всех присутствовавших сдружиться со смертью, так спокойно он ожидал ее, так твердо был уверен, что последний час его ударил. Плетнев говорил: «Глядя на Пушкина, я в первый раз не боюсь смерти» [2, с. 229].

Когда человеку удается разглядеть в царице Чуме сестру нашу Смерть, его удел не меняется. Смерть не превращается в жизнь, не становится ни добрее, ни краше. Тем не менее, страх отступает.

Впрочем, «Пир во время чумы» песнью председателя не заканчивается. Благодарить Бога за все, включая смерть — достойное поведение, но и здесь все не так просто. Каждый из нас имеет право назвать свою смерть сестрой, но при виде страданий и смерти другого фальшивыми и безнравственными будут слова о Божьей благодати. Смерть все равно остается разрывом в бытии, трагедией. Поэтому после песни Вальсингама появляется священник, призывающий, вполне в логике песни Мери, прекратить «пир чудовищный» [5, с. 420] и разойтись по домам, чтобы молиться и оплакивать умерших. Они с Вальсингамом вступают в яростный спор, в ходе которого, казалось бы, председатель сдает позиции и сознается: «Я здесь удержан / Отчаяньем, воспоминаньем страшным, / Сознаньем беззаконья моего / И ужасом той мертвой пустоты, / Которую в моем дому встречаю» [5, с. 421]. Накал диалога увеличивается, священник заклинает Вальсингама именем жены, после чего последнего посещает видение: «Где я? Святое чадо света! вижу / Тебя я там, куда мой падший дух / Не досягнет уже…» Женский голос резюмирует: «Он сумасшедший, — / Он бредит о жене похороненной». Что же касается священника и Вальсингама, их видение, напротив, трезвит. Только что они ссорились, приводя самые жестокие аргументы — и вдруг наступает мир: «Отец мой, ради Бога, / Оставь меня. — Спаси тебя Господь. / Прости, мой сын» (Уходит. Пир продолжается. Председатель остается погружен в глубокую задумчивость)» [5, с. 421].

Предлагая нам разные варианты отношения к смертности и заразе, Пушкин оставляет читателю свободу выбора. Единственное, что он утверждает — это красота мира и смирения между священником и председателем в финале. Ни один из них не отступил от своих позиций, но они взглянули друг другу в лицо и обменялись благословениями. На этот миг чума, разобщающая людей, прекратилась.

Итак, на вопрос, как жить во время чумы, Боккаччо и Пушкин отвечают примерно одно и то же: ровно так же, как и в другое время. Оставаться человеком, способным к состраданию, юмору, благодарности, смотреть на вечное небо, а главное — видеть в ближнем собеседника, друга и брата, а не носителя заразы.

Заметим попутно, что трудно согласиться с Ж.-Л. Нанси, который утверждает:

> В прошлом пандемии могли считаться божественным наказанием, поскольку болезнь вообще в течение долгого времени рассматривалась как нечто внешнее по отношению к социальному телу. Когда же люди осознали ее биологическую природу, вирус стал подтверждением отсутствия божественного [13, p. 61].

По-видимому, вирус никогда не доказывал ни присутствия, ни отсутствия божественного. Напротив, во время эпидемии всегда обостряется

конфликт ценностей. Каждому человеку приходится выбирать, что для него важнее — сохранение физического здоровья и продление жизни или сохранение свободы и возможности общения с другим? Некоторые исследователи отмечают как характерный признак нынешней пандемии легкость, с которой люди отказываются от всего ради биологической безопасности:

> Урок реакции на вирусный кризис заключается в том, что под угрозой смерти ценности отступают. Значение этого урока для понимания природы человеческого существа фундаментально. Физическое выживание — это императив, все остальное — роскошь [6].

Едва ли нынешний ковидный кризис в этом смысле отличается от своих предшественников. И прежде, и теперь выбор между подчинением императиву физического выживания и верностью свободно избранным ценностям остается личным решением каждого человека.

Особенность нынешней пандемии состоит в другом. Нас убеждают в том, что лучшее проявление солидарности и любви к ближнему состоит в том, чтобы ради эпидемиологической безопасности сократить физические контакты, увеличить социальные дистанции и перевести общение в удобный и стерильный цифровой формат, в режим того самого «как будто б», отвергнутого Вальсингамом. Однако телесность при всей своей уязвимости и хрупкости — заповеданный Богом человеческий удел. Бог воплотился и вочеловечился, Он прожил жизнь и принял смерть в теле, а затем телесно воскрес. Тем самым Он освятил плотную телесную реальность, открытую болезни и смертную, как ту жизненную среду, где происходит встреча с Ним как полнотой истины и жизни. Отказ от телесного проживания и переход в виртуальный режим, казалось бы, совершается ради сохранения тела, его здоровья и жизни, но на деле ведет к обесцениванию и разрушению телесности. В этих условиях сообщество Декамерона, опыт пира во время чумы обладает неожиданной актуальностью:

> Выяснилось, что невероятной ценностью обладает дружеская тусовка, где ты все-таки можешь вести свое контактное проживание, <…> где можно без масок и камуфляжа, <…>то есть без всяких опасений, делиться мыслями, которые у тебя есть, свободно высказывать мнение, никого не боясь затронуть, боясь прослыть неполиткорректным, высказывать ту мысль, которую ты думаешь, и выслушивать аналогичные мысли. <…> Опыт показывает, что активизировались, иногда возникли заново, как раз те тайные общества в лучшем смысле этого слова, которые таким образом и перенесли этот жестокий, не только медицинский, но и социальный, психологический, экзистенциальный карантин. На фоне того, как обрушилось наваждение абстрактного политкорректного человечества, на фоне внезапного исчезновения солидарных экологических маршей и актуального искусства <…> что осталось? Остались друзья. Странным образом идея ближнего круга, родных, близких и друзей выдержала. Она оказалась незыблемой, в отличие от абстрактных моральных правил, в соответствии с которыми ты должен не делать различия между ближними и первыми встречными [7].

Такие скромные вещи, как дружеский круг, телесное проживание и контактное общение, сохраняют живое пространство, необходимое для того, чтобы чума пошла на убыль. Признание и принятие собственной смертности

освобождает от страха и дает индивиду возможность осуществить свое право на частную жизнь, не прозрачную для санитарно-цифрового контроля и не подчиненную конструированным мыслям и эмоциям, право на пир.

ЛИТЕРАТУРА

1. Боккаччо Д. Декамерон. — СПб: Эпоха, 1992.

2. Даль В. И. Смерть А. С. Пушкина // А. С. Пушкин в воспоминаниях современников: в 2 т. — М.: Художественная литература, 1974. — Т. 2.

3. Державин Г. Р. Бог // Державин Г. Р. Соч. — М.: Правда, 1985.

4. Каспэ И. М. Опасность и чистота. Пандемия сквозь призму (анти)утопии. — URL: https://iq.hse.ru/news/376188536.html

5. Пушкин А. С. Пир во время чумы // Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. М: Изд-во АН СССР, 1957. — Т. 5.

6. Пшеворский А. «Физическое выживание — императив, все остальное — роскошь» // Россия в глобальной политике. — 2020. — № 3. — URL: https://globalaffairs.ru/articles/fizicheskoe-vyzhivanie-imperativ/

7. Секацкий А. К., Михайлова М. В. «Лучше всего карантин переносят тайные общества». — URL: https://www.grad-petrov.ru/broadcast/luchshe-vsego-karantin-perenosyat-tajnye-obshhestva/

8. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. — М.: Ad Marginem, 1999.

