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

REVIEW

OF THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES

2020
volume 21
issue 2

Since 1997

Published 4 times a year

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2020
том 21
выпуск 2

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, Т. В. Литвин, К. В. Преображенская,
А. Ю. Рахманин, А. А. Синицын

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2020. Том 21. Вып. 2. — СПб.: Изд-во РХГА, 2020.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief
Dmitry Bogatyrev

Editor
Alexander Ermichev

Editorial Board
Oleg Kuliev, Tatyana Litvin, Kira Preobrazhenskaya,
Alexey Rakhmanin, Alexandr Sinitsyn

Advisory Board
Dmitry Shmonin (St. Petersburg, Russia) — chairman, Roman Svetlov
(St. Petersburg, Russia), Vasiliy Mironov (Moscow, Russia), Igor Smirnov
(Konstanz, Germany), Grigory Grigoriev (St. Petersburg, Russia), Sergey Dudnik
(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),
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, 2020
© Авторы выпуска, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Львов А. А.
Современные концепции феномена мировоззрения 11

Ващенко А. В.
Самопознание в античной философской мысли и христианской традиции 24

Дильс Г.
Дидактическая поэма Парменида
(перевод с немецкого О. В. Алиевой) 32

Дурнев А. Д.
Онтология времени Аристотеля: от метафизики к событийности 57

Протопопова И. А., Гараджа А. В.
Платоновский «Пир» 212a: человек или место? 65

Масленников Д. В.
Единство мышления и бытия в гегелевских
«Лекциях о доказательстве бытия божия» 73

Докучаев И. И.
Борис Яковенко о «логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля:
проблема психологизма и беспредпосылочности 86

Паткуль А. Б.
Драма очевидности: А. Г. Черняков читает Э. Гуссерля 94

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Галустьянц Г. Л.
Философское россиеведение как основание духовной идентичности и национального самосознания современной России 106

Бойко Л. А.
Учение И. А. Ильина о сущности философии.....120

Хрипункова О. В.
Проблема упадка культуры в философско-культурологической концепции Д. С. Мережковского 128

Базанов П. Н.
Берлинская газета сменовеховцев «Накануне» и русская философская мысль ...134

Архив русской мысли

Франк С. Л.
Максим Горький и марксизм. На смерть писателя 18 июля 1936 г. 145

Ермичёв А. А.
Послесловие к статье С. Л. Франка о Горьком.....147

ТЕОЛОГИЯ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Иеромонах Афанасий (Дмитрий Юрьевич Микрюков)
Учительская миссия Иисуса Христа (в связи с новозаветным понятием ἁμαρτία).....149

Океанский В. П., Океанская Ж. Л.
Софиология как богословие кризиса (от великих каппадокийцев — к неопатристическому синтезу) 159

Васмут Дж.
Протестантизм в зеркале русского православного богословия XIX–XX вв. ...169

Ефремов О. А.
«Православное хозяйство»: поиск социальной формы 181

Пахомов С. В.
Феномен сиддхи в сотериологическом контексте индуистского тантризма....197

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Романов П. А.
Архетипы духовных ценностей и их рефлексия в общественном сознании ...207

Караваева С. В.
Слово и дело в «Меморабилиях» Ксенофонта 218

Хохлов В. А.
Византийская культура и философско-теологическая мысль России XIX в. ...229

Синицын А. А.
Федерико Феллини и античная классика: вступление.
«Вечные темы» и финал в фильме «Огни варьете» 234

Лащенко С. К.
Путешествующий дилетант и «Русский Лаблаш»
(М. И. Глинка и Волконские). Статья 3 266

Колесников А. С.
Бертран Рассел в России 275

Ланда К. С.
Мотив детства в «Разговоре о Данте» Осипа Мандельштама 289

Достоевский и русская культура

Исупов К. Г.
Карамазовы на сократическом симпосионе 306

Ли Сяоюй, Евлампиев И. И.
Преломление романтической идеи «высшей личности»
в раннем мировоззрении Ф. Достоевского 322

Сюндюков Н. К.
«Влас» и «У Тихона»: сравнительный анализ 333

CONTENTS

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

Lvov A. A.
The Current Conception of the Worldview Phenomenon 11

Vashchenko A. V.
Self-knowledge in ancient philosophical thought and Christian tradition. 24

Diels H.
Didactic poem of Parmenides (Trans. by O. V. Alieva) 32

Durnev A. D.
Aristotle's Ontology of Time: from Metaphysics to Event. 57

Protopopova I. A., Garadja A. V.
Plato's "Symposium" 212a: be there a Person or Situation? 65

Maslennikov D. V.
Unity of thought and being
in Hegel's "Lectures on the proof of the Existence of God". 73

Dokuchaev I. I.
Boris Yakovenko about the "Logical Research" by Edmund Husserl:
the problem of psychologism and repetition. 86

Patkul A. B.
The drama of evidence: On the Alexei G. Chernyakov's reading
of the works of Edmund Husserl. 94

RUSSIAN PHILOSOPHY

Galustyants G. L.
Philosophical russian studies as the basis of spiritual identity and national self-consciousness of modern Russia 106

Boyko L. A.
I. A. Ilyin's teaching about the essence of philosophy 120

Khripunkova O. V.
A problem of cultural decline in the philosophical and cultural concept of D. S. Merezhkovsky 128

Bazanov P. N.
The Berlin newspaper of smenovekhists "Nakanune" and russian philosophical thought 134

From the archives of Russian thought

Frank S. L.
Maxim Gorky and Marxism. On the death of the writer on July 18, 1936 145

Ermichev A. A.
Afterword to S. L. Frank' article about Gorky.....147

THEOLOGY. RELIGIOUS STUDIES. HISTORY OF RELIGION

Hieromonk Athanasius (Dmitry Mikriukov).
Teaching mission of Jesus Christ (in connection with the New Testament concept of ἁμαρτία).....149

Okeansky V. P., Okeansky J. L.
Sophiology as theology of crisis (from the Great Cappadocians to the neo-patristic synthesis) 159

Wasmuth J.
Protestantism in the mirror of the Russian Orthodox Theology of the 19–20th centuries.....169

Efremov O. A.
"Orthodox economy": search for a social form.....181

Pakhomov S. V.
Siddhi phenomenon in the soteriological context of Hindu Tantrism 197

CULTURAL STUDIES

Romanov P. A.
Archetypes of spiritual values and their reflection in public consciousness.....207

Karavaeva S. V.
Word and deed in the "Memorabilia" of Xenophon.....218

Khokhlov V. A.
Evangelical tradition, Byzantine culture and philosophical and theological thought of XIX-century Russia 229

Sinitsyn A. A.
Federico Fellini and the ancient classics: Introduction. "Eternal topics" and finale of the film "Variety Lights" 234

Lashchenko S. K.
The traveling amateur and "Russian Lablash" (M. I. Glinka and Volkonsky). Article 3 266

Kolesnikov A. S.
Bertrand Russell in Russia .....

Landa K. S.
The theme of childhood in Osip Mandelstam's "Conversation about Dante" .....

Dostoevsky and Russian culture

Isupov K. G.
The Karamazovs at the socratic symposium .....

Li Xiaoyu, Evlampiev I. I.
Refraction of romantic idea of "highest personality" in the early world view of F. Dostoevsky .....

Siundiukov N. K.
"Vlas" and "At Tikhon": comparative analysis .....

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.001
УДК: УДК 140.8+1(091)

А. А. Львов*

СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ ФЕНОМЕНА МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Понятие *мировоззрение* в современных гуманитарных науках обретает второе рождение — им начинают активно интересоваться специалисты из самых разных областей знания. Такой интерес обусловлен тем, что мировоззрение начинает трактоваться именно как особый феномен, а не просто понятие, объем которого более или менее конвенционален. Многочисленные подходы к феномену мировоззрения мы предлагаем объединить в два направления — антропологическое (сюда входят психологический и лингвистический подходы) и педагогическое (философский и богословский). Каждое направление трактует мировоззрение в характерном для него ключе, и это позволяет выяснить основные характеристики мировоззрения как феномена. Проведя дескриптивный, компаративный и герменевтический анализ источников, мы пришли к заключению, что интерес к феномену мировоззрения связан, во-первых, с его эвристическим потенциалом, во-вторых, с его семантической универсальностью и, в-третьих, с переосмыслением концепта классического новоевропейского субъекта через коммуникативные стратегии (как то диалог культур и перевод).

Ключевые слова: мировоззрение, феномен мировоззрения, философская антропология, лингвистический подход, психологический подход, философский подход, богословский подход.

A. A. Lvov

THE CURRENT CONCEPTION OF THE WORLDVIEW PHENOMENON

The concept of worldview is enjoying its second birth in the current humanities — the representatives of various fields of scholarship draw their attention to it. Such an interest can

* Львов Александр Александрович, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; a.lvov@spbu.ru

be is based on the interpretation of worldview as a certain phenomenon, not simply a term of a considerable semantics. Miscellaneous approaches to the concept of worldview could be combined in two basic movements — anthropological (here one finds psychological and linguistic approaches) and pedagogical (philosophical and theological ones). Each of these approaches interprets worldview in the typical way, which provides us with its essential characteristics as a phenomenon. Applying the descriptive, comparative, hermeneutic analysis of the sources, we have concluded that the interest to the phenomenon of worldview is connected with, firstly, its heuristic potential, secondly, its semantic universality and, thirdly, a possibility to reconsider the modern concept of subject via the communicative strategies (as the dialog of cultures and interpretation).

Keywords: worldview, worldview phenomenon, philosophical anthropology, linguistic approach, psychological approach, philosophical approach, theological approach.

Введение

Понятие *мировоззрение* — одно из наиболее устойчивых и часто употребляемых в отечественной и зарубежной гуманитарной литературе. Его широкие дискурсивные возможности оказались роковыми для него самого: уже к середине XX столетия это понятие было дискредитировано и стало рассматриваться как тождественное идеологии, а изначальный смыл его затерся, подобно изображению на монете в известном сравнении Ницше. Вместе с тем исследовательский интерес к мировоззрению, понятому как *феномен*, в современном гуманитарном дискурсе возвращается; богатый материал, собранный не только качественными, но и количественными методами, требует осмысления посредством философского анализа. Учитывая существенный концептуальный и эвристический потенциал феномена мировоззрения, необходимо попытаться отнестись к нему как к самостоятельному предмету исследования, очистив от коннотаций и мифологического (говоря словами Р. Барта) контекста.

С нашей точки зрения, которую мы аргументируем в ходе изложения, основные современные подходы к переосмыслению мировоззрения можно разделить на две группы: это подходы антропологические и педагогические. Подходы, входящие в группу ***антропологических***, указывают на разработку этого феномена в психологическом или лингвистическом ключе; это позволяет трактовать мировоззрение как важный элемент, проясняющий личность человека и ее способность к ориентации в мире, к построению психологической или языковой картины мира. Подходы же, входящие в группу ***педагогических***, следуют, на первый взгляд, более традиционной интерпретации мировоззрения в философском или богословском ключе — при этом такая интерпретация ложится в основу разрабатываемых их представителями педагогических проектов.

Отметим также, что подходы, складывающиеся как в современных отечественных, так и зарубежных гуманитарных науках, вынуждены иметь дело с «мерцающим» характером самого понятия. Исторически это понятие употреблялось в самых широких контекстах, что заставляет теперь любого, кто занимается его изучением, фиксировать в своем исследовании связанные с ним смыслы. При этом, конечно, необходимо отделить собственно *мировоззрение* от концептов *идеологии* и *картины мира*; этому мы отведем специальный пункт в нашей статье.

Поскольку типологизации подходов к исследованию мировоззрения — задача по существу своему инструментальная, то мы активно применяли дескриптивный, компаративный и герменевтический методы. При этом выводы построены на анализе рассмотренных позиций и, с нашей точки зрения, формируют интенцию для дальнейшего концептуального исследования феномена мировоззрения.

Идеология и ***картина мира*** как коннотаторы мировоззрения

Наиболее близкими к понятию мировоззрение семантически и исторически оказываются понятия *идеология* и *картина мира*. Поэтому целесообразно вначале сказать о них несколько слов.

Существенной особенностью идеологии выступает ее пренебрежение субъектом. Перед идеологией каждый отдельный человек оказывается объективным (sachlich), и всякий, кто имеет с ней дело, оказывается институцией, инстанцией, формой. Это гениально разглядел молодой Маркс: для него идеологии суть не что иное, как отражения истинных, объективно существующих, но преходящих формаций в материалистически понимаемой науке истории [17, с. 391–392, прим.]. Раз человек является неотъемлемой и логически необходимой формой в процессе разворачивания истории природы, то антропология не только возможна, но может и должна быть по-научному точной. Отечественные исследователи Марксовой теории отчуждения К. Н. Любутин и А. А. Коряковцев развили тезис о том, что разделение труда создает общественные классы, несвободные от меж- и внутриклассовых противоречий, а классовые и групповые цели и интересы выражают различные идеологии, и тем самым показали ее антропологический аспект [16].

Однако, как уже было сказано, идеология игнорирует субъектный статус своего реципиента, а ее институциональный аспект позволяет трактовать идеологию чрезвычайно широко. Например, Лесли Стевенсон замечает:

> Некоторые из этих воззрений, как это было с христианством и марксизмом, находят выражение в человеческих сообществах и институтах. В этом случае они оказываются не просто интеллектуальными теориями, но и образом жизни, подверженным изменению, развитию и упадку. Система представлений о человеческой природе, которую разделяет определенная группа людей в качестве основы своего образа жизни, обычно называется идеологией. Христианство и марксизм в этом смысле, несомненно, являются идеологиями; и даже субъективизм ценностей может, как отмечалось ранее, создавать идеологическую основу для политического либерализма. Таким образом, идеология — это больше, чем теория, но она включает в себя некую теоретическую концепцию человеческой природы [20, с. 20] (ср. [30, p. 8–9]).

В советской философии позднего периода также предпринимались попытки различить идеологию и мировоззрение. Тезис Маркса о преходящем и заведомо ложном статусе идеологии корректно опровергался утверждением о том, что можно построить *научную идеологию*, представляющую «высшее достижение научного исследования общественно-исторического процесса», причем сами Маркс и Энгельс объявлялись творцами «научной философии и научного мировоззрения, содержание которого не исчерпывается филосо-

фией» [18, с. 244]. Очевидно, что, как и в случае с понятиями *мировоззрение* и *картина мира*, предикат *научный* выполняет мифотворческую (в смысле Р. Барта), коннотативную функцию.

Понятие *картина мира* было осмыслено на рубеже XIX–XX вв. в рамках естественных наук — его предложил Г. Герц. Под этим термином он понимал «совокупность внутренних образов внешних предметов, из которых логическим путем можно получать сведения относительно поведения этих предметов» [24, с. 87]. В дальнейшем активное участие в его разработке было принято А. Эйнштейном, М. Планком и другими учеными, стремившимися выработать единое и непротиворечивое представление о действительности. М. Планк при этом полагал, что научное мировоззрение играет роль продуктивной исследовательской веры, которая воодушевляет ученого продолжить свои поиски и «заполняет пустоты» в пока не завершенной картине мире [19, с. 80–82]. Впоследствии сам термин *картина мира* распространился и в гуманитарных науках — так, в лингвистике он приобрел специфические коннотации и чисто языковую семантику [8]. В целом же под этим понятием, как правило, имеют в виду широкий и конвенциональный контекст неких объективно сложившихся воззрений, по отношению к которому индивид выступает в качестве активного субъекта — реципиента.

Обобщая, следует сказать, что мировоззрение в отличие от идеологии или картины мира, хотя и претендует на всеохватность, но тем не менее мыслится как свойство именно субъектного восприятия действительности. Уже Маркс *классовое мировоззрение* трактует как *идеологию*. Далее мы увидим, что современные исследователи стремятся развести эти понятия, но также и содержательно их сопоставить.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Психологи

Показательных результатов в разработке феномена мировоззрения в контексте психологии достигла исследовательская группа под руководством Д. А. Леонтьева (НИУ ВШЭ, Москва). В своих исследованиях они учитывают достижения предшественников, уже пытавшихся конкретизировать и осмыслить феномен мировоззрения в психологическом ключе [13, с. 13–16]. Поэтому публикации этой группы можно рассматривать как в определенном смысле резюме классических позиций и вместе с тем — как оригинальный проект.

Мировоззрение ими определяется как «более или менее связная система обобщенных представлений человека об общих закономерностях, которым подчиняются мир, общество и человек, а также о характеристиках идеального, совершенного мира, общества и человека» [11]. При этом на развитие мировоззрения влияют как знания его субъекта об окружающем мире, так и «социокультурные схематизмы», особенности используемого им языка, иные смыслопорождающие знаковые системы; не последнюю роль в становлении мировоззрения играют личностные смыслы субъекта, а потому реальное

положение вещей в его мировоззрении может искажаться. Следовательно, мировоззрение «всегда несет на себе своеобразный отпечаток индивидуально-личностных особенностей, знания о мире образуют в нем сплав с убеждениями, не всегда отчетливыми представлениями и бессознательными схематизмами и стереотипами» [11].

В мировоззрении выделяются четыре аспекта: содержательный (характеризуется постулатами, выражающими для субъекта мировые закономерности), ценностный (субъективная система идеалов), структурный (отражает внутреннюю организацию мировоззрения как единства элементов), функциональный (соотнесенность мировоззренческих структур с практической деятельностью человека). В качестве реализации методического принципа исследования мировоззрения Д. А. Леонтьев также предложил *методику предельных смыслов*, способствующую психологической диагностике личностных структур посредством проекции их в индивидуальном мировоззрении. Эта методика заключается в реконструкции системы личных убеждений о целях и смыслах человеческой жизни, причем эпистемологическим ее основанием выступают структурный анализ, феноменологический анализ, а также контент-анализ [27].

Для исследователя-психолога важно, что мировоззрение не является сугубо личностным феноменом, но непосредственно связано с тем, как человек взаимодействует с окружающими его людьми, как он вступает с ними в коммуникацию. Поэтому основными структурными составляющими его мировоззрения выступают генерализации, или

> обобщенные суждения, распространяющиеся на класс объектов. Генерализации имеют отношение не только к знаниям, сформулированным самим человеком в виде обобщений индивидуального опыта, но и к обобщениям, заимствованным из культуры и от других людей в готовом виде. <…> Частным случаем генерализаций являются пословицы — мировоззренческие обобщения, сформулированные этнокультурной общностью в ходе истории ее развития» [12, с. 70–71].

Заметим, что мировоззрение выполняет такую функцию, поскольку является ядром образа, или картины мира личности; однако если с самим мировоззрением связываются упомянутые выше генерализации (обобщения), то к картине мира относятся вообще все знания и представления личности о мире. Благодаря тому, что субъект проецирует на картину мира самого себя со своими уникальными мировоззренческими установками, особенности изучения мировоззрения способствуют пониманию личности [13, с. 17].

Также нужно обратить внимание на то, что психологи выделяют две основных формы мировоззрения — миф и внутренняя деятельность. В зависимости от того, насколько активную позицию занимает индивид по отношению к выработке мировоззрения, он или пассивно усваивает его в готовом виде, аксиоматически (как миф), или же активно перерабатывает свой собственный опыт с помощью рефлексии, мысля в рамках своей картины мира и критически относясь к собственным постулатам (как внутренняя деятельность). При этом продуктом мировоззренческой активности оказывается субъективная определенность по отношению к картине мира [13, с. 17–18].

Учитывая задачи нашего исследования, мы не станем углубляться в дальнейшее рассмотрение психологического контекста интерпретации феномена мировоззрения. На данном этапе уже можно заметить два важных его аспекта. Во-первых, мировоззрение трактуется как структурообразующее начало личности человека, а потому его анализ приобретает большой эвристический смысл. Во-вторых, мировоззрение не только связано с психической жизнью индивида, но в гораздо большей степени оно раскрывается в своем функциональном смысле в процессе взаимодействия индивидов друг с другом, позволяя им сопоставлять свои картины мира. Таким образом, психологический подход здесь соприкасается с коммуникативным измерением человеческого существования, обсуждавшегося уже в рамках экзистенциально-феноменологического проекта [9; 14].

Лингвисты

Всякая типология сталкивается при рубрикации с необходимостью упрощения; наша — не исключение. Под рубрикой «лингвистического подхода» мы будем говорить не только (и, может быть, не столько) об ученых-лингвистах, сколько о тех, кто работает в области философии языка, теории языка, языковой культурологии, а также в этно- и эколингвистики. Редуцируя такое теоретическое многообразие до нашей рубрики, мы хотим показать, что здесь на первое место выходит изучение языка и его объяснительных способностей. Кроме того, изначально именно исследователями идей Вильгельма фон Гумбольдта, лингвистами Юргеном Трабантом и Анн-Мари Шаброль-Серетини было предложено интересующее нас концептуальное различение понятий *Weltanschauung* и *Weltansicht*, особенно ценное в современных дискуссиях о феномене мировоззрения [25; 32].

Как и в русскоязычной литературе, в западноевропейских языках, включая немецкий, представления об объеме понятия «мировоззрение» далеки от точности. Это объясняется как историей усвоения этого понятия — калькирования или заимствования — в национальных языках из немецкого [26], так и вольностью интерпретаций его смысла. Дополнительные трудности возникли после того, как им воспользовался Бенджамин Ли Уорф, ставшим наряду с Эдвардом Сепиром автором гипотезы о языковой относительности. Еще долго критики ошибочно связывали употреблявшееся в текстах Уорфа *Weltanschauung* с тезаурусом В. Гумбольдта [34, p. 15–16].

Вместе с тем в работах великого немецкого филолога и дипломата понятие *Weltanschauung* встречается крайне редко, но довольно часто употребляется *Weltansicht* — что позволило сформулировать различия между указанными понятиями современным исследователям. Это различие заключается в том, что *Weltanschauung* понимается как структура наших представлений о мире, принимающая также активное участие в развитии наших идей, убеждений и желаний. *Weltanschauung* в данном случае корректно было бы перевести, передать по-русски как *мировосприятие* или *миросозерцание*; как структура наших представлений о внешнем мире она вырабатывается и поддерживается в диалоге с другими. Что же касается *Weltansicht* — собственно, *мировоззрения*, — то это, скорее, особый речевой «орган», который делает возможным обсуждение мира

с другими, а потому предшествует всякому коммуникативному акту. Именно *Weltansicht* представляет собой способность формировать понятия, с помощью которых мы мыслим и которые необходимы нам для общения [33, p. 282–283]. На концептуальном уровне это различение предлагается проводить по тем функциям, которые входят в объем этих понятий. Таковых пять: *Weltansicht* представляет собой как бы ядро ощущения (world perceiving) и восприятия мира (world conceiving), а *Weltanschauung* — менталитета (cultural mindset), личного мира (personal world) и собственно мировоззрения (perspective). При этом особо оговаривается, что подобные попытки прояснения перечисленных функций не являются попыткой классификации понятий; скорее, речь в этом случае идет об уточнении узуса важных языковых концептов, связанных с бессознательным процессом восприятия мира и осознанной деятельностью по организации мира, данного нам в ощущении [34, p. 134–135, 145].

Таким образом, лингвисты в связи с мировоззрением также обращают внимание на субъект языка. Как и психологи, они замечают взаимосвязь понятий «мировоззрение» и «картина мира» — например, Ирена Ванкова подчеркивает фундаментальную связь между картиной мира и культурными аспектами родного языка для его носителя [33, p. 77]. В этом, несомненно, проявляется один из принципов, заложенных в работах В. фон Гумбольдта, — связь мышления индивидуального и мышления общественного [10, с. 51]. Диалогический способ восприятия и артикуляции представлений человека о мире трактуется как языковая способность, а значит обладает эвристическим потенциалом для изучения природы языка [34, p. 145–146].

ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Философы

Одно из наиболее содержательных исследований мировоззрения в философском ключе было предложено М. П. Арутюнян. С одной стороны, это классическое онтологическое исследование, учитывающее наиболее заметные концепции в основном зарубежных, но также и отечественных предшественников (хотя и рассмотрены они преимущественно в жанре доксографии) (см. главу 1.2 «Историческое становление и трансформация смыслов понятия “мировоззрение”» в [7, с. 32–67]). С другой стороны, в книге [7] и в ряде других своих публикаций автор разрабатывает практический, или педагогический, аспект феномена мировоззрения. Таким образом, он интерпретируется в онтологическом (субъективно-феноменологическом) и образовательном (объективно-социальном) ключе, что позволяет говорить о концептуальной симметрии исследования.

Позиция М. П. Арутюнян основывается на том, что мировоззрение как духовно-практический конструкт позволяет эффективно ориентироваться в мире с помощью многообразных форм своего выражения (таких как миф, идеал, картина мира, утопия, идеология, легенда и проч.) [7, с. 98–99], и вместе с тем адаптировать к внутреннему миру человека мир внешний в практике.

Мировоззрение поэтому предлагается рассматривать как феномен человеческого сознания, что объясняет схожие с психологическими формулировки различных «мировоззренческих функционалов» (мироощущения, мировосприятия, миропонимания, миропреобразования и проч.). Применяя феноменологический метод, М. П. Арутюнян выявляет следующие сущностные характеристики мировоззрения (излагаем по: [6, с. 20–21]):

1) оно онтологически представляет собой формирующееся и самовоспроизводящееся единство духовного и практического аспектов жизни и деятельности человека;

2) оно оказывается эффективным инструментом адаптации человека к внешнему миру;

3) его онтологическая природа амбивалентна и позволяет охватить целостности в их противоположностях (например, ментальное — визуальное, рациональное — внерациональное, научное — вненаучное и т. п.);

4) его природа полифонична по своим типам и формам и характеризуется многообразием взглядов, которое эффективно проявляется в диалоге культур (в этом видится сближение с концепцией диалога культур В. С. Библера [7, с. 36–37]);

5) оно аксиологично — мировоззренческое познание никогда не бывает завершенным, всегда динамично, подвержено интерпретации и творческому переосмыслению;

6) в нем сталкиваются и сочетаются трансцендентные и повседневные «реалии бытия и мысли», что позволяет ему осуществлять саморегулятивную и самоорганизационную функцию субъекта к обществу;

7) в нем находится единство практических и теоретических установок жизнедеятельности, познания и упорядочивания человеком мира.

В целом ряде работ М. П. Арутюнян развивает и обсуждает проблему мировоззрения преимущественно в образовательном ключе [2–5]. Здесь сходятся две важные тенденции ее исследования: первая связана с собственно практическим аспектом мировоззрения, а вторая проявляется в характеристике современности как периода глубокого мировоззренческого кризиса, который «состоит в очевидности того, что ни одно из существующих мировоззрений не соответствует вызовам современности, возросшим темпам и ритмам социальных трансформаций, глобализации общественной жизни, обострению ключевых противоречий эпохи, грозящих человечеству гибелью» [7, с. 146]. В итоге осложняется самоидентификация членов различных сообществ и адаптация человека в мире, а значит возрастает и отчуждение человека [7, с. 147]. Подобный тезис характерен для работ, осмысляющих качественное изменение мира и обличающих девальвацию в нем прежнего положения человека. Начатая как критика буржуазного общества и образа мысли К. Марксом и М. Штирнером, эта тенденция развивалась непрерывно и была подхвачена многими философами и социологами второй половины XX — начала XXI в. — П. Бурдье, М. Кастельс, Д. Бэлл, Ж. Бодрийяр, А. Бадью и др.

М. П. Арутюнян, обсуждая практический аспект мировоззрения в образовании, указывает на парадоксальный характер, который приобретает в нем субъект образования:

> Этот парадокс заявляет о себе с достаточной очевидностью именно в настоящем, хотя истоками своими он уходит в далекую историю, характеризуя Путь и сложившиеся состояния бытия человека. В этом плане парадокс мировоззрения в условиях современности можно сформулировать так: *в образовании человека формируется мировоззрение, вписывающее его в мир*, однако *в реальных формах бытия образование не задействует его (мировоззрения) сущностного потенциала* [7, с. 133].

Иначе говоря, характеристики мировоззрения, полученные в ходе феноменологического исследования, оказываются на периферии внимания современного общества потребления–производства. Мировоззрение формирует микрокосм в человеке, а человек в свою очередь обретает себя в макрокосме окружающего его мира. Но творческий и внутренне целостный человек, формирование которого является целью образования (понимаемого как практика «пайдейи» [4]), не востребован. Трагедия современности, таким образом, состоит в том, что «[в] условиях современности рушатся сложившиеся традиции, культурно-исторические механизмы адаптации к изменчивому миру, "рассыпаются" устоявшиеся ценности, смыслы и жизненные ориентиры человека», а «[ф]ункционирующие формы мироотношения оказываются неспособными удержать сущностное предназначение мировоззрения человека — упорядочивания и гармонизации миров его бытия» [6, с. 11].

Следует сказать, что подобные представления о мировоззрении и его образовательном потенциале достаточно распространены в отечественной (и отчасти зарубежной) философской и публицистической литературе (критику их можно найти в [15]); именно поэтому проект феноменологического анализа мировоззрения М. П. Арутюнян представляется нам достаточно репрезентативным. Добавим к сказанному, что философский интерес к феномену мировоззрения также находит отражение в историко-философских исследованиях, которые вырабатывают ценный материал для исследований концептуальных (в отечественной литературе, впрочем, немногочисленных).

Богословы

Замечательной особенностью изучения мировоззрения сегодня является то, что такой предмет исследования требует по-настоящему междисциплинарного подхода. Эта особенность ярко проявляется, когда мировоззрение рассматривается как человеческая способность задавать вопросы о предельных основаниях бытия, о смысле жизни, о причинах возникновения и целях существования вселенной; в этом аспекте оно становится предметом интереса не только богословов, но и вполне позитивистски настроенных психологов-эволюционистов, которые квалифицируют мировоззрение как одну из адаптивных способностей человеческой психики [31]. Схожие представления о мировоззрении разделяют и философы, трактующие его, с одной стороны, как практику самоанализа, а с другой, как теоретическую основу модели определения «свой — чужой» [29].

Одной из наиболее представительных и цитируемых работ, отражающей богословский подход к изучению мировоззрения, является труд Дэвида Кита Ногеля [28]. Здесь мы находим не только изложение конфессионального взгляда на феномен мировоззрения, но и богатое фактическое рассмотрение

различных историко-культурных, научных и философских обстоятельств существования этого понятия.

В своем исследовании концепта мировоззрения Д. Ногель констатирует: вопрос о том, является ли мировоззрением христианство, не умаляет ли, не обедняет ли такое понятие, как христианское мировоззрение, сущность евангельского вероучения, по-прежнему остается дискуссионным в протестантской среде. С его же точки зрения, мы вполне можем говорить о том, что христианское мировоззрение существует, не опрощая при этом догматических положений самого христианства. Он предлагает «натурализовать» понятие мировоззрения на почве евангельской истины, для этого вводится основополагающий концепт сердца, которое следует понимать как «необходимую способность сознания человека к основной духовной ориентации и взгляду на реальность, определяющую способ существования человека в мире» [28, p. 290]. Вообще же именно сердце, понимаемое в западном христианстве как вместилище жизни, куда жизнь входит и откуда она исходит, представляется Ногелю аналогом новоевропейского концепта мировоззрения:

> С духовной точки зрения <…> сердце отвечает за то, как мужчина или женщина смотрит на мир. В самом деле то, что входит в сердце из внешнего мира, в конечном итоге формирует его основные особенности и предопределяет то, что исходит из него в качестве источники жизни (the springs of life). Следовательно, сердце определяет основные установки жизни и его следует заботливо охранять, поскольку оно оказывает решающее влияние на жизнь [28, p. 272].

Такая интерпретация служит примером весьма распространенной в христианском богословии метафоры сердца как «укромного угла внутреннего дома» [1, с. 203; 28, p. 272 ff.]. Подобные примеры мы можем привести и в контексте русской религиозной философии [23]. Однако необходимо заметить, что мировоззрение как дело сердца (а такой тезис можно признать общим местом в христианском богословии вне зависимости от конфессиональной специфики) оказывается прочным основанием для нравственного руководства в жизни. Именно *Weltanschauung*, трактуемое как внутренняя духовная определенность, способствует самосовершенствованию человека и его раскрытию как *imago Dei* — образа Божия [28, p. 343].

В этом моменте мы приближаемся к собственно педагогической составляющей феномена мировоззрения. Д. Ногель не уделяет этому никакого внимания, кроме как в связи с нравственным совершенствованием верующего; это можно объяснить его исходной позицией либерального протестантского исследователя, который большее внимание уделяет экзистенциальной ситуации личности, нежели личности как члену духовной традиции. Тем не менее такие «традиционалистские» концепции существуют, и примером здесь может выступить отечественный проект теологии образования, опирающийся на библейскую догматику и традицию русского православия и учитывающий современные педагогические практики; это способствует «формировани[ю] собственной — исследовательской и оценочной — позиции Православной церкви» [22, с. 218]. О том, что вера человека в Бога, стремление к познанию божественной мудрости и истины Откровения реализуются также и в педагогической практике, писал

еще Аврелий Августин [21]; однако важно заметить, что для этого необходим некий «сокровенный субъект», говоря словами апостола Павла, «внутренний человек», который находит удовольствие в законе Божьем (Рим. 7: 22).

Следовательно, духовное воспитание этого «внутреннего человека» через познание Священного Писания нужно понимать как нравственную и душеполезную практику, которая в конечном счете подразумевает и педагогические установки на ответственное и осознанное исповедание веры. Мировоззрение при этом выступает как смысловое ядро внутренней самоорганизации верующего, именно оно отражает духовную сущность человека.

ВЫВОДЫ

В конце нашего исследования мы хотели бы подчеркнуть, что не стремились дать всеохватывающую картину исследований мировоззрения; в самом деле, эта картина получилась бы слишком пестрой. Отчасти такое положение дел объясняется комплексным характером феномена мировоззрения, который можно раскрыть только при помощи междисциплинарного — как качественного, так и количественного — исследования. Мы видели свою задачу в том, чтобы наметить и проанализировать наиболее характерные подходы к изучению этого *феномена* (а не понятия или слова) в современной гуманитарной науке.

Поэтому, исходя из изложенного, мы предлагаем следующие выводы:

1. Феномен мировоззрения в современной исследовательской литературе притягивает все более пристальное внимание, поскольку обладает широким историко-культурным потенциалом для истолкования. В зависимости от особенностей словоупотребления, исторического опыта, области применения данного понятия его объем трактуется исключительно вольно. Это, конечно, начало происходить уже тогда, когда появились первые попытки привить само слово *Weltanschauung* на почву национальный философской традиции; весьма красноречиво об этом свидетельствует, например, разнообразие синонимического ряда (мировоззрение, миросозерцание, мировосприятие, миропонимание и т. п.) в русском языке. Однако ярко выраженное стремление современных исследователей (прежде всего лингвистов и психологов) уточнить, прояснить объем понятия *мировоззрение*, а также проследить историю его появления и употребления свидетельствует о его эвристическом потенциале.

2. Какими бы различными ни были подходы к изучению феномена мировоззрения, исследователи сходятся на том, что оно с необходимостью предполагает наличие своего носителя, т. е. субъект мировоззрения. Здесь сразу возникает два соображения: с одной стороны, это определяет (если не «стигматизирует») сам эпистемологический смысл феномена как заведомо новоевропейский. На такую особенность в связи с понятием *Weltanschauung* указывают многие авторы, начиная с М. Хайдеггера; однако здесь же появляется вопрос, нельзя ли трактовать феномен мировоззрения как трансцендентальный и независимый от факта исторического возникновения самого слова? С другой стороны, интерес исследователей к этому феномену связан с тем, что он удобен в качестве объяснительной модели (или элемента таковой).

3. И, наконец, нельзя не заметить, что различные интерпретации феномена мировоззрения, сколь бы традиционно спекулятивными или сугубо инструментальными они ни были, согласуются в том, что наиболее плодотворным подходом к его рассмотрению является подход *практический*. В самом деле, и для антропологического, и для педагогического направления исследований важно, что сам феномен мировоззрения реализуется на практике — либо как сознательная активность индивида по отношению к обществу, либо в формате диалога культур. Антропологам хорошо известно, что фундаментальные смыслопорождающие структуры того или иного сообщества не могут быть безоговорочно или механически заимствованы или усвоены другим, отличным от этого сообществом. В этом смысле можно говорить о раскрытии мировоззренческого феномена в жанре перевода или концепции диалога культур, к которым способны вступающие в коммуникацию друг с другом субъекты. Это положение также может являться свидетельством того, что пресловутый постмодернистский тезис о «смерти субъекта» подлежит пересмотру и может быть опровергнут в практическом ключе: *The subject is dead. Long live the Subject!*

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергиенко. — М.: Ренессанс, 1991.

2. Арутюнян М. П. Идея «корпоративного духа» в образовании: методологический подход // Высшее образование в России. — 2006. — № 2. — С. 78–82.

3. Арутюнян М. П. Мировоззрение и образование: становление новой парадигмы // Высшее образование в России. — 2004. — № 12. — С. 32–37.

4. Арутюнян М. П. Мировоззрение: онтологические основы «пайдейи» // Высшее образование в России. — 2006. — № 12. — С. 66–71.

5. Арутюнян М. П. Мировоззренческие проблемы гуманизации школы. Учитель — ученик: приглашение к размышлению. — Хабаровск, 1998. — Вып. 1 (Сер. «На пути к ноосферному сознанию»; рубрика «Открытый педсовет»).

6. Арутюнян М. П. Понятие мировоззрения: феноменологический подход // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. — 2008. — № 3 (19). — С. 11–21.

7. Арутюнян М. П. Феномен мировоззрения. — Хабаровск: Изд-во ДВГГУ, 2006.

8. Валеева Д. Р. Понятия «картина мира», «концептуальная картина мира» и «языковая картина мира» в концептологических исследованиях // Филологический аспект. — 2018. — № 3 (35). — С. 63–69.

9. Власова О. А., Львов А. А. Концептуальный анализ экзистенциально-феноменологической традиции: основания и перспективы // Знание. Понимание. Умение. — 2018. — № 2. — С. 94–102.

10. Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / под ред. Г. В. Рамишвили. — М.: Прогресс, 2000.

11. Леонтьев Д. А. Мировоззрение // Сибирский психологический журнал. — 2003. — № 18. — С. 152.

12. Леонтьев Д. А., Тарвид Е. В. Выбор пословиц как мировоззренческая проекция // Известия ТРТУ. — 2005. — № 7 (51). — С. 70–72.

13. Леонтьев Д. А., Моспан А. Н. Картина мира, мировоззрение и определение неопределенного // Мир психологии. — 2017. — № 2 (90). — С. 12–19.

14. Львов А. А. Экзистенциально-феноменологические основания психологии и психиатрии // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. — 2019. — № 3. — С. 99–106.

15. Львов А. А. Конкуренция мировоззрений в сфере образования // Философия образования. История и современность: Коллективная монография / отв. ред. И. Д. Осипов, С. Н. Погодин. — СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2019. — С. 46–66.

16. Любутин К. Н., Коряковцев А. А. Рукописи К. Маркса // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. — М.: Академический проект, 2010. — С. 742–773.

17. Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. — М.: Академический проект, 2010. — С. 388–472.

18. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. — М.: Мысль, 1982.

19. Планк М. Новые пути физического познания // Под знаменем марксизма. — 1923. — № 1. — С. 72–82.

20. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека / пер. с англ. В. В. Васильева. — М.: Слово, 2004.

21. Шмонин Д. В. Мудрость философа и христианская идея образования // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2019. — № 3. — С. 7–17.

22. Шмонин Д. В. Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, вып. 4. — С. 206–221.

23. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека // Юркевич П. Д. Сочинения. — М.: Правда, 1990. — С. 69–103.

24. Ярцева К. В. Понятие «картина мира». Адаптивная функция картины мира // Вестник Поморского университета. Сер. Гуманитарные и социальные науки. — 2010. — № 4. — С. 87–90.

25. Chabrolle-Cerretini A.-M. La vision du monde de Wilhelm von Humboldt: Histoire d'un concept linguistique. — Lyon: ENS Éditions, 2007.

26. Kowalewicz M. H. Übersetzungsprobleme des Begriffs „Weltanschauung" // Archiv für Begriffsgeschichte. — 2013. — Bd. 55. — S. 237–249.

27. Leontiev D. Approaching Worldview Structure with Ultimate Meanings Technique // Journal of Humanistic Psychology. — 2007. — Vol. 47(2). — P. 243–266.

28. Naugle D. K. Worldview: the History of a Concept. — Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002.

29. Sire J. W. Naming the Elephant: Worldview as a Concept. — Westmount, IL: InterVarsity Press, 2004.

30. Stevenson L., Haberman D. L. Ten Theories of Human Nature. 3rd ed. — New York; Oxford: Oxford University Press, 1998.