9. Чендлер Д. Биополитика и подъем «антропоцентрического авторитаризма» // Россия в глобальной политике. — 2020. — № 3. — URL: https://globalaffairs.ru/articles/biopolitika-avtoritarizma/#_ftnref20

10. Agamben, G., Clarifications // An und für sich, 17 March 2020. — URL: https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications/

11. Agamben G. Riflessioni sulla peste. — URL: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste

12. Lennox J. C. Where Is God in a Coronavirus World? — London: The Good Book Company, 2020.

13. Malabou C. To Quarantine from Quarantine: Rousseau, Robinson Crusoe, and «I»/ — URL: https://eprints.kingston.ac.uk/id/eprint/48042/1/Malabou-C-48042-VoR.pdf

14. Nancy J.-L. A much too human virus // Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy. Conversations on Pandemics, Politics, and Society. — London: Routhlege, 2021.

15. Žižek S. Pandemic! COVID-19 Shakes the World. — New York: OR Books, 2020.

БИБЛИОГРАФИЯ

А. А. Ермичёв*

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ И ИДЕЙНЫЙ СБОРНИК
М. А. Колеров. Манифесты политического идеализма: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1901), «Из глубины» (1918) и их наследники. — Минск: Лимариус, 2020. — 499 с.

Ermichev A. A.
POLITICAL IDEALISM AND IDEOLOGICAL COLLECTION
(M. A. Kolerov. Manifestos of political idealism: «Problems of idealism» (1902), «Vekhi» (1901), «From the depths» (1918) and their heirs. Minsk: Limarius, 2020.499 p.)

Рецензией предполагается исполнение двух задач. Она хочет оповестить историков русской общественной мысли о появлении превосходного исторического исследования о веховстве. Эти изыскания М. А. Колерова ранее публиковались частями, а теперь они собраны в солидных размеров монографии, отчего каждая из них получила дополнительную значительность Другая задача — критическая. Рецензент думает обратить внимание читателя на базовые понятия монографии — «политический идеализм» и «идейный сборник».

С веховства и начнем. Русская мысль уже давно согласилась на ценностное и даже онтологическое первенство духа и поэтому на признание личности за высшую ценность социального бытия; опознание этого как политической задачи и главной идеи социального строительства получило свое выражение в сборнике «Проблемы идеализма» (1902). Но ввергнутая в революцию 1905–1907 гг. русская жизнь диктовала другое: нужно руководиться политической целесообразностью, а исполнение персоналистического идеала сдвинуть в неопределенное будущее.

Несмотря ни на что, апологеты персоналистической идеи остались при своем мнении и снова попытались внушить русской жизни ценность своей идеи — на этот раз аргументацией от противного, показывая, что революция

* Ермичёв Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия; 7723516@gmail.com

и революционеры лишены высоких персоналистических и гуманистических качеств. Так появились «Вехи» (1909) с их предупреждением против революции.

Но дряхлое самодержавие не умело остановить красное колесо. Громада новой революции была так велика, в ходе ее так безжалостно выкорчевывалась контрреволюционная, нереволюционная и дореволюционная Россия, что персоналисты из «Вех» завопили от бессилия что-либо сделать и на что-то надеяться — помимо железной руки и Бога. Так появился сборник «De profundis» (1918) известный нам под именем «Из глубины». Три этих сборника автор рассматривает в логической (тезис — антитезис — синтез) и исторической последовательности, а каждый из ее этапов подвергает строгому документированному исследованию.

У автора сложилось собрание увлекательных повествований о перипетиях либеральной веховской идеи, которую герои этой книги обрели в переживании и изучении европейского культурного и политико-правового строительства, а также русской литературы и опыта освободительного движения. В книге три раздела: 1) «Очерки», 2) «Штудии», 3) «В кругу «Из глубины». Тексты».

В первом разделе исследуются конкретные идейные и социально-политические обстоятельства появления каждого из названных сборников, их общественное значение и, так сказать, результативность. Автор не пересказывает их содержания, а рассматривает рождение главной идеи каждого и способы ее выражения в движении веховства через перевалы 1902, 1909 и, наконец, 1918–1921, 1923 гг., когда обозначенная автором традиция прекращала свое существование. При этом М. А. Колеров наводит множество мостов между содержанием сборников и реальными общественно-политическими и культурными процессами русской жизни того времени (новое религиозное сознание, гапоновщина, первые шаги советской власти, выступления Ленина, повороты в Гражданской войне, устройство на советскую службу).

Во втором разделе — «Штудии» — собраны исследования различных ситуаций и имен, возникавших в истории сборников. Таковых исследований — девять, и каждое из них приоткрывает некое новое обстоятельство в судьбе веховцев и их идей. Например, в первой из «Штудий» предложен рассказ о работе М. О. Гершензона над предисловием к «Вехам», а в последней — о том, «как и зачем И. Ильин искал союза с евразийцами».

Третий раздел книги предлагает читателю републикацию малоизвестных текстов Н. А. Бердяева, (его рецензия на книгу П. И. Новгородцева «Об общественном идеале»), П. И. Новгородцева («Идея народовластия и проблема власти») и Е. Н. Трубецкого («Великая революция и кризис патриотизма»), которые так или иначе дополняли или углубляли основные идеи сборника «Из глубины».

На основании собранных и проанализированных материалов автор написал две обобщающие статьи. Первая из них — «Два политических идеализма и Новое средневековье» служит «Введением» ко всей книге. Второе обобщение, в 38 страниц — «Русские идейные сборники как традиция: между толстым журналом и манифестом» — предпослано в качестве предисловия к первому разделу, где и рассмотрена история каждого из сборников. Он метит по двум целям — исторической и литературоведческой.

К читателю приходит понимание пионерского характера исследований М. А. Колерова, который представил веховство как традицию русской культуры и общественной мысли. Уже только такое допущение разрушает схематику идеологического подхода к идейно-культурному содержанию русской жизни между 1898 и 1922 гг. Мы подвинемся к более точным характеристикам революционного процесса, пришедшего к Февралю, а потом к Октябрю.

Книга начинает свой анализ с последнего десятилетия XIX в., когда в обществе сложилась потребность в «формальной русской партийности». Увы, к 1902 г., когда появились «Проблемы идеализма», раскол внутри общенационального противодействия самодержавию становится фактом. Вместе с тем М. А. Колеров видит, что и тогда ожиданием всего общества, включая сюда либералов, был социализм. «Россия конца XIX — начала XX века была весьма уязвима для социализма» (с. 63). Вся русская мысль, продолжает автор, фокусировалась на политической свободе и социальном освобождении, достижимыми при революционной ликвидации самодержавия. Ниже мы читаем об эксцентричном: «…жажда индивидуальной политической свободы соединилась с чаянием уравнительного социально-экономического коллективизма» (с. 64).

Следя, как идеалисты критикуют марксистский детерминизм и тогда же мещанское бернштейнианство, как приветствуют Михайловского и его выход за пределы позитивизма, читатель начинает понимать, что «Проблемы идеализма» были написаны в пользу революции, в попытках вдохновить ее идеальным содержанием, пободрить ее: «Верной дорогой идете, товарищи!»

Очерк о «Проблемах идеализма» (самый большой в настоящем издании — с 55 по 221 страницу) нам уже знаком по книге «Сборник «Проблемы идеализма» (1902 г.) История и контекст». (М.: Три квадрата, 2002). Очень жаль, что в настоящий очерк не вошло одно предложение из прежнего издания: «…Главным фактором революции в октябре 1917 г. следует признать не экономические предпосылки «империализма» или политический переворот, а выношенную десятилетиями у абсолютного большинства населения жажду немедленного осуществления социализма. Оттого русская интеллигенция и общество и оказались беззащитны перед большевизмом, Лениным и Сталиным, что были по сути своей несомненно социалистическими и коммунистическими, принципиально не отделявшие себя от социализма и коммунизма, Ленина и Сталина» (с. 25).