31. Taves A., Asprem E., Ihm E. Psychology, meaning making, and the study of worldviews: Beyond religion and non-religion // Psychology of Religion and Spirituality. Special issue: Atheism, Agnosticism, and Nonreligious Worldviews. — 2018. — Vol. 10 (3). — P. 207–217.

32. Trabant J. Traditionen Humboldts. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1990.

33. Underhill J. W. Creating Worldviews: Metaphor, Ideology and Language. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

34. Underhill J. W. Humboldt, Worldview and Language. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.002
УДК 165.2

А. В. Ващенко*

САМОПОЗНАНИЕ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ И ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье рассматривается становление философской практики самопознания в античности. Показано, что проблематика самопознания, наиболее рельефно выраженная в диалогах Платона, была также представлена в христианской традиции. Автор показывает взаимосвязь и взаимодополняемость философского и христианского осмысления самопознания. Утверждение приоритетности познания своей души перед познанием мира (антифизикализм) и понимание самопознания как гносеологического самоограничения были характерны как для древнегреческой философской мысли, так и для христианской аскетической традиции. В то же время концепция самопознания в христианстве обрела новое (религиозное) смысловое наполнение, что позволяет говорить о ее христианизации.

Ключевые слова: самопознание, практическая философия, гносеология, Платон, христианство, античная философия.

A. V. Vashchenko

SELF-KNOWLEDGE IN ANCIENT PHILOSOPHICAL THOUGHT AND CHRISTIAN TRADITION

The paper deals with the formation of philosophical practice of self-knowledge in antiquity. It is shown that the problem of self-knowledge, most prominently expressed in the dialogues of Plato, was also presented in the Christian tradition. The author shows the relationship and complementarity of philosophical and Christian understanding of self-knowledge. The assertion of theone's soulcognitionpriority over the worldcognition (antiphysicalism) and understanding of self-cognition as gnoseological self-limitation — these ideas were typical both for the ancient Greek philosophical thought and for the Christian ascetic tradition. At the same time, the concept of self-knowledge in Christianity has acquired a new (religious) semantic content, which allows us to talk about its Christianization.

Keywords: self-knowledge, practical philosophy, epistemology, Plato, Christianity, ancient philosophy.

* Ващенко Андрей Вадимович, настоятель храма свв. апп. Петра и Павла на Сампсоньевском пр. при Сухопутном военном госпитале Военно-медицинской академии; andrei_vashenko@mail.ru

Проблему самопознания нельзя отнести к узкоспециальным философским вопросам, она всегда волновала людей, более того — человек оказывается волей-неволей «заброшен» в ситуацию неизбежного самопознания, механизм самопознания задействован всю сознательную жизнь личности. В то же время, коль скоро идея самопознания была впервые озвучена и проанализирована в философии, то для лучшего ее понимания необходимо рассмотреть этот вопрос в его историческом развитии в русле «профессиональной» философии, для которой тема самопознания была и остается актуальной. Кроме того, в силу парадигмальности концепции самосознания, в связи с ее оригинальным преломлением и развитием в христианской традиции, следует также обратить внимание на интерпретацию самопознания в святоотеческих текстах.

Согласно разработанной в античной философии схеме, существует три направленности души человека: разумная, волевая и чувствительная. Разумная сторона души «ответственна» за познание. Надо сказать, что познание в свою очередь также имеет свою внутреннюю градацию, свою направленность. Используя терминологию и философскую интуицию Гуссерля, можно сказать, что познание — это всегда познание чего-то, оно *интенционально*. Оно может быть направлено на сам мыслящий субъект (*самопознание*) и на объект (познание внешнего мира, наличной действительности). Особняком стоит познание, направленное на Абсолют (Богопознание), занимающее важное место в религиозно-философском дискурсе.

Познание самого себя — одно из важнейших направлений в построении целостного мировоззрения человека, т. е. системы собственных убеждений. Вопрос «Кто я?» относится к мировоззренческим вопросам, отвечая на которые человек формирует себя как личность.

Не будет преувеличением, если мы скажем, что все философские проблемы были сформулированы уже в античности и последующее развитие философского знания — это, по сути, поиск ответов на поставленные древними мудрецами вопросы. Зародившись в Древней Греции, философия проделала долгий путь, появились новые философские системы и новые направления философского поиска, это развитие продолжается и сегодня. Философское знание отличается от научного, и одно из ключевых отличий — представление о перманентной актуальности философского наследия. Конечно, некоторые идеи даже великих мыслителей, отражающие представления своей эпохи, сегодня кажутся устаревшими и наивными. Вместе с тем собственно *философское содержание* текстов древнегреческих мыслителей остается актуальным и сегодня (см.: [2]). Осмысление многих философских вопросов невозможно без обращения к текстам античных философов как к полноправным и актуальным источникам философского знания.

Проблема самопознания относится к различным областям философского знания. Во-первых, что наиболее очевидно, учение о *познании* самого себя должно входить в круг проблем гносеологии. Один из важнейших разделов философского знания, гносеология, зарождается вместе с появлением самой философии. Термин *гносеология* появляется значительно позже (введен Э. Целлером в 1862 г. для обозначения философского учения о познании), однако гносеологическая проблематика *изначально* вошла в философский дискурс,

причем *познание* рассматривалось первоначально в аспекте *самопознания*. Во-вторых, самопознание следует рассматривать как проблему такого направления философского знания, которое позже будет обозначено как философская антропология. Призыв к самопознанию — это призыв к познанию *человека*. И наконец, что самое важное: самопознание было понято античными мыслителями не столько как теоретическая проблема (т. е. как проблема гносеологическая или философско-антропологическая), сколько как вопрос жизни. Жизни, а не *мышления* о жизни!

Философия развивалась древнегреческими мыслителями, с одной стороны, как теория (как дискурс), с другой стороны — как практика, практика жизни. Античные философы учили не только как мыслить, но и как жить. Эта черта древнегреческой философской традиции, надо сказать, впоследствии являла себя в трудах некоторых мыслителей (например, философия стоиков, Боэций «Утешение философией», тексты Ницше; в русской философии — В. В. Розанов, и др.). П. Адо констатирует:

> Вся античность признавала, что Сократ был философом больше своей жизнью и своей смертью, чем своими речами. И античная философия всегда оставалась сократической в той мере, в какой она всегда представляла самое себя скорее как образ жизни, а не как теоретическую речь [1, с. 339–340].

Самопознание предстает с одной стороны как одно из направлений такой практической философии, с другой стороны как его *предпосылка*. Ведь для того, чтобы понять, как жить, нужно осмыслить, *кто ты*.

При наличии некоторой смелости можно высказать не лишенное оснований суждение: *первичный* интерес философии, первичный ее вопрос — это вопрос о себе, т. е. о человеке, об объекте мысли и действия, а все последующие проблемы (онтологические, метафизические, религиозные и т. д.) по сути исходят из этого центрального вопроса. Философия зарождается в связи с призывом к самопознанию, свидетельство чему — известный призыв «Познай самого себя» (Γνῶθι σαὐτόν), первый источник по проблеме самопознания в древнегреческой философии и один из первых философских текстов. Авторство этого изречения традиционно приписывают одному из легендарных семи греческих мудрецов Хилону, жившему в VI в. до Р. Х. Диоген Лаэртский указывает Фалеса как автора этого изречения [6, с. 75]. Общеизвестно, что эти слова были начертаны на храме Аполлона в Дельфах. Должно было пройти время, чтобы философы вернулись к этому первичному вопросу философии. После натурфилософов, сосредоточенных на познании первопричины космоса, появляется фигура Сократа, который взял на вооружение дельфийскую надпись, а после него эту тему подхватывает и Платон. «В сравнении с остальными древнегреческими мыслителями, — отмечает М. А. Гарнцев, — Сократ и Платон внесли, пожалуй, наиболее весомый вклад в философское осмысление дельфийского изречения Γνῶθι σαὐτόν («Познай самого себя»)» [3, с. 28].

Первая революция в европейской философии связана с возвращением на арену философского поиска дельфийской надписи. Главный вершитель этой революции, Сократ, противопоставил натурфилософским изысканиям своих предшественников принципиально новое проблемное поле. Происходит смена

объекта философского вопрошания — теперь это уже не природа (космос), но сам человек, его душа.

Философствование Сократа было лишено системности. Вообще мало что известно об историческом Сократе; кроме того, нет возможности и привести во свидетельство какие-либо философские тексты Сократа ввиду их отсутствия. Нам, однако, известно, что Сократ был любителем парадоксальных суждений и кратких речений, среди которых наиболее известны и наиболее важны следующие: «Познай самого себя» и «Я знаю, что я ничего не знаю». Эти две фразы взаимосвязаны. Призыв к самопознанию *ограничивается* констатацией предела человеческих познавательных способностей, смиренным (говоря на языке христианской этики) осознанием ненадежности и условности результатов наших познавательных усилий. Также взаимосвязь этих двух сентенций может быть высвечена в другом ракурсе: познавая себя, человек познает свою ограниченность, свое «невежество», что в свою очередь служит толчком к дальнейшему познанию — себя, мира, Бога. Как пишет П. Адо, «миссия Сократа заключается в том, чтобы пригласить своих современников исследовать свое сознание, озаботиться своим внутренним движением вперед» [1, с. 35].

Самопознание как реализация практической философии в античной философии вписывается в более масштабный проект древнегреческих философов, который обозначается как *забота о себе* (греч. ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ). Забота о себе — это практика «духовных упражнений» (в терминологии П. Адо), и самопознание играет здесь ключевую роль. Оно и есть такое *духовное упражнение*, которое предстает в практической плоскости (в случае Сократа) как некий внутренний диалог, диалог с самим собой. Диалоги Платона (коль скоро воспринимать их не как протоколирование имевших место философских разговоров, а как литературные произведения, оформленные в соответственном жанре) также можно рассматривать как, в первую очередь, опыт самопознания. Как отмечает П. Адо,

> сократический диалог представляется таким образом как практикуемое совместно духовное упражнение, которое призывает к внутреннему духовному упражнению, то есть к нравственной самопроверке, к вниманию к себе, словом, к знаменитому «познай самого себя».

И чуть ниже:

> Мастер диалога с другими, Сократ — и в изображении Платона, и Аристофана — мастер диалога с самим собой, то есть мастер практики духовных упражнений. Он нам представлен способным на чрезвычайное умственное сосредоточение [1, с. 35–36].

В философии Платона учение о самопознании развивается, конкретизируются некоторые частные вопросы, связанные с этим философским упражнением. Самопознание — удел рассудительного человека: «…один только рассудительный человек может познать самого себя и выявить, что именно он знает и что — нет» [12, с. 358], — читаем мы в диалоге «Хармид». Платон даже отождествляет рассудительность (греч. σωφροσύνη — благоразумие, рассудительность, здравый смысл) и самопознание, а фраза «Познай самого себя», начертанная на Дельфийском храме, интерпретируется не иначе как: «Будь рас-

судительным!» [12, с. 355–356]. Рассудительный человек через познание самого себя осознает пределы своих познавательных способностей: «Таким образом, быть рассудительным и рассудительность и самопознание — все это означает не что иное, как способность знать, что именно ты знаешь и чего не знаешь» [12, с. 358]. Как мы видим, для Платона ценность самопознания определяется его *сдерживающей способностью*, оно полагает предел гносеологическому оптимизму. Познавая себя, мы познаем свою «немощь», познаем, что есть области непознанного, неизъяснимого. Все это очень созвучно христианскому отношению к познанию, одна из граней которого раскрыта апостолом Павлом: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать» (1 Кор. 8: 2); самопознание провозглашается как инструмент самообуздания, инструмент для достижения «гносеологического смирения». В каком-то смысле это свойство самопознания — его ограничительная функция — служит преддверием апофатического мышления, когда в познании Бога мы ставим предел нашим рассуждениям о Его сущности, признаем условность и смутность наших представлений о Нем.

В диалоге «Алкивиад» самопознание наделяется высоким статусом: от способности к познанию самого себя зависит возможность управлять государственными и домашними делами (Plato. *Alcib. Major*, 133e [10, с. 263–264]). Познание себя — это познание *своих* свойств, а также познание свойств *другого*: «При этом всякий, кто не знает своих свойств, не может знать соответственно и свойств других людей» [10, с. 264]. Сократ убедительно доказывает Алкивиаду, что душа главенствует над телом и что познание себя — это познание своей души: «…тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу» [10, с. 259]. Отметим, что впоследствии христианское учение о самопознании будет развиваться как познание своей собственной души, своего духовного мира. Кроме того, самопознание в «Алкивиаде», так же, как и в «Хармиде», отождествляется с рассудительностью [10, с. 260], которая, как мы уже отметили, предполагает познание разграничения между познанным и непознанным.

Познание самого себя — это предпосылка заботы о себе (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ): «Но, Алкивиад, легко ли это или нет, с нами происходит следующее: познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем» [10, с. 256]. Забота о себе, в свою очередь, — это забота о своей душе. Соответственно, самопознание открывает нам потребности нашей души, высвечивает приоритет духовного над материальным. Очень созвучна христианским представлениям мысль Платона, высказанная им в контексте выяснения сущности заботы о себе: «…надо заботиться о душе и именно на нее обращать внимание. <…> Ну а заботу о наших телах и имуществе следует предоставить другим» [10, с. 261]. Иисусом также была озвучена мысль об иерархичности «забот» в жизни человека: «И сказал ученикам Своим: посему говорю вам, — не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела, во что одеться: душа больше пищи, и тело — одежды» (Лк. 12: 22–23).

Конечно, Платон не выстраивает некоей системы или концепции самопознания, он не дает и готовых ответов на поставленные вопросы, его задача — предложить основания для решения заявленных гносеологических проблем. Устами Сократа Платон высказывает мысль о трудности самопознания,

сложности его реализации и в то же время — о его первичности: «… я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя. И по-моему, смешно, не зная пока этого, исследовать чужое» [11, с. 138]. Самопознание предстает в диалогах Платона как инструмент для продвижения на своем *самостоятельном* жизненном пути, инструмент, используя который человек сможет найти ответы на свои мировоззренческие вопрошания. Самопознание в античной философии предстает как духовное (философское) упражнение. Это упражнение научает умеренности, гносеологическому смирению. Именно самопознание приводит к осознанию своего «незнания». Как мы уже отметили, два принципиально важных сократовских лозунга («Познай самого себя» и «Я знаю, что ничего не знаю») взаимосвязаны, теперь, благодаря обращению к текстам Платона, эта взаимосвязь становится более ясной.

Концепция самопознания в античности наиболее ярко выражена у Платона. К ней обращались и другие великие древнегреческие мыслители — Артистотель, Плотин, но новое рождение учения о самопознании связано с появлением этой темы в христианской традиции. Призыв к самопознанию выражен апостолом Павлом в Послании к Тимофею: «Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя» (1Тим. 4: 16). Наиболее отчетливо проблематика самопознания затрагивается в святоотеческом наследии.

Для изъяснения богословских истин христиане в эпоху Вселенских соборов стали использовать язык античной философии. Но христианизация эллинской мудрости произошла не только в области теоретической. Как нам кажется, на вооружение были взяты и некоторые философские практики, к которым относится и самопознание. «Духовное упражнение» самопознания было также христианизировано. Самопознание для христианских авторов — инструмент Богопознания. Так, Климент Александрийский писал: «Прекраснейшей и важнейшей из всех наук несомненно является самопознание. Потому что, кто сам себя знает, тот дойдет до познания и Бога» [8, с. 213].

Отметим, что вопрос о *влиянии* философской античной концепции самопознания на христианскую традицию остается открытым. Однако взаимосвязь, концептуальная близость философского и христианского подходов к самопознанию очевидны. Э. Жильсон даже использовал для обозначения христианизации платоновского наследия особый термин — «христианский сократизм». «В самом деле, — отмечает Жильсон, — есть элемент, общий сократизму Сократа и сократизму, который обнаруживается у Отцов Церкви или у философов Средневековья: это их антифизикализм. Ни те, ни другие не осуждают изучение природы как таковое, но согласны в том, что познание самого себя для человека гораздо важнее познания внешнего мира» [7, с. 298]. Эта мысль может быть проиллюстрирована цитатой из святителя Григория Богослова: «Для чего меряешь горстию воду, небо пядию, и всю землю горстию (Пс. 40: 12), — меряешь великие стихии, измеряемые для одного лишь Творца? Прежде всего познай самого себя, рассмотри, что в руках, кто ты» [4, с. 477].

Блаженный Августин в своей «Исповеди» разворачивает беспрецедентный доселе опыт самопознания. Только это уже не философское познание себя, это *христианский проект*: через познание себя автор познает и Бога, познает свою

греховность и свои нравственные качества. Представители восточно-христианской аскетической традиции были сосредоточены на рассмотрении внутренней жизни души. Восприятие самопознания как познания своей глубинной сущности, своей души с ее страстями и грехами происходит в традиции исихазма. В молчании (исихии) человек созерцает Божественный нетварный свет. Но практика исихазма — это еще и практика самопознания. Опыт безмолвия приводит не только к Богопознанию, но и «к ответу на требование "узнай себя", так как самость человека, "самое само" может быть открыто лишь перед взором Бога, где нет и не может быть говорения» [14, с. 126]. Призыв «Познай самого себя» даже дословно цитировался отцами-исихастами. Например, его воспроизводит преподобный Никита Стифат как некую общеизвестную мысль: «…автор не указывает ее конкретного происхождения, а ссылается на нее как на мудрое речение, находящееся в общем достоянии» [15, с. 98]. Святой отец пишет: «Познай себя самого; и это есть воистину истинное смирение, научающее смиренномудрствовать и сокрушающее сердце» [9, с. 121]. О смирении как о необходимом «компоненте» самопознания пишет и святитель Григорий Палама. Самопознание невозможно без изгнания «из собственного ума» гордости и лукавства, и «кто не приведет своего ума таким путем и к такому устроению, тот не увидит даже своего незнания, а только с этого начинается успешное познание самого себя» [5, с. 73]. Как мы видим, у некоторых христианских писателей можно отметить восприятие самопознания как ограничения, как смирения, как познания своего «незнания», т. е. в том же ключе, как оно понималось у Сократа и Платона.

Учение о самопознании оказалось актуальным не только для христианского богословия (или лучше сказать — христианской аскетики), оно получило свое дальнейшее развитие в трудах некоторых философов, среди которых Р. Декарт, Б. Паскаль, С. Кьеркегор, Ж.-П. Сартр, Л. Витгенштейн, Э. Гуссерль, и др. Самопознание как метод (*интроспекция*) используется также в психологии. Отметим, что *религиозный смысл самопознания* интуитивно прозревает и современная философия. Современный исследователь проблем самопознания Д. Г. Трунов пишет:

> Так, потребность найти надежное основание для своего бытия и своего самопознания, а также понимание невозможности быть открытым до конца никому и даже самому себе, приводят человека к идее Бога как Существа (Силы, Сознания, Разума, Закона, и пр.), всецело обосновывающего мое бытие, своеобразного абсолютного эксперта в моей субъективности [13, с. 87].

Подводя итог нашему краткому исследованию, сделаем несколько выводов. В древнегреческой философской мысли самопознание понималось как необходимое направление практической философии, как предпосылка заботы о себе. Философская практика самопознания выступает инструментом для формирования собственного мировоззрения. Декларируется высокий статус самопознания: оно необходимо для становления личности, кроме того — познание себя (своей души) неизмеримо важнее познания мира. Наиболее рельефно учение о самопознании представлено в философии Платона, воспринявшего от Сократа это направление практической философии. Платон не предлагает целостной и стройной концепции самопознания, однако именно он задает вектор для ее дальнейшего развития. Самопознание необходимо для осозна-

ния своей познавательной «немощи», именно через познание себя достигается состояние интеллектуального смирения (сократовское «я знаю, что ничего не знаю»). Самопознание отождествляется с рассудительностью (σωφροσύνη), оно выступает также инструментом для познания других.

Идея самопознания была воспринята в христианской традиции. Эта античная философская практика была христианизирована, наполнена новым содержанием. Однако в некоторых аспектах улавливается взаимосвязь философского и христианского подходов. В частности, в антифизикализме, т. е. в приоритете самопознания над познанием мира, и в понимании самопознания как самоограничения; через самопознание происходит достижение познавательного смирения, осознание ограниченности и условности наших познавательных способностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. — М.; СПб., 2005.

2. Ахутин А. В. Со-временность философий // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. — 2009. — Т. 1, № 19. — С. 147–149.

3. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). — М., 1987.

4. Григорий Богослов, свт. Слово 32, о соблюдении доброго порядка в собеседовании, и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге. // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. — СПб., 1912. — Т. 1. — С. 463–481.

5. Григорий Палама. Триады в защите священно-безмолвствующих. — М., 1995.

6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979.

7. Жильсон Э. Дух средневековой философии. — М., 2011.

8. Климент Александрийский. Педагог. — М., 1996.

9. Никита Стифат. Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума // Добротолюбие. — М., 1900. — Т. 5. — С. 111–144.

10. Платон. Алкивиад I / пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 220–267.

11. Платон. Федр / пер. А. Н. Егунова // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 135–191.

12. Платон. Хармид / пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 341–371.

13. Трунов Д. Г. Идея Бога и самопознание // Вестник РХГА. — 2009. — Т. 10, вып. 2. — С. 82–90.

14. Чалдышкина М. В. GNOTHI SEAUTON: молчание как путь к познанию // Омский научный вестник. — 2013. — № 2 (116). — С. 125–126.

15. Шленов Д. Принцип «познай себя» у преподобного Никиты Стифата в контексте византийской традиции // Богословский вестник. — 2018. — № 28, вып. 1. — С. 96–126.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.003
УДК 091

Герман Дильс

ДИДАКТИЧЕСКАЯ ПОЭМА ПАРМЕНИДА (перевод с немецкого О. В. Алиевой*)

Предлагаемый вниманию читателя текст представляет собой предисловие немецкого филолога Германа Дильса к его изданию фрагментов Парменида (Diels H. Parmenides: Lehrgedicht. Mit einem Anhang über Griechische Thüren und Schlösser. Berlin, 1897. S. 3–27). Первая часть предисловия посвящена, строго говоря, одному тезису: Парменид — плохой поэт, и издатель фрагментов не должен путем различных филологических ухищрений добиваться от текста поэтического совершенства. Показав, что замысел проэмия возник на чуждой Пармениду почве, Дильс переходит во второй части к поиску литературных прецедентов поэмы в предшествующей традиции. В частности он указывает на возможную связь с т. н. «шаманским» эпосом. Наконец в кратком заключении объясняется отказ «нормализовать» текст фрагментов в соответствии с гомеровским диалектом.

Ключевые слова: Парменид, философская поэзия, Герман Дильс, шаманский эпос.

H. Diels
DIDACTIC POEM OF PARMENIDES
(trans. by O. V. Alieva)

This text is a Russian translation of Hermann Diels's Introduction to his edition of Parmenides' poem (Diels H. Parmenides: Lehrgedicht. Mit einem Anhang über Griechische Thüren und Schlösser. Berlin, 1897. S. 3–27). First, Diels claims (against earlier critics) that Parmenides is a poor poet, and so the editors strive in vain to make his poem look artistically impeccable. If so, and the artistic design of the proem is alien to Parmenides, then we are justified in looking for precedents of this form in the previous tradition: Homer, Hesiod, orphics and what Diels calls "shamanistic" epic. This latter suggestion is then elaborated at length. In conclusion, Diels explains why he did not "normalize" the transmitted text according to the Homeric dialect.

Keywords: Parmenides, philosophical poetry, Hermann Diels, shamanic epic.

* Алиева Ольга Валерьевна, кандидат филологических наук, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; oalieva@hse.ru

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Предлагаемый вниманию читателя текст представляет собой предисловие немецкого филолога Германа Дильса (1848–1922) к его изданию фрагментов Парменида (Diels H. Parmenides: Lehrgedicht. Mit einem Anhang über Griechische Thüren und Schlösser. Berlin, 1897. S. 3–27). Несмотря на почтенный возраст издания, оно сохраняет свое значение для всех, кто интересуется философией Парменида. В этом тексте Дильс впервые указал на связь между Парменидом и т. н. греческим шаманизмом, который отразился в многочисленных легендах о чудотворцах и пророках, переживавших экстатический опыт вознесения на небо или спуска в преисподнюю. Надо оговориться, впрочем, что Дильс ни в коей мере не считал Парменида практикующим шаманом и видел в его проэмии скорее искусно задуманную (но не очень искусно реализованную) аллегорию (см., в частности, с. 50 его издания, которая не вошла в этот перевод).

Тем не менее образ поэта-шамана нашел отклик у многих исследователей, некоторые из них даже предложили пересмотреть традиционную траекторию движения героя-куроса (не вверх, а вниз, в духе ритуальных катабасисов). Другие, напротив, отвергли эту гипотезу, предложив сосредоточиться на параллелях с классическим греческим эпосом, Гомером и Гесиодом. Но и для тех, и для других книга Дильса остается отправной точкой дискуссии о жанровой специфике поэмы. Вопрос о том, что́ мы находим в проэмии (философскую аллегорию, описание религиозного опыта, литературный прием или нечто иное), оказывается необходимым условием понимания этого загадочного текста, а вместе с тем — и самих истоков греческой философской мысли.

Текст Дильса хорошо знаком специалистам, так что этот перевод делался в первую очередь в интересах студентов: даже те, кто знает немецкий, могут найти изложение Дильса довольно трудным, особенно потому, что оно пересыпано, как было принято в те годы, цитатами на греческом и массой сокращений, отсылающих к научной литературе. Мы снабдили все греческие цитаты переводом или ссылками на современные издания, где его можно найти. Примечания переводчика сопровождаются соответствующей пометкой; там, где нам приходилось добавлять их к примечаниям самого Дильса, они заключены в [квадратные скобки]. В <треугольных скобках> мы добавляли расшифровки сокращений, приводимых автором, а также, в редких случаях, слова, необходимые для лучшего понимания текста.

Я благодарю Нину Васильевну Павлову, которая взяла на себя труд сравнить мой перевод с оригиналом, что позволило избежать многих ошибок. Также большое спасибо моему коллеге Штефану Хессбрюггену, который помог разобраться с несколькими сложными формулировками. Возможные недостатки публикуемого текста остаются на моей совести.

ГЕРМАН ДИЛЬС
ДИДАКТИЧЕСКАЯ ПОЭМА ПАРМЕНИДА

Сегодня, впервые за тридцать лет, текст поэмы Парменида вновь выходит в свет, и всякому, кто внимательно следил за развитием нашей филологической критики, сразу ясно, что цели нового издания должны существенно отличаться от тех, которые преследовал Генрих Штайн в юбилейном выпуске *Symbola Philologorum*, посвященном его учителю <Фридриху> Ричлю[1]. Прежнее поколение <филологов> еще надеялось, что они смогут вернуть тексты к тому первоначальному виду, который те имели, выходя из-под руки своих творцов. В то же время требования совершенства и безупречности, которые предъявлялись тогда к классическим произведениям, были настолько высоки и настолько ориентированы на современные представления, что те отважные филологи, как мы понимаем, шли на любой риск, лишь бы он был «методически» обоснован. Поэтому и поэме Парменида пришлось подвергнуться эмендациям, перестановкам, допущению многочисленных пропусков и (где ничто не помогало) атетезе, чтобы оказаться на вершине эстетического совершенства, что тогда, в 1867 г., считалось обязательным для греческого поэта, который был современником Пиндара и Эсхила.

Настоящее издание скромнее по своим задачам. Оно не стремится путем причудливого нарушения последовательности стихов (1-й, 2-й, 3-й, 17-й, 18-й, 19-й, 20-й, 21-й, 4-й, 5-й, 6-й и т. д.) втащить достопочтенного элеата на высоту современности. Точно так же оно не ставит перед собой цели навести лоск на его угловатые стихи при помощи атетез и конъектур. Эти стихи никогда не были совершенны. Мы всего лишь хотим понять, что именно и как сохранила для нас рукописная традиция. Подобный текст, снабженный лишь необходимым критическим аппаратом, предназначен для другого места[2]. Но я опасался, что те, кто за последние тридцать лет привыкли к совсем другому блеску, отнесутся к этому растрепанному произведению с непониманием и не оценят его. Поэтому я счел своим долгом сказать о том, как я понимаю стихи Парменида. Я намеревался сначала дать простой парафраз, но потом, поскольку во многих случаях мне это показалось недостаточным для такого сложного поэта, снабдил текст отчасти краткими, отчасти развернутыми пояснениями. Так что пусть это предварительное издание проложит путь через заросли (а насколько там можно заплутать, я и сам достаточно изведал за те тридцать лет, что работал с этим поэтом), и если при этом окажется, что оно выйдет на более верный путь справа или слева, то это пойдет на пользу и бо́льшему собранию философских поэтов (*F<ragmenta> p<oetarum> G<raecorum>*, IIIa Виламовица), и еще более обширному собранию досократических философов, которое я готовлю. Но в то время как упомянутые издания в первую очередь будут иметь в виду философские связи, предлагаемый текст и комментарии направлены на поэзию. Если при этом кое-где речь зайдет о философии поэта-мыслителя, то лишь κατὰ συμβεβηκός[3].

* * *

Ложное представление, сложившееся у моего предшественника о текстологической задаче в отношении переданного текста фрагментов, обусловлено, в сущности, общим непониманием поэтической индивидуальности и способностей элейского философа. В то время все были глубоко убеждены, что стихи Парменида в общем и целом можно ставить в один ряд с высочайшими достижениями греческой поэзии, т. е. с лучшим, что когда-либо порождала культура человечества. <Теодор> Бергк, превосходный знаток греческой поэзии, основательно занимавшийся в те годы (и до, и после издания Штайна) Парменидом, посвятил ему целый гимн (его можно с удовольствием прочитать в *Kleine Schriften* II, 10). Эта благожелательная оценка оказала влияние на широкие круги и до сих пор находит отклик. Вместе с тем сама античность рекомендовала бо́льшую осмотрительность. Хотя как в классическую, так и в эллинистическую и римскую эпохи выставлялось на показ пристрастие к дидактической поэзии (вызывающее наше недоумение), хотя даже выполненное Аратом унылое стихотворное переложение какого-то учебника астрономии снискало не вполне, как мне кажется, заслуженный успех среди его современников и потомков, — поэзия Парменида при этом заслужила почти единодушный упрек всей древности. Даже неоплатоники, которые рукоплескали идеализму Парменида, пожимали плечами по поводу его стихов, хотя они же с подлинным благоговением декламировали отвратительные гекзаметры фальшивых оракулов. Прокл, например, считал, что стихи «великого» Парменида были скорее прозой, чем поэзией (μᾶλλον πεζὸν εἶναι δοκεῖν ἢ ποιητικὸν λόγον, «Комментарий на Парменида» I, 665)[4]. В другой раз он называет его «неясным» («Комментарий на Тимея», 248)[5]. Плутарх упрекает его за стихотворную форму (στιχοποιία, «Об умении слушать» 3, 45B[6]). По его мнению, Парменид вместе с Эмпедоклом, Никандром и Феогнидом просто позаимствовали у поэзии метр, словно повозку (ὄχημα), чтобы избежать прозаичности («Как слушать поэтов» 2, 16C)[7]. Филон обеспокоенно задается вопросом, почему богословы вроде Ксенофана и Парменида обнаруживают так мало поэтического вдохновения (*spiritum Musarum*, «О промысле» II, 42), и тут же (II, 39) предлагает вариацию на тему «хорошие люди — плохие музыканты» (*optimi quidem viri — poetae tamen non felices*). Им, если они претендовали на создание подлинно совершенной поэзии (*ut poemata vera relinquerent velut prototypum pefectum et pulcrum cunctis exemplar*), потребовалось бы божественное вдохновение и дарование свыше[8]. В том же критическом тоне на сотню лет раньше высказывается Цицерон: *Parmenides*, — говорит он в «Учении академиков» II, 74, — *Xenophanes minus bonis quamquam versibus, sed tamen illi versibus*[9]. Чуть позже античность оказывается совершенно едина в той благосклонной снисходительности, с которой она взирает на философское стихоплетство. Но, по правде говоря, это единодушие немного значит. Не будем забывать, что эти критики в основном никогда не держали в руках сочинения Парменида или Ксенофана (в случае с Филоном и Цицероном об этом можно говорить с уверенностью). Обычай читать не авторов, а *про* авторов был распространен в поздней античности еще больше, нежели у нас. Суждения авто-

ритетных александрийских критиков об искусстве повторялись более или менее дословно как специалистами, так и профанами на протяжении всего римского периода. Поэтому нам необходимо здесь спросить, кто несет ответственность как за неблагоприятную оценку Парменида, так и за неудачное сопоставление трех таких разных поэтов, как Ксенофан, Парменид и Эмпедокл? Думаю, что не ошибусь, если отнесу этот отказ от древней дидактики, который так противоречит александрийской и особенно римской эстетике, на счет Аристотеля. Наивное представление, что поэзия — это то же, что стихосложение, которое еще во времена софистики можно найти у такого автора, как Горгий (τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον, «Похвала Елене», 9[10]), и которое затем с незначительными добавлениями снова высказал Посидоний, завещавший его римлянам (Диоген Лаэрций VII, 60: ποίημα … λέξις ἔμμετρος ἢ ἔνρυθμος μετὰ <κατα>σκευῆς τὸ λογοειδὲς ἐκβεβηκυίας[11]; ср. Cramer, *A<necdota> O<xoniensia>* IV. 312, 34; Bekker, *An<ecdota>* 768, 30), — это представление разрушили те два философа, которых, как можно судить по их прозаическому стилю, подлинно коснулась Муза. Я говорю про Демокрита и Платона. Слова Демокрита ποιητὴς ἅσσα ἂν γράφῃ μετ᾽ ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν[12] похожи на то, что говорит Платон: ὃς δ᾽ ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη[13]. Гениальный систематик[14], который свел воедино Демокрита и Платона, по определенным причинам не стал в своей «Поэтике» развивать теорию вдохновения дальше. Но когда он испытывает Гомера и Эмпедокла, эпика и дидактика, пробирным камнем мимесиса (возможности которого, он, впрочем, переоценивал), выясняется, что у этих двоих нет ничего общего, кроме метра. В силу этого следует одного называть подлинным поэтом, а другого натурфилософом. «Поэтика» I, 1447b16: καὶ γὰρ ἂν ἰατρικὸν ἢ φυσικόν τι (так же Абу Бишр и Аверроэс) διὰ τῶν μέτρων ἐκφέρωσιν, οὕτω καλεῖν εἰώθασιν· οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὁμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητήν[15]. Было бы, конечно, опрометчиво предполагать, что люди вроде Цицерона или Филона были знакомы с «Поэтикой», которая в античности была настолько же неизвестна, насколько она стала известна в новейшее время[16]. Однако оба, вероятно, охотно читали общедоступные сочинения Стагирита. В диалоге «О поэтах» Аристотель полемизировал с Платоном по вопросу о сущности поэтического творчества и о тех областях, которые находятся между поэзией и прозой. При этом похоже, что особое внимание, что естественно, было уделено философской поэзии (дидактическая поэма, сократический диалог). И в связи с этим Аристотель, бесспорно, вновь обращался к примеру Эмпедокла и на примере его поэзии детально рассматривал и сильные, и слабые стороны этого поэтического жанра (fr. 70 ff. Rose 1886). Он с готовностью превозносил и подражание Гомеру, и поэтический слог <Эмпедокла>, чтобы затем еще резче указать на недостатки дидактиков и на примере самого одаренного поэта-философа обнаружить раздвоенность целого жанра. Но у этого дела есть и оборотная сторона, которая, очевидно, также была затронута в том диалоге. Если Эмпедокл не поэт, то и Гомер, с другой стороны, не философ. Тем самым Аристотель

выбивал почву из-под ног как у Антисфена, который искажал Гомера посредством аллегории, так и у Платона, который в «Государстве» совершенно его отвергал. Важное мнение Аристотеля, которое, правда, кажется нам сегодня довольно банальным, в александрийскую эпоху оказало влияние лишь на немногие незаурядные умы. Римляне тоже практически не последовали за этой перипатетической теорией, хотя и слышали о ней (Цицерон, «Оратор» 20, 67; Гораций, «Сатиры» I. 4, 39; «Поэтическое искусство» 409). Скорее, римские поэты, начиная с Энния, смотрели на задачу поэзии как на *utile cum dulci*[17], так что один из их истинных поэтов растратил свой талант на философскую материю[18]. У нас Лессинг, возродивший «Поэтику» Аристотеля, разгромил взгляд Готтшеда на поэзию и вместе с тем обрек на вымирание дидактику, которая в его время еще процветала. После того, как он откликнулся на конкурс Берлинской академии насмешливым вопросом «Поуп — метафизик?»[19], философский эпос мертв. И тем более удивительно видеть у нас сохраняющееся увлечение Парменидом. Кто станет отрицать, что его стихи нескладны, просодия непривычна, поэтический слог нередко неловок и похож повсюду на самую сухую прозу, что пара поэтических метафор загнана до смерти постоянным повторением, что его персонификации потерты и безжизненны? Бывало, что стих, который воспринимался как проза, отбрасывался. Но все недостатки уходят в тень перед могучим замыслом проэмия. Грандиозное небесное путешествие, в ходе которого наш поэт поднимается вместе с нами в эфир чистого разума, всегда производило впечатление. Вначале мы видим упряжку на полном бегу. Девы-Гелиады управляют разгоряченными конями. Все быстрее и быстрее мчатся они ввысь по дороге. Наконец они останавливаются у ворот, разделяющих День и Ночь. Дика, привратница, отпирает засов. Они въезжают в обитель богини, которая благосклонно встречает поэта и передает ему откровение, составляющее содержание поэмы. Это удачное решение выдает смелую творческую манеру, но исполнение лишено поэтической наглядности. Начало поэмы, хотя оно, несомненно, сохранилось целиком, отрывистое. Нет ни одного указания на то, что поэт еще едет во мраке. Мы понимаем это с большим трудом из последующего. Мы слышим про некоего демона. Бог это или богиня, остается неясным. О том, что это все-таки богиня, мы вновь должны осторожно догадываться из последующего. Ни один символ, ни один эпитет не выдают природу этого демона. Так же без наглядности изображен путь к богине. Мы даже не слышим, ведет ли он вверх или вниз. Между тем поэт знаком с требованиями эпического стиля. Ведь скрип раскаленной колесничной оси и устройство небесных ворот, оснащенных по последнему слову техники (вращающиеся стержни с шипом, запирающийся на ключ засов[20]), изображены с ремесленной дотошностью, которая совершенно не соответствует важности сюжета. Однако на этих примерах видно, что поэт мог бы изобразить нечто более яркое и пластичное, если бы только захотел. Почему же он не хочет? Почему возвышенные персонажи его аллегории мелькают словно в оссиановском тумане [21], так что ни слуху, ни зрению не за что ухватиться, а все и старые, и новые толкователи производят сильное замешательство? Возможно, это особенность визионерского стиля, который не выносит ярких цветов и сторонится всеобщей ясности? Древние были знакомы с этим стилем,

как показывают Стесихор и трагики. Но если Парменид стремился к этому, то ему следовало навести пелену равномерно на всю сцену. Сейчас же незначительное и земное, освещенное до малейших деталей, резко выдается вперед, в то время как неземное, существенное и важное проскальзывает мимо в тусклых сумерках подобно призраку. Если я не ошибаюсь, бесцветность этой картины связана, по крайней мере, частично, с философской тенденцией его системы. У Ксенофана, который по праву считается предшественником Парменида в поэтическом и философском отношениях, божество и мир едины, богословская составляющая даже преобладает в его немного ограниченном пантеизме. У Парменида вместе с земным миром, подлинность которого он отрицает, исчезает также его трансцендентная противоположность, божество. Очевидно, что в своем утомительном изложении свойств Всеединого (*All-Eine*) Парменид намеренно избегает упоминать имя бога, опасаясь, что внесение понятия о боге, которое для людей всегда остается не до конца постижимым, повредит священному величию его вечного Ἐόν[22]. Отсюда, возможно, происходит у него немыслимая для грека расплывчатость в изображении божественных персонажей. Он похож скорее на северного мечтателя, который предается спекуляциям, в то время как вокруг него простирается прекрасный зеленый луг. И именно то, что застывшая абстракция, в плену которой он находился, могла так прочно удерживать его вдали от зеленого луга поэзии, свидетельствует о том, что он не был поэтом. При истинном поэтическом призвании внутренний огонь победоносно пробивается через все оболочки тенденции. Так, Лукреций оказывается наиболее упоителен именно там, где он изменяет своей системе, в эпифании Венеры и Великой Матери[23]. Как наглядно лишь у Данте сверхчувственное продвинулось в область чувственного, с давних пор возбуждая в художниках ревностное желание воплотить его на холсте! Итак, если только вывод, который следует из всей поэмы Парменида, верен (что здесь достойная удивления сила абстракции и острота логики в никоей мере не соединены со столь же сильной и гибкой фантазией), то возникает некоторое сомнение в том, что великолепная выдумка небесной поездки выросла на собственной почве.

Было бы заманчиво проследить историю поэтических видений в мировой литературе, начиная от сошествия в Аид феспротийского Одиссея[24] и вавилонской Иштар до «Комедии» Данте и «Ганнеле» <Гауптмана>[25]. Было бы важно присовокупить к этому, что религиозные фантазии аборигенов выдуманы в удивительно похожей манере. Но эта задача превосходила бы и силы автора, и границы этого труда. Я не могу полностью изложить даже развитие этого сюжета у греков, от Гомера до «Тимариона»[26]. Скорее, мне хотелось бы дать беглый обзор ближайших предшественников Парменида. Конечно, тот, кто хочет правильно оценить оригинальность поэта, не должен забывать, что всё, что лежит между Парменидом и древним гомеровским и гесиодовским эпосом, т. е. вся поэзия VII и VI вв. (не считая слишком скудных фрагментов Ксенофана, который прежде всего дал направление как системе Парменида, так и поэтическому оформлению этой системы), — что все это для нас, за исключением редких фрагментов, утрачено. Гомер — это, конечно, неиссякаемый источник, из которого черпает вся греческая поэзия. Но ни один из двух элеатов

не имеет к нему достаточно близкого отношения. Ксенофан — хотя бы потому, что он обличил непристойность эпической мифологии в своих «Силлах». Так что в его стихах заметно скорее уклонение от гомеровской колеи. У Парменида следов подражания <Гомеру> не так уж мало, но они нигде не бросаются в глаза и, во всяком случае, они гораздо более редки, чем даже у элегиков; на первый план выступает, скорее, стремление к вариации унаследованного набора формул.

Подражание Гесиоду намного заметнее, и это, пожалуй, сделано сознательно. Довольно незамысловатое искусство классической, и в особенности александрийской дидактики чувствовало особую близость к простому крестьянину из Аскры[27], чьи космогонические спекуляции положили, так сказать, начало философии. Соперничать с героическим эпосом эта дидактика не хотела и не могла. Но бесхитростный тон и беспечное послушание геликонской Музе должны были казаться достижимыми и для более скромного дарования. Отдельные случаи такого подражания я отметил в комментариях <к фрагментам>. Здесь я хочу указать лишь на появление у Парменида космогонического Эрота, а также на целый ряд пустых персонификаций: *Bellum, Discordia, Cupiditas* (Цицерон, «О природе богов» I, 11, 28[28]), которые космогоническая и философская поэзия добросовестно списывает со своего образца. Такие стихи, как Ὑσμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ᾽ Ἀνδροκτασίας τε[29] («Теогония» 228 и далее) стали образцом для поэтических каталогов. Парменид шаг за шагом следует за Гесиодом не только во второй части поэмы, где он хочет дать зеркальное отображение мнений (δόξαι) своих предшественников, но и в первой, где он провозглашает слово Истины. Само деление его поэмы на две части, Истину (Ἀλήθεια) и Мнение (Δόξα), каждая из которых представляет собой откровение богини, находит соответствие в обращении геликонских Муз к одаренному пастуху: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ᾽ εὖτ᾽ ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι[30] («Теогония», 27–28).

Также двойной путь истины и заблуждения, соответствующий двухчастному делению поэмы Парменида, имеет прообраз в знаменитом месте («Труды и дни», 287), где Гесиод противопоставляет краткому пути порока долгий и крутой путь, ведущий к добродетели (ἀρετή). Вариаций на эту тему <в античной литературе> не счесть[31].

Было бы очень важно для рассматриваемого вопроса, если бы до нас в целости дошла подлинная орфическая поэзия, которая в огромном изобилии появляется за столетие до Парменида. К сожалению, древней орфики так мало, а эта малость так ненадежна, что для сравнения почти ничего нет[32]. <Отто> Керн начал подобное исследование (*De <Orphei Epimenidis Pherecydis> theogoniis*, 52), а позднее продолжил (<"Zu Parmenides">, *Arch<iv> f<ür> G<eschichte> d<er> Phil<osophie>* III, 173), хотя собрать удалось не так много. Δίκη πολύποινος[33] (1, 14) может происходить оттуда. Напротив, δώματα Νυκτός[34], который покидают Гелиады (1, 9), имеет лишь отдаленное сходство с пещерой (ἄντρον) Ночи (Νύξ), перед которой Адрастея бьет железными палками по кимвалу, чтобы народы слышали глас закона. Парменид, скорее, имеет перед глазами Гесиода («Теогония», 744): Νυκτὸς δ᾽ ἐρεβεννῆς οἰκία δεινὰ ἕστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέῃσι[35]. Дальнейшие рассуждения Керна также не очень убедительны. Даже

изображение божества, которое попеременно провожает души то в область видимого, то в область невидимого (Симпликий, «Комментарий к *Физике*» 39, 20, см. комм. к фр. 13[36]), в кратком кратком изложении отрывка нельзя так просто возвести к орфическому источнику. Ведь Парменид, согласно надежной традиции, испытал влияние пифагорейцев. Некоторые термины имеют орфическое звучание, как, например, εὐαγής (см. комм. к фр. 10[37]) и στεφάνη[38], особое выражение для кольца или сферы созвездий, которое повторяется в таком же особом употреблении на орфических золотых табличках из Корильяно (*I<nscriptiones> G<raecae> S<iciliae> e<t> I<taliae>* 641, 5: κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο (о перерождении) / ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι[39]), а также в «Орфической аргонавтике» (761: αὐτίκα οἱ στέφανος καὶ τεῖχος ἐρυμνὸν Αἰήτεω κατέφαινε καὶ ἄλσεα[40]). В целом влияние орфической литературы наиболее ощутимо только для нас; в действительности для VI в. предполагается целый ряд параллельных течений, которые более или менее плотно соприкасались с религиозно-философским направлением. Ростки этой мистики намного древнее, они таятся у самых истоков Греции под покровом героического эпоса, где они тем заметнее, чем древнее его пласты. Совершенно очевидно они проступают и в крестьянском эпосе у Гесиода, а приблизительно в середине VI в. пессимизм этой реформации пробрался даже в рационализм ионийской философии. Еще поколением позже новое учение проникает в западные колонии и полностью пронизывает ионийскую науку, которая получила там дальнейшее развитие. Пифагор — лишь один из множества пророков, которые наряду с космологией и антропологией учили в то время (в более или менее замкнутых сообществах религиозного типа) о грехопадении, отпущении грехов, блуждании и бессмертии души. Еще больше, естественно, должно было быть число не столь ученых реформаторов, пророков и катартов. Это совершенно внезапно забурлившее религиозное движение, подобно заразе, одновременно охватило и Восток, и Запад, и его апостолы постоянно сновали туда-сюда между Южной Италией и Афинами, чтобы поддерживать постоянные связи между двумя центрами реформации. Оно стремилось воплотить в жизнь смелую мысль: посредством мистериальной организации (которая, конечно, сама по себе старше, но в ту пору, с обновлением всей религиозной мысли, удивительно усилилась и распространилась) основать сначала большие ордены, а в конечном итоге и церкви в нашем смысле слова. Это рискованная затея не удалась по разнообразным причинам. Главным образом этому воспрепятствовало софистическое просвещение, которое одержало верх над мистикой. Кроме того, пророки поставили свое влияние на службу политической партии, которой предстояло потерпеть поражение. Аристократия Великой Греции была сметена в V в., а тирания в Афинах, на время которой выпадает деятельность людей вроде Ономакрита, — еще раньше. Демократия не могла прийти к соглашению с церковными структурами, возможными лишь на авторитарной основе. Но в духовном отношении влияние этой реформации возрастало и сказалось сначала на великих поэтах V в., а затем на великих философах четвертого. Платон даже пытался, сплавив воедино орфико-пифагорейские учения с учением Сократа, осуществить идею государства-церкви, для чего он опирался на западную аристократию (Архит)

и тиранию (Дионисий). Этот план тоже провалился, но семена духовного движения, продолжавшегося от VI до IV вв., не пропали, а стали важнейшим ферментом христианской Церкви. К сожалению, о людях, которые положили начало этой реформе и способствовали ее развитию, известно мало. Даже выдающиеся мужи, о деятельности которых мы можем судить со слов их современников и в особенности потомков, такие как Пифагор, исторически для нас почти недостижимы. Еще меньше мы знаем о тех, кто жил раньше, например, о талантливых распорядителях дельфийского оракула, который от VIII до VI вв. оказывал важнейшее влияние на религию и нравы, а также на политическую и социальную обстановку в Греции и соседских странах. Это влияние, по крайней мере частично, соприкасается с реформаторскими идеями мистиков. Сохранившиеся деяния боговдохновенных пророков и чудотворцев той эпохи прошли, как правило, через три-четыре преобразующих поэтических слоя. Сначала мы имеем наивную легенду, непосредственно связанную с деяниями этих служителей бога; за ней следует, на рубеже VI в., поэтическое и часто тенденциозно окрашенное переложение; чуть позже, в середине следующего столетия, появляется ионийская прозаическая новелла и, наконец, в IV в. — ионийский популярно-философский роман.

Несмотря на эту многократную переработку, в новейшее время образы некоторых этих удивительных пророков проступают чуть более отчетливо на фоне мистических сумерек. Так, с исторической точки зрения, Эпименид, о котором в частности сообщает Феопомп в своей «Галерее удивительных мужей», предстает знаменитым катартом, жившим на рубеже VII в. Столетием позже под его именем мы находим целую серию поэтических произведений оракульного, очистительного и богословского характера. С высокой долей вероятности их с самыми прозаическими целями собрал Ономакрит, используя для этого народные предания и более древние образцы (<Diels, "Über Epimenides von Kreta",> *Sitzungsb<erichte> d<er Königlich Preußischen> Ak<ademie der Wissenschaften zu> Berl<in>*, 1891, 393; Maass, *Aratea*, 343). В этих сочинениях, приписываемых Эпимениду, как и в орфической «Рапсодии», которую тоже не без основания возводят к кругу Ономакрита, встречается имя Мусея (Kern, *De Orphei <Epimenidis Pherecydis> theogoniis*, 75; Buresch, *Klaros<: Untersuchungen zum Orakelwesen des Späteren Altertums>*, 117, 4; ср. гораздо более поздние орфические поэмы «Кратер»[41], «Эфемериды»[42], «Аргонавтика»). Поэмы, имевшие хождение под именем Мусея, наверняка сочинены после середины VI в., поскольку они дословно цитируют «Телегонию» и «Меламподию»[43] (в то время как Климент Александрийский в «Строматах» VI, 25 и 26, разумеется, представляет это наоборот). Перед нами знаменитый прием фальсификаторов: через взаимные связи прочнее сцепить эту подложную литературу между собой и тем самым придать ей правдоподобия. Так что с этими поэмами, которые приписывалась Мусею, дело должно обстоять так же, как и с другими сочинениями, автором которых Павсаний («Описание Эллады» I, 22, 7[44]) прямо называет Ономакрита, даже если в этом он, возможно, опирался лишь на Геродота (VII, 6), уличившего Ономакрита в подделке оракулов Мусея[45]. Все эти сфабрикованные под именем древних поэтов сочинения очень важны для рассматриваемого здесь нами вопроса, т. к. они — и как самостоятельные произведения, и как

подражания утерянной литературе того времени — дают непосредственное представление о духовных и творческих устремлениях мистиков.

Мы знаем, как должна была примерно выглядеть поэма под названием «Очищения», поскольку от одноименного сочинения Эмпедокла сохранились многочисленные фрагменты. Это откровения пророка, который по воле бога бродит по свету и подает несчастным смертным телесное и духовное спасение. Путь к этому спасению лежит через строгое выполнение ритуальных предписаний: именно аскеза открывает небо для последователей ордена. Это орфические мотивы у Эмпедокла, который был, однако, лишь поздним эпигоном подлинных пророков. Более полно орфическая составляющая должна была выразиться в «Очищениях» Эпименида, что подтверждают немногочисленные фрагменты этой книги (см. <Diels, "Über Epimenides von Kreta">, 395). В данной связи нас прежде всего интересует поэтическое оформление этого откровения. Герой, собственно говоря, рассказывает, как он улегся для инкубации в пещере идейского Зевса, где увидел сон, который длился, по-видимому, много лет. Что он пережил на небе, как он общался с богами и что те ему сообщили, — таково, очевидно, было главное содержание поэмы.

Итак, в том, что касается формы, мы имеем повествование от первого лица, которое (так же, как в некиях[46]) диктуется художественным замыслом и которое мы вновь увидим у Парменида в изображении небесного путешествия. Далее, что касается содержания, то перед нами апокалипсис, который лишь слабо примыкает к проэмию Гесиода, зато в гораздо более резкой форме, вполне в духе времени, показывает вознесение шамана. Основная идея шаманизма в том виде, в котором его сегодня практикуют многие монгольские племена, заключается в том, что вызванные с того света духи предков завладевают колдуном[47], благодаря чему он делается способным переправиться из этого мира либо на небо, либо в преисподнюю[48]. У духов и богов этих царств он получает откровение о том, что люди желают у него узнать (см. классическое описание у Radloff, *Aus Sibirien*, 3 слл.).

Подобным шаманом предстает, например, Эталид, душа которого получила от Гермеса дар перемещаться как над, так и под землей. О нем впервые сообщает Ферекид в конце VI в. (фр. 9, Kern, <*De theogoniis*>, с. 89). Шаманом является также Эпименид в Καθαρμοί[49]. Он напоминает сначала о том, что в него вселился дух Эака (<Diels, "Über Epimenides von Kreta",> *Sitzungsber<ichte>*, 396[1]), после чего он чувствует, что это придает ему силы подняться к небу. Точно так же в одном из сочинений того же автора[50] Мусей, сын Селены, летал по небу (Павсаний, «Описание Эллады» I, 22, 7). Среди богов, упомянутых в связи с этим в скудных свидетельствах, появляются, наряду с главными божествами, Истина (Ἀλήθεια) и Правда (Δίκη)[51]. Разве не ясно теперь, что та роль (правда, несколько поблекшая), которую Истина и Правда исполняют в поэзии Парменида, — это отзвук литературы об Эпименидe? Ведь весь замысел небесного путешествия обретает свое полное значение и предметность лишь тогда, когда мы рассматриваем его в зеркале этой апокалиптической литературы. Следовательно, мы можем уже утверждать, что описание душевного экстаза и вознесения на небо принадлежит не рационализму элеатов, а мистицизму орфиков.

Сочинения Ономакрита об Эпимениде создавались в Аттике, но не следует забывать, что эта мистика обрела свою плодотворную почву в Великой Греции и на Сицилии. Большинство орфиков, о которых нам что-то известно (таких известий, к сожалению, крайне мало), похоже, происходили из Южной Италии и Сицилии. Невероятный подъем колоний на западе, который благоприятствовал большей привязанности к материальному, в то же время по закону противоположности развивал и поддерживал идеализм в его крайних формах, в формах воздержанности и спиритуализма. Италийские и сиракузские пиршества (Платон, 7-е письмо, 326b) контрастируют с вегетарианством последователей Пифагора и Эмпедокла. Выдающийся расцвет книдской диететики на италийской (позднее сицилийской) почве представляет собой, пожалуй, явление того же порядка. Мы должны думать, что эти две противоположности развились там так же резко, как в современной Северной Америке, чья культура достигла того же возраста. Интересно взглянуть, как на рубеже VI в. это настроение развивалось и в переживавших бурный рост сицилийских колониях, как наряду с *Siculae dapes*[52], которые привели там к изобретению поваренных книг, пестовались духовные интересы науки и культуры, а наряду с ними и робкий росток мистицизма и аскетики. У нас есть случайная возможность проследить подобные процессы в Акраганте (Пиндар и его «Вторая олимпийская песнь» к Ферону; Эмпедокл), нечто похожее, несомненно, должно было происходить и в Сиракузах. Так, в большом списке греческих пророков у Климента Александрийского («Строматы» I, 132) упомянут Гермотим[53] из Сиракуз, о небесном странствии которого рассказывал Гераклид Понтийский. На последнего опираются Прокл в «Комментарии на Государство» (с. 19 Pitra, *Spic<ilegio> Sol<esmensi>* V][54]) и Варрон в «Меницповых сатирах» (фр. 560 Büch<eler>). Я полагаю, что романтик не выдумал этот сюжет, а с некоторыми прикрасами пересказал некий древний апокалипсис. Он рассказывает, что как-то раз на охоте Гермотим заблудился, отбился от товарищей и забрел в пустынную местность. Там в жаркий полдень, когда появляются духи подземного мира[55], он сподобился видения Плутона и Персефоны. Яркий свет обволакивал образы богов, и сквозь этот свет он увидел воочию всю истину о посмертной судьбе душ после смерти (πᾶσαν τὴν περὶ ψυχῶν ἀλήθειαν ἐν αὐτόπτοις θεάμασιν)[56]. На этом основании мы должны предположить, что он увидел подземное царство. Тем не менее другой фрагмент указывает в сторону неба[57]. А именно, он лицезрел там три дороги и трое врат, которые в разных местах зодиака вели в небо. К сожалению, мы ничего не можем узнать об этом небесном видении, как бы нам ни хотелось что-то выяснить в связи с небесными вратами Парменида.

Сон играет важную роль в божественных эпифаниях греков. Во многих вновь созданных или сохранившихся с древности оракулах сновидений сон получает особую ритуальную форму. Наибольшее соприкосновение с описываемым экстазом сна предлагает знаменитый оракул Трофония у Лебадеи[58]. Тот, кто спускался в страшную пещеру <Трофония> (предварительно, подобно Одиссею[59], принеся хтоническому «Кормильцу»[60] кровавую жертву), дожидался, пока в подземном царстве его лично не встретит князь преисподней. Выбравшись на дневной свет после ужаса, который на всю жизнь отбивал желание смеяться[61], <обращавшийся к оракулу> мог рассказать, что он видел и пережил

внизу как ὑποφήτης αὐτάγγελος[62], как говорит Максим Тирский («О демонии Сократа»). Кульминацией этих, как и других, мистерий было συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ[63] (Максим, там же), и подобный <опыт>, конечно, занимал центральное место и в небесном путешествии Парменида.

Оракул Трофония давал аттическим комедиографам повод для насмешек. Так, Кратин, под обстрел которого попадали как мистики, так и вольнодумцы, в своем «Трофонии» основательно изобличил все это надувательство. Можно понять, зачем он в этом сочинении упоминает Формиона (фр. 223 K<ock>), если узнать про удивительные события, приключившиеся с этим полководцем из Кротона (их мастерски реконструировал <Август> Мейнеке на основании разрозненных данных традиции, см. Meineke, <*Fragmenta*> *Comic*<*orum Graecorum*> II, 1227 слл.). Формион возглавлял отряд соотечественников в крупном сражении при Сагре, которое случилось незадолго до прибытия Пифагора в Кротон. Все, что сообщается об этом сражении, носит легендарный характер. Поэтому ἀληθέστερα τῶν ἐπὶ Σάγρᾳ[64] было распространенным выражением, повод для использования которого, похоже, дал именно Кратин в «Трофонии» (фр. 442 K<ock>). Десять тысяч локрийцев одержали победу над силами Кротона, превосходящими их в тринадцать раз. Но на их стороне сражались Диоскуры, которых Локры призвали в качестве союзников по совету спартанцев. Сам Формион был ранен в бою божественными соратниками <локрийцев>. Поскольку рана, нанесенная божеством, никак не заживала, то, как повествует Феопомп (Суда, s. v. Φορμίων), оракул посоветовал ему отправиться в Спарту. Первый, кто его к себе пригласит, и станет его целителем. Как только он въехал на колеснице в Спарту, один юноша пригласил его к столу и затем исцелил, соскоблив что-то со своего копья. Когда они встали из-за стола, Формиону показалось, что он всходит на свою колесницу, но вместо этого он ухватился за ручку своего дома в Кротоне. Так говорит Феопомп, очевидно, опиравшийся на некое эпическое изображение, в котором этот похожий на сон экстатический опыт описывался в живых и реалистичных подробностях. Смешение видений и истины даже в скудном отрывке до сих пор производит потрясающее впечатление и напоминает о резких эффектах новейшего небесного путешествия. Эпизод с Формионом в этой поэме представляет собой, очевидно, вариацию на тему ὁ τρώσας ἰάσεται[65], знакомую по мифу о Телефе. Однако существует такая же история и про кротонского полководца Леонима (Павсаний III, 19, 12). Это доказывает, что народная фантазия, как я подчеркнул в начале этого рассмотрения, подготавливала почву для эпических сказаний. Ведь пока имена героев не были зафиксированы в песнях, народная поэзия допускала некоторые колебания. Естественно, песнь о храбром Леониме, которого на этот раз ранил не Кастор, а Аякс Оилид, имела эпическую форму и была снабжена подобным видением. Только вся сцена разыгрывается на «Белом острове» Ахилла, который позднее локализовали в устье Дуная, а сам Леоним в духе «Некии»[66] описывает встреченных там героев, в т. ч. и Аякса τὸν τρώσαντα καὶ ἰασάμενον[67]. Возможно, что и это сказание относится к эпохе мистики, хотя его композиция далеко не так оригинальна, как в случае с рассказом про Формиона, для которого мы имеем надежное основание в лице Кратина. Кроме того, литературные реминисценции в конце сказания <про Леонима> (привет Стесихору <от Елены>)

звучат очень современно и напоминают о некоторых забавах Лукиана. То же сказание (с александрийским, вероятно, вариантом имени Αὐτολέων[68], которое значит то же, что и Леоним) можно найти в повествованиях Конона (гл. 18[69]). Его сообщение можно соединить с сообщением Павсания без опосредующего влияния излюбленного «учебника мифологии с версиями». Но оставим эти версии в стороне и вернемся к легенде про Формиона. Чуть далее Феопомп сообщает, что во время празднования теоксений <Диоскуры> пригласили героя к Батту Киренскому; поднявшись от трапезы, он держал в руках стебель сильфия. Это повторение видения с поездкой в Лаконию, а цветок как свидетельство подлинности <происходящего> также довольно распространенный аргумент *ad hominem*, мимо которого не мог пройти и автор «Ганнеле». Мейнеке полагает, что в этой киренской версии речь идет про Батта II, которого он отождествляет с Баттом, составившим, согласно Клименту Александрийскому («Строматы» <I, 21, 133>), «Искусство прорицания» Мопса. Но исторически дело обстоит иначе. Основателем знаменитого культа Диоскуров в Кирене считается скорее Батт (см. схолии к Пятой пифийской песне Пиндара), т. е., конечно, Батт I. Именно с ним связана поговорка Βάττου σίλφιον[70], т. к. он является типичным представителем той области. Известность этого культа, как и растения, простерлась далеко за пределы Кирены и могла дать достаточное основание кому-то из тогдашних поэтов для такого рода вымысла, если этот поэт вообще хотел упомянуть данный культ (о чем мы не можем судить на основании скудных сообщений). Впрочем, я ни в коей мере не хочу оспорить тот факт, что вся эпопея про Формиона могла возникнуть в Кирене, где сочинили последний гомеровский эпос[71] и где еще в V в. процветала подделка политических оракулов, соперничающих с оракулами Ономакрита. Ведь последний из упомянутых у Геродота киренских оракулов (IV, 163[72]) скорее всего был сочинен там в демократических кругах после или незадолго до падения династии <Баттиадов> (ок. 460 г.). Поскольку Геродот парафразирует довольно точно, то более или менее можно восстановить первоначальный текст:

> τέσσερας ἐς Βάττους καὶ τέσσερας Ἀρκεσιλάους,
> ὀκτὼ δὴ γενεάς. Φοῖβος διδοῖ ὔμμι ἀνάσσειν·
> μηδὲ πλέον πειρᾶν, ἀλλ᾽ ἥσυχος ἧσο κατελθών.
> εἰ δὲ τοτ᾽ ἀμφορέων πλείην εὕροιο κάμινον,
> μή σφ᾽ ἐξοπτήσῃς, ἀλλ᾽ ἄψ ἀπόπεμπε κατ᾽ οὖρον·
> εἰ δ᾽ ἐξοπτήσῃς, ἀλέειν᾽ ἀμφίρρυτον οἶαν·
> εἰ δὲ μή, αὐτὸς ὀλῇ ταῦρός θ᾽ ἅμα καλλιστεύων[73].

Где бы ни сложился эпос про битву при Сагре, в Кирене или где-то еще, он в любом случае принадлежит к интереснейшим явлениям этой профетической литературы, и если я в остальном правильно обозначил круг этих визионерских стихов, он должен был возникнуть при жизни Парменида. Философ мог усмотреть мотив поездки на колеснице для проэмия в видении Формиона. Но такое совпадение я бы считал скорее случайным. Ведь для автора поэмы про Формиона путешествие Телемаха могло служить образцом при изображении поездки в Спарту. Здесь не следует усматривать дополнительных указаний ни на киренское происхождение <сюжета> (хотя Кирена, действительно, доль-

ше всех сохраняла боевую колесницу героических времен), ни на зависимость Парменида от этого образца. У него этот мотив объясняется просто тем, что для восхождения к богине ему требовалась божественная помощь. Как в «Илиаде» Афина выступает возницей рядом с Диомедом μέγα δ᾽ ἔβραχε φήγινος ἄξων βριθοσύνῃ· δεινὴν γὰρ ἄγεν θεὸν ἄνδρά τ᾽ ἄριστον[74] (V, 838—839); как Писистрат при торжественном въезде в город ту же богиню водружает рядом с собой на колесницу в качестве παραβάτις[75]; как в процессиях <Птолемея> Филадельфа <золотая статуя> Александра стояла на колеснице рядом с Никой и Афиной[76], так и наш поэт отправляется на небо в сопровождении Гелиад. Мотив поездки на колеснице, перенесенный Гомером из обычаев героической эпохи на Олимп (ср. «Илиада» VIII, 41 слл.), был продолжен и затем приукрашен в лирике. У Алкея Аполлон (фр. 1–4) отправляется к гипербореям на лебединой колеснице; Афродита спускается на землю в колеснице, запряженной воробьями (Сапфо, фр. 1), хотя <изобразительное> искусство по понятным причинам охотнее предоставляет также и ей упряжку лебедей (Kalkmann, <"Aphrodite auf dem Schwan",> *Jahrb<uch des Kaiserlischen Deutschen Archäologischen Instituts*, Bd.> I,<Heft 4,> 1886, 231 ff). Впоследствии на колесницу Аполлона всходят уже сами поэты (Kalkmann, 233). У Пиндара часто встречается колесница Муз (Μουσαῖον ἅρμα и т. п.) — сначала в распространенном у него сравнении поэзии и агонистики, затем сугубо конвенционально («Олимпийские песни» 6, 22; 9, 81; «Истимийские» 2, 2; 8, 62; «Пифийские» 10, 65; см. Wilamowitz, <*Euripides:*> *Her<acles* (1895)> 2, 173. О позднейшем у Д'Орвиля, *Misc<ellaneae> Observ<ationes*>, Amstelaed<ami> 1732 I, 3, 441 ff. Также Hemsterhuys, комм. к «Сновидению» Лукиана, 15). Затем колесница переходит в эпос пятого столетия; так, Херил начинает словами: νῦν δ᾽ ὅτε πάντα δέδασται, ἔχουσι δὲ πείρατα τέχναι, ὕστατοι ὥστε δρόμου καταλειπόμεθ᾽, οὐδέ πῃ ἔστι πάντῃ παπταίνοντα νεοζυγὲς ἅρμα πελάσσαι[77]. В роли подобного θεόπεμπτος[78] выступает Парменид, к проэмию которого мы возвращаемся после этого отступления.

Как стало ясно, замысел небесного путешествия вместе с отдельными деталями не является оригинальной находкой или переживанием Парменида, а опирается на экстатическую поэзию предшествующей эпохи реформации. Возможно, установленная нами связь Парменида с орфиками встретит возражения скептика, считающего ее недостаточно доказанной. В таком случае позволено напомнить, что в то время тесно связанный с пифагореизмом культ Аполлона в Южной Италии тоже привлекал к себе чудотворцев вроде гиперборейца Абариса или, в особенности, Аристея из Проконнеса. Эпическая поэма «Аримаспея» (Ἀριμάσπεια), которую Геродот приписывает Аристею как φοιβόλαμπτος[79] (IV, 13), демонстрирует ту же связь ионийской ἱστορίη[80] с религиозным экстазом, что и орфические космологии и т. п. Разумеется, имя Аристея так же относится к этой дорожной эпопее, как имя Орфея — к «Рапсодии», Эпименида — к «Теогонии», Кадма[81] — к «Хронике», Моисея — к Пятикнижию, а Апикия — к книге «О кулинарном деле». Поскольку Парменид поддерживал тесные связи с βίος Πυθαγόρειος[82], то невозможно, чтобы вся эта литература осталась для него неизвестной. Но что отличает его от всех этих орфических, пифагорейских, экстатических предметов, так это его рационализм, который допускает влияние лишь внешней формы мистики, но не ее содержания. Следо-

вательно, как светский и, если угодно, рационально настроенный исполнитель ионийского эпоса преодолел крестьянскую религию и о древнем вдохновении, подаваемом Музами (ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μαντεία[83]), вспоминает лишь в поблекших формулах[84], так и небесное странствие элейского философа представляет собой тусклое отражение экстатической и пророческой литературы предыдущей эпохи. Если его последователь Эмпедокл благочестиво находил откровение Парменида предосудительным (несмотря на то что провидец там сознательно отовдинут на второй план), то в этом есть доля лицемерия. В начале своей «Физики»[85] Эмпедокл притворяется таким скромным, сомневающимся, настоящим эмпириком. Он молит богов отвести безумие от его языка, просит Музу прислать колесницу из страны Благочестия (Εὐσέβεια)[86]. Павсаний, которому адресована поэма, должен с его помощью подняться лишь настолько, насколько это доступно человеческому познанию[87]. И все же этот рассудительный наставник по ходу поэмы превращается в догматика, пророка, чуть ли не в бога (129[88] St<ein, *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*, 1852>; ср. Bidez, *Biographie d'Empéd<ocle,>* Gand 1894, 166). Он кончает тем, что дает своему последователю власть над ветром и погодой, жизнью и смертью (24 St<ein>, но в неверном месте[89]). В «Очищениях», которые целиком выдержаны в тональности VI в., он и вовсе, подобно вергилиеву Салмонею[90], ездит на четверке коней, своей профетической дерзостью навлекая на себя молнию Зевса. Это шарлатанство производит на нас такое же отталкивающее впечатление, какое, несомненно, оно производило на современников Эмпедокла. Его единственный ученик Горгий торжественно перешел в лагерь нигилистов. Лишь спустя столетие один поэт-философ отыскал затерявшийся след элеата. Великолепное изображение в «Федре» божественных и человеческих душ, совершающих путь на колесницах, придает старому мотиву новую глубину и художественное совершенство. Это типично для соединения орфической апокалиптики и элейской диалектики, которое составляет величие Платона.

Итак, если, по сравнению с подобными идеалами, поэтическая сила Парменида оказывается недостаточной, если все исполнение не возвышается над уровнем бедной аллегории, лишенной поэтической жилки (которая чуть ли не сознательно перерезана), то у современного критика, надо полагать, не остается поводов для дерзкого вмешательства в сохраненный текст, которое позволило бы возвысить поэму до желанного уровня совершенства. Необходимо будет искать психологическое объяснение бесспорным странностям и неловкостям, которые в проэмии тем резче бросаются в глаза, чем больше они контрастируют с высоким полетом мысли. Нечто подобное свойственно наивному искусству. Так, вызывает недоумение смутный зачин ἵπποι ταί με φερούσιν[91]. Лишь через четыре стиха появляется несколько определенный эпитет πολύφραστοι — ἵπποι[92]. Но поэт не пользуется возможностью показать нам удивительных коней как таковых. Еще более странно вводятся девы-возницы. Сначала речь идет просто о том, что κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον[93]. Только четырьмя стихами ниже (1, 9) мы словно мимоходом узнаем, что это Гелиады. Нечто подобное обычно встречается в эпосе. Например, распространены случаи, когда поэт сначала ставит местоимение, а потом вспоминает, что слушатель менее информирован, чем он сам: εἴ πέρ τε γέροντ' εἴρηαι ἐπελθών[94] («Одиссея»

I, <188>). Затем поэту приходит на ум, что этого недостаточно. Он продолжает Λαέρτην ἥρωα <там же, в ст. 189>[95]. Аналогично в VI, 15–16: ᾧ ἔνι κούρη κοιμᾶτ' ἀθανάτῃσι φυὴν καὶ εἶδος ὁμοίη[96], и лишь затем следует имя: Ναυσικάα, θυγάτηρ μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο (17)[97]. Или, например, ἡ δ' ἤτοι τὸ πρὶν μὲν ἀναίνετο ἔργον ἀεικές[98], и только вслед за этим δῖα Κλυταιμνήστρη («Одиссея» III, 265–266)[99]. «Новый образ так живо представляется взору поэта, что он вводит его при помощи местоимения, словно нечто знакомое, и лишь позже недвусмысленно обозначает собственным словом»[100]. Элейский мыслитель так же, только гораздо более однобоко, упоен своим подлинным учением, непосредственной достоверностью своего вечного Сущего, поэтому он часто рассчитывает на то, что его мысли будут поняты даже в форме намеков и правильно восприняты даже в смутных образах.

Прежде всего надо уточнить, что Парменид обращается не к широким кругам слушателей (в отличие от Эмпедокла, чьи «Очищения», если верить Дикеарху, продекламировал в Олимпии рапсод Клеомен[101]), а к доверенным лицам, желая, чтобы они усвоили основные положения его системы. Это совершенно увлеченный собственными умозрительными построениями учитель, который обращается к последователям. Он уже может рассчитывать на определенное понимание своего пути, так что он часто говорит, как Аристотель в школьных сочинениях: то забегая вперед и намекая, то повторяясь и задерживаясь на том, что может быть неправильно понято. Недостаток там, где мы ожидаем изобилия, и изобилие там, где потребна более строгая дисциплина мысли, — вот взаимно обусловленные недостатки этой небрежной композиции.

Среди этих недостатков я бы хотел, в частности, выделить повторы. Их недооценка привела к крайне неудачному расположению фрагментов в предыдущем издании. Пожалуй, все согласятся с тем, что это звучит скверно, когда словам ὁδὸν κατὰ τήνδε непосредственно в предыдущем стихе предшествует τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ (1, 33 и 34). Но повтор тех же слов, возбраняемый строгими стилистическими правилами художественной риторики, у древних писателей следует оспаривать тем менее, чем ближе они стоят к дилетантизму. Анаксагор, например, не профессиональный писатель. Его проза демонстрирует здесь ту же дилетантскую небрежность, какую мы находим в сочинении какого-то представителя олигархической партии 424 г.[102] Вполне допустимо и начало у Парменида, с его наивными итерациями: 1,1 ἵπποι ταί με φέρουσιν…, 3 φέρει…[103], 4 τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι[104]. Это лишь немного выходит за пределы той эпической небрежности, которую Лерс поучительно разобрал в приложении к Аристарху[105]. Книга, которую он в этой связи требует ([2]478), все еще не написана, и у меня нет желания ее писать. Я бы предпочел перейти к рассмотрению итерации более высокого рода, когда целые стихи или части стихов повторяются дважды и трижды. Этот повтор не всегда бесхитростен, но часто допущен с намерением. Такое намерение может быть двойным, намерением эпика и намерением учителя. При этом в эпической и в дидактической поэзии эти намерения различаются. Эпическому стилю, особенно наивному повествовательному искусству у всех народов свойственны содержательные и формульные повторы. Как египетские, так и ассирийские хроники обнаруживают те же дублеты, что и сельскохозяйственный катехизис Катона. Повтор

целых строф с вариациями характерен для старофранцузского эпоса, и нечто похожее мы находим в германском, славянском, финском и почти любом народном эпосе. Обычай выделять точными повторами значимые или формульные выражения связан с особенностями устной коммуникации. Лишь так можно объяснить, почему, например, финны желают слушать каждый стих «Калевалы» дважды, сначала в исполнении первого певца, затем второго. Есть наивная радость в том, чтобы повторами как можно глубже запечатлеть прекрасное в памяти. В лирической поэзии, особенно в исполняемой под музыку, использование *da capo* совершенно естественно, хотя современность стремится избавиться и от этого ребячества. Очень скоро последний след этого явления, лейтмотив, покажется невыносимым для нашего все более вычурного вкуса!

В дидактическом эпосе повтор играет особую роль. Учитель стремится как можно лучше донести до слуха самое важное. Так, Ксенофан в своей полемике против упрощенного представления о богах, похоже, дважды повторил ключевой стих κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν[106]. Эмпедокл представляет не архаическую культуру, а современную ему риторическую, но и он тоже несколько раз повторяет свой мнемонический стих и даже прямо это оправдывает: δὶς γάρ καὶ τρὶς ἔοικειν ὃ δὴ καλόν ἐστιν ἐνισπεῖν (59)[107]. Парменид, возможно, ступил на этот путь без особого намерения. Его слова ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις (фр. 3[108]) имеют несколько иной смысл и относятся, во всяком случае, не к форме. Его повторы, скорее, производят впечатление старофранцузской небрежности: ἵπποι ταί με φέρουσιν 1, 1 и 25; ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα (1, 33 и 7, 2, ср. 6, 3)[109]. Очевидно, что это предостережение против ложного пути ему особенно важно. Следовательно, если стих μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται повторяется в форме μόνος δ' ἔτι θυμὸς ὁδοῖο λείπεται[110], то надо не обвинять рукописную традицию в ошибке, а аккуратно разделить два фрагмента. Разночтение, которое я пытаюсь объяснить в примечаниях на с. 63, здесь так же связано с повтором, как в стихе 6,3 (см. выше) и в других, еще более отличающихся местах.

Таким образом, в поэме Парменида причудливо сочетается старое и новое. Двуликий Янус его философии отражается и в стихах. Если в его глубокой диалектике, словно в зародыше, сконцентрирован огромный умственный труд последующей эпохи, то его поэма отбрасывает тени спекулятивной поэзии, которая, когда иссякает фантазия, неизбежно вырождается в версифицированную прозу. В такие эпохи поэт обычно хватается за суррогаты, и в качестве подобного эрзаца для поэта V в. выступает открытая к тому моменту художественная форма прозы, риторика. Об этом свидетельствуют все жанры того времени, причем задолго до Еврипида и расцвета т. н. софистики. Подтверждение можно найти у Паниассиса <Галикарнасского> в эпике (ср. <фр.> 14, 16, <G.> Kinkel <*Epicorum Graecorum Fragmenta* I, 260–261>) и у Симонида в мелике. А Эмпедокл, продолжатель элейского направления, как известно, представлен у Аристотеля изобретателем сицилийской риторики (см. <Diels, "Gorgias und Empedocles",> *Sitz<ungsberichte> d<er Königlich Preussischen> Ak<ademie der Wissenschaften zu> B<erlin>* 1884, 343). Поэтому неудивительно, что и у Парменида слегка заметны следы риторической техники, которую я пытаюсь разъяснить на одном примере (см. с. 60 с комм. к 1, 32) в исторической перспективе.

В заключение несколько слов о *recensio*. От Истины (Ἀλήθεια) сохранилось примерно девять десятых, от Мнения (Δόξα), по менее точной оценке, вероятно, одна десятая часть. Этому в наибольшей мере способствовал Симпликий, чей экземпляр можно в целом назвать превосходным. Этот экземпляр, вероятно, происходил из академической библиотеки в Афинах, и он отличается от того кодекса, которым в V в. пользовался Прокл. Древнейшими свидетелями для текста Парменида являются, помимо его подражателя и критика Эмпедокла, Платон (который, однако, цитирует неточно) и Аристотель, чья копия текста была хуже, чем у Феофраста.