Другой очерк первого раздела книги посвящен истории сборника статей о русской интеллигенции «Вехи». По замечанию М. А. Колерова он был и исследованием русской интеллигенции, и тогда же манифестом авторов. Ими была дана «систематическая критика и анализ идейных, исторических и политических оснований безграничного интеллигентского социализма» и, напротив, предпринята попытка «оправдать буржуазное производительное творческое и религиозное строительство, воспитание и компромис» (с. 222). Очерк о «Вехах» замечателен исследованием истории замысла сборника и его издания, остроумен и тонок в анализе относительно частных моментов веховского видения интеллигентского сознания («педократии», «наследства», «ужасной фразы» М. О Гершензона, революции как провокации). Но, уступив

магии социально-политических оценок «Вех», автор нашел в них главным то же самое, за что, собственно «Вехи» и были уничтожаемы современниками. Теперь читатель невольно согласится с известной формулой «Вех» как «энциклопедии либерального ренегатства».

Однако представляется, что смысловым ядром, которое стягивает на себя все содержание сборника, подобно тому, как это есть в «Проблемах» (соблазн социализма) и будет в сборнике «Из глубины» (соблазн национальной диктатуры, по гегелевски снявшей Октябрь), в «Вехах» является не апология буржуазного общества, пусть даже исключительно творческого, а совсем другое, а именно — требование самодеятельной и самоуправляемой личности, ответственной перед Богом, культурой, обществом и перед самим собой. Такое ядро различимо на всех страницах «Вех», хотя полнее всего представлено статьей М. О. Гершензона «Творческое самосознание». Она и только она является центральной статьей в «Вехах». Сборник продолжил вековую православную персоналистическую традицию, свойственную христианству и обогащенную опытом европейского гуманизма. Отстаивая такую личность, вехисты тогда же оберегали культуру: быт, воспитание и образование (Гершензон, Изгоев), мораль (Франк), государственность и право (Кистяковский, Струве), философский поиск (Бердяев), религию (Булгаков). Этой приподнятостью «Вех» над «злобой дня» объясняется глубокая генеология «Вех (от Чаадаева до Толстого», с. 346), широкая «хрестоматийность» (с. 241) и тогда же — пустяковость социально-политических претензий к ним.

Четвертый очерк называется «Сборник «Из глубины», Братство св. Софии и примирение с диктатурой (1918–1921)». Сборник был организован Струве в первой половине 1918 г., когда города и губернии мирно переходили под советскую власть. И хотя перспективы будущего были неясны, стало понятно, что возврата к до-Февралю не будет. Как и ранее, автор не пересказывает постатейно содержание сборника, а выявляет его смыслозадающее ядро.

Возможно, читатель «споткнется» на словах «примирение с диктатурой», которое он увидит в названии большого очерка (с. 266–305). Но, конечно, не о ленинской «диктатуре пролетариата» идет речь, а о диктатуре бесклассовой, общенациональной, нужной для того, чтобы «избавить Россию от большевистской капитуляцией перед Германией и управленческого хаоса, разрушавших российскую государственность» (с. 278). Смысловое ядро сборника, его главная теза — это «эволюционно-экономическое преодоление большевистской «контрреволюции» на путях признания ее главного, аграрного результата (декрета о земле) и примирения с ее главным институтом — диктатурой — уже в широком церковном и культурном применении…» (с. 276) На следующих страницах (с. 279–284) М. А. Колеров показывает, как ведущие авторы «Из глубины» — Аскольдов, Бердяев, Изгоев, Струве, Булгаков (назовем их ведущими по участию в прежних сборниках) — хотя и по разному, но все признают идею диктатуры нормальной и спасительной. Зная веховцев, мы понимаем, что религиозное и даже церковное осмысление чаемой государственности было неизбежно. Так появляется проект А. В. Карташева «Братства св. Софии», интеллигентской «малой церкви в большой церкви», ордена, создаваемого в целях выживания в подсоветском подполье, но предназначаемого к выполнению

роли соединительного звена между иерархией и паствой. Карташев и Бердяев, наверное, вспоминали «малую церковь» в доме Мурузи… Но вот началась гражданская война и «подпольно-культурные намерения были отброшены» (с. 299). Для веховцев началось время поиска новой тактики общественной деятельности. Одни вступили в вооруженную борьбу с Советами, другие стали ждать духовного перерождения народа; третьи — особенно по окончании войны — захотели как профессионалы участвовать в восстановлении хозяйства и культуры и влиять на совершающуюся эволюцию Советской России.

Последний очерк (с. 306–333) М. А. Колерова — о несостоявшихся попытках высказаться каждой из определившихся групп (проекты Струве, Бердяева, Карташева). А на зарубежном поле русской философствующей публицистики появились новые работники — сменовеховцы, национал-большевики, евразийцы.

Высоко оценивая историческое исследование М. А. Колерова, обратим внимание на авторскую трактовку двух основных понятий, используемых им при работе с эмпирическим материалом. Одно из них — понятие «политического идеализма», вынесенное в название книги. Другое понятие — «идейный сборник». Оба они представляются недостаточно проработанными.

Из пояснений автора следует, что «политический идеализм» — это самый обыкновенный философский идеализм, используемый как теоретическое оправдание какого-либо социально-политического движения. Русский идеализм стал использоваться в таком качестве, когда в России стали возникать политические партии и искать своего идейного оправдания. Апологеты личной политической свободы и социального освобождения народа стали искать самооправдания в освоении элементов отечественной метафизики, немецкого кантианства и субъектиной социологии народников. Этот комплекс идеалистических идей и порожденного ими социального поведения и есть то явление, что названо М. А. Колеровым политическим идеализмом. Первым его выражением стал знакомый нам сборник «Проблемы идеализма». Он был «единым идейным произведением, политической задачей которого было формирование широкого либерально-социалистического движения на основе философского идеализма» (с. 35). Из аналитики М. А. Колерова следует, что политический идеализм с его защитой разных свобод и борьбой с самодержавием был продуктом специфической общественно-политической и идейно-теоретической ситуации и с исчезновением ее должен исчезнуть сам. Автор показывает, что при новом витке революционного процесса (победа большевизма), того самого, который был назван Струве «контрреволюционным», он, политический идеализм, проиграв своему противнику в открытой борьбе, «сделал ставку на церковное, орденское, едва ли не катакомбное ему духовное противостояние в ожидании его перерождения» (с. 9), что было знаком угасания, умирания политического идеализма как формы социального действия. Потому и политика у «политических идеалистов» становилась другой. Например, один из прежних идеалистов продолжил политическую борьбу с СССР (П. Б. Струве), другой пошел в услужение власовцам и гитлеровцам (С. А. Аскольдов), третий радостно приветствовал фултонское выступление Черчилля (С. Л. Франк).

У читателя может возникнуть вопрос: «В какой дозировке, в каком соотношении могут быть «политика» и «идеализм» чтобы образовать «политический идеализм?»» К сожалению, в книге отсутствует какое-то изображение «реализма» в политике, которым вдохновлялись другие участники русской жизни тех лет. Контраст его с «политическим идеализмом» лучше бы выявил достоинства и недостатки последнего. Но вместо такого отступления читатель видит, что автор идет далее: констатировав смерть политического идеализма, он снова оживил его — на этот раз в форме сменовеховства и евразийства. Они-де — это второй вид «политического идеализма» — послереволюционного (с. 9). Но разве социально-политическая конструкция сменовеховцев, или культурфилософская евразийцев вырастали непосредственно на теоретическом идеализме и опирались на него? Не лучше было бы в этом случае и, быть может, не только в этом, воспользоваться старым добрым понятием общественного идеала? В чем специфика действия идеала «политического идеализма» и идеалов политических реалистов?

Что касается понятия «идейный сборник», то оно предложено в статье «Русские идейные сборники как традиция: между толстым журналом и манифестом», которая открывает раздел «Очерки». Здесь не только конституируется искомое понятие, но и предложен набросок истории этого жанра от 40-х гг. XIX в. до времени перестройки. «Идейный сборник» у автора — не любой общелитературный, литературно-художественный, социально-научный или философский, а совсем другой. Образец совсем другого предложен «Вехами». Он, по мнению М. А. Колерова, «стал и остается до сих пор главным примером того, что собою являет идейное высказывание коллектива авторов, сколь масштабный общественный отклик он может вызвать», и даже «какую славу он может принести авторам» (с. 233). Они же ставили «перед собой задачу реализовать свою партийную точку зрения (или программу как систему этих положений) именно как целостное мировоззрение». «В этом его суть и предназначение» (с. 17), — подчеркивает М. А. Колеров, тем самым еще раз подтверждая свое согласие с традиционной и партийной, т. е. «социально-политической» трактовкой «Вех». Следуя автору в определении «идейного сборника», скажем, что 1) это партийно-политический сборник; 2) в котором партийное объединение декларирует свое мировоззрение, служащее теоретическим и ценностным основанием его деятельности.