Таким образом, в нашей критике мы в лучшем случае может добраться до аттической копии IV в., не далее. Это означает, что текст Парменида невозможно восстановить в том виде, в котором он был записан автором. Мы знаем, что Платон передает цитаты из Гомера, лирических поэтов и Эмпедокла на аттический манер, и то же самое, хотя и в более мягкой форме, верно для Аристотеля и более поздних свидетелей. Так, например, оба перипатетических кодекса, которые в остальном сильно отличаются, согласно давали κρᾶσιν[111] в 16, 1, хотя Парменид, разумеется, писал κρῆσιν и ἄκρητος. Здесь все довольно ясно. Κρᾶσις, как и большинство образований на -σις, относится к абстрактным, молодым словам, неизвестным древнему эпосу. Парменид — первый, кто употребляет слово κρᾶσις, а также первый и единственный, у кого встречается πέδησις[112] (8, 14). Так что понятно, что аттические переписчики, работавшие с Гомером и аттической прозой, адаптировали незнакомо звучащее слово κρῆσιν. Здесь соскальзывание в аттический диалект происходило проще, чем в случае со склонением, которое было достаточно защищено в силу обилия примеров и привычности гомеровского диалекта, хотя платоновские цитаты и тут аттикизируют. Было бы очень просто облечь сохраненный рукописями текст в обычную эпическую форму, как делали мои предшественники, правда, безо всякой последовательности. Я принципиально этого избегал. Даже прямая рукописная традиция Геродота и Гиппократа не позволяет нам добраться до достоверных авторских формулировок. Что же касается фрагментов ионийских философов, в отношении которых мы располагаем лишь косвенной и с точки зрения диалекта совершенно ненадежной традицией, то здесь такое предприятие было бы слишком рискованным. Приближение к идеалу было бы избыточным и лишь скрыло бы истину за внешним лоском. Еще более невыполнимой кажется такая реставрация в отношении искусственного и конвенционального поэтического языка. Писал элеат ἀληθῆ или ἀληθέα (8, 39), πυλῶν или πυλέων (1, 17)? Я не знаю. Ведь даже на дидрахмах, которые чеканились в его время, встречается то ΥΕΛΗΤΩΝ, то ΥΕΛΗΤΕΩΝ (<B. V.>Head, *H<istoria> num<orum>*, 74 рис. 49). И как мы сейчас недостаточно хорошо знакомы с диалектов велийцев[113], так же и гомеровское κοινή нам известно еще меньше. Однако я не верю в λαμπράν τε Σελήνην[114] и т. п., что обычно объясняют у Гесиода его «родным диалектом» (<A.> Rzach, *W<iener> Stud<ien>* V <1883,> 184), и убежден, что чаще ошибки вроде φοροῦνται, δέρκου лишь в поздней, послеаттической рукописной традиции проникали в текст. Но какой смысл тут и там равняться на более или менее субъективные нормы? Мы должны будем ограничиться воспроизведением аристотелевского списка. С достоверным вариантом мы по-

знакомимся лишь тогда, когда будущие археологические раскопки в Μουσεῖον Велии выведут на дневной свет поэму элеата, сокрытую под камнем.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Stein H. Die Fragmente des Parmenides ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ // Symbola philologorum Bonnensium in honorem Friderici Ritschelli collecta. — Lipsiae: In aedibus R. G. Teubneri, 1864–1867. — Vol. 1. — S. 763–806. — *Прим. пер.*

[2] Имеется в виду "Die Fragmente der Vorsokratiker" (первое издание 1903 г.). — *Прим. пер.*

[3] По совпадению (*греч.*). — *Прим. пер.*

[4] DK 28 A 18. — *Прим. пер.*

[5] DK 28 A 17. — *Прим. пер.*

[6] DK 28 A 16. — *Прим. пер.*

[7] DK 28 A 15. — *Прим. пер.*

[8] DK 21 A 26. — Прим. пер.

[9] Парменид, Ксенофан, не в столь прекрасных, но все же стихах… (пер. Н. А. Федорова). — *Прим. пер.*

[10] Поэзию я считаю и называю речью, имеющей мерность (пер. С. П. Кондратьева). — *Прим. пер.*

[11] Стихи — это метрическая или ритмическая речь, намеренно отклоняющаяся от прозаического склада (перев. М. Л. Гаспарова). Треугольные скобки в греч. тексте здесь принадлежат Г. Дильсу. — *Прим. пер.*

[12] Все, что поэт напишет с божественным вдохновением и священным воодушевлением, безусловно прекрасно (пер. С. Я. Лурье). — *Прим. пер.*

[13] [Федр. 245a: «Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» (пер. А. Н. Егунова). — *Прим. пер.*] Платон прибегает порой и к общепринятому определению поэзии, особенно когда его этические положения пересекаются с эстетикой. Ср. Plato. *Symp*. 205c, *Gorg.* 502c, *Resp*. X, 601b.

[14] Т. е. Аристотель. — *Прим. пер.*

[15] Даже если бы в метрах было издано что-нибудь по медицине или физике, они привычно называют <автора поэтом>, между тем как <на самом деле> между Гомером и Эмпедоклом ничего нет общего, кроме метра, и поэтому одного по справедливости можно назвать поэтом, а другого скорее уж природоведом, чем поэтом (пер. М. Л. Гаспарова). — *Прим. пер.*

[16] Возможно, они знали перипатетиков, которые дорабатывали и комментировали «Руководство» Дионисия Фракийского. К кому-то из них, возможно к Тиранниону или Птолемею, восходит замечание в ценной части схолиев к Дионисию Фракийскому: ποιητὴς δὲ κεκόσμηται τοῖς τέσσαρσι τούτοις μέτρῳ, μύθῳ, ἱστορίᾳ καὶ ποιᾷ λέξει, καὶ πᾶν ποίημα μὴ μετέχον τούτων οὐκ ἔστι ποίημα, εἰ καὶ μέτρῳ κέχρηται. ἀμέλει τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ Τυρταῖον καὶ τοὺς περὶ ἀστρολογίας εἰπόντας οὐ καλοῦμεν ποιητάς, εἰ καὶ μέτρῳ ἐχρήσαντο διὰ τὸ μὴ χρήσασθαι αὐτοὺς τοῖς τῶν ποιητῶν χαρακτηριστικοῖς [Bekker, *Anecdota* II, 734 = DK 31 A 25. «Поэт отличается четырьмя художественными признаками: размером, фабулой, повествованием и особенным слогом, и всякое стихотворение, не обладающее этими признаками, не есть стихотворение, даже если ему присущ размер. Безусловно,

мы не называем поэтами Эмпедокла и Тиртея, хотя они пользовались размером, так как им не присущи отличительные признаки поэтов». Пер. А. В. Лебедева, испр. в соот. с греч. текстом, который приводит Г. Дильс. — *Прим. пер.*]. (Ср. <Hermann> Usener, <"Ein altes Lehrgebäude der Philologie">, *S<itzungs>b<erichte der philosophisch-philologische und historische Klasse> d<er Bayerischen> A<kademie der Wissenschaften> Münch<en>*, 1892, 606 и *Rh<einisches> M<useum für Philologie>* 25, 608 f. 28, 434). В другой формулировке там же (Bekker, *A<necdota* II>, 733, 13): οὐκ ἔστι ποιητὴς ὁ μέτρωι μόνωι χρώμενος· οὐδὲ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς ὁ τὰ Φυσικὰ γράψας οὐδ' οἱ περὶ ἀστρολογίας εἰπόντες οὐδὲ ὁ Πύθιος ἐμμέτρως χρησμωιδῶν. Χρὴ γὰρ εἰδέναι, ὅτι ταῦτα χαρακτηρίζει ποιητήν, μέτρον, πλάσμα, ἱστορία, ποιὰ λέξις [= *Commentaria In Dionysii Thracis Artem Grammaticam, Scholia Vaticana. — Прим. пер.*]. Полемика против критиков Дионисия, которая открывается словами из «Метафизики» (732, 33: ἀγνοοῦντες ὅτι πάντα τοῦ εἶναι [l. εἰδέναι] ἐφίεται), выглядит по-византийски.

[17] Полезное с приятным (*лат.*). — *Прим. пер.*

[18] Речь идет о Лукреции. — *Прим. пер.*

[19] Так называлось эссе Лессинга, написанное им в соавторстве с Моисеем Мендельсоном в 1755 г. — *Прим. пер.*

[20] Подробнее см.: Дильс Г. Античная техника. М.; Л., 1934, глава «Античные двери и запоры». — *Прим. пер.*

[21] Оссиан — легендарный герой кельтского народного эпоса, под именем которого в XVIII в. шотландский поэт Джеймс Макферсон опубликовал цикл поэм. Туманные описания природы составляют одну из их особенностей. — *Прим. пер.*

[22] Сущее *(греч.)* — *Прим. пер.*

[23] См.: Лукреций. О природе вещей. I,1 слл и II, 594 слл. — *Прим. пер.*

[24] В Феспротии находилась река Ахерон, где, согласно Гомеру, Одиссей спустился в подземное царство (Одиссея. X, 514). — *Прим. пер.*

[25] Ценный вклад вносят D'Ancona, *I precursori di Dante* (Firenze, 1874) и C. Fritsche, *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrh.* (Vollmöller, *Rom<anische> Forschungen* II, 247 и III, 337). Об античности см.: <Erwin> Rohde, *<Der Griechische> Roman <und seine Vorläufer>*, 260 и *Psyche. <Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen>* 381 ff., <Albrecht> Dieterich, *Nekyia. <Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse>*, 128 ff., <Gotthold> Ettig, *Acheruntica, <sive Descensium apud veteres enarratio>*.

[26] Анонимный византийский диалог (XII в.), написанный в подражание «Разговорам мертвых» сатирика II в. Лукиана. — *Прим. пер.*

[27] Беотийская деревня, где жил Гесиод. — *Прим. пер.*

[28] Война, Раздор, Вожделение (пер. А. В. Лебедева); DK 28 A 37. — *Прим. пер.*

[29] Схватки жестокие, Битвы, Убийства, мужей Избиенья (пер. В. В. Вересаева). — *Прим. пер.*

[30] Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую правду. / Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем! (пер. В. В. Вересаева). — *Прим. пер.*

[31] Dieterich, *Nekyia,* 193.

[32] Возможно, к орфике восходит нечто из того, что в поздней визионерской литературе напоминает о Парменида. Так, например, в книге Еноха, которая оказала большое влияние на последующие видения, упомянута стена из кристаллов в кольце огня (<August> Dillmann, <"Über den neugefundenen griechischen Text des Henoch-Buches">, *Sitz<ungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu> B<erlin>* 1892, 1085,7.

[33] «Многокарающая Правда» в пер. А. В. Лебедева. — *Прим. пер.*

[34] Дом Ночи. — *Прим. пер.*

[35] Жилища ужасные сумрачной Ночи / Там расположены, густо одетые черным туманом (пер. В. В. Вересаева). В издании Мартина Веста эти стихи атетированы. — *Прим. пер.*

[36] DK 28 B13. — *Прим. пер.*

[37] Чистый; DK 28 B10. — *Прим. пер.*

[38] Венец; DK 28 A 37. — *Прим. пер.*

[39] Я вырвался из многострадального, мучительного круга, / Словно быстроногий бегун, я достиг вожделенного венца (пер. А. В. Лебедева), DK 1 B18. — *Прим. пер.*

[40] В издании Ж. Доттена (G. Dottin, 1930) это стихи 764–765: «Показалась стена и высокие башни / Дома Ээта, и роща…» (пер. Т. Л. Александровой пока не опубликован; переводчик благодарит Т. Л. за возможность ознакомиться с этим фрагментом текста). — *Прим. пер.*

[41] «Кратер» приписывался либо Орфею, либо Зопиру из Гераклеи. См. DK 1 A 1, 1b и 7. — *Прим. пер.*

[42] Поэму с таким названием упоминает Иоанн Цец, см. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, fr. 271. — *Прим. пер.*

[43] «Телегония» Евгаммона Киренского — киклическая поэма VI в., в центре которой находился сын Одиссея и Кирки Телегон; «Меламподия» — поэма, которая ложно приписывалась Гесиоду. От обеих поэм сохранилось лишь несколько фрагментов. — *Прим. пер.*

[44] В этом месте Павсаний говорит: «Я читал сказания, в которых говорится, что Мусей летал, получив этот дар от Борея, но мне кажется, что это сочинил Ономакрит» (пер. С. П. Кондратьева). — *Прим. пер.*

[45] Связь между катастеризмами Эпименида и Мусеем мне неясна. [См.: DK 3 B24. — *Прим. пер.*]

[46] Греч. νεκυία — вызывание мертвецов, которое может сопровождаться спуском в подземное царство; таково традиционное заглавие XI песни «Одиссеи». — *Прим. пер.*

[47] В соответствии с этим следует судить о Κατάβασις εἰς Ἅιδου [Сошествии в Аид. — *Прим. пер.*] Пифагора, книге, которая появилась при Гераклиде Понтийском и, возможно, была составлена им по древним образцам. В этом сочинении прослеживались предки Пифагора вплоть до Троянской войны. Роде, как ни странно, не заметил здесь связи с анимизмом, которую он обычно охотно прослеживает, и потому пришел к еще менее верному мнению о метемпсихозе, чем ранее (*Psyche<: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen>*, 454 и 461). [Дильс ссылается на первое издание этой книги 1894 г. — *Прим. пер.*]. Я продолжаю держаться мнения, которое высказал в *Archiv f<ür> G<eschichte> d<er> Ph<ilosophie>* 3, 469. [Статья 1890 г. "Ein gefälschtes Pythagorasbuch". — *Прим. пер.*]. Этот текст не может восходить к VI в., как считали в античности (Иероним упоминает его впервые после Гераклида), так как в нем эсхатологические идеи мистиков объединены с рационалистическими представлениями (наказания для Гомера и Гесиода). Пифагор и Ксенофан — враги, и соединение их идей, как нам кажется, указывает на платонизм автора, который, с опорой на древние образцы, переработал аналогичную тенденцию «Государства» [видение Эра в книге X. — *Прим. пер.*] в поучительное видение Пифагора. Можно заметить мимоходом, что Гераклид поступает так и в других местах (вопреки сомнениям Ettig, *Acheruntica*, 290 и Dieterich, *Nekyia*, 129[3]). Последний отросток этого мотива о странствии души содержится в проэмии к «Анналам» Энния, который прежде всего вдохновлялся Каллимахом (проэмий к «Причинам»).

[48] Роль духов предков в христианстве занимают святые, которые, подобно демонам и духам в античной религии, посредничают между богами (sic! — *Прим. пер.*) и людьми.

[49] Очищения. — *Прим. пер.*

[50] Т. е. Ономакрита. — *Прим. пер.*

[51] DK 3 B1. — *Прим. пер.*

[52] «Сицилийские пиршества», выражение встречается у Горация. — *Прим. пер.*

[53] В русских переводах, согласно с греческим текстом, Эмпедотим. Далее мы оставляем везде Гермотим, как у Дильса. — *Прим. пер.*

[54] Книга Дильса увидела свет до того, как «Комментарий» Прокла вышел в классическом издании Кроля (W. Kroll), где см. с. 119. — *Прим. пер.*

[55] См. Rohde, *Ps<yche>*, 372 прим.; Ettig, *Acherunt<ica>*, 382. Суть в том, что эпифании происходят во время сиесты. Ср. стихотворение <Эмануэля> Гейбеля "Mittagszauber" (Werke 3, 237) и немного пародийную песню Вальтера фон дер Фогельвейде (Lachm<ann>, 94). Мотив блуждания на охоте встречается в видении Уго, маркиза Бранденбургского, о котором сообщает Виллани в «Истории Флоренции» IV, 2.

[56] Фр. 93 Wehrli. — *Прим. пер.*

[57] Serv<ius>, *In Georg<ica>* I, 34 (Ettig, *Acher<untica>*, 347).

[58] Город в Беотии. — *Прим. пер.*

[59] Страбон XVI, <2, 39> в одном ряду с Тиресием ставит Амфиарая, Трофония, Орфея, Мусея и т. п. Павсаний I, 17, 5 в связи вызыванием душ вспоминает про νεκρομαντεῖον [«некромантей», «прорицалище мертвых». — *Прим. пер.*] у реки Ахеронт в Феспротии (Геродот. V, 92), что в достаточно глубоком смысле близко к истине. См. <Karl Otfried> Müller, *Prol<egomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie>*, 363. Максим Тирский [О демонии Сократа. — *Прим. пер.*] говорит о том же применительно к озеру Аверно: Ἐνταῦθα ὁ δεόμενος ἀφικόμενος, εὐξάμενος, ἐντεμὼν σφάγια, χεάμενος χοάς, ἀνεκαλεῖτο ψυχὴν ὅτου δὴ τῶν πατέρων ἢ φίλων· καὶ αὐτῷ ἀπήντα εἴδωλον, ἀμυδρὸν μὲν ἰδεῖν καὶ ἀμφισβητήσιμον, φθεγκτικὸν δὲ καὶ μαντικόν· καὶ συγγενόμενον ὑπὲρ ὧν ἐδεῖτο, ἀπηλλάττετο. [Те, кому нужно, приходили туда, молились, резали священные жертвы, совершали возлияния и призывали душу кого-то из своих предков и друзей. Им являлся признак, хотя и смутный и неясный на вид, но способный говорить и прорицать. Ответив на вопросы, призрак удалялся. — *Прим. пер.*]. Здесь тоже безошибочно узнается шаманистский элемент, который покоится на идущем из древности культе предков.

[60] Имя «Трофоний» этимологически связано с глаголом τρέφω, «кормить». — *Прим. пер.*

[61] Паремиограф Зенобий (3. 61) сохранил поговорку «погадал у Трофония» (εἰς Τροφωνίου μεμάντευται); так говорили о людях, которые всегда мрачны и угрюмы. — *Прим. пер.*

[62] Примерно это означает «тот, кто возвещает волю бога на основании собственного опыта». — *Прим. пер.*

[63] Общение с божеством. — *Прим. пер.*

[64] Достовернее события на Сагре. — *Прим. пер.*

[65] Ранивший исцелит. — *Прим. пер.*

[66] См. выше прим. 46. — *Прим. пер.*

[67] Ранившего и исцелившего. — *Прим. пер.*

[68] Автолион. — *Прим. пер.*

[69] Повествования Конона, деятельность которого приходится примерно на период правления Августа, сохранились только в пересказе патриарха Фотия (Библиотека. 186). — *Прим. пер.*

[70] Сильфий Батта. — *Прим. пер.*

[71] См. выше, прим. 43. — *Прим. пер.*

[72] У Дильса ошибочно: 183. — *Прим. пер.*

[73] Дильс перелагает прозаический текст Геродота в гекзаметры, которыми произносились оракулы. «При четырех Баттах и четырех Аркесилаях Феб позволяет вам

царствовать, всего восемь поколений. Но на большее он вам не позволяет посягать. Спокойно возвращайся домой. Если ты найдешь печь, полную амфор, то не обжигай амфор, но отсылай их назад такими, как есть. Если же будешь обжигать, избегай окруженного водой места, иначе и сам умрешь и погибнет самый красивый бык в твоем стаде» (пер. Г. А. Стратановского, испр.). — *Прим. пер.*

[74] Ужасно дубовая ось застонала, / Зевса подъявшая грозную дщерь и храбрейшего мужа (пер. Н. И. Гнедича). — *Прим. пер.*

[75] «Парабатида», редкий феминитив от «парабат», т. е. сражающийся с колесницы воин. — *Прим. пер.*

[76] Описание шествия см. у Афинея V, 202. — *Прим. пер.*

[77] Теперь, когда все поделено, искусства имеют пределы, так что мы остались позади в этой гонке, и, как бы я ни всматривался, нигде нет недавно запряженной колесницы. — *Прим. пер.*

[78] Здесь в значении «провожаемый богом». — *Прим. пер.*

[79] Одержимый Фебом. — *Прим. пер.*

[80] Учености. — *Прим. пер.*

[81] Кадм Милетский, которого некоторые исследователи считают вымышленным лицом. — *Прим. пер.*

[82] Пифагорейский образ жизни. — *Прим. пер.*

[83] Платон. Федр. 245a, где Дж. Бернет читает μανία вместо μαντεία. — *Прим. пер.*

[84] С прежней силой вдохновление проявляется в стоящем особняком видении Максима, см. <G.> Kaibel, <Die Vision des Maximus,> *S<itzungs>b<erichte> d<er Königlich Preussischen> Ak<ademie der Wissenschaften zu> Berl<in>*, 781.

[85] Т. е. «О природе». — *Прим. пер.*

[86] DK 31 B3. — *Прим. пер.*

[87] DK 31 B2. — *Прим. пер.*

[88] Это номер стиха по изданию Штайна, где нет разбивки на фрагменты. — *Прим. пер.*

[89] Сам Дильс в своем издании отнесет этот фрагмент к концу поэмы (DK 31 B111). — *Прим. пер.*

[90] Энеида. VI, 587. — *Прим. пер.*

[91] Кони, которые меня несут (пер. А. В. Лебедева), DK 28 B1. — *Прим. пер.*

[92] «Сверхпроницательные» в пер. А. В. Лебедева. — *Прим. пер.*

[93] Коры (Девы) путеводительствовали (пер. А. В. Лебедева). — *Прим. пер.*

[94] Можешь об этом спросить старика / Когда посетишь ты… (перев. В. В. Вересаева). — *Прим. пер.*

[95] Героя Лаэрта (пер. В. В. Вересаева). — *Прим. пер.*

[96] Дева спала, на бессмертных похожая ростом и видом (пер. В. В. Вересаева). — *Прим. пер.*

[97] Милая дочь Алкиноя, феаков царя, Навсикая (пер. В. В. Вересаева). — *Прим. пер.*

[98] На недостойное дело, однако, сперва не захотела пойти… (пер. В. В. Вересаева). — *Прим. пер.*

[99] Божественная Клитемнестра… — *Прим. пер.*

[100] <R.> Heinzel, *Über den Stil der altgerm<anischen> Poesie*. Strassburg, 1857, 7. Там же примеры из «Вед», с. 8.

[101] DK 31 A 12. — *Прим. пер.*

[102] Я сопоставляю два примера. Анаксагор, фр. 6 [DK 59 B12; разрядка в греч. тексте принадлежит Дильсу. — *Прим. пер.*]: νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται

οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμεικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεῳ …· καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπό του σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἔπειτε πλεῖον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον [Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но — единственный — сам по себе. Если бы он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]… И совокупным круговращением правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, затем оно расширилось, а в будущем расширится еще больше (пер. А. В. Лебедева с небольшими испр.). — *Прим. пер.*]. Начало «Афинской политии» [Псевдо-Ксенофонта. — *Прим. пер.*]: Περὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας, ὅτι μὲν εἵλοντο τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας οὐκ ἐπαινῶ διὰ τόδε, ὅτι ταῦθ᾽ ἑλόμενοι εἵλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστούς· διὰ μὲν οὖν τοῦτο οὐκ ἐπαινῶ [Что касается государственного устройства афинян, то, если они выбрали свой теперешний строй, я не одобряю этого по той причине, что, избрав себе его, они тем самым избрали такой порядок, чтобы простому народу жилось лучше, чем благородным. Вот за это-то я и не одобряю его (пер. С. И. Радцига). — *Прим. пер.*].

[103] Несет. — *Прим. пер.*

[104] Этим путем я несся, ибо по нему несли меня сверхпроницательные кони (пер. А. В. Лебедева). — *Прим. пер.*

[105] Lehrs K. *De Aristarchi studiis Homericis*. Editio recognita et epimetris aucta. Lipsiae, 1865. — *Прим. пер.*

[106] DK 21 B11 и 12: Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно] (пер. А. В. Лебедева). — *Прим. пер.*

[107] В такой формулировке в издании Штайна; ср. DK 31 B25: καὶ δὶς γάρ, ὃ δεῖ, καλόν ἐστιν ἐνισπεῖν (Ибо и дважды сказать о том, что должно, — прекрасно; пер. А. В. Лебедева). — *Прим. пер.*

[108] DK 28 B5: Для меня равнозначно то, откуда начать, ибо я приду туда снова (пер. А. В. Лебедева). — *Прим. пер.*

[109] Отврати же от этого пути поиска [свою] мысль (позднее в DK 28 B7; пер. А. В. Лебедева). — *Прим. пер.*

[110] В такой формулировке дает Секст Эмпирик, «Против ученых» VII, 111, 41. — *Прим. пер.*

[111] Смесь. — *Прим. пер.*

[112] Оковы. — *Прим. пер.*

[113] Velia — латинизированное название Элеи. Оно дано в *Historia numorum* в указ. месте. — *Прим. пер.*

[114] Светлую Селену («Теогония», 19). — *Прим. пер.*

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.004
УДК 14+115

А. Д. Дурнев*

ОНТОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ АРИСТОТЕЛЯ: ОТ МЕТАФИЗИКИ К СОБЫТИЙНОСТИ

Данная статья раскрывает фундаментальный смысл идей, изложенных в трактате «Физика» Аристотеля в контексте философии времени и событийной онтологии в частности. В статье разбирается опыт чтения и интерпретации этих идей в трудах М. Хайдеггера (метод деструкции), Ж. Деррида (метод деконструкции) и В. В. Бибихина (онто-герменевтический метод). Апории, возникающие у Аристотеля в попытке описать время в указанном трактате, повлияли на историю метафизики и вылились в дискуссии по ключевым вопросам в современной онтологии. Апоретика времени Аристотеля ведет к двойственности присутствия (Gegenwart и Anwesenheit), затрудняя обнаружение исходного смысла времени и порождая т. н. «вульгарное» понимание времени. Герменевтический метод с опорой на понятие события позволяет осуществить перепрочтение Аристотеля и, удерживая двойственную природу времени, совершить обращение к вопросу о бытии.

Ключевые слова: Аристотель, бытие, время, метафизика, событие, теперь.

A. D. Durnev

ARISTOTLE'S ONTOLOGY OF TIME: FROM METAPHYSICS TO EVENT

The article deals with the fundamental sense of ideas expounded by Aristotle in the "Physics". The research is conducted within the context of the event ontology. The article analyses the receptions and interpretations of the Aristotle's ideas by M. Heidegger (destruction method), J. Derrida (deconstruction method) and V. V. Bibikhin (onto-hermeneutical method). The aporias that appear in Aristotle's attempt to describe time in his treatise have influenced the history of metaphysics and result in discussions regarding key ontological problems nowadays. Aristotle's aporetics of time leads to the duality of presence (Gegenwart and Anwesenheit) hindering the disclosure of the original sense of time and causing so-called "vulgar" understanding of time. Hermeneutical method based on the concept of event allows

* Дурнев Алексей Дмитриевич, магистр, аспирант кафедры онтологии и теории познания, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; a.durnev.ph@gmail.com

re-reading the Aristotle's works and, keeping the dual nature of time, perform the turn to the question of being.
Keywords: Aristotle, being, time, metaphysics, event, now.

Проблематика времени является одной из ключевых тем событийной онтологии. Соответствующие этому полю работы во многом представляют собой спектр рецепций на творчество Мартина Хайдеггера. Однако в работах, посвященных философии времени, в том числе и работах самого Хайдеггера, наибольшим образом выделяется непрестанное обращение к IV (Δ) книге трактата «Физика» Аристотеля. При пристальном разборе выясняется, что это обращение (которое, как будет видно в свете нижеизложенного, возможно трактовать и как возвращение) оказывается ключевым для понимания времени не только в событийной онтологии, но и в целом для философии.

Выход к вопрошанию о смысле времени является одним из краеугольных камней философской мысли XX в. В своем opus magnum, «Бытии и времени», Хайдеггер руководствуется тезисом об онтологической дифференции — различии между бытием и сущим. Подход немецкого мыслителя заключается в вопрошании о бытии, но само это вопрошание происходит из сущего (человека, понимаемого в качестве Dasein). Бытие определяется через сущее, которое само должно быть определено в своем бытии. Бытие, а точнее, способ существования (Existenz) данного конкретного сущего, заключается в очерчивании границ существования самого конечного Dasein; бытие конечного сущего и есть экзистирование к самому себе. В онтологическом напряжении между Existenz и Dasein заключена чистая феноменальность сущего [6, с. 18–19], что позволяет усмотреть в последнем временную структуру, представляющую из себя саму временность [8, с. 40]. Временность Dasein выступает в качестве горизонта понимания бытия. Более того, что является ключевым для данного исследования, эта временность оказывается основанием «вульгарного времени» и «подлинного времени», иными словами — времени повседневности и онтологического времени.

«Бытие и время» завершается вопросами, утверждающими необходимость определения смысла самого времени [11, с. 437]. Далее исследовательский путь пролегает через поздние труды Хайдеггера и всевозможного рода рецепции, комментарии и развития мысли немецкого философа. Здесь вполне уместен переход к Деррида, поскольку, как известно, «Деррида читает Хайдеггера» [2, с. 152].

Свою работу «Ousia и grammē. Примечание к одному примечанию из "Sein und Zeit"» Деррида начинает с того, что предлагает разобраться, о чем Хайдеггер говорит, когда он упоминает «вульгарное понятие времени». Деррида интересует данная тема, поскольку здесь они с Хайдеггером следуют общей задаче: перепрочтения традиции с целью обнаружения и истолкования фундаментальных оснований в устоявшихся философских концепциях. Для Хайдеггера осуществляемая работа — проведение деструкции метафизики с целью перефоматирования мышления о бытии и пересмотра устоявшихся фундаментальных философских понятий, в первую очередь, с обозначением их онтологической значимости. Деррида же предлагает деконструировать

и тимпанизировать философию, что предполагает не только ее схватывание, предъявление, но и обнаружение ее несовершенства, неполноты [4, с. 12]. Деррида интересует иное, то, что он называет «обойденным в вопросе», что оказывается за пределами, когда Хайдеггер, казалось бы, уже провел свою деструкцию, поскольку немецкий мыслитель для французского постмодерниста остается все еще метафизичным, онтоцентричным. Хайдеггер предлагает уметь отличать вульгарное понятие времени с тем, чтобы прийти ко времени в его собственном, подлинном смысле. Деррида пытается обратиться к корню этого различения и, по возможности, выявить иное по отношению уже к этому корню. Таким образом, «Ousia и grammē» Деррида воспринимается как деконструкция хайдеггеровского подхода. Действительно, в связи с рассматриваемой темой немаловажной задачей остается определить, куда по итогу «Бытия и времени» Хайдеггер предлагает двинуться от традиционного понятия времени в классической метафизике: преодолеть, отойти в сторону, перепрочесть?

Примечание, о котором идет речь в тексте Деррида, находится в конце «Бытия и времени» и относится к части разбора Хайдеггером понятия времени у Гегеля [11, с. 432–433]. Хайдеггер помещает эту часть в «Бытие и время», подчеркивая важность того, почему экзистенциальную аналитику Dasein и результаты, к которым он приходит, не следует путать с гегелевской трактовкой отношения времени и духа. Предварительная реконструкция следования мысли Деррида такова: Гегель перефразирует Аристотеля, тогда становится ясно, почему Хайдеггер дистанцируется и от него, и от Аристотеля. Хайдеггер, предпринимая попытку осуществить деструкцию метафизики, стремится изменить взгляд на аристотелевскую философию времени, чтобы не оказаться еще одним парафразом, подобно Гегелю. Выходит так, что позиция, когда время связано с движением и изменением, но не тождественно им, в своей исходной двойственности оказывается «позицией традиционной метафизической безопасности» [5, с. 73]. Иными словами, все темные, неясные места традиционных метафизических концепций времени, уходя корнями в аристотелевскую апоретику, оказываются уже как бы заранее оправданы ею [10, с. 75; 11, с. 10–11].

Аристотелевская апоретика времени заключается в следующем: время состоит из частей и не состоит из частей; и, что более важно, время является сущим и не является сущим [1, с. 145–146]. Причем самое последнее положение — о том, почему время не сущее, Аристотель оставляет без четкого ответа, это и является тем самым «обойденным в вопросе» разрывом, который занимает Деррида [5, с. 70–71]. Уже Хайдеггер вводит этот момент снова в игру, поскольку для него важен вопрос о смысле бытия в свете онтологической дифференции — различения бытия и сущего. Если бытие не сущее, а то, почему время не является сущим, Аристотель как раз оставляет обойденным, то этот момент как раз и должен быть выявлен в ходе хайдеггеровской деструкции метафизики. Иными словами, если стоит задача выхода к смыслу бытия (отличного от сущего) и время открывается в качестве не принадлежащего к сущему, то, следовательно, смысл бытия можно и нужно, по Хайдеггеру, искать именно в таком понимании времени. Таким образом, то, что Аристотель обошел в своей апории — объяснение времени как не-сущего, — определяет всю последующую метафизику в ее негативности по отношению к этому поло-

жению (т. е. она опирается на понимание времени как сущего либо оказывается парализованной этой апоретикой). Кант, например, пытался это затруднение разрешить, определяя время как «нечувственное чувственное», данное в созерцании чистое становление. Об этом же говорится и в «Энциклопедии» Гегеля, как указывает Деррида [5, с. 66–67]. Однако, таким образом, Кант и Гегель лишь «уплотняют» апоретику Аристотеля. Время оказывается условием возможности явления сущего в конечном опыте, этот момент подчеркнуто выделяется в философии Канта, повторен он, пусть весьма своеобразно, также и у Хайдеггера. Так, деструкция метафизики, по мнению Деррида, оказывается имманентной самой метафизике, поэтому французский философ видит необходимость в дальнейшем разборе обозначившегося еще у Аристотеля разрыва, а точнее, его деконструкции.

Деррида несколько раз на различный манер повторяет и обыгрывает апоретику времени у Аристотеля. Затруднение состоит в том, что, во-первых, время одновременно и состоит из «теперь» (νῦν), и не состоит из них. А во-вторых, время принадлежит сущему и так же не принадлежит ему. При разборе первая часть апории оказывается подчиненной второй. Если время состоит из «теперь», то, стало быть, его можно разбить на несколько разных точек. Тогда получается, что эти точки можно соотносить одну с другой, и они являлись бы равнозначными, однако их соотнесение невозможно, поскольку каждый раз дается лишь одно «теперь». В сущности νῦν лежит невозможность сосуществовать с другим «теперь», поэтому время не является последовательностью точек (ведь математические точки не предполагают уничтожение одной другой). Кроме того, чтобы как-то соотнести возможность сосуществования «теперь», необходимо взять множество «теперь» вместе (ἅμα), т. е. в одно время, что противоречит сущности νῦν. А если же время не состоит из неделимых «теперь», тогда оно обладает некоей длительностью, но снова, каждый раз дается «теперь», которое нельзя свести ни к какой длительности: νῦν не привязать ни к секундам, ни к минутам, ни к долям секунды, ни к доле оборота Земли вокруг собственной оси и т. д. Можно сказать, что нам вовсе ничего не дано, однако каждый раз, когда мы обнаруживаем себя в мире, в некоей ситуации, нам предстает некое сущее, которое возможно схватить, иначе бы нам давалось ничто. При этом Деррида замечает, что выход из вульгарного понимания времени как сущего и господства настоящего (и соответствующей апоретики, связанной с νῦν) уже и намечен у Аристотеля: «…время или совсем не существует, или едва, будучи чем-то неясным…» [1, с. 145]. Деррида предлагает мыслить точку νῦν как акциденцию, по аналогии с числом, чуждым времени, но привходящим в него. «Теперь» не воспринимается как время, в качестве времени понимается либо «уже не», либо «еще не», их перетекание. То есть «смысл времени мыслится на основе настоящего как не-времени» [5, с. 75]. И вместе с тем, однако, когда речь идет о смысле, то метафизически всегда предписано, что смысл открывается в настоящем. Таким образом, время не принадлежит сущему, поскольку оно не принадлежит настоящему, поскольку последнее — смысл и сущность того, что есть. Но вместе с тем под сомнение попадает возможность раскрытия смысла времени. Иными словами, время является смыслообразующим, но в самом своем существе оно, быть может, лишено смысла.

Однако сказанное выше на самом деле не является ключевым для Деррида. Он совершает еще более крутое движение, благодаря которому вышесказанное оборачивается лишь игрой. Дело в том, что если мыслить метафизически, то мы оказываемся в заложниках вульгарной метафизики времени. Если мыслить антиметафизически, то мы находимся по другую сторону, но все той же смысловой оси, пытаясь выйти к некоей «исходной», «подлинной» или «изначальной» темпоральности, не зависящей от сущего (которое всегда так или иначе все еще представлено в «теперь», в настоящем как Gegenwartigkeit). По мнению Деррида, «Бытие и время» как раз оказывается прерванным и «подвешенным» вопросом о том, задает ли эта исходная темпоральность необходимый горизонт для понимания бытия. Для Деррида, так или иначе, мы остаемся в рамках метафизического дискурса. Следовало бы вместо этого, конечно, не отбросить проект Хайдеггера, но относиться к нему как все еще принадлежащему метафизике, и искать иное по другую сторону не от сущего (т. е. в бытийно-онтологическом плане), а от различения бытия и сущего. Это иное — след стертого следа различения бытия и сущего (ведь если бытие было предано забвению, то след его различения от сущего также потерян). Однако этот путь уводит к грамматологии Деррида, а не к событийной онтологии, поэтому остается за рамками данного исследования.

Согласно Деррида, Хайдеггер не смог осуществить в полной мере деструкции метафизики, он оказывается слишком близок к Гегелю, хотя и проводит «отграничительную» линию в конце «Бытия и времени» [11, с. 428]. Кроме того, Кант не произвел революции, а лишь «уплотнил» Аристотеля. Иными словами, все-таки можно выстроить определенную линию преемственности в философии времени: Аристотель — Кант — Гегель — Хайдеггер. И тогда все, о чем говорил Хайдеггер в период фундаментальной онтологии, оказывается осуществляемым в рамках метафизики, включая ее деструкцию. Такое положение дел не устраивает Деррида. Он также считает, что оно не устраивало и Хайдеггера, и это явилось причиной прерывания «Бытия и времени» — труд оканчивается вопрошанием о том, способна ли «исходная темпоральность» вывести к смыслу бытия. Этот итог, по мнению Деррида, заставил Хайдеггера сменить горизонт вопрошания о смысле бытия вовсе.

Деррида подытоживает, что временная апоретика выводит на свет противоречивость, заключенную в понятии настоящего, истолкованного в качестве присутствия. При этом латинское presence не дает всего смысла возникающего напряжения; вместо этого следует понимать различие между хайдеггеровскими терминами Gegenwartigkeit и Anwesenheit. Первое, представляя собой фундаментальное определение οὐσία или присутствие сущего в настоящем, его данность в «теперь», является сужением второго, которое в свою очередь отсылает к бытию как присутствию, является учреждающим смысл бытия понятием. В таком случае здесь открываются два жеста. Либо восходить от первого ко второму и оставаться еще в рамках метафизики, либо вопрошать напрямую о втором и мыслить его как завершение греческой традиции, что весьма радикально [5, с. 91–92]. Попытка первого жеста осталась незавершенной в «Бытии и времени». Второй жест весьма четко прослеживается в поздних работах Хайдеггера [9, с. 126–128; 14, с. 176], которые, однако, ввиду поздней

публикации, остались за кадром разбора Деррида в рассматриваемом здесь сочинении. Центральным мотивом поздних трудов Хайдеггера становится событие (Ereignis), и это неспроста. В толковании событийности уместно также обратиться и к работам Бибихина, который вырисовывает оригинальную, событийную онтологию времени, показывая вместе с тем, как она может быть укоренена в идеях, изложенных еще Аристотелем.

Бибихин совсем по-иному подходит к Аристотелю, постмодернистский дискурс Деррида ему не близок. Подход Бибихина скорее можно обозначить как онто-герменевтический, и у него есть несколько предпосылок. Во-первых, хотя Деррида и пытается провести деконструкцию философии Хайдеггера как если не полностью метафизического мыслителя, то, как минимум, с определенными знаками, признаками принадлежности к ней (метафизике), это вовсе не означает, что хайдеггеровская мысль оказывается переработанной и исчерпанной [2, с. 156]. Во-вторых, Аристотель для Деррида заранее метафизичен, а значит, подлежит радикальному переосмыслению, деконструкции. Бибихин же обращает внимание на то, что для античного философа язык вовсе не обязательно являлся той предписывающей или даже репрессивной системой, как о нем стало принято думать после лингвистического поворота философии в XX в. [3, с. 58]. Иными словами, там, где Деррида предлагает разбор и переосмысление, Бибихин занимает позицию презумпции совершенства текста и предлагает внимательное вчитывание и глубинное понимание.

Бибихин пишет, что тема времени у Аристотеля не сразу ясна, а если и ясна, то эта ясность обманчива, поскольку является следствием уже заранее готовых смыслов, которые несет с собой современный читатель. В самом деле, чрезвычайно трудно обратиться к вопросу времени, сопровождающему человека каждое мгновение всю его жизнь, отстраненно. Эта тема похожа скорее на «спрессованную задачку, чем на такое, на что можно опереться и потом спокойно идти дальше» [3, с. 57], т. е. очень важно в отношении «темных» или «обойденных» мест не вчитывать в них уготованный смысл.

В прочтении Бибихиным философии времени Аристотеля частично освещены те же идеи, что и в труде Деррида: «теперь» оказывается границей, швом, позволяющим различить прошлое и будущее. Таким образом, «теперь» позволяет некоторым образом судить о прошлом и будущем, т. е. о некоей данности времени [3, с. 92–93]. Однако, кроме того, понятие времени оказывается тесным образом переплетено с событийностью. Аспектом, важным для понимания, здесь является вопрос о том, служит ли время средством или объектом счета. Число считаемое предполагает наличие некоторого множества элементов, тождественных по виду, которые, однако, различны между собой неким образом (иначе бы они сливались в одно); и все же при этом характер и смысл этого различения остаются здесь второстепенны. У Аристотеля время — число движения, движение же предполагает изменение. В самом деле, движение каждый раз уникально в силу своей природы. Счет времени привязан к событиям в установленной системе счета — день это оборот земли вокруг собственной оси; часы, минуты и секунды — доли этого оборота. Однако в некотором смысле и эти события всегда уникальны, ведь, строго говоря, наличное положение дел (вещей, сущего) в каждый момент уникально, что

и обуславливает возможность различения при помощи «теперь» прошлого и будущего, о чем говорится у многих исследователей аристотелевской концепции [3, с. 60; 7, с. 121–122; 13, с. 110–111]. Однако, с другой стороны, это многообразие оказывается собранным в единое событие мира, что позволяет охватить его сеткой временных координат [3, с. 64–66]. Таким образом, с одной стороны, время как исчисляемое выступает в чисто математической роли. Подобно тому как единица артикулирует множество, «теперь» артикулирует время [13, с. 90–91], или, если угодно, вечность; в хайдеггеровских терминах можно обозначить это как переход от Gegenwartigkeit к Anwesenheit — представленности бытия. С другой стороны, время как исчисляющее привязано к событиям. Удерживание такого двойственного понятия времени позволяет осуществить выход от события к вопрошанию о времени как бытии.

Этот жест можно высмотреть у Хайдеггера в поздних трудах в контексте переиначивания вопроса о временности бытия: это уже не вопрос о бытии сущего, но вопрос о самом бытии в качестве бытия и времени как времени. Предлагается попытка понять бытие «…без оглядки на обоснование бытия из сущего» [12, с. 391]. Если вопрос о бытии, поставленный в «Бытии и времени», знаменует деструкцию метафизики, вопрос о бытии, поставленный в «Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)», — уже о другом начале, об истоке самого бытия — о событии. Эта работа, опубликованная лишь в 1989 г. и потому оставшаяся вне поля разбираемой здесь «Ousia и grammē», являет собой попытку того, о чем говорится в последней части статьи Деррида: стремление выхода по ту сторону онтологической дифференции. Это стремление приводит мысль к событию. Если бытие мыслится как про-исхождение или из-ливание [14, с. 183], то событие оказывается проекцией времени на бытие.

Приведенный опыт чтения трактата Аристотеля иллюстрирует в отношении мышления о бытии то, что во всей своей философии пытается донести Хайдеггер: устоявшийся стиль чтения, трактовки и формулирования концепций на основе классических текстов есть привычка, закостенелость. И эта закостенелость — признак забвения бытия в западной метафизике.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Физика / пер. В. П. Карпова // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1981. — Т. 3. — С. 59–262.

2. Бибихин В. В. Деррида читает Хайдеггера // Позиции. — М.: Академический Проект, 2007. — С. 152–158.

3. Бибихин В. В. Пора (время-бытие). — СПб.: Владимир Даль, 2015. — 367 с.

4. Деррида Ж. Тимпан // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М.: Академический Проект, 2012. — С. 9–23.

5. Деррида Ж. Ousia и grammē. Примечание к одному примечанию из «Sein und Zeit» // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М.: Академический Проект, 2012. — С. 52–94.

6. Комаров С. В. Различие как событие: возможность мышления // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. — 2012. — № 2 (10). — С. 18–30.

7. Кумарасвами А. К. Время и вечность / пер. с англ. и предисл. А. А. Артамонова. — СПб.: Русский Міръ, 2017. — 318 с.

8. Паткуль А. Б. Понятие экзистенции в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник СПбГУ. Сер. 17. — 2014. — Вып. 1. — С. 37–42.

9. Пёгглер О. Новые пути с Хайдеггером / пер. с нем. и предисл. А. В. Перцева, О. А. Матвейчева. — СПб.: Владимир Даль, 2019. — 637 с.

10. Романенко Ю. М. Событие античной онтологии в исторической перспективе. Такт второй: Платон — Аристотель // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. — 2017. — Т. 8, № 3. — С. 65–76.

11. Романенко Ю. М., Лебедев С. П. Актуальность событийной онтологии // Общество: философия, история, культура. — 2015. — № 6. — С. 10–12.

12. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Академический проект, 2011. — 460 с.

13. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. — М.: Республика, 1993. — С. 391–406.

14. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 460 с.

15. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). — Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1989. — 513 S.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.005
УДК 091

И. А. Протопопова, А. В. Гараджа*

ПЛАТОНОВСКИЙ «ПИР» 212a: ЧЕЛОВЕК ИЛИ МЕСТО?

В статье рассматривается один из ключевых фрагментов платоновского «Пира», где описано созерцание «прекрасного самого по себе»: только тогда, когда созерцающий созерцает это прекрасное тем, чем и надлежит его созерцать, он сможет родить не призрак добродетели, но подлинную добродетель (*Symp*. 212a). Мы сопоставляем ряд переводов этого места «Пира» на европейские языки и показываем, что контаминация наречия μοναχοῦ («лишь, только») прилагательным μοναχός («одиночный, единственный») неожиданно может привести к уточнению философской мысли Платона (случай Иоанна Серрана). На основании анализа переводов этого фрагмента мы разбираем смысл метафоры «пустотного созерцания», связанной с темой ноэтического схватывания, и метафоры «зачатия и рождения», связанной с познанием самого себя.

Ключевые слова: Платон, «Пир», прекрасное само по себе, ноэсис, перевод, толкование.

I. A. Protopopova, A. V. Garadja

PLATO'S "SYMPOSIUM" 212a: BE THERE A PERSON OR SITUATION?

The paper deals with one of the key passages of Plato's *Symposium* describing the contemplation of the 'beautiful itself': it is only there when a person contemplates this beautiful with that by which it has to be be contemplated that he may give birth to true virtue, not to a ghost of virtue (*Symp*. 212a). We compare a number of translations of this passage into various European languages and indicate that a contamination of the adverb μοναχοῦ ('only') with the adjective μοναχός ('the only one, sole') may accidentally supply a specification of Plato's philosophical intent (as in the case of Ioannes Serranus). Based on

* Протопопова Ирина Александровна, кандидат культурологии, старший научный сотрудник, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета (Москва), plotinus70@gmail.com

Гараджа Алексей Викторович, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета (Москва), agaradja@yandex.ru

the analysis of the translations of this passage, we look into the meaning of the metaphors of 'vacuous contemplation' connected with the topic of noetic grasping, and of 'conceiving and birthing' linked to the knowledge of oneself.
Keywords: Plato, the *Symposium*, the beautiful itself, *noesis*, translation, interpretation.

ΜΟΝΑΧΟΥ: «МОНАХ» ИЛИ «ТОЛЬКО»?

Мы рассмотрим одно из ключевых мест «Пира»: что происходит с человеком, который созерцает прекрасное само по себе — тем, чем и надлежит его созерцать? Вот этот фрагмент по-гречески (*Symp*. 211e4–212a5 Burnet):

> ἆρ᾽ οἴει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ [ἀεί Rohde] θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ; ἢ οὐκ ἐνθυμῇ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ·

Вот как переводит данное место С. К. Апт в нашем «каноническом» четырехтомнике Платона:

> Неужели ты думаешь, — сказала она, — что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак?

Выделенное место абсолютно однозначно с точки зрения текстовой традиции и, на первый взгляд, не представляет проблем и в плане перевода. Однако именно на уровне толкования возникают удивительные разночтения, коренящиеся в (недо)понимании лексемы μοναχοῦ. Собственно, это генитив от μοναχός «одиночный, единственный», позже «монах», но здесь употребленный в наречном значении, определяемом узусом: так, у Аристотеля (*Ph*. 203b) и Плотина (*Enn*. 5.9.13) μοναχοῦ противопоставляется πανταχοῦ «повсюду», откуда для μοναχοῦ выводится значение «в одном только месте», зафиксированное и в LSJ. У Платона же μοναχοῦ уточняется другим наречием — ἐνταῦθα «здесь», но также «тогда», так что и в цитированном отрезке, и чуть выше в тексте «Пира» (184e) ἐνταῦθα μοναχοῦ может подразумевать как уникальное место либо состояние, так и уникальный момент, *но ничего больше*. Тем не менее переводчики самых разных эпох и на разные языки то и дело пытались привязать μοναχοῦ к αὐτῷ, т. е. субъекту созерцания прекрасного (как если бы читали αὐτῷ μοναχῷ), и, как следствие, запутывали это ключевое место, которым, на самом деле, задается сильный смысловой акцент для понимания всего диалога в целом.

«ЛЕСТНИЦА ПРЕКРАСНОГО»: ЭРОС И РОЖДЕНИЕ

В первую очередь вспомним последовательность описываемой Диотимой эротической лестницы прекрасного (*Symp*. 209e5–212a7).

Завершив рассказ о «духовной беременности», Диотима осуществляет переход к высшей ступени «эротической мистерии», отметив, что в описанные таинства Сократ может быть посвящен, а относительно «совершенных и сокровеннейших» (τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά) она не знает (οὐκ οἶδ᾽ εἰ οἷός τ᾽ ἂν εἴης). Тем самым подчеркивается прежде всего способность воспринимающего постигнуть то, что говорится, т. е. его подготовленность к восприятию должна быть соответствующей рассказу.

Ступени у лестницы прекрасного таковы: 1) любовь к одному прекрасному телу, а затем, благодаря стремлению к идее прекрасного (καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ᾽ εἴδει καλόν), осознание родственности красоты всех тел и любовь ко всем телам (210a5–b6); 2) осознание красоты душ, занятий и законов (210b6–c6); 3) осознание красоты знаний, «океана прекрасного» и учения о прекрасном самом по себе (210c6–e1); 4) созерцание прекрасного самого по себе, вне каких-либо свойств и признаков (210e1–211b7).

Далее Диотима кратко повторяет эти ступени, более отчетливо разделяя третью ступень на прекрасные учения (τὰ καλὰ μαθήματα) и завершающее учение о прекрасном самом по себе (ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα) и отделяя все предыдущее от созерцания прекрасного самого по себе (αὐτὸ τὸ καλόν, 211d3) уже не в виде *учения* о нем, а в качестве *непосредственного созерцания*.

В ступенчатом описании постепенно нарастает отрешение от всего внешнего, от общения сначала с телами, потом с душами, потом с учениями: в высшей точке, которая подспудно прочитывается как метафора эротического слияния, происходит полное отрешение от всех возможных свойств и признаков сущего, и эта точка оказывается и «местом», и «моментом», в котором состояние восходящего эраста оказывается самим искомым «прекрасным самим по себе», т. е. «субъектно-объектная» двойственность исчезает и остается нечто единое — ср. возвращение любящих в единое целое в речи Аристофана (*Symp*. 192c–e) и описание такого слияния у Плотина (*Enn*. 5.8).

Отметим две важных вещи. Во-первых, обилие в описании восхождения «созерцательной» лексики и внезапный переход к «касанию» в завершающих строчках фрагмента, где *созерцание* прекрасного самого по себе становится *прикосновением* к истине (τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ, 212a5). Во-вторых, тему *рождения, обозначаемую* на каждой из четырех ступеней:

1) в любви к одному прекрасному телу любящий уже там рождает прекрасные логосы (ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς, 210a7–8);

2) в общении с душой, которую ценят больше, чем тело, рождают логосы, которые могут сделать юношу лучше (τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους);

3) при освоении прекрасных знаний и погружении в океан красоты созерцают и рождают прекрасные и великолепные логосы и рассуждения в любви к мудрости (τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν

πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ);

4) созерцая прекрасное само по себе, рождают не призраки добродетели, а истинную добродетель, поскольку прикасаются не к призраку истины, а к истине (τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ).

Как видим, на первых двух ступенях рождаются *логосы*, причем в общении с человеком, с эроменом. Вспомним, что Сократ во многих диалогах помогает рождаться логосам в душах тех, с кем он беседует, — подробно он рассказывает о своей майевтической практике в «Теэтете» (149–151). На третьей ступени, где восходящий поворачивается к океану прекрасного, он рождает уже не только логосы, но и рассуждения, причем в своей любви уже не к какому-то человеку, а к мудрости. Завершается восхождение кульминационным созерцанием прекрасного самого по себе тем, чем надлежит его созерцать, т. е. способность воспринимать наконец оказывается соответствующей «предмету», и это тоже знаменуется рождением — но уже не *логосов и рассуждений*, а подлинной *добродетели*.

Таким образом, рождение подлинной добродетели в себе самом можно понять как некое рождение себя подлинного — оно происходит только после отрешения от Я, со всеми его свойствами и признаками, в слиянии с тем, что также абсолютно свободно от всего этого. Собственно, это свободное от всего «само по себе прекрасное» оказывается неким состоянием, уровнем самого восходящего — оно и подразумевается в выражении «созерцать тем, чем следует созерцать» (ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν).

Ноэтическая сфера, по Платону, вне-образна, в отличие от предыдущих трех, описанных в «разделенной Линии» «Государства» (509–510). Так и в «Пире»: созерцаемое *прекрасное само по себе* парадоксально описано как не обладающее ничем зримым и вообще никакими качествами, и созерцатель может видеть его, только если он настолько же «пуст», отрешен от всего чувственного и образного. Об отделении души от всего телесного и собирании ее в себе самой Сократ говорит в «Федоне» (67cd), а в «Пире» речь идет уже о соединении этой «сосредоточенной в себе» души с ее «объектом», которым оказывается сама же она в этом «пустотном» состоянии. О таком слиянии созерцающего и созерцаемого пишет Плотин в трактате «Об умопостигаемой красоте» (*Enn*. 5.8.11.19–21):

> Как мог бы кто-нибудь быть в прекрасном, не видя «само»? Видя «само» как «другое», он еще не в прекрасном; став же «самим», он уже целиком и в прекрасном (Πῶς οὖν ἔσται τις ἐν καλῷ μὴ ὁρῶν αὐτό; Ἢ ὁρῶν αὐτὸ ὡς ἕτερον οὐδέπω ἐν καλῷ, γενόμενος δὲ αὐτὸ οὕτω μάλιστα ἐν καλῷ).

Добавим, что такое слияние по логике ключевой метафоры «Пира», связанной с эросом, беременностью и рождением, соответствует «духовному» зачатию, поскольку только такое состояние дает возможность родить подлинные добродетели, а не мнимые. Можно сказать, что это зачатие и рождение самого себя как подлинного.

Эта метафора соотносится и с эпимелейей (заботой о себе) в «Алкивиаде I», где познание внешнего возможно только через познание внутреннего,

а таковое достигается путем созерцания божественного в себе через его отражение в другом. Тут тоже используется метафора зрения: нужно вглядываться в зрачок другого, чтобы увидеть самого себя. Созерцание самого истока видения, т. е. в согласии с метафорой, самого истока ноэсиса, возможно лишь после отпадения всех образов самого себя и других, и только такое слияние с «пустотным основанием» позволяет «познать самого себя» и родить в себе подлинные добродетели, а не призраки.

Исходя из обозначенного понимания данного места «Пира», присмотримся к его переводам на самые разные европейские языки — от возрожденческой латыни до новогреческого.

ПЕРЕВОДЫ

Подборку переводов этого места мы разбили на две группы по критерию привязки μοναχοῦ (1) к месту (большинство) либо моменту созерцания, или же (2) к субъекту созерцания (во второй группе чаще всего прочитывается и первое толкование).

1. Итак, переводы, подчеркивающие ***момент-состояние*** (только тогда и / или там, когда созерцают тем, чем надлежит созерцать).

И. Сикутрис (1934):Ἢ λησμονεῖς… ὅτι ἐδῶ, καὶ μόνον ἐδῶ, θὰ ἔχῃ τὸ χάρισμα, βλέπων μὲ ὅ, τι εἶναι ὁρατὴ τὴν ὡραιότητα (подчеркнутое «там», αὐτῷ γενήσεται уточнено как θὰ ἔχῃ τὸ χάρισμα ‘получит дар’).

С. Жебелев (1922): Сообрази, что только там, видя прекрасное тем органом, каким его видеть можно (добавлено «органом»).

M. Howatson (2008): Do you not reflect… that it is there alone, when he sees the beautiful with that by which it has to be viewed («there» в принципе может означать и момент, но ср. однозначное «in this one place alone» [13, p. 224]).

L. Brisson (2007): Ne sens-tu pas… que c'est à ce moment-là uniquement, quand il verra la beauté par le moyen de ce qui la rend visible (однозначно момент).

Fr. Schleiermacher (1857): Oder glaubst du nicht dass dort allein ihm begegnen kann, indem er schaut womit man das schöne schauen muss («только там»).

L. Robin (1938): Ne réfléchis-tu pas… que c'est là, là seulement, qu'il lui sera donné, alors qu'il voit le beau au moyen de ce par quoi il est visible (подчеркнутое «там»).

G. Reale (2001): Non pensi piuttosto… che, lì solo, guardando la bellezza con ciò con cui è visibile («только там»).

J. Cornarius (1561): Aut non tecum cogitas, quod illic ipsi uidendi, quatenus uideri potest pulchrum («там», но μοναχοῦ проигнорировано, а «то, чем видеть можно» превратно истолковано как «насколько видеть можно»).

2. А теперь переводы, в которых подчеркнут ***субъект*** (только он один или, как правило, в связке с «моментом-состоянием»).

M. Ficino (1787 = 1484): nonne cogitas, quod sibi (= αὐτῷ) solum cernens ille eo oculo pulchrum, quo percipi potest («только сам по себе»: μοναχοῦ переводится как «только», ἐνταῦθα, как и γενήσεται, пропущено).

Fr. Ast (1821): An non intelligis… hic ei solum contingere, spectanti quo spectari oportet pulchrum (привязка к субъекту с намеком на место, μοναχοῦ = solum относится к одному либо другому).

В. Карпов (1863): Не разумѣешь ли… что тогда ему одному, созерцая красоту, чѣмъ можно созерцать ее (привязка к субъекту с намеком на момент).

Fr. Susemihl (1855): Oder wirst du vielmehr inne… daß es ihm hier allein gelingen wird, wenn er das Schöne mit dem Auge anschaut, welchem es allein wahrhaft sichtbar ist («только» отнесено и к месту, и к *modus operandi* субъекта).

J. de Serres (Serranus, 1578) пытается перевести *решительно всё*: nonne animo concipis futurum ut ille homo a caeteris omnibus rebus seiunctus atque separatus, cum illo uno pulchro versetur, ac illud pulchrum eo oculo cernens quo cerni potest, то есть, буквально, «разве не схватываешь духом (= ἐνθυμῇ), как будет (= γενήσεται), что тот человек, от всех прочих вещей отъединенный и отделенный (= μοναχοῦ), с одним (= μοναχοῦ) тем прекрасным оказывается (= γενήσεται), и, видя это прекрасное тем оком, которым видеть можно», и т. д.

А. Марков (2019): или ты не догадываешься… что только здесь, оставшись наедине с собой и видя красоту в ее зримости (μοναχοῦ еще решительней привязано к субъекту в дополнение к месту, плюс откровенно безграмотный перевод ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν).

Итак, лишь у Фичино «субъективация» μοναχοῦ присутствует в чистом виде, у других же наблюдаем метания от человека к месту — φυγὴ τοῦ μοναχοῦ πρὸς τὸ μοναχόν, если перифразировать заключительную фразу плотиновских «Эннеад».

Остановимся чуть подробней на том, как конкретно толковательные стратегии разных переводчиков выделяют разные смысловые нюансы высказываемого.

Например, в переводе Карпова подчеркнуто, что рождение подлинной добродетели достается *тому* «*одному*», кто созерцает прекрасное тем, чем *можно* ее созерцать. Но что здесь бросается в глаза? Во-первых, неверно переданное αὐτῷ μοναχοῦ главным участником процесса делает некоего созерцающего субъекта. Во-вторых, слово «можно» не передает специфики способа восприятия *прекрасного самого по себе*, которая подразумевается в ᾧ ὁρατὸν (‘тем, чем следует созерцать’), — а ведь это способ, отличный от способа восприятия чувственных вещей, он не случаен («может» или «не может»), а *необходим*. *Только* благодаря этому способу, т. е. *только когда* человек созерцает прекрасное *тем*, чем *должно* его созерцать, — а значит, когда он доходит до определенного способа восприятия в отрешении самого себя от внешних признаков, — он сможет родить подлинную добродетель; в переводе же Карпова акцент практически полностью смещен на «обычного», «внешнего» созерцателя.

Показателен в смысле «метаний» разительно многословный перевод Иоанна Серрана. При этом он занимает особое место, поскольку напечатан параллельным текстом в классическом Стефановом издании Платона. Как известно, переводчик Жан де Сер (Иоанн Серран) и издатель Анри Этьен не слишком ладили (ср. [15]), и можно предположить, что издатель внес свою правку, но при этом оставил и текст, предоставленный переводчиком (отсюда двойной перевод одних и тех же выражений). Скорее, этот перевод можно назвать переложением, в котором предпринята попытка растолковать суть специфического состояния созерцателя в момент созерцания. В тексте Серрана человек, созерцающий прекрасное само по себе, «отъединен и отделен» от всего

остального (a caeteris omnibus rebus seiunctus atque separatus) и «оказывается» (versetur) с одним прекрасным. За счет того, видимо, что наречие μοναχοῦ толкуется здесь из прилагательного μοναχός, Серран и объясняет, в чем же суть этого особого состояния: человек, прошедший предыдущие ступени лестницы красоты, отбрасывает и чувственный способ восприятия, и рассудочный и переходит в νοητὸν τόπον, умопостигаемый мир, в котором, как говорит Платон в 6-й книге «Государства», душа движется эйдосами через эйдосы.

Таким образом, неточный перевод Серрана можно рассматривать как краткий, но точный *комментарий* к содержанию переводимого фрагмента и тем самым — к одному из ключевых философских воззрений Платона. В какой степени точное толкование может уравновесить неточную передачу исходного текста — отдельный большой вопрос. Здесь мы рассмотрели предельный случай, когда исходный текст *требует* от переводчика истолковательного решения, заведомо искажающего оригинал. Однако подобное искажение — контекстно обеспеченное — всё же предпочтительней элементарного пропуска «неудобного» места (как, например, у Корнария) или, наоборот, вчитывания в текст того, чего в нем нет и не было.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апт С. К. (пер.) Платон. Пир // Платон. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2 / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса и А. А. Тахо-Годи. — С. 81–134.

2. Жебелев С. А. (пер.) Платон. Пир // Полн. собр. творений Платона: в 15 т. — Пг.: Academia, 1922. — Т. 5. — С. 3–83.

3. Карпов В. Н. (пер.) Платон. Пир // Соч. Платона. — СПб.: Тип. журнала «Странник», 1863. — Ч. 4. — С. 119–224.

4. Марков А. (пер.) Платон. Пир. — М.: РИПОЛ классик; Панглосс, 2019.

5. Ast Fr. (ed., tr.) Plato. Convivium // Platonis quae exstant opera. — Lipsiae: In Libraria Weidmannia, 1821. — Vol. 3. — P. 430–548.

6. Benardete S. (tr.) Plato's Symposium. — Chicago: University of Chicago Press, 2001.

7. Brisson L. (tr.) Platon. Le Banquet. — Paris: Flammarion, 2007.

8. Burnet J. (ed.) Plato. Symposium // Platonis Opera. — Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1910. — Vol. 2.

9. Cornarius J. (tr.) Plato. Symposium // Platonis opera omnia. — Basileae: Froben, 1561. — P. 180–307.

10. Ficino M. (tr.) Plato. Convivium // Platonis philosophi quae extant Graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretatione. — Biponti: Ex Typographia Societatis, 1787. — Vol. 10. — P. 163–275.

11. Howatson M. C. (tr.) Plato. The Symposium / ed. by M. C. Howatson and Frisbee C. C. Sheffield. — Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

12. Hug A. (ed.) Platons Symposion // Platons ausgewählte Schriften. — Leipzig: B. G. Teubner, 1884. — 5. Teil.

13. Pratt L. H. Eros at the Banquet: Reviewing Greek with Plato's Symposium. — University of Oklahoma Press, 2011.

14. Reale G. (tr.) Platone. Simposio / testo critico di John Burnet. — Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 2001.

15. Reverdin O. Le “Platon” d’Henri Estienne // Museum Helveticum. — 1956. — Vol. 13, N4. — P. 239–250.

16. Robin L. (ed., tr.) Platon. Le Banquet // Platon. Œuvres complètes. — Paris: Les Belles Lettres, 1938. — T. 4.2.

17. Schleiermacher F. (tr.) Platon. Das Gastmahl // Platons Werke. — Berlin: Georg Reimer, 1857. — Bd. 2.2. — S. 251–314.

18. Serres J. (tr.) Plato. Convivium // Estienne H. (ed.) Platonis opera omnia. — Excudebat Henr. Stephanus, 1578. — T. 3. — P. 167–223.

19. Susemihl Fr. (tr.) Platon. Das Gastmahl // Platon’s Werke. 1. Gruppe. 3. Bändchen. — Stuttgart: J. B. Metzler’sche Buchhandlung, 1855.

20. Sykoutris I. (ed., tr.) Πλάτωνος Συμπόσιον. — Αθήναι: Ακαδημία Αθηνών; Ελληνική Βιβλιοθήκη, 1934.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.006
УДК 1 (091)

Д. В. Масленников*

ЕДИНСТВО МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ В ГЕГЕЛЕВСКИХ «ЛЕКЦИЯХ О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ БЫТИЯ БОЖИЯ»**

«Лекции о доказательстве Бытия Божия» — исключительное по глубине и степени синтеза произведение позднего Гегеля, в котором творчески переосмысляются и излагаются в сжатой, емкой форме важнейшие темы всей его философии: проблема единства логического и исторического, духовного и природного, субъективного и объективного, места человека в мироздании, сущности познания, критики кантовской философии, проблема соотношения идеи Бога и идеи абсолюта, взаимосвязи философии и богословия. Высокая степень целостности изложения достигается за счет того, что в каждой из этих тем Гегель высвечивает ее глубочайший смысл, заданный отношением к предмету философии: процессу всеобщего единства мышления и бытия. Развитие логической основы доказательств вплоть до онтологического доказательства соответствует общей логике философской системы, но вместе с тем имеет собственные смыслы, высвечивающие новые аспекты в содержании философии Гегеля.

Ключевые слова: бытие Божие, логика, цель, бытие, мышление, Декарт, Кант, Гегель.

D. V. Maslennikov

UNITY OF THOUGHT AND BEING IN HEGEL'S "LECTURES ON THE PROOF OF THE EXISTENCE OF GOD"

"Lectures on the proof of the Existence of God" is a significant work of the late Hegel, which creatively rethinks and presents the main theme of his entire philosophy in a concise, succinct form: the problem of the unity of the Logical and the Historical, Spiritual and Natural, subjective and objective, of man›s place in the universe, the essence of knowledge,

* Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой общественных наук, Юридический институт (Санкт-Петербург); dwm61@inbox.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–011–00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

criticism of the Kantian philosophy, the problem of the relation of the idea of God and the idea of the Absolute, the relationship of philosophy and theology. A high degree of integrity of the presentation is achieved by the fact that in each of these themes Hegel highlights its deepest meaning, given by the relation to the subject matter of philosophy: the process of universal unity of thought and being. The development of the logical basis of proofs up to the ontological proof of the Existence of God corresponds to the general logic of the philosophical system, but at the same time it has its own meanings that express new aspects in the content of Hegel's philosophy.
Keywords: Existence of God, logic, goal, being, thinking, Descartes, Kant, Hegel.

В своих «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» 1829 г. Гегель рассматривал три исторически сложившихся доказательства: космологическое, телеологическое и онтологическое. При этом он специально оговорил, что лишь последнее для него — единственно истинное [7, с. 491]. Лекции позднего Гегеля имеют сложное синтетическое содержание. В той или иной мере они затрагивают все вопросы философского и богословского характера, которые были важны для великого мыслителя.

С точки зрения философской, эта тема интересна как опыт гегелевской рефлексии на отношение логической философии и истории этой науки. Гегель не интегрирует доказательства непосредственно в свою систему, сохраняя их историческую форму, но при этом дает их содержанию логическую интерпретацию.

> …Логика в этом смысле есть метафизическая теология, которая рассматривает эволюцию идеи Бога в эфире чистой мысли, так что она, собственно, только смотрит за тем, как совершается эта эволюция — эволюцию, в себе и для себя решительно самостоятельная относясь к ним как достоянию истории [7, с. 398].

Космологическое доказательство Бытия Божия, анализом которого Гегель открывает основную содержательную часть своих лекций, скрывает в себе требование перейти от «конечного определения» наличного бытия вещи («началом в них служит нечто данное» [7, с. 490]) к «бесконечному» понятию чистого бытия. «Исходный пункт — эмпирические вещи и их целое — мир» [7, с. 392].

Основная посылка космологического доказательства состоит в том, что конечные вещи не имеют в себе причину своего существования, причина — вне их, в других вещах: «отдельные вещи не приходят сами от себя и не уходят сами от себя» [7, с. 422]. Но цепочка бесконечного ряда причинности должна иметь всеобщее основание, хотя бы в силу той бесконечности, которую она собой являет. Таким образом, понятие причины необходимо предполагает понятие causa sui, понятие конечности вещи — понятие бесконечности всеобщего, а истиной случайности оказывается необходимость. Именно этими логическими категориями (конечное — бесконечное, случайное — абсолютно необходимое [7, с. 392, 399]) оперировали богословы при построении космологического доказательства Бытия Божия. С богословской точки зрения, тот вывод, который мы получаем в результате космологического «доказательства», подводит нас к представлению о могуществе Бога [7, с. 467].

Однако здесь Гегель указывает, что сам выбор именно этих категорий для проведения космологического доказательства Бытия Божия, с точки зрения

науки логики, является случайным, и безразлично, какого уровня логической конкретности берется конечное определение. Гегель говорит, что для этого подходит любая категория: «… здесь прибавляются уже другие определения, и вообще число таких доказательств может расти дюжинами, потому что любая ступень логической идеи может для этого служить» [7, с. 481]. Таким образом, оказывается, что «доказательств» Бытия Божия — множество [7, с. 381]. И в конечном итоге развернутой формой космологического доказательства является вся логики Гегеля, представляющая ряд развивающихся до уровня «идеи», переходящих друг в друга категорий. В понимании автора «Науки логики», спекулятивная логика, подобно космологическому и телеологическому доказательствам бытия Божия, заключает в себе движение «от бытия к идее Бога» [7, с. 387]. Но одновременно она есть и логика движения, заключенная в онтологическом доказательстве Бытия Божия, которое идет «от идеи Бога, истины самой по себе, к бытию этой истины» [7, с. 387].

Наука логики, таким образом, есть изображение идеи Бога, о чем говорит здесь сам Гегель. Однако идея Бога — это еще не сам Бог, и логическое изображение идеи Бога еще не является изображением самого Бога. Если не обратить внимание на это различие, которое в данном случае Гегель проводит вполне определенно, то у историка философии вполне может возникнуть соблазн именно такого рода интерпретации науки логики Гегеля, как некого рода «умной иконы» [3, с. 144–145], что, на наш взгляд, является просто недоразумением сути дела.

Телеологическое доказательство бытия Божия представляется для Гегеля доказательством более высокого логического уровня по сравнению с космологическим доказательством. «Рефлектирующая способность», осуществляющая телеологическое доказательство, опирается уже не на случайно взятую категорию логики. «Опорной» категорией здесь может служить только понятие, достигшее уровня идеи, а именно идеи жизни. Для космологического доказательства логическое содержание представляется еще чем-то внешним, поэтому выбор исходной категории здесь случаен, не опосредован самим логическим содержанием. Но если телеологическое доказательство бытия Божия имеет исходным пунктом и результатом определенную (и даже одну из высших) категорию логики, значит логическое вошло в ее содержание и в значительной мере определяет его развитие от идеи конечной цели до идеи мировой души, всеобщей жизненности.

Телеологическое доказательство основано на импликативном суждении о том, что если цель понимается в философии как начало любой вещи, то следует предположить конечную всеобщую цель всего сущего. Однако при этом телеологическое доказательство в своей исторической форме исходило из чисто механического соединения понятия цели с единичной вещью. Переход от таких целей ко всеобщему, на что претендовало это доказательство, выглядел, поэтому, неубедительно: «Цели, расчленяясь, специализируясь, становятся сами для себя чем-то незначительным, мы не испытываем почтения к ним…» [7, с. 482].

Истинное понятие цели Гегель находит в идее живого организма, которое трактуется им как «налично положенная цель». При этом он ссылается на учение Аристотеля о душе как энтелехии [7, с. 483], а также на учение Канта о це-

лесообразности как объекте рефлектирующей способности суждения, которое кенигсбергский философ конкретизировал в своей «Критике способности суждения», обращаясь к идее органического, «где цели и средства не внешни друг другу, но средство производит цель и цель производит средство» [7, с. 483]. Сам Гегель развивал понятие души живого организма как «налично положенной цели» в «Феноменологии духа» [8, с. 139–144], а более высокое понятие жизни как идеи — в «Науке логики» [10, с. 696–709; 14, с. 273–277, 280–282].

Переход к понятию жизни как ступени развития абсолютной идеи Гегель связывает с представлением о мире в целом, составляющем единый живой организм. Обосновывая свой особый гилозоизм, Гегель выдвигает удивительное по убедительности суждение о том, что неживая материя существует в мире лишь в «существенной сопряженности» с жизнью. Последняя, таким образом, не является чем-то случайным или эпизодическим, а значит, целесообразность как внутреннее определение жизни составляет и существенное определение мира в целом:

> Неживое существует в существенной сопряженности с живым — таковы неорганическая природа, солнце, звезды — с человеком в той мере, в какой он отчасти принадлежит к живой природе, отчасти же ставит себе особые цели. Вся конечная целесообразность приходится на человека [7, с. 483].

Впрочем, можно вспомнить, что Гегель и планеты считал образом живого организма [5, с. 306].

Таким образом, в полном соответствии с духом и буквой своего учения Гегель смотрит на человека как высшее явление целесообразности в природе. Истина учения о всеобщей целесообразности мира раскрывает бытие Божие через образ и понятие человека. Совершенно таков ход мысли Гегеля и в «Философии природы», где он говорит о человеке как о «кульминационном пункте» природы и организм человека берет в качестве образца для изложения понятия органического, поскольку человек есть

> совершенное животное, в котором органические принципы выявлены наиболее полно и отчетливо. В этом высшем организме присутствует всеобщий тип, на котором и из которого только и может быть познано и выведено значение неразвитого организма» [5, с. 468].

Природа — через сопричастность неживого живому, через развитие живого — сосредотачивается на человеке. В этом контексте вполне очевидна несостоятельность попыток философии XXI в. сконструировать онтологию без человека. Впрочем, такого рода онтология стала совершенно невозможной уже после Боговоплощения.

Душа человека для Гегеля — это высшая ступень концентрации природы. Такого рода антропологизированный мир есть мир живой. Гегель поэтому говорит о мире «абсолютной, всеобщей целесообразности», обращаясь при этом к античному понятию космоса, видя в нем «систему, в которой все состоит в существенной сопряженности друг с другом» [7, с. 483]. Поскольку эта целесообразность на уровне всеобщего реализуется в единстве материи и формы, а потому она в аристотелевском смысле актуальна, постольку само

всеобщее является «налично положенной целью», органичной жизнью. В этом контексте Гегель говорит о «всеобщей жизненности», «единой всеобщей жизни», о душе мира.

Аналогичным образом и в «Лекциях по философии религии» истина «природных религий» (постигающих, по Гегелю, божественное и духовное начало в природных образах: небо, фетиш, огонь, образы чувственности и т. п.) в конечном итоге раскрывает себя через обращение к образу человека. Именно так Гегель трактует аллегорическое значение сфинкса: человеческое лицо, вырывающееся из животного тела, а также знаменитый ответ, данный Эдипу на загадку сфинкса: «Человек» [12, с. 48]. Это — образы, к которым Гегель возвращается неоднократно, находя в них особое созвучие своему пониманию логики истории природы и духа.

Гегель в «Энциклопедии философских наук» раскрывает переход от органической души «Философии природы» к чувствующей (собственно человеческой) душе в «Антропологии» и от нее — к понятию свободной души, объективного и абсолютного духа. Следуя той же логике метода, он и в «Философии религии» переходит от религии человеческой индивидуальности, видящей Бога в антропологических образах, к религии абсолютного духа — к христианству, знающему Бога в лице Человека, несущего бесконечное нравственное содержание.

Несложно заметить, что логика трактовки доказательств бытия Божия воспроизводит общий логический ритм гегелевской системы. А именно: космологическое доказательство, опирающееся на интерпретацию логических категорий причинности, необходимости, случайности и т. п., в общем и целом соответствует науке логики как началу философской системы. С телеологическим доказательством мы переходим к проблематике философии природы и философской антропологии с их учением об органической и антропологической душе и о душе мира [6, с. 52]. В онтологическом доказательстве актуализируется проблематика абсолютного духа как наиболее конкретной формы единства мышления и бытия. Переходя на язык богословских понятий, Гегель дает несколько иное толкование доказательствам: космологическое доказательство бытия Божия подводит нас к богословскому представлению о могуществе Бога, а результатом телеологического доказательства для богословия становится представление о жизненности Бога, с учетом всего многообразия философского, богословского и естественно-научного аспектов понятия жизни [7, с. 478].

Но эти доказательства бытия Божия только подводят нас к необходимости подумать о могуществе и жизненности Бога. Они скрывают за собой логический вывод о необходимости всеобщего и его понимание как высшей «жизненности», они несут в себе понимание необходимости человека в системе мироздания, но достаточных оснований для того, чтобы вывести отсюда всю полноту теологической идеи Бога, ни космологическое, ни телеологическое доказательства в себе не содержат. Об этом вполне определенно говорит и сам Гегель:

> И здесь вновь следует, что этого определения — Бог есть единая всеобщая деятельность жизни, душа, созидающая, полагающая, организующая единый космос, что этого понятия недостаточно для понятия Бога. В понятии Бога существенно содержится то, что Бог — дух [7, с. 484].

Логическое содержание телеологического доказательства бытия Божия Гегель раскрывает, обращаясь, собственно, к понятию цели:

> Цель истинна только тогда, когда опосредствующее и средство тождественны и реальность тождественна с целью; тогда цель наличествует, обладая в самой себе реальностью, и тогда цель не нечто субъективное, одностороннее, такое, что моменты цели пребывают вне его. Такова истинность цели, а целесообразная сопряженность в конечном — это, напротив того, неистинное [7, с. 473].

Логический смысл движения к такому понятию цели — «опосредствование, являющееся отрицанием первой непосредственности» [7, с. 472]. «Вторая непосредственность», снимающая опосредствование и утверждающая свою положительность в полном тождестве с ним [11, с. 27–29] (Гегель предпочитает здесь говорить об «аффирмативности» отрицания), раскрывает свое действительное содержание в понятии духа. Однако философия, достигшая точки зрения духа в том специфическом категориальном значении, которое вкладывал в это понятие Гегель [5, с. 147–148], уже должна быть выше внешних «доказательств» бытия всеобщего. Эти определения «снимаются» в движении к логической философии духа, как снимается и само понятие цели в «Феноменологии духа», возвышающей сознание до уровня «науки» (в том особом смысле, которое вкладывал в понятие науки Гегель [8, с. 1–3; 9, с. 55–65]).

Поэтому, стремясь показать, что мы имеем дело с ходом мысли, истинным лишь в исторической форме, Гегель предпочитает перипатетический язык. Так, он говорит о понятии всеобщего, которого мы достигаем посредством телеологического доказательства, как о понятии «деятельности вечного разума», как о понятии единства средства и материи, как о космосе, как о мировой душе [7, с. 472–473]. Мировую душу в контексте телеологического доказательства бытия Божия Гегель также называет λόγος [7, с. 478]. Эту лексему Гегель здесь употребляет более в историческом, в античном, чем в собственном спекулятивно-логическом или даже в христианском смысле, на что указывает его интерпретация λόγος как развития понятия νοῦς во фрагменте, который мы приведем ниже.