Однако на подобной статике М. А. Колеров не задерживается. Он вспомнил слова В. Ф. Ходасевича о символизме как двуединстве жизни и искусства и примерил найденное двуединство к «идейному сборнику». Идеи сборника не хотели быть только идеями, а хотели быть «синтетическим методом философского мировоззрения и политической критики» (с. 108). Тогда читатель может сказать еще об одном признаке таких сборников — их неотделимости от повседневности политической жизни. Слово как дело — вот «идейный сборник». Он существует в политическом хронотопе, в «масштабном общественном отклике». Сборник характеризуется не истинностью, а ценностью. Его рождение, его успех и его умирание определены социально-политической температурой. Следуя логике автора, такие сборники вернее именовать «идеологическими», чреватыми идеократией, о чем и сказано на с. 3 книги: «чистые

субъекты политического идеализма» «последовательно похоронили самодержавие, монархию, Российскую империю и историческую Россию вообще, чтобы затем уже на идеократической основе создать имперскую Советскую Россию».

В свете такой — политически-актуально-практичной — характеристики идейных сборников понятно, что их историю в России нужно начинать не со славянофильских «Московских сборников» (как о том говорит автор) (с. 25), а позже, с началом партийного строительства в Российской империи. Только тогда стала прорисовываться традиция «идеологического сборника», а первым из них был сборник «господ чепушистов» (В. И. Ленин) «Проблемы идеализма».

При описании книги и ее основных понятий можно было бы указывать на несогласие с какими-то авторскими констатациями. Журнал Петроградского философского общества «Мысль» он включил в «штудии» сборников; сборником назвал коллективную монографию «Историю Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс»; сугубо гносеологические «Пути реализма» (1926) увязал с контекстом «несоветской идейной активности» (с. 44). Едва ли справедливо утверждение, что после появления «Проблем» сборники стали «быстро вытеснять толстые журналы с позиций идейного лидерства» (с. 38). Вернее было бы сказать, что они разделили с журналом функции идейного лидерства и проч. Можно даже указать на пропуск одного слова в одном предложении на с. 346 и о прямой опечатке на с. 495. Все это — пустяки.

Кажется, автор достигает главного, оставляя читателя перед трудным вопросом и недоумением: почему в исторических передрягах так бессильны персоналистическая идея и личность, ответственная за свободу? Почему ее победило своеволие? Каким таким идеализмом руководствовались большевики, объявив всем классовую войну и возродив Россию в идеократическом облике СССР?

А. Н. Терентьева*

Курляндский И. А. Власть и религиозные организации в СССР (1939–1953гг.). — СПб.: Полиграф, 2019. — 376 с.

A. N. Terenteva
Kurlyandsky I. A. Power and religious organizations in the USSR (1939–1953). — St. Petersburg: Polygraph Publ., 2019. — 376 p.

В последние десятилетия вопросы взаимоотношений государства и религиозных организаций в России занимают все большее место в работах ведущих отечественных историков, религиоведов, политологов, социологов и теологов. Подобная проблематика становится специализированным предметным полем современной исторической науки, что обусловлено ее актуальностью в условиях десекуляризации общественно-политических процессов в современной России.

Рецензируемая монография старшего научного сотрудника Института российской истории РАН, кандидата исторических наук Игоря Александровича Курляндского посвящена малоизученным вопросам отношений власти с религиозными организациями в 1939–1953 гг. В работе читателю представлены два исторических очерка — «Религиозные организации» и «Верующие в СССР накануне Великой Отечественной войны (1939–1941 гг.)». Эта работа является продолжением исследований И. А. Курлянского, результаты которых изложены в его в книге «Сталин. Власть. Религия (религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.)», где большое внимание уделено роли и личности И. В. Сталина как многолетнего лидера советского государства, оказавшего решающее влияние на выработку советской конфессиональной политики на разных исторических этапах. Автор, стремясь строго следовать принципам объективности и историзма, не претендует на исчерпывающую полноту раскрытия темы государственно-конфессиональных отношений в СССР в 1939–1953 гг.

* Терентьева Анна Николаевна, аспирант кафедры русской церковной истории и канонического права, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; anna.terenteva.94@mail.ru

Работа Курляндского состоит из введения, двух основных глав (очерков). Примечательно, что в книге отсутствует заключение. Вместо него автором представлены заметки о сталинской политике в отношении религиозных организаций в 1939–1953 гг. Прилагаются библиография и именные указатели.

В начале монографии автор заявляет, что одной из главных задач работы он видит необходимость раскрыть проблему внутриполитического измерения отношений власти и религиозных организаций в 1939–1953 гг., поясняя, что ранее в историографии преимущественно изучался вопрос внешнеполитического использования государством Русской Православной Церкви (РПЦ) и религиозных объединений других конфессий (с. 11). Масштабность объема исследования, по его мнению, заключается в многоплановости и разноуровневости взаимодействия структур РПЦ (на уровне приход — епархия — Патриархия) с властями.

Следует отметить, что начало изучения церковно-государственных отношений в СССР приходится на начало 1990-х — 2000-е гг. В это время были проведены серьезные исследования в области взаимоотношений власти и православного духовенства, научно обоснована и структурирована периодизация советской религиозной политики, что позволило проследить специфику и направленность политики советской власти в отношении РПЦ. В этом контексте автор критически осмысляет вышедшие в 1990–2000-е гг. работы В. А. Алексеева [1; 3], М. И. Одинцова [8], О. Ю. Васильевой [5], М. В. Шкаровского [10] и др., анализируя на основе их исследований разные подходы к пониманию причин поворота советского государства «навстречу» религии.

Проводя анализ некоторых работ, Курляндский отмечает не только заслуги, но и высказывает критическое замечание о представлении фальшивых документов, которые умышленно выдавались за подлинные [2, с. 10]. Также в трудах О. Ю. Васильевой автор не находит достаточных оснований для высказывания тезисов о «золотом десятилетии» для Русской Церкви. По мнению автора, это положение звучит не только парадоксально, но и несостоятельно в историческом отношении.

В ходе анализа ранее опубликованных исследований Курляндский отмечает, что особое внимание историки обращали на деятельность РПЦ в годы Великой Отечественной войны (ВОВ). Исследователями были определены ключевые направления деятельности православного духовенства, объем благотворительной помощи со стороны духовенства и верующих РПЦ в годы войны. При этом многие оценивают деятельность Церкви положительно, характеризуя ее как патриотическую. Однако рассматривая монографию М. И. Одинцова и А. С. Кочетовой [9], Курляндский остро подмечает, что книга содержит несоответствующие действительности положения, в которых говорится о благосклонном отношении властей к взаимодействию верующих и священнослужителей с военнослужащими в начальный период ВОВ.

Одной из задач, которые перед собой ставит Курляндский в монографии, является анализ религиозной политики советской власти в отношении христианских организаций, действовавших на территории страны.

Автор рассматривает вопросы, связанные с антицерковной политикой советских властных институтов, выясняя специфику конфессиональной ситуации,

показывая условия осуществления вероисповедальной практики. Благодаря этому Курляндскому удается представить на суд читателя комплексную модель государственно-конфессиональных отношений, в которой функционировали и взаимодействовали с государством различные религиозные объединения.

На основе исследования архивных источников автор пришел к выводу, что советская конфессиональная политика в отношении христианских организаций характеризовалась относительной противоречивостью — с «либерального поворота» при И. В. Сталине до «политического экстремизма» при Н. С. Хрущеве.