Истиной понятия всеобщего, к которому направлено телеологическое доказательство, является понятие духа [6, с. 29], как и в «понятии Бога существенно содержится то, что Бог — дух» [7, с. 484]. Но схоластическое мышление телеологического доказательства не достигает понятия духа, останавливаясь на понятии жизненности, составляющем то высшее спекулятивно-логическое содержание, которого смогла достичь античность. Это понятие

> есть сама живая деятельность, но такая деятельность еще не дух, не разумное созидание: соответствие понятия, то есть органического, реальности, то есть неорганическому, — это лишь значение самой жизни; определеннее это же самое содержится в том, что древние называли νοῦς; мир — гармоническое целое, органическая жизнь, определяемая в согласии с целями; такую жизнь древние понимали как νοῦς, то же самое с дальнейшим определением называли и мировой душой, λόγος. Этим полагается лишь жизненность, а не отличие мировой души как духа от своей жизненности; душа — это просто живое начало в органическом, она не есть нечто обособленное от тела, нечто материальное, но душа есть все-

проникающая жизненная сила в нем. Поэтому Платон назвал бога бессмертным «живым существом», то есть вечно живым. Над определением жизненности он не поднялся [7, с. 478].

В конечном итоге Гегель подводил критический анализ космологического и телеологического доказательств бытия Божия к критике метода мышления, который он связывал со старой метафизикой и в котором видел прежде всего неотрефлектированное взаимное противопоставление мышления и бытия, характерное именно для исторической ступени развития философии, которую она достигла к эпохе Нового времени [7, с. 346–347]. Когда Гегель эксплицирует логический смысл этих богословских доказательств бытия Божия, становится ясно, что для самого логического содержания метод «доказательств бытия Божия» представляет собой чистую историческую форму случайности. Во-первых, постольку, поскольку сама постановка вопроса о переходе от одной логической категории (от конечного к бесконечному или от случайного к необходимому) возникла из интереса внефилософской сферы знания, а именно из богословия. Поэтому со стороны философского интереса сама форма познавательной проблемы (о бытии Бога) представляется превращенной формой вопроса о всеобщем единстве мышления и бытия. Во-вторых, постольку, поскольку требования доказательства, т. е. рассудочного, внешнего опосредствования содержания, также не соответствуют философской ступени мышления, т. е. эти требования обращаются к философии как бы «извне» [7, с. 346–352].

Разумеется, если исходить из понимания предмета философии как всеобщего единства мышления и бытия, то наиболее интересным будет доказательство бытия Божия, которое Гегель называл доказательством истинным, имеющим спекулятивный интерес [7, с. 491], т. е. онтологическое доказательство. Суть онтологического доказательства состоит в необходимом переходе от субъективно полагаемого понятия Бога к объективности Бога. Именно здесь единство мышления (о Боге) и бытия (Бога) должно не просто обнаружить, явить, себя, но и положить для сознания само себя как нечто непосредственно данное (что для исторической формы философии фиксировалось понятием «очевидности»).

Онтологическое доказательство бытия Божия, сформулированное впервые Ансельмом Кентерберийским, которого Гегель называл великим, глубоким спекулятивным мыслителем [7, с. 485], играло принципиально важную роль преимущественно в философии Декарта, о чем ниже мы будем говорить подробнее. Гегель специально анализирует картезианскую интерпретацию онтологического доказательства в своих «Лекциях по истории философии» [9, с. 328–332]. Однако в «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» Декарт, как и Спиноза, упоминается лишь мельком. Но при этом Гегель постоянно возвращается к элеатам и специально останавливается на критике онтологического доказательства Кантом. Впрочем, анализ доказательств бытия Божия в «Критике чистого разума» сам по себе является рефлексией на исторические формы картезианства (включая сюда и вольфианскую метафизику). Поэтому гегелевская метакритика кантовской критики имплицитно включает в себя и отношение к системе Декарта.

Для спекулятивной логики онтологическое доказательство бытия Божия имеет чисто исторический интерес. В качестве материала, пригодного для конструктивного элемента философской системы, оно осталось в истории. Как уже отмечалось, содержание, которое составляло логический смысл исторических доказательств бытия Божия — единство мышления и бытия во взаимном снятии и полагании друг друга непосредственностью и опосредствованием, — растворено в движении категорий науки логики. Вся наука логики, по сути, и является не чем иным, как экспликацией единства, с одной стороны, непосредственности начала и непосредственности результата, и их опосредствования — с другой.

Однако в отношении онтологического доказательства бытия Божия данная оценка все же представляется не совсем точной. Дело в том, что логическое содержание, обозначенное онтологическим доказательством бытия Божия, необходимо там, где опосредствование простой непосредственности начала философской системы и непосредственности ее результата само по себе является проблематичным, где сама эта логическая проблема только ставится и только еще ждет своего разрешения, как это имело место в философской системе элеатов и Декарта.

Обращение Гегеля к элеатам в контексте проблематики онтологического доказательства бытия Божия, конечно же, не было случайным. Именно у Парменида мы впервые находим своего рода интеллектуальную операцию по полаганию тождества мышления и бытия как непосредственного тождества, что для теологии означает первый шаг в разработке «инструментария» онтологического доказательства бытия Божия, а для философии составляет исходный пункт становления ее исторической и логической форм одновременно. Суть этой «интеллектуальной операции» состоит в том, что в акте отрицания «мышления небытия», т. е. того, что невозможно ни помыслить, ни выразить, ни назвать, осуществляется своего рода «самонегация» мысли небытия. Результатом этой отрицательности мышления является самополагание «мышления бытия» как абсолютного единства бытия и мышления. Это содержание отдельный мыслитель, тот же Парменид, находит как нечто для себя объективное, где самому мыслителю принадлежит лишь наблюдение за отрицательностью мышления, полагающего аффирмативность своего бытия.

Объективность открытого Парменидом тождества мышления и бытия является условием возможности заключать об объективности наших мыслей. Однако самим Парменидом отрицательность мышления еще не определяется сознательно как внутреннее содержание самого бытия, как своего рода «оборотная» (или «лицевая», все равно) сторона бытия, что неизбежно оборачивается абстрактностью также и самого единства:

> У Парменида, правда, можно встретить определение Одного как мышления или то, что мыслящее есть сущее, и у Спинозы субстанция определена как единство бытия (протяженности) и мышления; но по одному этому еще нельзя сказать, что бытие, или субстанция, полагается тут как мыслящее, то есть как деятельность, определяющая себя в себе самой, но единство бытия и мышления по-прежнему понимается как Одно, недвижимое, окостенелое… Здесь Одно не выявлено эксплицитно как саморазвивающаяся необходимость, не выявлено

в согласии с тем, каким было указано ее понятие, как процесс, опосредствующий ее с нею в ней самой [7, с. 465].

Движение в определениях отрицательности мышления составляет существенный момент философской системы Декарта. Стремление развернуть саму эту отрицательность в конкретный процесс мышления, показать ее творческую мощь декларировано уже в самом картезианском сомнении. Радикальное сомнение Декарта, отрицающее всякую мысль, не заключающую в себе силы достоверности бытия, является конкретизацией того процесса самонегации мысли о небытии, который мы видели у Парменида. Однако если у античного философа мы имели мысль бытия (и, соответственно, ее самоотрицание) как нечто непосредственное, то картезианское сомнение, постулируемое как требование «очевидности», уже заключает в себе опосредствование и снятое знание о конкретности абсолютного. «Очевидность» — это мысль о непосредственном единстве мышления и бытия в научном положении, однако поскольку это положение имеет особенное, а не всеобщее содержание, то эта непосредственность может быть лишь «положенной» непосредственностью. Точнее, может быть лишь результатом рефлексии. Результатом радикального сомнения у Декарта, как и результатом самонегации мысли у Парменида, было открытие всеобщего единства мышления и бытия. Однако поскольку сам процесс отрицания безбытийной мысли заключал в себе рефлексию, определенную всем опытом предшествующей философии от Сократа до Григория Богослова, постольку и бытие открывалось здесь не как объект, предлежащий мысли человека, философа, а как субъект.

В положении «Cogito ergo sum» как высшем основоположении науки Декарт фиксирует абсолютное тождество мышления и бытия. Но у него, в отличие от Парменида, это тождество полагается и рассматривается не как бытие, единое с мышлением, а как мышление, непосредственно являющееся бытием. С некоторым упрощением можно сказать, что тождество видится философу не со стороны бытия, а со стороны мышления. Отметим еще раз, такой подход не является плодом произвольной установки ученого, его своего рода прихотью. Он оказался возможным лишь постольку, поскольку объективное единство мышления и бытия было опосредовано мышлением в историческом процессе развития философии. Определения, которые дает мышление, имеющее исходным пунктом свою отрицательность и движущееся в этой отрицательности, могут быть только определениями рефлексии. Ведь рефлектирующее мышление и есть движение сущности «от ничто к ничто и тем самым движение обратно к самой себе» [10, с. 360], благодаря чему единство мышления и бытия полагается как «негативная сопряженность с самим собой» [7, с. 494].

В «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» Гегель, комментируя это отношение субъективности и объективности в тождестве мышления и бытия, писал:

> Древние не знали такого перехода; чтобы он был, требуется глубочайшее нисхождение духа внутрь самого себя. Когда дух созревает до своей величайшей свободы, до субъективности, он впервые постигает мысль о Боге как мысль субъективную и впервые приходит к этой противоположности субъективного и объективного [7, с. 486].

В философии Декарта само чистое мышление, обладая качествами активности и самоопределяемости, позволяло полагать свое тождество с бытием не только в форме объекта, но и в форме субъекта. Однако достижение этого, более глубокого по сравнению с античностью, принципа философии заключало в себе и новый вызов, т. к. теперь от мышления требовалось вывести (дедуцировать) из своего собственного содержания определения объективности мышления и бытия.

Решить эту задачу Декарт не мог, как не мог и Парменид в силу первоначальной абстрактности мысли о бытии решить проблему единства и множественности бытия. Абсолютный субъект Декарта, ставший исходный пунктом новой философии, был лишь полагаем им, а потому абстрактен в своем содержании. Иначе и быть не могло, раз мы находимся в исходной точке новой философии. Конкретизация этого принципа стала возможной благодаря столетнему рефлексирующему мышлению философов от самого Декарта до Лейбница и Вольфа. И только после этого Кант поставил задачу эксплицировать конкретность субъекта, а Фихте — вывести из этой конкретности все объективные положения науки.

В самом субъекте, маркируемом афоризмом «Cogito ergo sum», не проявляется ни содержащаяся в нем объективность, ни необходимость ее полагания. Декарт правильно связывает импульс к этой объективности с абсолютной природой субъекта, но делает это совершенно невнятно. Поэтому призыв на помощь онтологического доказательства бытия Божия на этой исторической ступени философии совершенно подобен «Deus ex machina» Анаксагора. Правильно, что развитие мышление должно иметь результатом идею объективности как саму наличную объективность. Но процесс этого мышления только постулируется, а не излагается Декартом. В итоге и постулирование объективного тождества двух субстанций, мышления и протяжения, потребовало от Декарта инкорпорации в его философию нефилософского содержания. А именно мифологемы бога. И никто не сможет сказать, что мы имеем здесь дело с богословским содержанием и Декарт ведет речь о живом Боге Авраама, Исаака и Иакова. Таким образом, в философии Декарта значение имеет исключительно логическое, а не богословское содержание онтологического доказательства бытия Божия.

Именно это логическое содержание онтологического доказательства бытия Божия в метафизике Нового времени подвергается критике Кантом, а эта критика, в свою очередь, — метакритике Гегеля. Кант постулирует разрыв мышления и бытия, который он видит в доказательствах бытия Божия, особенно же в онтологическом доказательстве. Мысль о предмете еще не означает его бытие. В знаменитом примере о 100 талерах говорится, что если я помыслю их существующими, то монеты не появятся в моем кармане. Против этой критики нечего возразить, если понимать под мыслью только некоторое единичное суждение, рефлексию опыта. Но вовсе не это имели в виду философы, когда говорили о мышлении бытия как единственно истинном мышлении. Аргумент о 100 талерах может быть убедителен в домашнем обиходе, но он теряет свою силу перед лицом всеобщих сущностей. Так, если мы переходим от суждения о талерах как вещественных монетах (и даже о талерах как со-

циальном отношении) к обсуждению проблем нравственности, морали, права, то грань между мыслимым и действительным становится весьма расплывчатой. Если я допускаю возможность присутствия у меня не только 100 талеров Канта, но и 30 сребреников Иуды, не совершаю ли я уже тем самым реальное предательство Христа? И не становлюсь ли я в каком-то смысле подлинным обладателем этих 30 сребреников?

Согласно оценке Манфреда Хольцлейтнера, лишь Гегелю принадлежит заслуга того, что он раскрыл величие и границы онтологического доказательства.

> Но он смог это лишь постольку, поскольку он узнал абстрактное, аналитическое тождество мышления и бытия как таковое в аргументах Ансельма и понял необходимость расширения этой истинной в себе мысли до синтетического и абсолютного тождества [13, с. 245].

Давая доказательству Ансельма такую форму развития, Гегель, на взгляд немецкого богослова, как раз и доказывает необходимость понимания Бога как духа, что М. Хольцлейтнер считает одной из конечных задач «Науки логики»:

> Именно «Наука логики» показала в своем конце не только возвращение в непосредственность бытия, которое теперь постигается как исполненное бытие, но и необходимость расширения до тринитарной системы в целом. От этого пункта не только зависит жизненность, действительность, равно как и истина онтологического доказательства — здесь разрешается в целом гегелевская система. Логическое понятие Бога как абсолютной идеи постигло самое себя как иное. То, что Бог может быть помыслен конкретно лишь как триединый, является гегелевским развитием онтологического доказательства [13, с. 248].

Дело в том, что сама возможность онтологического доказательства бытия Божия, согласно Гегелю, определяется конкретностью понимания единства мышления и бытия, теоретическим выражением которого он видел науку логики. Трактовку этой конкретности Гегель подробно излагает в своей теории логического понятия и в своем учении о понятии абсолютного духа. Так как изложение данного вопроса в «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» увело бы в сторону от основной проблематики последних, Гегель может лишь в самых общих чертах обозначить это содержание, отсылая слушателя к своим основным трудам [7, с. 486–489, 492–494]. Гегель прав, утверждая, что проблема онтологического доказательства снимается, когда мы понимаем, что его исходным пунктом является не абстрактная непосредственность (Я, бытие и т. п.), как это видели и Декарт, и Кант, а конкретное «понятие», которое несет в себе процесс снятия противоположности субъективного и объективного, непосредственного и опосредствованного. Такой подход оправдан для философа, преодолевающего на уровне логической философии все превращенные формы единства мышления и бытия, которые имели место в истории философии.

Вместе с тем мы не должны забывать, что в исторической форме — и у элеатов, и у Декарта — имела место чистая непосредственность единства мышления и бытия. И в полагании ее опосредствования как раз и состояла вся проблема философского познания, которая разрешалась последующим историческим развитием философии. Поэтому Гегель оправданно апеллирует

к «понятию» и к «духу», если он следует интересу теологической дисциплины: сохранить в богословском обороте (прежде всего в пропедевтических целях [7, с. 338]) содержание и форму доказательства бытия Бога. Интерес же собственно философского знания состоит в том, чтобы рассмотреть процесс становления рефлексии единства мышления и бытия в истории философии. А для этого нужно прежде всего учитывать особенности исторических форм философии, фиксирующих непосредственность этого единства как простую непосредственность, в т. ч. и в форме доказательств бытия Божия. В этом случае предложенная философом апелляция к «понятию» представляется необязательной в силу того, что для познавательного интереса философии оказывается безразличной сама форма доказательств бытия Божия.

В своих «Лекциях о доказательстве Бытия Божия» Гегель дает образец содержательного синтеза многообразного философского содержания, призванного выразить сущность и смысл высшего единства — всеобщего единства мышления и бытия. Это единство позволяет ему ставить вопрос о важнейшем предмете, об абсолютной истине. К этой теме он также обращается в своих лекциях. В ней фокусируется главное: смысл философии (в т. ч. и трудов самого Гегеля) для человека, для его личности, для самосознания и для самой его жизни. Гегель снова, как в других работах, повторяет, что философия — это знание абсолютной истины [4, с. 75–76, 81–83]. Но знакомясь с текстом «Лекций о доказательстве Бытия Божия», мы понимаем, что значила для него абсолютность истины. Согласно Гегелю, философия постигает абсолютную истину не потому, что она якобы смыкается с собой и ей больше нечего познавать (так интерпретировали Гегеля в XIX в. большинство философов от Энгельса до Соловьева). Для Гегеля истина абсолютна исключительно потому, потому что она есть истина Христа.

Гегель писал:

> Мы стоим на точке зрения христианства, и нам надлежит рассмотреть и развить эту точку зрения в более конкретном виде… У нас тут конкретное представление о Боге как духе: понятие духа — сущее в себе и для себя, понятие, знание; это бесконечное понятие есть негативная сопряженность с самим собой; если положить это, то понятие будет суждением, различием самого себя; однако различенное, что поначалу является внешним, бездуховным, внебожественным, тождественно с понятием. Развитие этой идеи есть абсолютная истина. Христианская религия знает, что Бог открыл себя и Бог как раз и есть это откровение самого себя; открывать себя — значит различать себя; откровенное и есть именно то, что Бог есть Бог явленный [7, с. 494–495].

Философское мышление и Откровение при этом не сливаются, но благодаря Боговоплощению становятся открыты друг другу [1, с. 221–229; 2, с. 225–232].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурлака Д. К. Метафизика культуры. — СПб.: Изд-во РХГА, 2009.

2. Бурлака Д. К. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011.

3. Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. — М.: Наука, 1993.

4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.

5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1975. — Т. 2.

6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3.

7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 2.

8. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992.

9. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. — СПб.: Наука, 1994.

10. Гегель Г. В.Ф. Наука логики. Ч. 1: Объективная логика. Ч. 2: Субъективная логика. — СПб.: Наука, 1997.

11. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права. — М.: Юрлитинформ, 2019.

12. Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von W. Jaeschke // Hegel G. W. F. Vorlesungen. Ausgewahlte Nachschriften und Manuskripte. — Hamburg, 1985. — Bd. 4.

13. Holzleitner M. Gotteslogik — Logik Gottes? Zur Gottesfrage bei G. W. F. Hegel. — Frankfurt am Main, 1987.

14. Pippin R. B. Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic. — Chicago; London: University of Chicago Press, 2018.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.007
УДК 111.1

И. И. Докучаев*

БОРИС ЯКОВЕНКО О «ЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ» ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ: ПРОБЛЕМА ПСИХОЛОГИЗМА И БЕСПРЕДПОСЫЛОЧНОСТИ

В статье рассмотрена одна из первых версий осмысления феноменологии Эдмунда Гуссерля в российской философии — работы Бориса Валентиновича Яковенко, в которых выявляются основные достижения и проблемы концепции дескриптивной феноменологии, изложенной в «Логических исследованиях». К числу основных достижений феноменологии Б. В. Яковенко относит утверждение идеального бытия и сверхчувственного созерцания как способа его данности сознанию. К числу основных проблем феноменологии — проблему возвращения к психологическому релятивизму, который отрицает Э. Гуссерль; проблему латентных предпосылок феноменологии, которые также отрицаются Э. Гуссерлем; проблему непроясненности отношений предметов сознания, его актов и объективно существующих вещей; проблему перспектив формальной логики стать общей теорией познания и проблему формальных и содержательных аспектов предметов сверхчувственного созерцания. В статье показано, что все отмеченные Б. В. Яковенко проблемы феноменологии могут быть истолкованы как ее достижения, и наоборот, все достижения — как проблемы. Утверждается, что этот антиномизм характерен для любого типа философии, посвященной проблемам изучения сознания.

Ключевые слова: антиномии, Б. В. Яковенко, Э. Гуссерль, феноменология, логика, сознание, психология, предпосылки познания.

I. I. Dokuchaev

BORIS YAKOVENKO ABOUT THE "LOGICAL RESEARCH" BY EDMUND HUSSERL: THE PROBLEM OF PSYCHOLOGISM AND REPETITION

The article considers one of the first versions of the understanding of the phenomenology of Edmund Husserl in Russian philosophy — the work of Boris Valentinovich Yakovenko, in

* Докучаев Илья Игоревич, профессор, заведующий кафедрой Теории и истории культуры РГПУ им. А. И. Герцена; ilya_dokuchaev@mail.ru

which the main achievements and problems of the concept of descriptive phenomenology described in the work "Logical research" are identified. Among the main achievements of phenomenology B. V. Yakovenko includes the statement of ideal being and supersensible contemplation as a way of giving it to consciousness. Among the main problems of phenomenology B. V. Yakovenko considers the problem of a return to psychological relativism, which E. Husserl denies; the problem of latent premises of phenomenology, which are also denied by E. Husserl; the problem of the lack of clarity of relations between objects of consciousness, its acts and objectively existing things; the problem of the prospects of formal logic to become a general theory of knowledge and the problem of formal and substantial aspects of objects of supersensible contemplation. The article shows that all the problems of phenomenology noted by B. V. Yakovenko can be interpreted as its achievements, and vice versa, all achievements — as problems. It is argued that this antinomism is characteristic of any type of philosophy devoted to the problems of the study of consciousness.
Keywords: antinomies, B. V. Yakovenko, E. Husserl, phenomenology, logic, consciousness, psychology, premises of knowledge.

Борис Валентинович Яковенко одним из первых в истории русской философии посвятил Эдмунду Гуссерлю большую статью (в этой моей работе речь пойдет только о содержании этого сочинения Б. В. Яковенко; его собственным взглядам посвящена глубокая и всесторонне рассматривающая поставленные проблемы вступительная статья А. А. Ермичева к наиболее полному переизданию трудов русского неокантианца, осуществленному за последние годы (см.: [2]). Она была опубликована в 1913 г. под названием «Философия Эдмунда Гуссерля» и содержала анализ ключевого труда, обосновывающего положения дескриптивной феноменологии, — «Логических исследований» (см.: [5; 6]). В 1929 г. Б. В. Яковенко в статье «Эдмунд Гуссерль и русская философия» назвал ту работу второй публикацией в России, посвященной великому немецкому феноменологу (первой указана статья Н. О. Лосского «Теория познания и проблема генезиса познания»):

> Б. Яковенко вторым в русской философской литературе неоднократно и настоятельно указывал на исключительное значение гуссерлевских «Логических исследований». Им написано единственное на сегодня обстоятельное исследование этой работы и дана принципиальная критика оснований теоретической философии Э. Гуссерля [4, с. 844].

Это исследование Б. В. Яковенко и спустя более чем сто лет после его публикации остается чрезвычайно важным для понимания ключевых результатов феноменологии и ее основных проблем. В статье излагается содержание «Логических исследований», подробно и детально рассматриваются знаменитая критика психологизма и обоснование автономности логики посредством нового философского метода — феноменологического. Остановимся на важнейших выводах, сделанных Б. В. Яковенко в конце его статьи, относительно достижений и проблем феноменологии. Эти выводы интересны тем, что с самого начала знакомства с феноменологией Э. Гуссерля мировой и русской науке стали понятны ключевые темы возможного развития трансцендентальной философии, учитывающие открывающиеся перспективы и критические точки. Мы и сегодня продолжаем обсуждать то, о чем писал Б. В. Яковенко, но уже очевидно, что речь идет не просто

о проблемах феноменологии, но о специфических условиях существования философского знания.

1. Начнем со списка достижений феноменологии. К их числу Б. В. Яковенко относит (см.: [3]):

– учение о бытии идеального;

– учение о сверхчувственном созерцании;

– антипсихологизм;

– концепцию эпохе;

– концепцию феноменологической редукции.

Антипсихологизм заставляет видеть в лице Э. Гуссерля «если и не основополагателя, то, во всяком случае, несомненного вожака надвигающейся, по-видимому, новой эпохи философского мышления» [3, с. 622]. Критика Э. Гуссерлем психологизма как принципа, который бы объяснял природу знания, включающая все версии релятивизма, от индивидуального до родового, вдохновляла многих философов конца XIX в. Не были исключением и различные школы позитивистов и неокантианцев. К последним как раз и принадлежал Б. В. Яковенко. Однако в дальнейшем выяснится, что устранение психологизма, по крайней мере в форме трансцендентального учения о фундаментальном характере Я относительно бытия и познания, в феноменологии невозможно. Скепсис Э. Гуссерля в связи с психологией дополняется критикой ключевых тезисов относительно существования тех или иных форм сущего и возможности их познания.

Среди основных понятий и процедур этой критики Б. В. Яковенко выделяет прежде всего эпохе и различные версии редукций. Эпохе есть процедура отказа от присоединения к утверждению о существовании тех или иных форм сущего, т. е. речь идет не об отрицании существования или даже сомнении в нем, а о временном воздержании от утверждений о том, существует что-либо или нет. Такое воздержание оказывается возможным благодаря важнейшим особенностям интенционального акта (основной формы деятельности сознания), а именно его двойственной темпоральной природе, которая предполагает, что интенция не может быть направлена на предмет и на акт этой направленности одновременно. А значит, установить существование какого-либо сущего, будь то предмет или акт, возможно только тогда, когда оно уже завершилось, стало достоянием прошлого, памяти. Это означает, что всегда можно предполагать несуществование любых форм сущего, а следовательно — или по крайней мере — воздерживаться от утверждения об их существовании.

Вместе с тем процедура эпохе влечет за собой и важнейший положительный результат — нередуцируемость существования акта или его смысла, а затем и нередуцируемость субъекта этого акта в форме центра синтеза всех возможных актов, определяющегося как абсолютное настоящее. Эпохе как процедура первичной редукции существования приводит к дальнейшим более позитивным редукциям, в результате которых существование не только отрицается, но и утверждается по отношению к тем или иным формам трансцендентального сущего и их бытия. Однако Б. В. Яковенко, предчувствуя различные проблемы, о которых он будет говорить, анализируя отрицательную часть феноменологии, не присоединяется к положительным ее тезисам и на-

стаивает на том, что к числу несомненных достижений Э. Гуссерля принадлежат только критические, или отрицательные, стороны его феноменологического метода (эпохе и редукций).

Среди положительных достижений Б. В. Яковенко выделяет прежде всего два:

> Во-первых, утверждение, что логическое имеет такую же бытийную сущность, как и обыкновенные предметы, являя собою только не реальную предметность, а идеальную, не реальное бытие, а идеальное. Во-вторых, бесповоротное установление того, что познание не сводится на рассудочное мышление и чувственное созерцание и что самая существенная роль в нем, как познании, принадлежит сверхчувственному созерцанию [3, с. 622].

Первое достижение — доказательство абсолютного бытия общего, или логического, несмотря на восторг учеников Т. Липпса и В. Виндельбанда, не может быть сегодня принято безоговорочно, а стало быть, не является несомненным, или очевидным, утверждением. Более подробно проблема существования универсалий рассматривалась мною в связи с критикой концепции дескриптивной феноменологии Э. Гуссерля, осуществленной Константином Бакрадзе (см.: [1]). Поэтому здесь я позволю себе кратко заметить, что существование универсалий как особой формы сущего, не сводимое ни к конструкциям человеческого сознания, ни к абстракциям свойств объективного мира, невозможно доказать, хотя аргументация в пользу этого существует, и она весьма серьезна. Объективный характер логических и математических выводов, не основанный, тем не менее, на чувственном созерцании и не предполагающий исключительно дедуктивные способы познания, является существеннейшим аргументом в пользу абсолютного бытия универсалий. Однако познание абсолютного остается непроясненным феноменом, содержащим противоречие (оно было известно еще со времен античной философии и очень выразительно формулировалось в апории «третий человек». Этот третий человек — связующее звено между конкретным человеком и его идеей — приводил процесс увязывания факта и универсалии в бесконечный регресс. Однако подобный регресс можно обнаружить и тогда, когда мы пытаемся связать абсолютную идею и субъективное понятие). Это противоречие заключается в том, что относительный характер любого человеческого мышления и фактический характер всякого объективного сущего лишают возможности без затруднений связать эти формы бытия и сущего с бытием универсалий. Сравнение абстракций, конструкций и универсалий не дает четких критериев их различия.

Похожая проблема возникает и тогда, когда мы анализируем природу эйдетической интуиции, или сверхчувственного и нерассудочного созерцания универсалий, посредством которого устанавливается их абсолютное бытие. Это сверхчувственное созерцание постулируется в качестве формы познания универсалий еще со времен Платона и у Канта рассматривается как способ обнаружения чистых априорных знаний, таких как, например, геометрические (о пространстве) и математические (о времени). Опять-таки остается проблемой, в какой мере рассудочный анализ отличается от интуитивного синтеза и в какой мере интуитивный синтез не основывается на чувственном синтезе.

Интуиция и индукция — не одно и то же, но они очень тесно взаимосвязаны. Позволю себе предположить, что как в случае с бытием универсалий, так и в случае с природой сверхчувственного созерцания невозможно ни убедительно доказать, ни убедительно опровергнуть это бытие. Их знание оказывается антиномичным, так же как и знание о трансцендентных объектах, вроде души или Бога, начала или конца времени и бытия. Это знание, которое в некоторой степени зависит от чувственного созерцания, а в некоторой — от рассудочного анализа, но в итоге не зависит ни от того, ни от другого, обладает своей спецификой и, следовательно, претендует на особый статус и содержит в любом своем варианте антиномии.

2. Теперь перейдем к основным проблемам феноменологии, выделенным Б. В. Яковенко. Их семь (см.: [3]):

— Э. Гуссерль остается на почве психологизма;

— Э. Гуссерль не достигает беспредпосылочности: феноменология не есть чистое описание, уяснение логических значимостей;

— Э. Гуссерль не демонстрирует, как психическое связано с феноменологическим;

— Э. Гусссерль не определяет, как сосуществуют объективный предмет, смысловая ноэма и ноэсис;

— Э. Гуссерль не проясняет природу логики, а именно — как это специальное знание может быть теорией познания в целом;

— Э. Гуссерль не делает различия между логикой как наукой о логическом содержании и логикой как наукой о логической форме.

Рассмотрим каждую из выделенных проблем. Как и в случае с достоинствами, которые оборачиваются проблемами, каждая из выделенных Б. В. Яковенко проблем оборачивается еще одним достоинством феноменологии Э. Гуссерля, неизбежно обнажая нередуцируемый характер антиномии у любого знания о трансцендентальных формах сущего и их бытии.

Проблема беспредпосылочности философии — не только проблема феноменологии, это основное разочарование и лично Э. Гуссерля, и любого философа любой традиции. Именно беспредпосылочность и абсолютность знания рассматривались как идеал и специфическое отличие философского знания. Э. Гуссерль как никто другой стремился утверждать этот идеал. Сначала в форме «самих вещей», а затем, обнаружив на пути к этим вещам трансцендентальное ego, в форме этого ego. В конце концов именно Э. Гуссерль отказался от абсолютной беспредпосылочности философии, когда обнаружил в структуре любого феномена как первичной формы бытия горизонт языка и культуры. Генетическая феноменология, не избавившись от поиска несомненных очевидностей, признала в числе таковых разнообразные традиционные смыслы, меняющиеся в ходе исторического процесса.

Вторая проблема, или группа проблем, — кажущийся антипсихологизм феноменологии. Психологизм противопоказан философии постольку, поскольку она претендует на абсолютную истину, а любой психологизм ее релятивизирует. Истина должна быть сама по себе, а не в силу особенностей того, кто ее высказывает. Однако, отказываясь от антропологической или психологической обусловленности истины в период создания дескриптивной феноменологии,

Э. Гуссерль вынужден был признать ее трансцендентальную обусловленность в следующем изводе феноменологии, периода «Идей». Фактически же феноменология оказалась своеобразной интроспективной психологией, поскольку все ее основные достижения, а именно описание феноменов восприятия времени, восприятия пространства, восприятия другого Я, восприятия взаимодействия субъектов и результатов культуры, — все это результаты наблюдения человека за собственной рефлексией или сознанием того или иного предмета. Своеобразие же этой психологии заключается не только в том, что она есть психология самонаблюдений, но и в том, что самонаблюдение обладает наивысшим уровнем очевидности, т. е. в результатах подобного рода исследования менее всего можно сомневаться. Именно поэтому такая психология приобрела философский статус и повышенную близость к истине.

С этим обстоятельством связано еще одно замечание Б. В. Яковенко относительно того, что Э. Гуссерль не дал четких критериев различения феноменологической психологии и феноменологической философии. Э. Гуссерль понимал, что на основе феноменологической философии может и должна быть построена своеобразная интроспективная психология, существенно отличающаяся от психологии объективного наблюдения поведения или психологии наблюдения за физиологическими процессами. Но чем большее удавалось Э. Гуссерлю добиваться результатов в области феноменологической философии, тем меньше было у него оснований для того, чтобы отличить их от результатов феноменологической психологии, именно потому, что они в принципе не различаются, а их различия — в ракурсе рассмотрения тех же предметов, но не в самих предметах, и еще потому, что любая интроспективная психология обладает философским содержанием, ибо работает с сознанием, а следовательно, с первичным и наиболее несомненным бытием.

Следующее замечание Б. В. Яковенко — ключевое для феноменологии. Оно демонстрирует важнейшую проблему — проблему соотношения предмета, его смысла и интенционального акта сознания. Эта проблема потому оказывается для феноменологии важнейшей, что ее отрицательное разрешение приводит к коллапсу всей картезианско-кантианской традиции, включая трансцендентальную феноменологию Э. Гуссерля. Речь, во-первых идет о том, что тождество акта и факта сознания (ноэсиса и ноэмы) невозможно установить непосредственно, т. е. всякий акт для этого должен быть преобразован в факт, стать прошлым и одним из рядоположенных событий, утративших чувственно переживаемую очевидность. Как бы мы ни устанавливали эту очевидность, в воспоминании или в воображении, она не может быть пережита в ее смысловой специфике акта. Акт прозрачен для факта и в процессе рефлексии дан как факт. А значит, существование не может быть установлено как очевидное, даже в форме сознания, ибо прошлое лишено очевидности. Во-вторых, нет никаких оснований связать смысловую природу факта сознания с объективной природой вещи. Можно сказать и иначе: эти природы невозможно различить. Они феноменологически тожественны. Это приводит либо к солипсизму, либо к объективному идеализму. И той, и другой крайности феноменология стремилась избежать. В итоге за вещью осталась лишь своеобразная потенция, возможность удивить, угроза иллюзии. В эти

крайности можно не впадать, но они всегда остаются как горизонты любого феноменологического описания.

Наконец, Б. В. Яковенко высказывает ряд справедливых замечаний о природе универсалий, или о свойствах логического как формы сущего, в трактовке феноменологии Э. Гуссерля. Первое замечание имеет технический характер и связано с многозначностью понятия «логика» в феноменологическом и обыденном языке. С одной стороны, под логикой мы понимаем специальную науку о формах корректных рассуждений с несомненными выводами по принятым очевидным правилам. С другой стороны, логикой мы называем некое внутреннее существо любого явления, закон его бытия. Вопрос о том, насколько этот закон может быть формализован в понятиях специальной «логики», остается открытым, поскольку содержание специальной «логики» все еще не исчерпано и не формализовано до конца. Вероятно, можно предполагать, что если всякая теория излагается посредством суждений, а всякое суждение должно быть формализовано посредством специальной «логики», рано или поздно система знаний приобретет абсолютно «логический» вид. Но с той же вероятностью следует предполагать и то, что значительный по количеству и качеству ряд предметов невозможно будет познать и описать посредством формализуемых с помощью специальной «логики» суждений. Метафорическая и иная коннотативная семантика таких суждений никогда не будет полностью учтена. Универсальная логика как теория познания остается таким же утопическим проектом Э. Гуссерля, как и его «философия как строгая наука».

Наконец, последнее соображение Б. В. Яковенко касается вопроса о том, что логика должна быть не только формальной, но и материальной, поскольку универсалии существуют как особый предмет сверхчувственного созерцания. С этим замечанием трудно согласиться, хотя его мотивы понятны. Дело в том, что эйдетическая интуиция не то же самое, что чувственная. Чувственная интуиция направлена на континуум содержания, который посредством рассудка расчленяется, его фрагменты сравниваются друг с другом, а затем их одинаковые свойства абстрагируются и формализуются, т. е. превращаются в идеальные сущности. Эйдетическая же интуиция направлена на форму как таковую, т. е. на универсалию, а вопрос о природе этой интуиции и ее содержания связан с тем, является ли их обогащение результатом своеобразной способности или это комбинация и производная от рассудочного анализа и чувственного созерцания. Даже если признать своеобразное существование эйдетической интуиции, вовсе не обязательно признавать ее содержание неким фактом, который можно затем еще и каким-то образом формализовать. Эту формализацию я могу понять только как построение типологии, которая характерна для любых универсалий, но не как расчленение «эйдетического континуума», сравнение его частей и абстрагирование их общих свойств.

Подведем итоги. Работы Б. В. Яковенко об Эдмунде Гуссерле и его феноменологии чрезвычайно полезны для понимания ключевых достижений и проблем этого проекта. Однако то, что Б. В. Яковенко считал достижениями феноменологии, является в той же мере и ее проблемами; а то, что он считал проблемами, в той же мере является и ее достижениями. К этому нужно отнестись как к специфике любого философского знания, а не как к его неудаче.

Нужно понять, что неразрешимость возникающих в философии проблем — важнейшее качество такого типа исследовательского результата. Постольку, поскольку феноменология, как и любая философия или интроспективная психология, имеет дело с субъективными явлениями или гипотетическими конструкциями, она будет получать знания, которые невозможно ни верифицировать, ни фальсифицировать, т. е. это будут понятия, имеющие содержание, но не обладающие объемом; а значит, всякие утверждения об этих понятиях или отрицания их предикатов будут антиномичными. Их невозможно будет ни опровергнуть, ни доказать. Но такова природа философии — ее дело не в том, чтобы добыть абсолютную истину, но в том, чтобы показать, в каком направлении двигаться, чтобы ее искать и никогда не обнаруживать.

ЛИТЕРАТУРА

1. Докучаев И. И. Константин Бакрадзе о «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля // Вестник РХГА. — 2020. — Т. 21, вып. 1. — С. 64–72.

2. Ермичев А. А. О неокантианце Б. В. Яковенко // Яковенко Б. В. Мощь философии. — СПб.: Наука, 2000. — С. 5–44.

3. Яковенко Б. В. Философия Эдмунда Гуссерля // Яковенко Б. В. Мощь философии. — СПб.: Наука, 2000. — С. 581–627.

4. Яковенко Б. В. Эдмунд Гуссерль и русская философия // Яковенко Б. В. Мощь философии. — СПб.: Наука, 2000. — С. 843–847.

5. Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 1: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Aufl. / Hrsg. von E. Holenstein. — Springer, 1975 (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke. Bd. 18.)

6. Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Hrsg. von U. Panzer. — Springer, 1984 (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke. Bd. 19).

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.008
УДК 1 (091)

А. Б. Паткуль*

ДРАМА ОЧЕВИДНОСТИ: А. Г. ЧЕРНЯКОВ ЧИТАЕТ Э. ГУССЕРЛЯ

В статье дана реконструкция трактовки А. Г. Черняковым концепции очевидности у Гуссерля. Черняков рассматривает очевидность у Гуссерля в контексте проблемы различия пустых и наполненных интенций. Он связывает идеальное переживание очевидности именно с наполнением интенции. Вместе с тем он констатирует, что достижение полной очевидности относительно данности трансцендентального ego себе самому невозможно. Кроме того, Черняков приходит к выводу, что и в сфере живой созерцательной данности вещи достижение очевидности, как его понимал Гуссерль, не является бесспорным. В качестве вывода в статье утверждается, что Черняков констатировал возникновение ситуации «утраты очевидности» в современной философии и начал все больше ориентироваться на математические подходы в философской методологии, а также на хайдеггеровское понимание герменевтики и лежащее в его основе понятие *Dasein*.

Ключевые слова: очевидность, пустые интенции, наполненные интенции, рефлексия, трансцендентальное ego, вещь, феноменология, Э. Гуссерль, А. Г. Черняков.

A. B. Patkul

THE DRAMA OF EVIDENCE: ON THE ALEXEI G. CHERNYAKOV'S READING OF THE WORKS OF EDMUND HUSSERL

In my article, I reconstruct Alexei G. Chernyakov's understanding of Husserlian conception of evidence. He considers it in the context of Husserl's division of empty and fulfilled intentions made. Chernyakov connects the ideal feeling of evidence with the process of fulfilment of intention. At the same time, he believes the achievement of the absolute evidence is impossible in the case of the giveness of transcendental *ego* to itself. Moreover, Chernyakov's conclusion is that the evidence in the domain of the things given in the immediate intuition is also questionable. As conclusion, I emphasize that Chernyakov describes this state of matter as 'lost of evidence'. This is reason why he began to use both mathematical approach

* Паткуль Андрей Борисович, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; a.patkul@spbu.ru

in the philosophical methodology and Heideggerian version of hermeneutics based on his conception of *Dasein*.

Keywords: evidence. Empty intentions, fulfilled intentions, reflection, transcendental ego, thing, E. Husseerl, A. G. Chernyakov.

Алексей Григорьевич Черняков (1955–2010) — одна из ключевых фигур в отечественной философии рубежа XX–XXI столетий, выдающийся мыслитель, исследователь и педагог, внесший существенный вклад в развитие феноменологической философии, в частности в распространение этого философского направления в русскоязычном философском пространстве. Его перу принадлежат работы о философской мысли таких значимых философов, как Платон, Аристотель, Плотин, И. Кант, М. Хайдеггер, А. Бадью и мн. др. Но едва ли будет преувеличением сказать, что значительная часть его исследований в области философии концентрировалась вокруг трудов Эдмунда Гуссерля — основателя феноменологического направления в современной философской мысли. В связи с этим цель настоящей статьи состоит в очерке основных моментов гуссерлевской феноменологии, которые привлекали внимание Алексея Григорьевича; стратегическая же ее задача состоит в том, чтобы выстроить такое изложение вокруг понятия *очевидности*, которое, с точки зрения Чернякова, было одним из важнейших у Гуссерля, проследив трансформацию трактовки его содержания и оценки его значимости Алексеем Григорьевичем в гуссерлевской феноменологии. Ведь, как отмечает один из близких кругу Алексея Григорьевича современных отечественных мыслителей, И. И. Докучаев, «феноменология (Гуссерля. — *А. П.*) есть не что иное, как героический поиск очевидного…» [2, с. 299]

Впрочем, с точки зрения Чернякова, Гуссерль не обладал каким-либо монопольным правом на единственно корректную трактовку понятия очевидности, напротив, для него «очевидность — это древнее и крайне важное для любой формы теоретического мышления понятие» [6, с. 273]. Очевидность важна даже там, где теория не претендует на статус научности:

> Даже если теоретическое мышление не хочет отождествлять себя с наукой, говорит «я — не наука». Theoria, как вы понимаете, это созерцание, и само слово «созерцание» уже намекает на оче-видность, на видность очами [6, с. 273].

Что уж говорить о теории, которая открыто заявляет себя в статусе науки, тем более науки *строгой* — как это как раз и произошло у Гуссерля. Без вменения себе методологического критерия очевидности и, с другой стороны, без научного прояснения смысла таковой философское начинание Гуссерля даже в самом первом приближении едва ли могло бы состояться. Разумеется, рассмотрение Черняковым проблемы очевидности у Гуссерля нельзя брать изолированно: оно находится в прямой взаимосвязи с анализом этой проблемы у других мыслителей, прежде всего у Хайдеггера.

* * *

Итак, наше рассуждение можно начать с констатации того, что уже в первом томе своих «Логических исследований» *Э. Гуссерль связывает свою теорию*

истины с понятием очевидности. Он пишет здесь: «Самым совершенным признаком истинности служит очевидность: она есть для нас как бы непосредственно овладение самой истиной» [1, с. 187]. Поэтому очевидность выступает него основой всякого знания, в том числе — знания научного: «…в конечном счете всякое подлинное знание и в особенности всякое научное знание покоится на очевидности, и предел очевидности есть также предел понятия знания» [1, с. 187]. Сам основатель современной феноменологии характеризует так понятую очевидность как «светлую уверенность». Он, в частности, пишет: «…если речь идет о знании в самом тесном и строгом смысле, то для него нужна очевидность, светлая уверенность, что то, что мы признали, есть на самом деле, и что того, что мы отвергли, нет» [1, с. 186–187]. Такую «светлую уверенность», по его мнению, не стоит путать со «слепой верой»: «Эту уверенность, как известно, следует отличать от слепой веры, от смутного, хотя бы и самого решительного мнения; иначе мы рискуем разбиться о скалы крайнего скептицизма» [1, с. 187]. Одна из самых серьезных трудностей феноменологической эпистемологии, возникающая при этом, состоит в том, что остается не вполне ясным, каким именно образом можно адекватно различить «светлую уверенность» очевидности и «слепую веру» мнения. Кажется, что уверенность очевидности является точно таким же переживанием, как и любое другое, а потому принятие ее в качестве определения очевидности, а этой последней — в качестве критерия истинности познания отбрасывает феноменологическую теорию знания обратно в сферу психологизма. Психологизм же, со своей стороны, приводит к релятивизму и, как следствие, к «крайнему скептицизму» в теории познания. Выход из этой апории, который находит Гуссерль, состоит в том, чтобы признать за переживанием очевидности не психологический, а чисто *идеальный* характер. Как отмечает С. В. Никоненко, «по Гуссерлю очевидность — это обретение содержания опыта перед духовным взором; совершенная же очевидность носит идеальный характер» [4, с. 25–26].

Далее, следует указать на то, что центром интереса А. Г. Чернякова к проблеме очевидности у Гуссерля является не какая угодно очевидность, но очевидность трансцендентального Я как предельной конституирующей инстанции. Ведь только в свете очевидности Я для себя самого в качестве конституирующей инстанции может быть наделена смыслом очевидность данной ему в живом восприятии вещи, равно как и предметов других регионов. И. И. Докучаев пишет:

> Фундаментом бытия оказывается очевидность, причем очевидность интуитивная, следовательно, именно «Я» в его глобальном значении представляет собой ключевой способ бытия, который разворачивается в системе различных ограничивающих и достраивающих его конструкций [3, с. 112].

Данная проблематика связана по преимуществу с более поздней стадией интеллектуального становления Гуссерля — с трансцендентальной феноменологией. Существо затруднения Черняков раскрывает в своей монографии «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера» следующим образом: «…как возможно феноменологически достоверное знание о последней и предельной конституирующей инстанции — истоке позитивности позитивного, т. е. положенности положенного»

[7, с. 164]. Тем не менее *в своей трактовке возможной очевидности Я Черняков отталкивается от гуссерлевского различия пустой и наполненной интенции*, изложенной им еще во втором томе «Логических исследований». Выбор именно этого технического различия у Гуссерля Черняковым в его попытках разрешения названного затруднения обусловлен тем, что

> «Наполнение» (Erfüllung) обозначает в этом тексте (в VI «Логическом исследовании» второго тома «Логических исследований». — *А. П.*) фундаментальную характеристику феноменологически понятой «очевидности» (Evidenz) [7, с. 166].

Согласно Чернякову, очевидность у Гуссерля оказывается синонимом наполненного сознания. Чтобы опознать нечто в качестве очевидного, считает Алексей Григорьевич, нужно отслеживать сами взаимные переходы пустых и наполненных интенций. В связи с этим он вслед за Гуссерлем трактует наполнение как *переход* от «предварительного наброска смысла к созерцанию и интуиции» [7, с. 166]. Более подробно он описывает «синтез наполнения» следующим образом:

> В синтезе наполнения (Erfüllungssynthesis) речь должна идти о связи или связывании двух неоднородных членов, которые одновременно находятся в отношении тождества и различия: тождества смыслового, поскольку именно то положение дел, которое подразумевалось, т. е. было предметом пустой (или сигнитивной) интенции, интуитивно наполняется; различия в энергиях присутствия, поскольку сам способ данности упомянутого положения дел меняется [7, с. 166–167].

В итоге в ходе действия наполнения происходит следующее: «Наполнение устанавливает соразмерное смыслу имени его отношение к данному в созерцании как именуемому» [7, с. 167]. Как пишет А. Г. Черняков, «в наполнении мы проживаем в опыте некое “вот оно само”…» [7, с. 167]. Он подчеркивает также, что синтез наполнения не может быть понят как некоторая статическая структура, напротив, он непременно *динамичен*, так, что в его динамике всякий раз открывается новое измерение «градаций наполнения». Синтез наполнения — это всегда некоторая «связь пустого и наполненного», она разворачивается во времени. Развертывание этого процесса во времени направлено в сторону возрастания полноты данности в созерцании.

Интересно и то, как, следуя Гуссерлю, Черняков истолковывает сам характер тождества в дающем переживание очевидности синтезе отождествления. А именно: тождество в этом случае нельзя понимать как только формальное тождество А = А. Это обусловлено отмеченным ранее обстоятельством — тем, что сам синтез отождествления есть некоторый «процесс», что идентификация, а стало быть, наполнение совершаются во времени. В ходе исполнения этого процесса различные аспекты того, что изначально подразумевалось, не остаются неизменными, а постоянно претерпевают те или иные изменения — при том условии, что смысл подлежащего идентификации сохраняется. Черняков в этой связи говорит о «сохраняющимся инварианте смысла», который воспроизводится на разных «ступенях или этапах» наполнения и опустошения. В силу этого и речь, по его мнению, должна идти не столько о формальном

совпадении подразумеваемого и наполняющего содержания, сколько о подобии, или аналогии.

> Эти отношения — пишет Черняков — обозначают продвижение некоторого, быть может, неотчетливо определенного или незавершенного, содержания из пустого подразумевания в интуитивную полноту или близь (aus der Sachferne in die Sachnahe) [7, с. 168].

Исходная интенция, стало быть, может отчасти корректироваться.

Реконструированную таким образом общую концепцию очевидности у Гуссерля, уже саму по себе не лишенную значительных затруднений, Черняков, как уже говорилось, применяет к гуссерлевской концепции такой особенный, но в своей особенности основополагающий регион, как трансцендентальное *ego*.

Ключевой вопрос, от которого и отталкиваются связанные с очевидностью трансцендентального *ego* размышления Алексея Григорьевича, можно было бы сформулировать следующим образом: может ли — и если может, то при каких условиях — трансцендентальное *ego* быть дано себе самому в адекватно наполненной интенции себя самого с полной очевидностью? Возможна ли у Я относительно самого себя та самая «светлая уверенность», в качестве которой Гуссерль определял очевидность еще в первом томе «Логических исследований»? Возможно ли «наполненное сознание» сознания о себе самом? Черняков считает, что «в "зрелый" период феноменология истолковывает себя как эгологию, и все ее последующее развитие становится попыткой уловить трансцендентальное ego в сети головокружительных ходов рефлексии, дабы достичь его аподиктической достоверности» [7, с. 171]. Он даже характеризует ситуацию трансцендентального Я как «погоню за собой». «Основная трудность феноменологии как эгологии состоит в необходимости объяснить, каким образом эта "предельная функционирующая инстанция", трансценденциальное ego agens = ego cogitans может присутствовать для себя как нечто сущее, т. е. позитивное, положенное» [7, с. 172], — так он расшифровывает смысл этой «охоты».

Позиция Чернякова по данному вопросу состоит в том, что такое удостоверение с очевидностью трансцендентального Я оказалось бы возможным тогда и только тогда, когда оно выступило бы адекватным предметом своей собственной рефлексии. Однако именно эта способность конституирующего Я стать пред-метом, быть данным себе самому в наполненном сознании, как раз и стоит под вопросом. В этой связи Алексей Григорьевич вспоминает выражение И. Г. Фихте о том, что сознание не может застать себя «с окровавленными руками», т. е. в исполнении своей деятельности полагания.

Автор «Онтологии времени» считает, что всякий живой опыт сознания относительно самого себя сталкивается с апорией: пытаясь схватить себя в рефлексии в качестве полагающего, конституирующего, Я всякий раз ухватывает себя только как положенное, пусть и самим собою, конституированное. В этом опыте рефлектирующее и рефлектируемое подменяются друг другом, так, что «постоянно остается неясным, схватывает ли ego по существу само себя или же свой след, знак, фальсифицированную копию…» [7, с. 174]

Черняков дает следующее эффектное описание такого ускользания *ego* от себя самого в его погоне за самим собой:

> Взгляд рефлексии исходит от деятельного, «живого» Я и застает опредмеченное, «умерщвленное» Я в его уже завершенной, «прошлой» деятельности, т. е. в уже-не-деятельности. И это движение рефлексии необратимо [7, с. 174].

В «Онтологии времени» приводится решение этой проблемы, которое было предложено самим Гуссерлем в его лекциях, озаглавленных «Первая философия». Действительно, Гуссерль признает, что в первичном акте рефлексии Я как рефлектирующее, полагающее само не дано позитивно. Позитивно явлена только объективная сторона Я, а именно в качестве предмета первичной рефлексии. Но этот объективный полюс *ego* сам уже оказывается опредмеченным. В следующей рефлексии уже то Я, которое в первичной рефлексии присутствовало только в качестве непозитивного, становится предметом данной, т. е. следующей за первой, рефлексии. То Я, которое было изначально латентным в рефлексии, открывается *для* нее. Но и здесь происходит то же самое, что и в случае первичной рефлексии: Я, которое стало открытым для нее, само оказывается уже положенным, опредмеченным *ego*. При этом я как предмет рефлексии первого порядка отождествляется с Я как предметом рефлексии второго порядка. И такая ситуация, такое умножение уровней рефлексии, каждый из которых будет переводить рефлектирующее Я предыдущего уровня в патентный модус предмета рефлексии соответствующего уровня так, что затем предмет этот будет отождествляться с предметом рефлексии предыдущего уровня, а затем предметы предыдущего и последующего уровней рефлексии будут отождествляться в качестве одного и того же *ego*, потенциально бесконечно. Для Гуссерля это — решение проблемы. Осуществляя снова и снова рефлексию, которая исполняется именно таким, а не каким иным образом, я нахожу в саморасщеплении Я и его предмета и их отождествлении на последующем уровне рефлексии некоторое прото-Я, т. е. изначально функционирующее Я и то, что для него становится предметом. Во всяком случае, таково мнение Гуссерля. При этом на самом деле надстраивающиеся порядки рефлексии, как выражается Черняков, «ничего не добавляют к облику Я». Из этого и делается тот вывод, который, как кажется, позволяет у Гуссерля считать проблему ускользания Я от очевидности своей же собственной рефлексии решенной. Автор «Онтологии времени» пишет: «…в этой повторяющейся (или, скорее, длящейся) рефлексии является само искомое Я, “es selbst”, коль скоро мы позволяем себе говорить о Я в третьем лице» [7, с. 176].

Но для самого Алексея Григорьевича это отнюдь не считается решением проблемы. Прежде всего, он полагает, что имеет место двусмысленность с самим немецким термином es selbst, который Гуссерль использует по отношению к *ego.* В этом немецком словосочетании, по мнению Чернякова, следует различать два разных смысла: (1) формального тождества, *identitas* и (2) самости, *ipseitas*. Предложенная Гуссерлем конструкция, возможно, и способна предъявить Я как то же самое, но не дает его в полноте его присутствия в качестве его самого, т. е. в качестве предметна наполненной (в противоположность пустой) интенции.

Впрочем, Черняков убежден, что и с формальным тожеством *ego* в приведенной гуссерлевской схеме имеются определенные проблемы. Отождествление на каждом уровне рефлексии объекта ее с субъектом рефлексии предыдущего

уровня уже является результатом некоторого синтеза. Поэтому «помимо Я рефлектирующего возникает Я синтезирующее, полагающее единство своих близнецов — латентного и патентного» [7, с. 177]. У Гуссерля на деле «в постоянном рефлективном "саморасщиплении Я" устанавливается только непрерывное тождество отщепившихся осколков. Но источник деятельности отождествления остается "за спиной сознания"» [7, с. 178]. Это и есть, согласно Чернякову, тот итог, который может предложить в отношении Я феноменологическая рефлексия, итог, который, хотя только и в виде негативного суждения, может быть сам удостоверен феноменологически. Я как конституирующая инстанция позитивно недоступна для феноменологической очевидности, относительно него нет и не может быть «светлой уверенности». «В рефлексии тождество с собой невосстановимо», [7, с. 178] — констатирует Черняков. Он пишет: «…позитивность "патентного" некоторым образом отсылает к негативности латентного: наряду с узнаванием "Ах, это же я" одновременно происходит отстранение "А я ли?"» [7, с. 178]. «Строго говоря, я никогда не могу сказать: "Я есмь тот, кто есмь". Напротив, я всегда иной» [7, с. 178]. Это означает, что изначальный опыт *ego* — это «опыт постоянной утраты себя», «опыт изъяна и несамодостаточности», «опыт подмены». Для Чернякова это означает и то, что данный опыт *formaliter* означает опыт изначальной *дифференции*.

В итоге Черняков описывает способ присутствия трансцендентального *ego* у Гуссерля как «парадоксальное отсутствующее присутствие», или «присутствие-как-отсутствие». Он отмечает, что такое присутствие как «снимающее при- и от- сутствие ядра субъективности есть особый вид сознания-горизонта» [7, с. 179]. Иными словами, для описания его статуса наиболее подходящими являются топологические термины. Черняков пишет: «Искомый функциональный центр актов сознания (при-/от-)сутствует… в тотальном горизонте сознания. У него есть в этом горизонте *место*. Это место может быть названо центром горизонта» [7, с. 179]. При этом он подчеркивает, что именно благодаря подобной топологической характеристике трансцендентального *ego* только и оказывается возможной сама рефлексия этого *ego* на себя. Рефлексия предполагает направление, то, на что она рефлектирует; рефлексия на Я направляется на то место, в котором, отсутствуя, присутствует оно само. «Всегда ускользающее живое Я представляет собой "то-в-направлении-чего" рефлексии» [7, с. 179], — пишет Алексей Григорьевич. Он истолковывает мысль Гуссерля о рефлексии Я на себя самого так, что здесь «пустая интенция Я — это выбор направления, и она подразумевает ориентацию в топике горизонта сознания, топологическое чутье его центра» [7, с. 179]. Я уже должен знать, куда направлять взгляд рефлексии, для того чтобы скрытое конституирующее Я могло бы попасть в поле его зрения.

В любом случае, А. Г. Черняков приходит к выводу, что наполненное сознание возможно исключительно как сознание некоего неопределенного предмета, предмета «в широком смысле», который, как явленный, только выдает себя за то, что в рефлексии изначально подразумевалось, но не было замечаемым. Незамечаемое в ней не подлежит, как оказывается, феноменологическому удостоверению. Даже кинестетическое «я могу» у Гуссерля, с точки зрения автора «Онтологии времени», «может быть некоторым образом осознанно, но…

не может быть позитивно положено, т. е. дано в *наполненном* сознании» [7, с. 181]. Позитивность и здесь отсылает к уже прошедшему, уже свершенному: «я могу», «я действую» отсылает к уже состоявшемуся «я мыслил».

«Без-мыслие (при-/от-)сутствует как центр горизонта мысли всегда — "в модусе инактуальности". Нельзя вообразить опыт безмыслия как опыт сознания» [7, с. 182], — заключает Черняков.

Впрочем, и в этом заключении обнаруживается по крайней мере один момент, который получает в размышлениях отечественного философа дальнейшее развитие. Речь идет о воле, точнее, о воле самого феноменолога как того, кто осуществляет рефлексию, направленную на поиск трансцендентального *ego*. Эта воля направлена на поиск «предмета по-ту-сторону-предметного», которое уже подразумевается и «которому уже дано имя». Причем «именование предшествует воле к наполненному сознанию именуемого» [7, с. 182]. «Это имя — Я, и оно инициирует бесконечное движение вокруг остающегося безымянным центра (да и центра ли?) в погоне за позитивностью, порождает бесконечное кружение в поисках утраченного субъекта» [7, с. 182], — говорится в «Онтологии времени». Но опыт поиска Я в его феноменологической очевидности должен быть *de facto* проделан, чтобы можно было постигнуть очевидность того, что «*искомое Я не есть*»: «Трудный опыт непрестанного рефлексивного самоотождествления должен быть проделан, чтобы себя дезавуировать. На месте, отведенном Я, угадывается (но не "усматривается")"всецело иное"» [7, с. 182].

Впрочем, обнаруженный здесь на примере рефлективных поисков очевидности трансцендентального *ego* момент *воли* оказывается, на наш взгляд, одним из решающих в понимании феноменологической очевидности — и в случае любой феноменологической очевидности, и, в частности, очевидности данности *вещи* в живом восприятии для А. Г. Чернякова. Собственно, именно это обстоятельство в более широкой перспективе позволяет ему охарактеризовать саму по себе «феноменологию как поступок». В восприятии вещи уже на уровне естественной установки сознания вещь всегда превышает то, что дано в конкретной ситуации восприятия. Черняков считает, что уже в этом заявляет о себе, как он это называет, *habitus* воли (у Гуссерля, собственно, — хабитуальный интерес), «направляющий восприятие к выявлению подразумеваемых скрытых сторон *той же самой* вещи, к наполнению пустых интенций» [7, с. 209]. Таким образом, именно воля, причем уже на уровне естественного сознания, является основанием исполнения очевидности, понимаемой как предельное наполнение пустой интенции. Черняков упоминает даже в связи с этим такое гуссерлевское понятие, как «зов вещи», который обращен к сознанию уже в его естественной установке. В своих экспликациях этого момента воли в интенциональности и его значения для феноменологического понимания очевидности Алексей Григорьевич ссылается на анализ гуссерлевского понятия феномена, проведенный известным немецким феноменологом К. Хельдом. Согласно Хельду (и в этом с ним соглашается Черняков), во всякой интенциональной жизни уже присутствует телеологическая направленность на «очевидность в самом широком смысле слова». Интенциональность у Гуссерля в силу этого не исчерпывается формальным сопряжением интенционального акта и интенционального предмета, она не является «сознанием чего-то» только, интенциональность — это всякий раз

«напряжение и тенденция», такие напряжение и тенденция, которые всякий раз заранее заданы волей к максимальному наполнению пустых интенций. Как замечает сам Черняков, эта «воля к наиболее полной очевидности того *единого*, что кажет себя во многом, эпистемическая благая страсть, о которой говорится в первой строчке аристотелевой “Метафизики”» [7, с. 210]. Он также полагает, что, вопреки смене установок — с естественной на трансцендентальную, — этот момент воли к наполненному сознанию у естественного сознания структурно не отличается от такой же воли у трансцендентального феноменолога: «Одна из сторон такой воли — настаивание на (трансцендентном или имманентном) предметном единстве и приведении к очевидности (наполненному сознанию) скрытых аспектов в себе единого предмета» [7, с. 211].

Поэтому со временем в мышлении А. Г. Чернякова мотив невозможности обретения очевидности в условиях исходного понимания таковой у Гуссерля не только относительно трансцендентального *ego*, но и — не в меньшей степени — чувственно данной вещи усиливался. Вместе с тем можно предположить, что этот мотив был не единственным для него, склоняющим к пересмотру самой идеи феноменологически понятой очевидности и полноты интенционального сознания как критерия ее. Черняков считал, что даже если бы полнота созерцательной данности и была бы достигнута, например, в отношении единичной чувственно данной вещи, это еще не гарантировало бы истинности нашего знания о ней. Вероятно, и здесь «светлая уверенность» так и не могла бы быть адекватно отличена от пусть сколь угодно интенсивного, но все же только мнения. Так, в последний год, и даже семестр своей жизни Алексей Григорьевич в частных разговорах с автором данной статьи часто говорил об одном примере, который не давал ему покоя в связи с этой проблемой. Пример этот, впрочем, касался математической, а не напрямую чувственно-эмпирической предметности (связь той и другой отрицать, впрочем, едва ли получится). Говоря определеннее, речь шла о теореме Банаха-Тарского, тезис которой состоит в том, что трехмерный шар равносоставлен двум своим копиям, или, в более популярной формулировке, которую сам Алексей Григорьевич очень любил приводить, что шар можно разбить на куски и собрать из них два таких же по своим характеристикам шара, каким был разбитый. Данное математически доказанное положение является при этом контринтуитивным, никакая наполненная интенция, никакая «светлая уверенность» относительно него невозможна в сфере «живой данности». Тезис приведенной теоремы прямо противоречит здравому смыслу и даже положению, которое еще Кант признавал аналитическим, а именно: что целое больше части. Поэтому данная теорема, по мнению Чернякова, заключает в себе мощнейший вызов феноменологической (и не только) эпистемологии. Она провоцировала, с одной стороны, возобновление вопроса о критериях истинности математического познания, о том, насколько оно вообще должно и может быть очевидным — и в каком смысле, а с другой стороны, критику специфического феноменологического понятия очевидности, его универсальной применимости в качестве критерия истины. В итоге сам философ начал говорить о ситуации «*утраты очевидности*». Черняков констатирует ее следующим образом: «То важнейшее, что произошло в основаниях математики в конце двадцатого века, заключается как раз в том,

что сама концепция очевидности была аннулирована. Это удивительно, но это так» [6, с. 289]. И тут же он приводит свой излюбленный пример:

> …мы можем взять шарик единичного радиуса, разрезать на кусочки, и из кусочков собрать шарик вдвое большего объема. Если бы греки в связи с этим занимались гипотетическим силлогизмом, они встали бы в крайне затруднительное положение, потому что второе кажется абсурдным: можно ли разрезать тело и затем собрать тело вдвое большего объема? Никак нет, это происходит в столкновении с очевидностью [6, с. 289–290].

То же самое, согласно Чернякову, имеет значимость и для гуссерлевской феноменологии. Он пишет:

> Мне представляется, что современный способ бытования математических теорий и аксиоматических систем запрещает [употреблять] понятие очевидности так, как оно существовало раньше, еще, быть может, в первой трети XX в. Кстати, здесь очень много обстоятельств интересных для феноменологии, например, если мы посмотрим на тот проект завершенной феноменологии или феноменологии как завершенной науки, которую Гуссерль формально отвергает, — формальной трансцендентальной логики, и на какой математический образ он там ссылается, мы увидим очень много желаний, о которых *уже* известно, что они не смогут осуществиться» [6, с. 292–293].

Вероятно, именно поэтому в последние годы своей жизни Черняков часто признавался, что во многом разочаровался в феноменологической методологии и все больше и больше внимания уделяет возможностям применения математической техники, в том числе и в сфере философии, и прежде всего онтологии. Этим, в частности, объясняется его интерес к работам Алена Бадью, по которым он проводил получившие значительный резонанс семинары.

С другой стороны, имеется достаточно оснований выдвинуть *гипотезу* о том, что еще в период «Онтологии времени» — в связи с невозможностью обретения очевидности относительно трансцендентального *ego* и полноты его данности себе самому у Гуссерля — Черняков обращает свое внимание на модификацию феноменологического метода и раскрываемую этим методом конституирующую инстанцию у Хайдеггера. Более поздние работы Алексея Григорьевича, включая цитированный выше доклад «Об утрате очевидности», также могут предоставить, хотя и в несколько иной перспективе, подтверждение этому предположению (см.: [6, с. 293–299]).

Обобщая, можно сказать, что, во-первых, занимающее у Хайдеггера место гуссерлевского трансцендентального *ego Dasein* заведомо выведено из притязания на обретение тождества с самим собой. Оно вообще понимается Хайдеггером не из тождества, а из *различия*, как то сущее, которое само исполняет исходную онтологическую дифференциацию — разведение бытия и сущего. Хайдеггер считает, что *Dasein* — не некая замкнутая в себе самой капсула, в отношении которой еще только надо показать, как из нее и вовне нее выходит трансцендентальный субъект. *Dasein* является всегда уже исступающим и исступившим из себя самого вовне себя, оно исходно *экстатично*: поэтому вопрос о возможности полноты его данности себе самому, соответ-

ственно, очевидности относительно самого себя не может быть адекватным, если брать его так, как он был поставлен в гуссерлевской феноменологической технике. В «Онтологии времени» Черняков в этом отношении говорит даже об отрицательной аналогии между трансцендентальным субъектом Гуссерля и заботой как смыслом бытия *Dasein* у Хайдеггера.

Во-вторых, коль скоро *Dasein* имеет в качестве своей базовой онтологической структуры *трансценденцию* (которая, кстати, согласно Хайдеггеру, является онтологической основой интенциональности, тогда как последняя есть для него не что иное, как онтическая трансценденция) — превосхождение сущего как такового в направлении его бытия — и тем самым само исполняет различение бытия и сущего, оно оказывается всегда уже при внутримирном сущем. Свидетельством тому является тот факт, что *Dasein* вообще оказывается способным обходиться с ближайшим внутримирным сущим — с *утварью*, имеющей бытийный характер подручности. В обхождении с ней речь идет уже не об «идеальном переживании» очевидности адекватности данности положения дел, а об умении пользоваться той или иной вещью обихода в соответствии с тем, для применения к чему она как средство предназначена, т. е. в соответствии со схемой ее «для того, чтобы».

Наконец, в-третьих, если и можно относительно *Dasein* говорить о полноте данности его себе самому, то, пользуясь все той же «отрицательной аналогией», можно сказать, что, хотя это сущее и не достигает никогда тождества с самим собой (разве что в смерти, которая собирает его бытие в целое, но так, что сама выступает возможностью прямой невозможности этого бытия), тем не менее оно может быть дано себе в некотором онтологически преимущественном модусе — модусе *собственности* (*Eigentlichkeit*). Онтологически преимущественным он назван здесь не потому, что он чем-то лучше или достойнее оппозиционного ему модуса несобственности (*Uneigentlichkeit*), но потому, что в этом модусе, понимая свое бытие из своих, а не чужих, возможностей быть, это сущее открыто себе самому в особенности способа своего бытия (экзистенции). И как раз на этом примере лучше всего оказывается видным, что у Хайдеггера на смену искомой очевидности относительно трансцендентального *ego* приходит *совесть*. Черняков пишет: «О подлинности или не подлинности, о исполненности или не исполненности самой своей способности-быть свидетельствует онтологически понятая совесть» [7, с. 242]. Совесть в хайдеггеровском смысле не фиксирует формального совпадения полагающего и полагаемого Я, даже его самостность, но негативно удостоверяет, из каких возможностей быть идет всякий раз для *Dasein* дело о его бытии. Совесть не дает *Dasein* указания, что следует или чего не следует делать, но, негативно, «*совесть обнаруживает себя как зов заботы*: зовущий это присутствие, которое ужасается в брошенности (уже-бытии-в…) за свою способность-быть» [5, с. 277].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I. Пролегомены к чистой логике // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Агентство «Сагуна». — 1994. — С. 177–353.

2. Докучаев И. И. Демаркация очевидности и конструкции как основание ответа на вопрос о бытии и истине в философии // Вестник СПбГУ. Сер. Философия и конфликтология. — 2017. — Т. 33, вып. 3. — С. 296–306.

3. Докучаев И. И. Очевидность и конструкция: виды и критерии демаркации // Гуманитарные исследования в Сибири и на Дальнем Востоке. — 2019. — № 4(50). — С. 108–112.

4. Никоненко С. В. Интенциональность: американская точка зрения // Horizon. Феноменологические исследования. — 2017. — Т. 6, вып. 1. — С. 9–44.

5. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997.

6. Черняков А. Г. Об утрате очевидности // Черняков А. Г. Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии. — СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа». — 2016. — С. 272–299.

7. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.009
УДК 1(091)

Г. Л. Галустьянц*

ФИЛОСОФСКОЕ РОССИЕВЕДЕНИЕ КАК ОСНОВАНИЕ ДУХОВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Ключевой проблемой данной статьи выступает философское россиеведение как философско-исторический феномен. Логическая теория идеи России должна быть раскрытием системы понятия России, движением от его наиболее абстрактной определенности к наиболее конкретной — к духовному бытию России как интегральной цивилизации.

В статье раскрывается духовный кризис русского общества, трансформация образа жизни русского народа. Показывается оригинальность взглядов П. Я. Чаадаева на русскую действительность. Попытки самоопределения русской личности, сохранения ее самобытности, определения идентичности продолжились в исканиях славянофилов и западников, «почвенников». Анализируются концепты «самобытность» и «идентичность» с точки зрения философского и культурологического подходов.

В рамках рефлективного этапа эволюции русской идеи рассмотрены концепции В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, И. Г. Фихте, Б. Н. Чичерина и др. Дана характеристика начала становления спекулятивно-диалектического этапа эволюции русской идеи в философско-россиевдческой мысли последней четверти XX — начала XXI вв.

Ключевые слова: философско-россиеведческая мысль, идентичность, богоизбранность, славянофилы, русское мировоззрение, русская национальная идея, национальное самосознания России, духовная идентичность, христианский фундаментализм.

G. L. Galustyants

PHILOSOPHICAL RUSSIAN STUDIES AS THE BASIS OF SPIRITUAL IDENTITY AND NATIONAL SELF-CONSCIOUSNESS OF MODERN RUSSIA

The key problem of this article is philosophical Russian studies as a philosophical and historical phenomenon. The logical theory of the idea of Russia should be a disclosure of

* Галустьянц Григорий Львович, старший преподаватель кафедры Гуманитарных социально-экономических дисциплин, Кубанский институт информзащиты; grigori.177@yandex.ru

the system of the concept of Russia, a movement from its most abstract certainty to the most concrete — to the spiritual being of Russia as an integral civilization.

This article reveals the spiritual crisis of Russian society, the transformation of the lifestyle of the Russian people. Originality of P. Ya. Chaadaev on Russian reality. Further, the attempts of self-determination of the Russian personality, preservation of its identity, determination of identity continued in the search for Slavophiles and Westerners, "soil workers". The concepts of "identity" and "identity" are analyzed from the point of view of philosophical and cultural approaches.

In the framework of the reflective stage of the evolution of the Russian idea, the concepts of V. S. Solovyov, N. A. Berdyaev, I. G. Fikhte, B. N. Chicherin are considered and others. A characteristic is given of the beginning of the formation of the speculative-dialectical stage of the evolution of the Russian idea in the philosophical and Russian thought of the last quarter of the 20th and beginning of the 21st centuries.

Keywords: Philosophical-Russian scholarly thought, identity, God's chosen people, Slavophiles, Russian worldview, Russian national idea, Russian national identity, spiritual identity, Christian fundamentalism.

На данный момент в русском обществе повышен интерес к проблеме духовной идентичности России. В условиях противоречивости глобализационных процессов российское общество испытывает экономический, политический, социальный и духовный кризис.

В такой ситуации важной становится особенная потребность не просто в очередном обращении к проблеме русской идеи, а в ее философском изучении с учетом новых реалий и выявлении ее содержания. Основные философско-исторические выводы в полной мере должны охватить вопросы возрождения национального самосознания, культуры России, ее традиций и достоинства. Не вызывает сомнения, что именно оформление целостного национального самосознания возродит и сохранит стабильную и сильную Россию, даст шанс избежать опасных политических виражей, кризисов и кровавых потрясений, создаст предпосылки для культурного и духовного подъема, обеспечит веру в завтрашний день.

Философия истории как раздел системы философских наук, нацеленный на анализ всеобщих логико-онтологических и методологических оснований исторического познания и бытия, выполняла различные функции в структуре философского исследования. Однако наибольшая потребность в философской рефлексии исторического процесса возникала во времена существенных преобразований в общественной жизни, когда сложившиеся теоретические выкладки, нормы, ценности, идеалы либо ставились под сомнение, либо разрушались:

Исторические катастрофы и переломы, которые достигают особенной остроты в известные моменты всемирной истории, всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс, построить ту или иную философию истории [2, с. 4].

Диалектика взаимодействия философско-исторического и историко-философского моментов изначально составляла методологическую основу философско-россиеведческого знания. Будучи интегральной философской Наукой о России, это знание первоначально формируется как опыт русской философии истории, как совокупность философско-исторических учений о духовной сущности России и ее месте во всемирной истории. В связи с этим

нам необходимо проследить основные этапы становления философско-исторического самосознания России, проанализировать ход развития истории русской философии истории как основания и предпосылки современного философского россиеведения. В этом и заключается теоретико-методологический смысл диалектики внутреннего единства философии русской истории и истории русской философии как теоретико-методологических принципов философского россиеведения.

Обращение к истокам русской философии истории свидетельствует, что первоначальной формой русского национального самосознания выступила интуитивная по своей сути мифология православно-христианского мессианизма и теократии. Этот непосредственный христианский мессианизм стал главной идейной основой историософских учений Средневековой Руси. Здесь можно выделить учение о «законе» и «благодати» митрополита Илариона, историософско-теократический провиденциализм летописца Нестора, соборный идеал «Святой Руси» Сергия Радонежского и Нила Сорского, философию самодержавной власти Иосифа Волоцкого и другие. Все эти учения объединены мессианско-мифологическим представлением о вселенском христианском призвании русского народа в мировой истории, которое заключается в претворении в жизнь идеалов христианской этики.

Дальнейшее развитие идеи богоизбранности русского народа мы находим в концепции «Москва — третий Рим», автором которой является монах Филофей. Эта концепция чрезвычайно важна для нас, ибо в ней были высказан ряд основополагающих идей, которые далее были раскрыты более поздними представителями интуитивного этапа.

Одним из первых критику христианско-мифологического истолкования смысла отечественной истории проводит религиозный метафизик начала XIX в. Петр Яковлевич Чаадаев:

> Дело в том, что мы еще никогда не рассматривали нашу историю с философской точки зрения. Ни одно из великих событий нашего национального существования не было должным образом характеризовано, ни один из великих переломов нашей истории не был добросовестно оценен; отсюда все эти странные фантазии, все эти ретроспективные утопии, все эти мечты о невозможном будущем, которые волнуют теперь наши патриотические умы [8, с. 141].

Важным для Чаадаева является описание будущего и настоящего России. Первоначально он исключает страну из сферы Божественного промысла, и только с 1835 г. происходящие в его воззрениях изменения обнаружили недостатки теории, предписали стране дать провиденциальную роль, согласно которой она должна способствовать духовному возрождению христианского мира.

Работы П. Я. Чаадаева (особенно его первое «Философическое письмо») поставили, главным образом, проблему, которая была центральной для полемических споров славянофилов и западников — проблему развития России в ее отношении к Западной Европе, приобретшую позднее более глобальный смысл: «Восток — Запад».

Западники отстаивали идею включенности России в единый процесс мирового развития, в котором развитие Западной Европы и Америки трактуется как

прогрессивное выражение всемирной истории. Виднейшими представителями западнической парадигмы следует считать А. И. Герцена, Т. Н. Грановского и др.

Одним из главных оппонентов славянофилов в философской мысли России этого периода можно назвать Александра Ивановича Герцена. На формирование его философско-исторических взглядов значительное влияние оказала философия Гегеля, главным образом учение о диалектике, а также философские работы Л. Фейербаха.

В 60-е гг. XIX в. в западнической среде зарождается либерализм. Так, восприняв многие идеи российских западников, Борис Николаевич Чичерин пошел дальше по пути усиления их доктрины, настоятельно доказывая необходимость реформ политической жизни в России. Как либерал важнейшим условием развития цивилизации он полагал свободу личности. Главным образом здесь речь идет об утверждении «ограниченной» свободы, а затем постепенном ее развитии по основным составляющим: свобода совести, свобода от рабского состояния, свобода общественного мнения, свобода слова, преподавания.

> Соединение свободных лиц в едином общественном строе и разрешение этим путем самой упорной из мировых противоположностей, противоположности между абсолютною самостоятельностью, вытекающую из свободы лица, и абсолютными требованиями, вытекающими из существа объективного духа, такова задача духовного развития и высшая цель всемирной истории [9, с. 442].

В середине 90-х гг. XIX в. российский либерализм поднялся на новую ступень развития. Значимую роль в развитии общественно-философского течения на этом этапе сыграл П. Б. Струве.

Важным условием воссоздания государственности Струве полагал возрождение русской национальной идеи. Кроме того, он был убежден в больших способностях и возможностях русской нации, в которых и кроется смысл исторической задачи: снять препятствия для их полного развития. Политическая свобода в России явилась важнейшей жизненной целью в понимании ученого, а рабочее движение — главной общественной силой, способной добиться ее в России.

Анархизм стал доведенной до крайности точкой развития западнических идей, в которой на первый план вышла революционная целесообразность, религия оказалась вытесненной атеизмом, государство — расплывчатыми, нечеткими лозунгами. К 80-м гг. XIX в. анархизм представлял собой вполне сформированное направление русской общественной мысли. Теоретико-практическое его содержание обнаруживается главным образом в трудах мыслителей-революционеров М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина.

Таким образом, уже в середине — второй половине XIX в. в России сложилась самобытная философско-историческая традиция, ставшая одновременно началом русской философии как самостоятельного направления классической европейской христианской философской традиции Нового времени. Так как вершиной последней была немецкая классика от Канта до Гегеля, совершенно закономерно, что и вновь возникшая русская философская мысль стала преемницей идей немецких философов, в первую очередь основателей всеобщей диалектики мышления и бытия — И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля.