Важно отметить, что И. А. Курляндский начинает свою работу с обсуждения религиозной жизни в стране накануне Великой Отечественной войны, показывая на примерах, что власть в 1939–1941 гг. так и не сделала ощутимых шагов навстречу религиозным организациям и продолжила антирелигиозные гонения. Как справедливо отмечает автор, в идеологической работе партийных и общественных организаций по-прежнему ставилась задача создания «безрелигиозного общества».

Осмысляя архивные материалы, автор делает вывод об отрывочности и приблизительности сохранившихся учетных сведений, отражающих динамику процесса сокращения религиозной сети в довоенные годы. В соответствии с имеющимися данными, в 1938 г. насчитывалось 8302 православных объединения, а в 1940 г. — 8296. Из этого числа реально действующей была только треть общин. Например, в РСФСР в 25 областях не имелось ни одного действующего храма, в 20 — от одного до пяти. На Украине — в Винницкой, Кировоградской, Донецкой, Николаевской, Сумской, Хмельницкой областях — были закрыты все православные церкви. По одной действовало в Ворошиловградской, Полтавской и Харьковской областях [7]. Накануне Великой Отечественной войны казалось, что правящая партия близка к достижению провозглашенной в области религиозных отношений цели — к «бесцерковным» и «безбожным» деревням, поселкам и городам.

Однако в первые же месяцы ВОВ выявилась пагубность сформировавшейся в 30-х гг. государственной политики в отношении религии и церкви. Иллюзии успешного и повсеместного «преодоления» религии, победы «безбожного движения» рассеялись, уступив правде жизни — в стране насчитывались миллионы верующих, которые были несправедливо ограничены в возможности свободно и открыто удовлетворять свои религиозные потребности. Тем не менее, несмотря на духовную несвободу, религиозные центры, духовенство, верующие поддержали освободительную борьбу народов СССР против агрессора. Чувство патриотизма оказалось сильнее обид. В годы войны церковь выполнила свою миссию, хотя и была обескровлена в довоенное время.

Вторая глава посвящена диалектике развития сталинской политики в отношении открытия и закрытия церквей в 1941–1953 гг. Церковное возрождение в годы ВОВ шло снизу вверх — от народа к власти. При этом с началом войны советская власть начинает видеть в церкви крайне выгодного политического союзника, который способен поднять боевой дух солдат и упрочить ее авторитет, как в их глазах, так и в глазах зарубежных союзников. Государством проводится политика по открытию и восстановлению церквей, осуществляется публикация многих религиозных посланий. Происходит увеличение количе-

ства новых приходов за счет массовой легализации подпольных церковных общин [4, с. 123–159].

Начиная свой второй очерк, автор подчеркивает, что процедура открытия церквей была достаточно сложна. Приводя достаточное количество примеров по открытию храмов, он называет эти церковные процессы в условиях войны словами историка С. Майнера — «возрождение в рамках дозволенного» [6, с. 114].

В период с конца 1941 г. до конца 1942 г. приходы РПЦ открываются в самых различных областях СССР. Церковно- и священнослужители военного периода — это люди, которые до войны занимали различные общественные посты, но после открытия храмов, оставив свои должности, последовали за Христом, что пусть и не находило у власти поддержки, однако не становилось табуированно запретным путем развития советского человека.

В работах С. М. Майнера имеется мнение о том, что в планах Сталина было создать в виде РПЦ «Второй Ватикан», который постепенно мог бы стать оплотом веры для стран, поддерживающих СССР. Вплоть до окончания военных действий в стране продолжалось восстановление храмов, деятельность церковно- и священнослужителей перестала представляться массовой пропагандой как антисоветская. В подтверждение этому Курляндский приводит конкретные сведения из ряда областей Советского Союза. И тут же замечает, что весь порядок открытия церквей и сложившаяся в ходе его реализации система отношений между властью и церковью были «настоящим обманом со стороны Сталина» (с. 150): властные институты на местном уровне продолжали всеми возможными методами препятствовать восстановлению религиозной жизни советских граждан. В поддержку этого тезиса в книге автором цитируются выдержки отчетов уполномоченных по областям и регионам.

Уже к концу 1940-х гг. советское руководство снова меняет «милость на гнев», начиная уделять более пристальное внимание атеистической пропаганде, масштабы которой во время войны и в первые послевоенные годы значительно уменьшились: понятия «антирелигиозная» или «атеистическая» работа в этот период практически не употреблялись. Реанимирование секулярной политики справедливо связывают с деятельностью главного идеолога страны, секретаря ЦК КПСС М. А. Суслова, решившего сделать акцент на атеистическом воспитании советской молодежи.

В сентябре 1948 г. был разработан проект постановления ЦК КПСС «О мерах по усилению антирелигиозной пропаганды», в котором выносилась однозначно негативная оценка деятельности Совета по делам РПЦ и его уполномоченных. Аппарат председателя Совета Карпова обвинялся в излишней лояльности к церковным организациям, за пассивность критиковались комсомольские организации, средства массовой информации, партийные органы. Как отмечали авторы постановления, «некоторые члены партии из факта победы социализма и господства социалистической идеологии в нашей стране сделали ошибочный вывод, что теперь можно не вести антирелигиозную пропаганду и что религия будет отмирать сама собой».

Одним из весьма существенных аспектов атеистической пропаганды являлось включение антирелигиозных идей в школьную программу. Начиная

с 1947 г. и вплоть до смерти Сталина в церковно-государственных отношениях продолжала проводиться политика постепенного ограничения влияния Церкви. Потому автор характеризует последствия сталинской церковной политики как задавленное возрождение.

Как видно из анализа научного дискурса Курляндского, чтобы избежать крайностных и поверхностных оценок со стороны участников церковно-государственного и церковно-общественного диалога, способных повлечь за собой в дальнейшем негативные последствия, автор в своей книге заканчивает проведение чрезвычайно актуального, глубокого и всестороннего исследования государственной религиозной политики как в дореволюционной России, так и в СССР, осуществляет объективное и даже критическое изучение внутренней жизни и внешнеполитической деятельности Русской Православной Церкви в условиях самодержавного государства и советской тоталитарной системы.

Однако необходимо отметить с большим сожалением, что автор значительно меньше внимания обращает на государственно-церковные отношения послевоенного десятилетия и периода власти Н. С. Хрущева, что осложняет комплексное построение предложенной им модели понимания церковно-государственных отношений. Усиление его исследования анализом элементов хрущевской антиклерикальной политики, возможно, позволило бы аргументированно развенчать спорный тезис отечественных историков о кардинальной перемене религиозного курса советского государства с приходом к власти Н. С. Хрущева, обосновать, что Хрущев не начинал путь от перемирия к «новой войне», а лишь продолжил то, что ранее уже начал Сталин. Ведь стратегическая линия у Сталина и Хрущева была одна — будущего у религии быть не должно.

Несмотря на эти значительные недочеты, исследование Курляндского «Власть и религиозные организации в СССР (1939–1953 гг.)» не только существенно восполняет пробел в церковной истории, но и позволяет с научной точки зрения объективно оценить церковно-государственные отношения и правовой статус Церкви и религии. Кроме содержательного исследования, читатель находит в книге очень живой и образный язык, придающий работе яркость и убедительность.

Все это делает книгу не просто востребованной в академическом пространстве церковной истории, а воистину фундаментальной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев В. А. Иллюзии и догмы. — М.: Политиздат, 1991. — 400 с.

2. Алексеев В. А. Тернистый путь к живому диалогу (из истории церковно-государственных отношений в 30–50-е гг.). — М., 1999.

3. Алексеев В. А. «Штурм небес» отменяется? Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. — М.: Россия молодая, 1992. — 299 с.

4. Беглов А. Ю. в поисках безгрешных катакомб. Церковное подполье в СССР. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, «Арефа», 2008. — 352 с.

5. Васильева О. Ю. Государство и деятельность Русской Православной Церкви в период Великой Отечественной Войны. — М., 1990.

6. Майнер С. М. Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика. 1941–1945. — М.: РОССПЭН, 2010. — 455 с.

7. Одинцов М. И. Вероисповедная политика советского государства в 1939–1958 гг. // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958. — М.: Ин-т славяноведения РАН, 2003. — С. 5–56.

8. Одинцов М. И. Государство и церковь: История взаимоотношений, 1917–1938 гг. — М.: Знание, 1991. — 63 с.

9. Одинцов М. И., Кочетова А. С. Конфессиональная политика в Советском Союзе в годы Великой Отечественной войны. — М.: РОССПЭН, 2014. — 317 с.

10. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь и религиозная политика советского государства в 1943–1964 годах. — СПб., 1995. — 216 с.

ПАМЯТИ ЕВГЕНИЯ СЕМЁНОВИЧА ЛИНЬКОВА

14 июля 2021 г. ночью, как раз в свои наиболее плодотворные рабочие часы, внезапно ушёл из времени в вечность Евгений Семёнович Линьков. Это случилось в поселке Ястребино Ленинградской области — в доме, который он сам построил и где более четверти века мыслил, живя отшельником в кругу семьи и охотно беседуя с нечастыми посетителями, приезжавшими специально ради общения с ним. Когда 16 июля началось отпевание, в открытые из-за жары двери храма, стоящего вблизи его дома, влетела большая чёрная бабочка. Она кружила над гробом до тех пор, пока служба не кончилась, после чего тело покойного предали земле на старом церковном кладбище рядом с могилой его жены Зинаиды Александровны. Так природа простилась с самым мощным философским духом XX — начала XXI столетия.

Подобно жизни Гегеля, жизнь Линькова была посвящена одному-единственному делу — философскому познанию истины, отчего его биография тоже не богата внешними событиями. Линьков родился 8 апреля 1938 г. в многодетной крестьянской семье на Орловщине и рос в самые трудные для нашей страны военные и послевоенные годы, что навсегда закалило его непреклонный характер. Поступив в 1961 г. на философский факультет Ленинградского государственного университета, он сам составил для себя учебный план из преподаваемых в университете дисциплин, утверждённый ректором, и в 1966 г. выполнил его. Завершив в 1969 г. аспирантуру успешной пятичасовой защитой диссертации о Шеллинге, Евгений Семёнович начал преподавать на своём факультете. В 1972–1973 гг. он стажировался в Лейпцигском университете, совершенствуя своё знание немецкого языка и продолжая изучать в подлиннике произведения немецких классиков. В 1973 г. вышла в свет монография Линькова «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга», содержащая логическое исследование философских исканий этого немецкого мыслителя и определение их необходимого места в истории философии. Названная монография, в принципе исчерпавшая тему, вызвала серьёзный интерес у Эвальда Васильевича Ильенкова, который познакомился и, несмотря на разницу в возрасте, близко дружил с её автором вплоть до своей трагической кончины.

В 1975 г. Е. С. Линьков был обвинён ленинградским партийным начальником Г. В. Романовым в антимарксизме и решением обкома КПСС за инакомыслие лишён права преподавания. Только в 1980 г. благодаря вмешательству члена Политбюро ЦК КПСС М. А. Суслова его восстановили в прежнем качестве преподавателя философского факультета. На нём Евгений Семёнович импровизировал в переполненных, как правило, аудиториях свои бесподобные лекции и спецкурсы по немецкому классическому идеализму, спекулятивные вершины которого ярко сияли в его подаче на фоне приземлённых наивно-реалистических положений диамата и истмата. Несколько поколений студентов и вольнослушателей знают его как прекрасного лектора, открывшего им неисчерпаемые идейные сокровища истории философии как школы разумного мышления.

В 1984 г. в Вестнике ЛГУ была опубликована статья Линькова «Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля», чья значительная часть вошла в его вступительную статью «Становление логической философии» к обновлённому изданию «Науки логики» Гегеля. В ней Евгений Семёнович сформулировал принципиальное различие между опытом как процессом истины, стихийным отношением мышления и бытия, и философией как познанием истины — самого отношения мышления и бытия, субъекта и объекта. Именно её познание, доказывает он в статье, осуществляется в ходе исторического развития философии, в учении Гегеля обретающей свою логическую форму. Первый из двух семестров общего курса лекций по немецкой классической философии Линьков пять последних лет педагогической деятельности отводил *феноменологическому введению* в понятие философии. Здесь он сознательным способом разрешал противоречие между опытом в целом (включающим в себя, наряду с обыденным сознанием и эмпирическими науками, искусство и религию) и философским познанием истины. Рассматривая опыт, он обнажал врождённые недостатки рассудка как бессознательной формы мысли, развивая идущую от Канта традицию критики догматизма и скептицизма, эмпиризма и метафизики, не выходящих за пределы этой её конечной формы. Конкретным итогом саморазложения абстрактного рассудка и всех других дофилософских духовных феноменов является, согласно Линькову, разум как философский способ мышления, постигающий отношение мышления и бытия. Отношение мышления и бытия, понятое разумом, есть абсолютное противоречие. Энергией собственной отрицательности оно выступает первоначалом саморазвития истины и производных от её всеобщего процесса особенных процессов развития в мире единичных явлений природы и человеческого духа, который порождает из природы себя самого. Конечность этих преходящих явлений, в свою очередь, снимается разумным мышлением в поистине бесконечное конкретно-всеобщее тождество мышления и бытия. Сохраняя, таким образом, в своей логической форме истинное содержание опыта, философия, по мысли Линькова, становится необходимым условием формирования подлинно научного, т. е. теоретического, мировоззрения, ибо оно может возникнуть лишь на основе освоения учёными достижений классической философии.

Прекратив в 1994 г. преподавание в знак протеста против ставшей нищенской в результате галопирующей инфляции оплаты труда работников высшей школы, Евгений Семёнович не прервал занимавшего его до конца жизни продумывания необходимости, которая внутренне связывает классические философские учения от Фалеса и Парменида до Шеллинга и Гегеля включительно. Вклад Линькова в развитие философии состоит в том, что, обратив внимание на исторически известный многим, но никем до него философски не познанный классический немецкий идеализм, он смог раскрыть единую сущность всех явлений историко-философского процесса, не лежащую на его поверхности, и тем самым продолжить начатое Гегелем снятие исторической формы философии в её логическую форму. Разработка диалектики отрицательности всеобщего единства мышления и бытия позволила этому русскому мыслителю продвинуться дальше великого немецкого идеалиста по магистральному пути познания истины как предмета философии логическим методом.

Евгений Семёнович Линьков оставил по себе не только научные труды и лекции, третий том которых скоро выйдет в свет в издательстве «Умозрение», но и светлую память у тех, кто понимал, с мыслителем какого масштаба им посчастливилось встретиться. Одухотворяющий его философский гений сочетал в себе непринуждённую общительность Сократа, героический энтузиазм Бруно, несгибаемую прямоту и последовательность Фихте с универсальностью и основательностью Гегеля. Его способ мысли и жизни при всей своей неповторимости нёс на себе печать той всечеловечности, которая присуща отечественной культуре–высокой и вместе с тем глубоко народной. «Либо мы дети своего народа и должны действовать во сохранение и развитие духа народа, либо не надо жить. По-моему, такую позицию нужно занимать», — таково его завещание нам и всем нашим коллегам. Поэтому наш долг заключается в том, чтобы продолжать культивировать в России и мире логическую философию, терпеливо приближая тот срок, когда посеянные трудами Линькова полновесные зёрна разумного, доброго и вечного дадут свой урожай. Его жатва позволит нашему народу путём систематического образования своего духа на её основе стать действительной нацией, подав ободряющий пример другим народам мира, которому без настоящей философии не суждено выбраться из того тупика, куда гонит его диктатура опытного сознания, лишь по видимости не имеющая альтернативы.

Санкт-Петербургское общество
классической немецкой философии

ВЛАДИМИР ЮРЬЕВИЧ БЫСТРОВ

В ночь с 7 на 8 августа 2021 г. от продолжительной болезни скончался заведующий кафедрой философской антропологии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук, профессор Владимир Юрьевич Быстров.

Владимир Юрьевич родился в 1958 г. в г. Старая Русса Новгородской области. После прохождения срочной воинской службы в 1978 г. поступил на философский факультет Ленинградского государственного университета, который закончил по специальности «Философия» в 1984 г. По окончании университета в 1984–1987 гг. работал ассистентом кафедры философии в Новгородском пединституте. В 1987–1990 гг. обучался в очной аспирантуре в Ленинградском пединституте им. А. И. Герцена. В 1990 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук на тему «Структура и факторы творческого процесса» (научный руководитель — профессор В. Г. Пушкин), а в 2001 г. — диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук на тему «Традиция как социокультурный феномен» (по специальности 24.00.01 — теория и история культуры). В 2005 г. Владимиру Юрьевичу было присвоено ученое звание профессора.

Его научно-исследовательская работа неоднократно поддерживалась зарубежными и отечественными организациями. В 1998–2002 гг. он участвовал в международной научно-исследовательской программе обмена между Новгородским государственным университетом и Университетом штата Род-Айленд при поддержке фонда USIA (Информационное Агентство США). Владимир

Юрьевич был руководителем и исполнителем целого ряда грантов и научно-исследовательских проектов, поддержанных научными фондами (РНФ, РФФИ, Министерством науки и высшего образования Российской Федерации). Под научным руководством Владимира Юрьевича было подготовлено и успешно защищено восемь диссертаций на соискание ученой степени кандидата философских наук, три магистерских диссертации.

Областью научных интересов В. Ю. Быстрова были философская антропология, философия религии, философия права, проблемы современной западноевропейской философии. Он занимался исследованием различных теоретических аспектов проблемы традиции, консервативной мысли, современной французской феноменологии и англо-американской социокультурной антропологии. Авторству Владимира Юрьевича принадлежат более 150 научно-теоретических и учебно-методических публикаций. Кроме того, он был замечательным переводчиком научной литературы по философской антропологии, истории, религиоведению, социологии, видным специалистом по творчеству Р. Генона (которому в 2016 г. посвятил монографию). Среди переведенных на русский язык авторов — П. Хаттон, А. Мальро, Ж. Бофре, Л. Гольдман, Ж. Бернанос, Ж. Валь, Р. Генон, К. Грасе д'Орсе, Ж. Бенда, Ж. Делёз и др.

Владимир Юрьевич был добрым и отзывчивым человеком, он всегда был расположен к дружескому и творческому общению. В его лице друзья и коллеги находили благожелательного и внимательного собеседника, готового словом и делом прийти на помощь, дать мудрый совет, корректно предложить стороннюю точку зрения на проблему. Исследователь традиции, он своей научной деятельностью сам продолжал традицию, воспринятую им от известных профессоров и преподавателей философского факультета ЛГУ — К. А. Сергеева, Ю. В. Перова, Е. С. Линькова, М. А. Кисселя, Ю. Н. Солонина и др., — у которых он учился, с которыми дружил и о которых вспоминал с неизменной благодарностью и юмором. Его манера проведения аудиторных занятий, кафедральных заседаний, теоретических семинаров всегда сочетала в себе и академический профессионализм, подкрепленный серьезным опытом работы с оригинальными источниками, и располагающую к плодотворным размышлениями и обсуждениям неформальность, создающую доверительную атмосферу равноправия участников дискуссии. Его тексты — образцы неизменно тонкого стиля, заставляющие читателя отнестись к обсуждаемому вопросу как к тому, что касается лично каждого.

Владимир Юрьевич Быстров навсегда останется в памяти друзей и коллег как человек, всеми силами преданный общему делу и чуждому всякого рода безразличию, поверхностности, непрофессионализму. Мы многому у него научились и за многое ему благодарны. Его уход — невосполнимая потеря как для кафедры философской антропологии, так и для Института философии СПбГУ.

НА СМЕРТЬ ПРОФЕССОРА Г. Ф. СУНЯГИНА
(7 января 1937–18 июня 2021)

«На смерть, что на солнце, во все глаза не взглянешь!», — говаривали прежде на Руси. Однако ведь обыкновенно так не взглянешь и на жизнь — не сморгнув, не щурясь и не отводя глаза. Не оттого, что она сильно напоминает «солнце». А оттого, что слабо напоминает жизнь — такую, какой ее *хочется* прожить и какой ее *любя* задумывают.

Совсем другая — редкая, верная своей идее и, как неподражаемый «Clavier», *хорошо темперированная* жизнь недавно оборвалась: 18 июля этого года, в знаменательный последний день Мессидора, не стало Германа Филипповича Сунягина. Без малого треть столетия мы с ним проработали на одной кафедре на философском факультете СПбГУ. Хоть все глаза прогляди, не найдешь в его жизни ничего поддельного или пустого. Хотя как будто бы и ничего, чем сам Герман в ней особенно гордился. Он только *удивляться* не переставал, сколь благосклонной к нему была судьба, какие поразительные вещи, каких людей она ему открыла и от каких ужасных бед уберегла. По преимуществу собственная жизнь ему казалась *приключением*, в котором доля везения превышала всякое воображение, а компетенция «исторического *a priori*» (как и «синтетического единства апперцепции») устремлялась к трансцендентальному нулю.

Воспоминаниями он делился редко. Но было среди них одно, к которому он возвращался вновь и вновь: Ленинград, Таврическая улица, протянувшаяся вдоль красивейшего городского парка, в котором герой «Мойдодыра» повстречался как-то с Крокодилом, но в который, впрочем, без взрослых лучше сегодня не заглядывать — опасно: бывает, дети там бесследно исчезают; большая квартира в доме рядом с «башней» Вячеслова Иванова, внизу на первом этаже — детский садик, заведующую звали Роза Ибрагимовна, у нее еще дочка тоже в садике была — старшей в группе, заводила и всеобщая любимица, помогала с малышами управляться; квартира пустовала — отец на Урале химкомбинат строил, мать с утра до вечера военным переводчиком на Литейном-4 пропадала, а скоро там и жить стало невозможно — еще осенью взрывной волной побило окна, а зимой все промерзло, трубы полопались, вход-

ную дверь заклинило, мебель разворовали или в топку пошла, так что ничего не оставалось, кроме как все дни проводить в садике; жили дружно, весело, только тесновато и очень, очень голодно, а еще — очень страшно было, когда немцы улицу бомбили — однажды соседний дом до самого основания рухнул, такого не забудешь, в смысле — твое тело такого не забудет; в общем — жуть: блокада, и никто не знает, когда она закончится, как и война, — возможно, завтра? — Герману 4 года…

Воистину *Недетская история*, как он сам ее именовал. Но пережил ее ребенок: в ней кодовое слово «весело». Ровно такой же вспоминал жизнь в осажденной немцами Москве Сергей Сергеевич Аверинцев, тоже родившийся в 1937-м. Так или иначе, но сегодня сомневаться не приходится: они ясно понимали, *о чем* эта История. И всякий должен понимать: кого она сделала *самим собою*, тот никогда уже другим не сделается и — как гераклитовский Эон — никогда не повзрослеет…

Вот так Герману с самого начала «повезло». После такого вопрос о *смысле жизни* как-то сам собою не то чтоб отпадает, но делается не очень интересным, слишком пресловутым, чтобы не потерять в весе и серьезности — в собственном «упрямстве». На каком-то юбилее Герман Филиппович, уже всеми уважаемый доктор наук, посмеивался, вспоминая Василия Розанова:

«Какой смысл в том, что живейшим образом противостоит смерти и несет тебе одну радость? И работу-то, о которой ты не смел когда-то и мечтать, не назовешь работой: так себе — не маята-пахота, как у людей, а сплошное чтение-веселье-развлечение какое-то. Утром — книжки хорошие читай. Вечером — лекции читай хорошим людям. Прям по Розанову: летом — варенье малиновое вари; зимой — чай пей с малиновым вареньем; вот и весь вам «смысл»! А если ко всему тебе и *вообще-то повезло*, если ты живешь в Питере, твой учитель — «Мика», Моисей Самойлович Каган, а в друзьях — Юра Перов, если ты — профессор родного факультета, у тебя куча талантливых учеников, да к тому же читаешь первый в России курс по Философии истории — как когда-то сам Гегель в Германии, — о чем вообще тогда мечтать?»

Все правда. Но все-таки не вся: остальная часть — о том, о чем мечтать немыслимо, а говорить бессмысленно. Такие вещи по преимуществу *разумеются само собой*. Хотя и остаются *уму непостижимыми*.

Непостижимо, как сущее — что в умах, что на факультете, что в стране — можно принимать за *должное*, а желанное — за действительное. И непременно — со всеми вместе, в едином воинственном порыве, не знающем сомнений и пощады.

Непостижимо, как можно «созерцать» то, на что страшно открыть глаза и что потому только и существует, что вселяет трепет (а то и ужас — Хайдеггер свидетель), и что заставляет *лгать себе*, открывая людям «правду» (онто-классовую дифференцию).

Непостижимо, как учиться (и научиться) философии, когда ее тебе не преподают, а преподают единственно *идеологию*, к тому же по лекалам теоретически беспомощного «Краткого курса истории ВКП(б)».

Непостижимо, как при всем при этом остаться человеком, не потерять лицо, не повредить рассудка. И *не кривить душой*, благодаря эпоху!

Непостижимый человек — Герман Филиппович Сунягин.

И вот еще, что поражает: его верность собственным теоретическим идеям («Промышленный труд и культура Возрождения». Изд. ЛГУ, 1987; «Монологи скорбного патриота». Изд. СПбГУ, 2008; «Социальная философия как философия истории». Изд. СПбГУ, 2008). В научном сообществе такая верность, вообще говоря, вполне обыкновенна. Но тут нельзя говорить «вообще». Надо говорить в частности — имея, в частности, в виду, какой колоссальный поворот претерпела философия в России за последнюю четверть века, как легко и вдохновенно она стала трактовать мир в точности обратным, нежели чем прежде, образом: материалисты в единый миг сделались идеалистами, диалектики феноменологами и постструктуралистами, рационалисты-марксисты-ленинцы — мистическими физикалистами, научные коммунисты — консервативно-либеральными политологами-конфликтологами, и т. д. Некоторые, разумеется, просто ничего не заметили и, следует признать, имеют все основания предполагать, что их недооцененный «вклад» в философскую науку еще окажется вновь востребованным властью — очень скоро, да уже теперь! У Германа совсем иное. Возможно, никто другой на факультете не принял перемен с таким горячим (и наивным) воодушевлением, как он. Но в сущности самих вещей перемены не бывает — об этом вся его «философия истории». Да, она из тех вещей, что надо делать самому. Но именно поэтому нельзя не отвечать за сделанное: самому и одному…

«Быть философом в наше время становится неуместно и, если не сказать, комично, это как бы жечь свечку, когда есть электричество». Опять правда. И уточнять тут нечего, то есть — некому. История сама все уточняет, вбирая в себя мир. Есть электричество, но нет уже того курса — «Философии истории»: оказалась ненадобной. И кафедры той нет: оказалась разгромленной. Нет и родного факультета: в прежних стенах «институт» теперь — лихой чиновник заправляет. Как и в стенах Университета: понадобится много, много-много лет, чтобы дух его домой вернулся. Все дрожат и дрожать учат: свеча погасла…

Пусть земля тебе будет пухом, дорогой незаменимо-»неуместный» Герман Филиппович! Свеча погасла. Но не свет ее и не тепло!

Николай Иванов

АНАНЬЕВ ОЛЕГ ВИКЕНТЬЕВИЧ (28.08.1940–13.07.2021)

После долгой продолжительной болезни в ночь на 13 июля скончался Олег Викентьевич Ананьев, участник семинара «Русская мысль» при Русской христианской гуманитарной академии. Блокадник со Ржевки, пэтэушник, газо и электросварщик, он окончил исторический факультет Ленинградского университета (вечернее отделение) и стал работать в Институте водного транспорта на кафедре политической экономии, занявшись экономическими проблемами социализма.

С 1972 года и до ухода на пенсию (по болезни) его жизнь была связана с Ленинградским Ветеринарным институтом — ассистент, доцент, заведующий кафедрой истории Отечества и экономической теории. Коллеги уважали и любили его.

В 1977 г. он защитил кандидатскую диссертацию «Социально-экономическое содержание процесса преобразования части колхозов в совхозы», текст которой шел под грифом «Для служебного пользования». Автор более 50 научных работ по экономике сельского хозяйства, экономической теории.

Давний интерес к истории общественной мысли в России определил его участие в работе нашего семинара. Этот интерес был реализован в нескольких его статьях и монографии «Петр Бернгардович Струве. Жизнь, борьба, творчество», вышедшей в Петербурге двумя изданиями.

А. Ермичёв

Учредитель журнала
Частное образовательное учреждение высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
Богатырёв Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор РХГА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА
Ермичёв Александр Александрович — доктор философских наук, профессор РХГА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
Преображенская Кира Владиславовна — кандидат философских наук (РХГА)
Рахманин Алексей Юрьевич — кандидат философских наук (РХГА)
Кулиев Олег Игоревич — кандидат философских наук (РХГА)
Синицын Александр Александрович — кандидат исторических наук, доцент (РХГА)
Хромцова Марина Юрьевна — кандидат философских наук (РХГА)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
Масленников Дмитрий Владимирович — доктор философских наук, профессор, проректор РХГА по научной работе (председатель редакционного совета)
Светлов Роман Викторович — доктор философских наук, профессор, директор Института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена
Смирнов Игорь Павлович — профессор Констанцского университета (ФРГ)
Григорьев Григорий Игоревич — доктор медицинских наук, доктор богословия, профессор РХГА
Корольков Александр Аркадьевич — академик РАО, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена
Быстров Михаил Юрьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии Института философии СПбГУ
Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ
Маслин Михаил Александрович — доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
Самарина Марина Сергеевна — доктор филологических наук, профессор СПбГУ
Руберт Ирина Борисовна — доктор филологических наук, профессор РХГА
Фролова Елизавета Александровна — доктор юридических наук, профессор МГУ имени М.В. Ломоносова, Юридический факультет, Кафедра теории государства и права и политологии
Шапошников Лев Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина»
Гарсиа Куадрадо Хосе Анхель — доктор философии, ординарный профессор Университета Наварры (Памплона, Испания)
Инглот Марек — ординарный профессор факультета истории и культурного наследия Церкви Папского Григорианского университета (Рим, Италия)
Пизери Маурицио — профессор истории образования факультета социальных и гуманитарных наук Университета Аосты (Италия)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА
Галат Александр Анатольевич — директор издательства РХГА
Кулиев Олег Игоревич — ответственный секретарь редколлегии

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

— в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
— в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
— название публикации на русском языке, не должно быть набрано прописными буквами,
— аннотация и ключевые слова на русском языке,
— фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
— название статьи на английском языке,
— аннотация и ключевые слова на английском языке,
— текст статьи,
— список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырех строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ_Р7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

— UDC should be given in the top left corner,
— the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
— the title of the manuscript in Russian,
— an abstract and keywords in Russian should be included,
— the author's last name and initials in English in the right corner,
— the title of the manuscript in English,
— an abstract and keywords in English should be included,
— the manuscript,
— references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not ecxeed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_Р7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik.rhga@mail.ru
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2021. Том 22. Вып. 3.

Подписано в печать 25.09.2021. Формат 70 × 100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,5. Тираж 550 экз. Заказ № 948

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134