Эти мыслители оказали самое существенное влияние на сам генезис русской философии как опыт синтеза философской теологии христианской патристики и диалектики немецкого идеализма. Помимо диалектической методологии они сформулировали принципы философии национального самосознания, философии патриотического воспитания, которые, в свою очередь, выступили важнейшими моментами философского россиеведения. Особенно большой вклад в развитие данной философско-патриотической парадигмы внесли идеи И. Г. Фихте.

Именно в патриотизме Фихте видит построение разумного национального государства — через всеобщее образование и воспитание нации как единственно возможный путь совершенствования окружающего мира. «От всех подавляющих нас бед спасти нас может только лишь воспитание» [7].

После философско-патриотических учений Фихте и Гегеля (полностью разделявшего взгляды Фихте и развившего их в лекциях по философии права и философии всемирной истории) дальнейший ход развития философско-исторического понимания духовной самобытности и национального самосознания государства в целом и патриотизма как необходимого государственно ориентированного мировоззрения и умонастроения в частности был связан с русской религиозно-философской мыслью в ее наиболее самобытных исторических формах — раннем славянофильстве и соловьевской метафизике всеединства. Именно они, на наш взгляд, соединяют философию истории и историю философии в едином опыте философского россиеведения. Поэтому рассмотрев философское россиеведение вначале как философско-исторический феномен, перейдем теперь к раскрытию его фундаментального историко-философского содержания (не забывая о существенной внутренней диалектической взаимосвязи этих двух аспектов россиеведческой мысли).

Философская разработка проблем, поднятых П. Я. Чаадаевым в первом философическом письме, была поддержана славянофилами И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, К. С. Аксаковым, творчество которых по праву считается многими наиболее авторитетными историками русской философии подлинным началом русской философской традиции как самостоятельного направления и этапа развития мировой философии и культуры. В их философско-исторических учениях философское россиеведение впервые приобрело завершенный философско-исторический смысл, приняв историософскую форму «русской идеи».

Следует отметить, что славянофильские концепции русской национальной идеи проникнуты началами христианского провиденциализма, мессианства, универсализма. Русская идея у славянофилов есть идея создания целостной и самобытной православной культуры, с опорой на народные традиции. Причем православная культура в рамках этой концепции рассматривается ими в качестве системообразующего начала, источника национального развития.

Продолжением и развитием славянофильской и западнической философии русской истории как начала классического философского россиеведения выступает христианский универсализм почвенников — Ф. М. Достоевского, А. А. Григорьева, Н. Н. Страхова.

Необходимо отметь тот факт, что именно Достоевский впервые употребляет термин «русская идея». Основные взгляды писателя были изложены

им в публицистическом произведении «Дневник писателя». Интересно, что злободневные для своего времени темы, поднятые Достоевским в «Дневнике», не перестают быть актуальными и для современной России.

Достоевский не считает славянскую идею, неким теоретическим построением, она в истории России неоднократно обозначалась как свершившийся факт.

Мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческим, что русская идея может быть синтезом всех тех идей, которые с таким упорством и множеством развивает Европа в отдельных своих национальностях [4, с. 37].

Выступающий с тех же почвеннических позиций Аполлон Александрович Григорьев считал, что «почва» — это глубина народной жизни, тайная сторона движения истории. Все его рассуждения на тему «самобытности» были направлены на погружение в глубину этой народности, требующей для своего осмысления новой историософской концепции. Исходя из этой концепции, тайну русской народности следует искать в Православии.

Вторым важнейшим этапом становления философского россиеведения в истории русской философии выступает рефлективный, или рассудочно-аналитический этап. Данный этап оказался чрезвычайно плодотворным. Многие основополагающие идеи и интуиции, высказанные мыслителями предыдущего этапа, здесь получили свое дальнейшее развитие, были оформлены в более целостные, системные концепции.

В рамках рефлективного этапа становления философского россиеведения как философии русской истории и философии русской идеи нужно рассмотреть концепции В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, И. А. Ильина.

Основополагающие мысли в определении базовых компонентов философии русской идеи были высказаны родоначальником русской метафизики всеединства В. С. Соловьевым в работе «Русская идея». По словам Соловьева, национальная идея как образец вечной истины должна быть замешана на религиозной основе, поскольку именно религия формулирует вечные истины. Ведь главная идея, с которой нация обращается к себе и всему миру, не объективация ее горделивого самомнения, не духовные и социально-исторические амбиции, всегда преходящие и изменчивые. Национальная идея, полагал Соловьев, должна опираться на истины «внешние» по отношению к нации, вечные, непреложные, вневременные. «Мы поищем ответа в вечных истинах. Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [6].

Можно выделить три основных принципа, с которыми подходит В. С. Соловьев к проблеме философии русской идеи. Это религиозный принцип, где религия выступает в качестве вневременной и непреложной истины, на основе которой и строится русская национальная идея.

Далее можно говорить о принципе универсализма, для которого национальная идея не есть идея национальной исключительности, национального превосходства. Она есть идея единения, идея всечеловечности и общечеловечности.

И завершает эту триаду принцип всеединства как принцип связи своей собственной уникальной исторической судьбы с судьбами других народов и наций.

Труды Н. А. Бердяева можно рассматривать в качестве некоего итога исследований по философии русской идеи, философскому россиеведению в культуре Серебряного века. Мыслитель стремился синтезировать основные подходы в понимании русской идеи. В этой связи можно упомянуть такие работы Бердяева, как «Новое средневековье», «Русская идея», «Судьба России», «Миросозерцание Достоевского».

Другой русский мыслитель этого периода — С. Л. Франк, значительную часть своих работ посвятил рассмотрению феномена русского мировоззрения. По его мнению, именно философское постижение сущности русского мировоззрения позволит говорить о его специфике, размышлять об идеалах, живущих в общественном сознании России.

Существенным моментом в эволюции философии русской истории и культуры, философии русской идеи и философского россиеведения в целом является творчество И. А. Ильина. Центральная тема его работ — своеобразие России, ее судьба, предназначение. Об этом Ильин размышляет на страницах своих произведений «О русской идее», «О православии и католичестве», «Наши задачи», «За национальную Россию».

В работе «О русской идее» Ильиным предельное ясно были сформулированы основные составляющие русской идеи, определено ее содержание. Он пишет о том, что русская идея призвана выражать историческое своеобразие и в то же время русское историческое призвание. Это идея формулирует то, что народу присуще, что составляет его благую силу, в чем он прав перед лицом Божьим и самобытен среди других народов.

Вслед за Соловьевым и другими представителями русского религиозного ренессанса Ильин отмечает, что русская идея не есть идея национальной исключительности. Она не осуждает инородные культуры, просто не предпочитает их.

Каждый народ творит, что может, исходя из того, что ему дано. Россия имеет свои духовные исторические дары и призвана творить свою особую духовную культуру, культуру сердца, созерцания и свободы. Задача России — творить русскую самобытную духовную культуру из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность.

Переход от рассудочного истолкования идеи России к всеобщей, разумной определенности национального духа, от исторической традиции к логической философско-россиеведческой парадигме был намечен в работах П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева и П. А. Сорокина.

Для Павла Александровича Флоренского философия не довольствуется статичными описаниями, а вечно движется, «ищет присно-неувядаемого опыта». Именно диалектическим методом она отличается от науки, которая, как полагает Флоренский, враждебна жизни. Флоренский подчеркивает особенную важность проведения философствования в религии, в диалектике он предлагает видеть единственно христианский смиренный путь рассуждений. Философ не мыслил себя вне Родины, ощущал нравственный долг перед грядущими поколениями, стремясь при этом сохранить в России основы духовной культуры.

В трудах А. Ф. Лосева мы находим углубление спекулятивной методологии в рамках логической парадигмы отечественного философского россиеведения. Явившись сторонником понимания философии как «строгой логики и диалектики», мыслитель обращается к критике отечественной философии всеединства. Главными недостатками он считает недостаточную оформленность логико-категориального аппарата, а также разрозненность историософских понятий. «Тот, кто ценит в философии прежде всего систему, логическую отделанность, ясность диалектики, одним словом — научность, может без мучительных раздумий оставить русскую философию без внимания» [5].

Данный этап завершает период формирования классических концепций философского росссиеведния как всеобщей Науки о России. На трех основных этапах были заложены общие теоретические и методологические основания изучения проблематики русской национальной идеи в рамках интегрального философского россиеведения. Данные основания будут развиты на современном этапе эволюции отечественной и зарубежной российской философско-россиеведческой мысли.

В конце XX — начале XXI вв. происходит переход от идей и принципов классического философского россиеведения, коренившегося в русской религиозной метафизике Серебряного века и западном россиеведческом опыте, к современным исследовательским подходам, к научно-философскому, позитивно-фактологическому осмыслению судьбы России в мировой истории, философии русской национальной идеи. Именно в них проявляются необходимые признаки национального самосознания духовной идентичности России. Оформившись в теоретико-методологическую основу комплекса гуманитарных наук о России (история, социология, правоведение, политология, культурология России), философское россиеведение становится всеобщим фактором самосознания духа России, ее идеи и миссии в мировой истории. Философская наука как раз и является абсолютным и всеобщим, актуально-бесконечным принципом разумного самосознания русского народа, российского общества и государства как необходимого момента саморазвития восточно-христианской (православной, евразийской) цивилизации. Духовная идентичность как разумное знание себя в качестве субъекта мировой истории выступает необходимым результатом национально-государственного самосознания России, выраженного в исторических и современных философско-россиеведческих учениях.

Рассмотрев основные классические российские философско-россиеведческие концепции, нужно обратиться к последним достижениям современной отечественной философско-россиеведческой мысли. Представим основные концепции тех ученых, во взглядах которых на судьбу России, ее идею и место во всемирной истории более или менее полно проявляется опыт современного национального самосознании духовной идентичности России, что особенно ценно для настоящего и будущего философского россиеведения.

В рамках этого нового, современного философско-россиеведческого процесса периода мы проанализируем работы В. В. Аксючица, посвященные филоссофко-россиеведческой проблематике, в которых содержатся оригинальные взгляды автора на место России в современном мире, на формирование национального образа России и ее духовной идентичности.

В. В. Аксючиц начинает свое философско-россиеведческое учение с рассмотрения таких феноменов, как русское мировоззрение и русский национальный характер. Их влияние на формирование и дальнейшую эволюцию русской национальной идеи невозможно переоценить.

Русскому народу, по мнению автора, для того чтобы сохранить в себе христианское мирочувствие и развить его до христианского мировоззрения, понадобились века внутреннего созерцания, самоуглубления, самоанализа, размышления о бытии.

Необходимо сказать о той огромной роли, которую сыграло православие в становлении русского национального характера. В. В. Аксючиц отмечает, что русскому человеку генетически передавались противоречивые свойства славянского эпилептоидного типа характера: он в обычных ситуациях спокоен, терпелив, основателен и запаслив, но способен к срыву в раздражающей ситуации. Он сам задает свой темп жизни и целеполагание, стремится действовать в собственном ритме и по своему плану. По сравнению с европейцами, отмечает В. В. Аксючиц, русские более сдержанны в своих эмоциях, но и более постоянны в своих состояниях, как в спокойствии, так и в буйстве. Итак, налицо доминирование эмоциональной сферы.

Укрощение православием не означает подавление богатой языческой природы славянина, оно означает обуздание, окультуривание, созидательную ориентацию душевной энергии, преобразование стихийной доблести в добродетели нравственного существа [1].

Национальная идея, по В. В. Аксючицу, есть основанная на российских традициях идеология, формирующая национальный образ России, задающая историческую миссию российской цивилизации. Она придает смысл существованию России, является духовной основой национального единения, пробуждает национальную энергию как основной мобилизующий ресурс для плодотворных преобразований.

Духом позитивистско-фактологического интегрализма пронизаны россиеведческие труды А. С. Панарина, выдающегося российского философа и политолога последней четверти XX в.

Изучая работы Панарина (его концепция базируется на обширном философско-политологическом материале, хотя, несомненно, присутствует и исторический аспект), мы видим, что в качестве главного вопроса можно выделить проблему существования России в современном мире, в условиях нового глобального порядка.

Эта проблема рассматривается Панариным в статьях «Роль православной идеи в глобальном мире», «Христианский фундаментализм против рыночного терроризма» «Народ без элиты: между отчаянием и надеждой» и мн. др.

Для Панарина русская национальная идея есть идея православная. Панарин рассуждает о значения православия в современном глобальном мире, приходит к выводу, о том, что мировое призвание православия состоит в том, чтобы заново утвердить, «переоткрыть» единство человечества — единство эллина и варвара, язычника и иудея, которое впервые явилось вместе с христианством.

Русская национальная идея есть осознание русским народом, русскими людьми своей исторической судьбы, актуальных задач в настоящем и перспек-

тивных целей на будущее. Она стержневой элемент российской цивилизации. Каждый этап эволюции русской национальной идеи обладает специфичностью и уникальностью высказанных мыслей.

Наряду с Европой как западно-христианской составляющей истории, Россия выступает как его восточно-христианская часть, как поствизантийская цивилизация, отрицательный момент Западного мира в его духовной целостности (подробнее об этом пишут П. Е. Бойко и Е. В. Бухович в работе «Россия как особенная форма всеобщности христианского мира: к вопросу о диалектике взаимодействия русского и европейского духа»).

В данном случае речь идет о необходимости решения проблемы диалектического понимания российского национального самосознания (русской идеи) как важного момента христианского этапа развития (в его «западной» и «восточной» определенностях) мировой цивилизации. Постановка проблемы философии русской национальной идеи в диалектическом аспекте является достаточно редкой для современной философской науки.

В творчестве А. Н. Ерыгина мы находим наиболее важные аспекты актуализации диалектики русской философии Серебряного века, а также гегелевской диалектики применительно к осмыслению русской истории и культуры, историко-философского россиеведения. Еще в 1987 г. он выпустил первую в «перестроечной» советской России «немарксистскую» историософскую монографию «История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века)».

Научная ценность этой работы заключалась в том, что в ней на примере теоретико-исторических концепций К. Д. Кавелина, С. М. Соловьева и Б. Н. Чичерина была показана важность актуализации методологии гегелевской историософии для переосмысления исторической судьбы России во всемирной истории.

В своем фундаментальном труде А. Н. Ерыгин отразил неожиданный для своего времени факт нереализованности основного логико-методологического потенциала философии всемирной истории Гегеля как в западной, так и в отечественной философско-исторической мысли XIX–XX вв. Здесь, благодаря методологии историко-философской науки, было не только указано на первоначальный спекулятивно-диалектический опыт осмысления русской идеи во всемирной истории (русский либерализм), но, что крайне важно, определено движение философской науки по пути дальнейшей актуализации спекулятивной методологии в современной России.

В результате метаисторического переосмысления опыта «мысли о России» А. Н. Ерыгин приходит к выводу о том, что в мировой истории Россия вместе с Византией и католической Европой образует особого рода «символическую» цивилизацию.

Становление спекулятивно-диалектического подхода в объяснении идеи России в контексте всемирной истории прослеживается в философско-исторических работах П. Е. Бойко. Его основной концептуальный замысел заключается в том, чтобы определить, насколько в русском как особенном просвечивает и реализуется всеобщая историческая идея. В своей монографии «Идея России в русской философии истории», докторской диссертации «Идея России в кон-

тексте всемирной истории. Классика и современность» и ряде философско-исторических публикаций П. Е. Бойко разрабатывает проблему тотальности идеи и духа России как единства понятия русского национального самосознания (Россия как особенный момент идеи всеобщей свободы христианского мира) и реальности его исторического бытия. Автор рассматривает логико-историческую эволюцию идеи России в отечественной философии истории на всех ее этапах — от предфилософского (христианско-мифологического), через метафизический, догматический и критический — к спекулятивному.

Так, П. Е. Бойко говорит, что только на уровне философии истории мы можем понять судьбу России как тотальности ее идеи, воплощенной в фактах мирового исторического процесса.

В одной из своих последних философско-россиеведческих работ П. Е. Бойко отмечает, что в своем движении к конкретной всеобщности христианской идеи «европейское человечество» (Гуссерль) с необходимостью обнаруживает внутри себя свою собственную отрицательность, «свое иное» (Россия). Через это иное европейский дух опосредует себя, снимает момент абстрактной всеобщности рассудочного рационализма Просвещения (modernity, «индустриализм»), вступая в «постисторическую» эпоху конкретной всеобщности единой христианской постиндустриальной цивилизации. Этим «своим иным» духовной Европы (или Запада в целом) является Россия, историческая судьба которой была связана с усвоением восточнохристианской духовности (Россия как «поствизантийская» составляющая единого европейско-христианского человечества), усвоением достижений великой европейской культуры» [3, с. 217].

Обзор диалектических подходов современного философского россиеведения свидетельствует о том, что осознание необходимости движения исследовательской мысли в спекулятивно-диалектическом направлении, по большому счету, сегодня только начинается. Остаются неисследованными многие особенные аспекты диалектики русской идеи, многочисленные ее культурно-цивилизационные составляющие.

Из истории русской философии мы знаем, что представители классической философско-россиеведческой мысли решают вопрос о соотношении всеобщего и особенного в судьбе России в соответствии с диалектической методологией как парадигмой цельного знания об обществе. В соответствии с ней всемирное единство людей проявляется в бесконечном многообразии отдельных культур и цивилизаций. Поэтому диалектика общечеловеческого и национального становится главным содержание русской национальной идеи на протяжении всех этапов ее развития.

Помимо спекулятивно-диалектической парадигмы философского россиеведения, следует упомянуть также ряд работ, в которых анализируются иные, не-диалектические (например, интуитивные, метафизические, феноменологические, эмпирические) аспекты философии русской идеи как национального самосознания, духовной идентичности России. Они связаны с трактовкой ее как православной идеи соборного единства людей.

В этом ряду необходимо назвать прежде всего монографии А. Гулыги, В. Сагатовского, В. Сабирова и С. Телегина.

Близкий по идейному содержанию позитивно-интегралистский, энциклопедическо-фактологический подход к исследованию проблематики идеи России, ее национального самосознания и духовной идентичности отличает труды представителей ставропольской школы исследователей — В. А. Авксентьева, Б. В. Аксюмова, В. А. Васильченко и А. А. Лагунова.

Они справедливо связывают проблемы формирования российской идентичности не со слабостью государства, а напротив, с его чрезмерным присутствием в сфере, которая должна относиться к гражданскому обществу, с излишним администрированием, с ограничением свобод, избыточной «опекой» среднего и малого бизнеса.

Несмотря на определенные достижения современных отечественных исследователей теории и истории философского россиеведения, философии русской идеи, проблема национального самосознания России и по сей день остается далеко не исчерпанной. Общий недостаток заключается в отсутствии логически завершенной интегрально-диалектической, системной концепции этой идеи, т. е. в постижении ее в единстве как всеобщих, так и особенных сторон и моментов. Как правило, в одних случаях акцент делается на ее отдельных особенностях, в других — на самых общих определениях.

Важно отметить следующее обстоятельство: авторы, концепции которых освещены в данной статье, имели собственные воззрения на философию русской национальной идеи, науку о России, но практически все сталкивались с решением главного вопроса, а именно вопроса о соотношении всеобщего (общечеловеческого, всемирного) и особенного (национального) в судьбе России.

В ситуации, когда национальное теряет свою связь с общечеловеческим, мы имеем дело с разрушительной абстрактной силой, с национализмом. Противоположная ситуация — когда национальное, то особенное, уникальное, самобытное, что есть в каждом народе, просто растворяется в мировом, общечеловеческом. В этой связи можно говорить о развивающихся усиленными темпами глобализационных процессах, стирающих не только экономические, политические, культурные границы, но и границы национальной идентичности.

Рассмотрев общее спекулятивно-диалектическое содержание понятия идеи, мы должны четко определить, какая же именно историческая идея является подлинным основанием духа России, целью и смыслом ее существования в мировой истории. Здесь требуется целостный историко-философский и философско-исторический опыт осмысления истории российского государства. Только на уровне спекулятивной философии мы можем понять судьбу России как всеобщность ее идеи, воплощенной в явлениях всемирно-исторического процесса. Мы обретаем возможность объяснить логику движения духа народа как одного из необходимых моментов общеисторической идеи, субстанцией которой является свобода во всех ее логических и исторических определениях. Движение российского национального самосознания к свободе есть не что иное, как всеобщность его особенных форм — субъективного, объективного и всеобщего духовного бытия.

Сегодня, в самом начале третьего тысячелетия христианской истории, само время становится антидогматичным, требуя в отношении философии XX в.

нелицеприятного суда диалектического разума. Очевидно, что и в области современного историко-философского россиеведения «эпоха догматики» заканчивается. Начинается время критики, или, выражаясь гегелевским языком, «отрицательно-разумной» методологии, которая и должна стать преддверием эпохи «положительно-разумной», т. е. спекулятивной диалектики, намеченной в русском логико-диалектическом россиеведении XX в.

Так, например, значимость философской диалектики россиеведения «последнего русского философа», «строжайшего логика и диалектика» А. Ф. Лосева, заключается в том, что эта всеобщая диалектика идеи России стала началом спекулятивно-диалектической реформации частных россиеведческих концепций и переходом от рассудочного и скептического («отрицательно-разумного») к спекулятивному, положительно-разумному опыту философского самосознания России.

Согласно Лосеву, целостный и символический смысл предмета непостижим лишь для отвлеченного рассудка, который за пеленой своей формально-аналитической дискурсивной работы, конечно же, не может увидеть интегральную сущность анализируемых им вещей. Эту сущность усматривает только диалектический разум, который представляет собой органическое единство интуитивных, рефлективных и спекулятивных форм человеческого духа. Именно этот синтетический Разум — Логос является той самой «цельностью духа», тем «божественным Понятием», для которых, по словам Гегеля, нет ничего тайного ни на земле, ни на небе.

Необходимо развитие логико-диалектического, т. е. целостного (интегрального), понимания российской цивилизации и культуры, которая, с точки зрения Лосева, есть «предельная общность» всех основных слоев исторического процесса (экономических, социально-политических, идеологических, практически-технических, ремесленных, научных, художественных, моральных, религиозных, философских, национально-народных, бытовых).

Насущной методологической задачей философского россиеведения является научное раскрытие разумной реальности духа народа России, его духовно-исторической идентичности, универсально-патриотического сознания как основания единой и свободной российской гражданской нации-государства.

Современное философское россиеведение представлено весьма значительным количеством идей и концепций. Однако переходные процессы в нашей стране осуществляются через стремительную дезинтеграцию и дезориентацию общественных групп и институтов, утрату личностной идентификации с прежними социальными структурами, ценностями и нормами, постепенное разрушение культурных, творческих и общественных связей.

Кристаллизация новой ценностной системы в этих условиях остается попрежнему затруднительной. Таким образом, деструктивная трансформация социокультурных ценностей в России способствует постоянному развитию и углублению историко-философских исследований.

Систематический анализ основных (в концептуальном плане) современных отечественных философско-россиеведческих исследований позволяет нам утверждать, что они содержат справедливые суждения и оценки, а также отражают различные стороны проблемы отечественного национального са-

мосознания как главной проблемы философского россиеведения. Более того, на сегодняшний день религиозно-метафизическая и позитивистская парадигмы идеи России уже реализовали себя в отечественной истории философии, механическим путем они не могут быть восстановлены в качестве доминантных методологических систем.

Именно поэтому важно обобщить ранее полученный исследовательский опыт и разработать интегральный подход к пониманию данной проблемы. Важнейшей составляющей данного процесса является диалектическое философское россиеведение, которое разрабатывает и изучает понятие: 1) логики российской истории и культуры; 2) духовной (религиозной, эстетической, научно-образовательной, политической, идеологической) идентичности России.

Другой важнейшей тенденцией отечественной философско-россиеведческой мысли является осознание необходимости преобразования этнического содержания «русской идеи» в цивилизационную определенность российского национального и государственного самосознания, что тесно связано с развитием православной идеи как существенного духовно-исторического принципа религиозной и национально-государственной идентичности России. Будучи опытом соборного, или интегрального, христианства, православие выступает духовным ядром духовной самобытности России и ее национального самосознания в диалектической взаимозависимости этих двух фундаментальных категорий.

Таким образом, ключевой вопрос современной философско-россиеведческой мысли заключается в определении разумной всеобщности понятия православно-христианской российской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксючиц В. Русский характер. — URL: http://www.pravoslavie.ru/info/avt_aksuchits/.

2. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М., 1990.

3. 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. — Т. 22, № 2. — С. 217–225.

4. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л., 1983. — Т. 25.

5. Лосев А. Ф. Русская философия // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991.

6. Соловьев В. С. Русская идея. — URL: http://www.vehi.net/soloviev/russianidea.html.

7. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. — СПб., 2009. — URL: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_nemeckaja_klassicheskaja/fikhte_i_g_rechi_k_nemeckoj_nacii_2009/12–1–0–1574

8. Чаадаев П. Я. Статьи и письма / вступ. ст. и коммент. Б. Н. Тарасова. — М., 1987.

9. Чичерин Б. Н. Собственность и государство. — М., 1883. — Ч. 2.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.010
УДК 101.1

Л. А. Бойко*

УЧЕНИЕ И. А. ИЛЬИНА О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматривается специфика учения И. А. Ильина о сущности философствования. Теория духовно-предметного опыта составляет основу учения Ильина. Очевидность, правосознание, совесть и любовь — основание духовного бытия человека. Философская гносеология, методология научной очевидности, социальная философия права, общество, государство, философия совести и доброты, философия эстетического восприятия, философия религии и откровения имеют онтологический смысл, являются реализацией духовно-предметного опыта. В статье проведен историко-сравнительный анализ, показавший, что философия И. А. Ильина родственна традициям русской религиозно-философской мысли, что ставит под сомнение утверждения ряда исследователей о гегельянской и гуссерлианской направленности философии русского мыслителя.

Ключевые слова: русская философия, духовный опыт, интуитивизм, духовная очевидность, феноменология, онтологическая гносеология.

L. A. Boyko

I.A. ILYIN'S TEACHING ABOUT THE ESSENCE OF PHILOSOPHY

The proposed article considers the specifics of I. A. Ilyin's teaching on the essence of philosophizing. The theory of spiritual and objective experience forms the basis of Ilyin's teaching. Evidence, legal awareness, conscience, and love are the foundation of a person's spiritual existence. Philosophical epistemology, the methodology of scientific evidence, the social philosophy of law, society, the state, the philosophy of conscience and kindness, the philosophy of aesthetic perception, the philosophy of religion and revelation have an ontological meaning, are realizations of spiritual and objective experience. This article contains a historical and comparative analysis, which showed that the philosophy of I. A. Il'yin is related to the traditions of Russian religious and philosophical thought, which puts into question the assertions of some researchers about the Hegelian and the Husserlian orientation of philosophy of the Russian thinker.

* Бойко Лариса Алексеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Кубанский государственный университет; boyko-larisa@inbox.ru

Keywords: Russian philosophy, spiritual experience, intuitionism, spiritual evidence, phenomenology, ontological epistemology.

В истории русской духовности XX столетия творчество И. А. Ильина занимает особое место. Посвятив немало времени изучению истории богословия и религиоведения, классической немецкой диалектики и феноменологии, освоив наследие отечественной философии, этот мыслитель развил свое учение об очевидности применительно к конкретной духовности русского православия [3]. В этом, собственно, отличие философских убеждений И. А. Ильина от идей, выдвигавшихся, например, Розановым и Ивановым, Бердяевым и Шестовым. Да и вообще, учение И. А. Ильина ни к одному из традиционных направлений русской философии — философии «цельного духа» славянофилов, соловьевской метафизики всеединства с ее разнообразными модификациями и т. д. — не может быть отнесено.

Главной особенностью творчества Ильина является феноменологическая теория духовно-предметного опыта (или опыта «духовной очевидности»). Именно она лежит в основе его учения о предмете, методе и специфике философского знания.

Во всех работах, посвященных проблеме сущности философствования, И. А. Ильин постоянно подчеркивал, что последнее изначально предполагает опыт духовного бытия и предметной очевидности. «Философия всегда имеет единое задание: раскрыть с силою разумной очевидности подлинное содержание предмета», она есть «опыт духовно-предметной очевидности» [7, с. 16, 18]. По своему методу философия — наука в «строгом и подлинном значении этого слова». Ильин справедливо полагает, что научная природа философии заключается в ее самостоятельном, объективном и едином для всех предмете, в ее систематическом методе, опоре на логическую доказательность. Философия организует свой предметный опыт, проверяет свое интуитивное восприятие, анализирует, синтезирует и доказывает. Она представляет собой «систематическую практику духовного опыта» или «систематически осуществляемую интуицию, направленную на сам предмет, на его духовную сущность».

И. А. Ильин глубоко усвоил не только классические традиции мировой философской мысли, но и верно оценил место и значение в этом процессе русской религиозной философии. Он был убежден, что отечественная философия должна пересмотреть свое призвание, уточнить свой предмет и метод в свете «всех пережитых блужданий и крушений», добиваясь «ясности, честности и жизненности». По его мнению, русская философия должна отойти от подражания западным образцам. Ей более пристало не выдумывать и копировать, а обратиться к глубинам национального духовного опыта, стать «убедительным и драгоценным исследованием духа и духовности». Обновление и расцвет русской философии И. А. Ильин связывал с отказом от праздного умствования и соблазнительного абстрактного конструирования. Только на этом пути философская мысль сможет дать русскому народу, человечеству в целом «что-нибудь значительное, верное и глубокое». В ином случае она «окажется мертвым и неуклюжим грузом в истории русской культуры».

Основными составляющими философской методологии как целостного и единого «пути к истине», по Ильину, являются «очевидность, совесть, правосознание, художественное видение и любовь». Только эти начала дают возможность постичь исследуемый духовный предмет, так как именно они составляют истинное основание опыта духовного бытия человека. Принцип духовной очевидности выражает способность к опыту непосредственного созерцания предмета; нравственное начало совести необходимо для постоянного очищения душевно-духовных сил и воспитания добродетели; правосознание развивает волю и достоинство человека, чувство любви и преданности ближним и Родине; художественно-эстетическая способность укрепляет опыт созерцания внутренней сущности вещи через ее выразительные, внешние качества.

Смысл философии состоит, по Ильину, в познании Бога и Божественной основы мира, а именно в изучении истины, добра и красоты как исходящих от Бога. Русский философ связывал упадок современной культуры с духовной деградацией общества, «кризисом безбожия», высказывая при этом надежду, что европейскому человечеству еще предстоит долгий и трудный путь религиозного возрождения.

В своей книге «Религиозный смысл философии» Ильин писал, что философия с самого начала приняла в себя тот предмет, в аффективно-иррациональном переживании которого пребывала религия [7, с. 39]. Взаимодействие между философией и религией превращалось в их живое и жизненное единство. По Ильину, «это единство определяется формулой: целостная духовная предметность души» [7, с. 59]. Единство философского и религиозного сознания объясняется их общим предметным основанием, которое выражается в категории жизни. Религия, как известно, есть устремленность личности к абсолютной жизни, опыт духовного и телесного утверждения в ней. Она есть сама жизнь, взятая в ее целостном и безусловном смысле. Философия же является наукой о жизни, т. е. систематическим познавательным раскрытием того, что составляет самую глубокую основу жизни — ее духовного смысла. «Философствовать, — подчеркивает Ильин, — значит воистину жить и мыслью освещать и преображать сущность подлинной жизни» [7, с. 27]. И философия, и религия едины в качестве жизненно-духовного опыта абсолютного бытия. Они имеют единый предмет (Абсолютное), но различаются по форме и методу. Религия есть жизненно-непосредственный, интуитивный опыт общения с Божеством, философия — это осмысление и разумное созерцание данного опыта. Характеризуя гегелевские воззрения по этому вопросу, Ильин отмечает, что «наука (философия) — объективна и божественна. Она есть раскрытая и осуществленная система подлинного бытия Божия» [8, с. 173]. Для Ильина философия есть всегда ясный и честный взгляд, жизненное исследование духа и духовности, неотделимое от предметно обоснованных выводов. Главный порок философии он усматривал в стремлении рассудка навязывать жизни законы человеческой логики, подчинять саму жизнь умозрительным схемам.

Следует отметить, что проблема раскрытия религиозной природы философии волновала многих русских мыслителей Серебряного века. Так, например, особый интерес представляют воззрения по этому вопросу одного из совре-

менников Ильина — С. Н. Булгакова. Отвечая на вопрос о том, «как возможна религиозная философия», Булгаков очень точно заметил, что

> если действительно в основе философии лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, хотя и не имеющий яркости и красочности религиозного, *то всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна, и потому невозможна иррелигиозная, «независимая», «чистая» философия* [1, с. 77].

Как и для Ильина, философия для Булгакова является богословием, т. е. «богоисканием, богоисследованием, богомышлением».

Посвятив много времени исследованию философских систем прошлого, сделав их содержание частью собственного мировоззрения, Ильин не считал необходимым для философа создавать философскую систему. Жизненное призвание философа — в предметном созерцании и мышлении. «А систематический строй он должен спокойно предоставить самому предмету: если его предмет в самом деле, есть "система", то его философия верно передаст и изобразит ее».

Ильин продолжил традицию русского философствования, в лучших образцах которого всегда на первый план выдвигались практические запросы жизни, задачи духовного становления личности. В соответствии с указанными предметными принципами «феноменологии духовного опыта» русский мыслитель формулирует проект собственной философской «системы», включающей в себя:

– философскую гносеологию и методологию «научной очевидности»,

– социальную философию права, общества и государства;

– нравственную философию совести и доброты (этику);

– философию эстетического восприятия и художественности, и, как завершение — философию религии и откровения.

Каждая из этих частей имеет, по словам Ильина, онтологический смысл, ибо является определенной реализацией духовно-предметного опыта, т. е. онтологического утверждения в субъективном духе самого предмета.

С его точки зрения, философский опыт дается только через самоотождествление познающего духа с предметом, и поэтому он онтологичен во всех своих проявлениях. Такой безусловный онтологизм был определен основным мировоззренческим постулатом мыслителя, выразившего в нем реалистический и универсалистский характер русского духа и русской культуры: «… сначала — *быть, потом действовать и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного желания — философствовать*» [5, с. 368].

Как уже говорилось, учение И. А. Ильина имеет четко выраженную феноменологическую направленность. В основание философствования оно ставит принципы интуитивного созерцания и систематического описания смысловой стороны предмета как изначально данной познающему субъекту духовной очевидности.

В новейшей философии феноменология связывается прежде всего с феноменологией Гуссерля, оказавшего влияние и на русских мыслителей, в т. ч. и на Ильина. Однако анализ его трудов указывает и на другие источники его

учения, в первую очередь на Гегеля. Не случайно И. А. Ильину принадлежит первое фундаментальное исследование философии Гегеля в России. В нем молодой ученый проявил себя не только учеником, но и глубоким, оригинальным интерпретатором философии великого немецкого мыслителя, а именно: он доказал ограниченность широко распространенного представления о философии Гегеля как системе абстрактного панлогизма. Согласно точке зрения Ильина, для Гегеля идея есть конкретный принцип, а гегелевская спекуляция представляет собой интуицию, направленную на конкретно-идеальное бытие.

И. А. Ильину удалось не только ясно и последовательно изложить сущность и основное содержание философии Гегеля, но и дать конструктивную модель многих ее положений, сформулировав при этом целый ряд собственных оригинальных философских идей, в т. ч. и по вопросу о сущности философии. Так, например, интерпретируя гегелевское учение о понятии и науке, Ильин высказывает и обосновывает мысль о духовно-предметной природе философского познания, главная специфика которого заключается в отождествлении субъекта со своим предметом, их взаимопроникновении.

> Философия есть адекватное познание абсолютного Предмета. Она возможна благодаря тому, что абсолютный Предмет вступает неискаженно в сферу человеческой души, овладевает ее силами и ее живою тканью и подлинно осуществляет себя в ней, заполняя ее своим живым присутствием. Не угашая сознания, не угашая его субъективность, душа человека живет Предметом, творя его волю и ритм; а Предмет живет душою, раскрывая себя в ее сознании, как в своем, познавая себя ею и предоставляя ей познать себя. И в этом совпадении душа познает Предмет как свою абсолютную сущность, а предмет присутствует в душе как в своей живой части [8, с. 160].

Первоначальное влияние концепции философии Гегеля на соответствующую концепцию Ильина очевидно, но вряд ли правомерно считать русского философа неогегельянцем. Пафос гегелевского абсолютного рационализма, склонного к «искусственной» системности, был в целом для него чужд. К тому же И. А. Ильин понимает душевно-духовное «внутри нас» не только как «внутри каждого из нас», но и как «внутри нас всех вместе». Человеческая личность для него — открытая система, она не замыкается на себя, а общается с другими личностями. Ему свойственно характерное для русского умонастроения чувство соборности, общности всех людей в едином душевно-духовном поле.

В своих размышлениях о природе и назначении философии Ильин специальное внимание уделяет гуссерлианскому методу философствования. В частности, его интересует мысль Гуссерля о том, что анализу того или иного предмета должно предшествовать его интуитивное переживание. В этом пункте русский мыслитель оказывается солидарным с немецким феноменологом. Ведь именно в гуссерлианской феноменологии созерцательное «погружение» духа в сущность предмета мыслится не как логико-систематический и рационально-объяснительный процесс, но как жизненно-интуитивное, «смысло-описательное» действие «чистого» сознания. В первом случае мы имеем дело со спекулятивной диалектикой, до конца объясняющей сущность предмета, во втором — с процедурой ее описания. Феноменологический подход как раз

и не требует обязательного системного конструирования смысла предмета, на чем, собственно, и настаивает Ильин. В то же время и гуссерлианскую феноменологию нельзя считать высшей и единственной интенцией его учения. Отвлеченный и субъективистский характер данной философской парадигмы не мог удовлетворить Ильина как мыслителя, ориентированного на другой тип миросозерцания. Склонность к конкретному и «жизненному» философствованию особенно отчетливо просматривается в оценке и интерпретации Ильиным учения И. Г. Фихте. Высшую ценность его творчества русский мыслитель усматривал в теории религиозного откровения как истинного и божественного источника духовного опыта философии [6, с. 54–69]. «Душа философа, — пишет И. А. Ильин, — ищет этого единственного верного знания: она непоколебимо верует в разум и ждет от него того сверхличного раскрытия (т. е. откровения. — *Л. Б.*), которое дается в непосредственно-интуитивной и в то же время разумной очевидности» [6, с. 58].

Характеру Ильина особенно близок тот тип философствования, который был создан русскими религиозными мыслителями, хотя и среди них он остается весьма самобытным философом.

Так, например, с родоначальниками русской философской мысли XIX в. А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским Ильина объединяет теория цельности духа (разума) и концепция «живознания». Из этих учений следует, что главная особенность философского познания заключается в онтологически обусловленном единстве познающего субъекта со своим объектом, т. е. предметом. Указанные мысли славянофилов по сути предвосхищали некоторые исходные положения феноменологической философии XX в. Кроме того, в поздних работах Владимира Соловьева, например трактате «Теоретическая философия», основатель русской метафизики всеединства учит о philosohia prima, основой которой являются концепция «чистого сознания» и идея беспредпосылочности и самоочевидности логического мышления. Теория цельного знания Соловьева, предполагающая единство всех духовно-душевных сил человека в деле познания истины, также оказала влияние на концепцию духовно-предметного опыта Ильина.

Специального рассмотрения требует вопрос о соотношении теории философского знания С. Л. Франка и Н. О. Лосского и учения о сущности философствования Ильина, поскольку все три мыслителя, хотя каждый по-своему, выступают, в сущности, теоретиками интуитивного познания. Как известно, смысл учения русских интуитивистов о предмете философии сводился к «онтологической гносеологии», согласно которой подлинно сущее, целостное бытие (как всеединство) постигается в первую очередь непосредственным, «живым», созерцательным знанием, т. е. интуицией (в ее разнообразных формах). Это интуитивное знание, где познающий субъект изначально «обладает» объектом-предметом, является основой и предпосылкой для последующего отвлеченно-логического познания. В частности, С. Л. Франк писал об опыте первичного живого знания, где познаваемый предмет не противостоит познающему извне, а слит с самой духовно-душевной жизнью человека, изначально присутствует в ней, и, таким образом, сам открывает себя человеку.

Русские интуитивисты соотносили также первичное, интуитивно-созерцательное восприятие предмета с опытом постижения его трансцендентной

сущности, что нашло свое выражение в учении о «непостижимом» (трансрациональном, металогическом) Франка и концепции мистического интуитивизма (мистического эмпиризма) Лосского. Оба учения обосновали идею непосредственного «погружения» познающего сознания в предмет, столь близкую для Ильина.

Итак, проведенный историко-сравнительный анализ показывает родственность концепции философии И. А. Ильина традициям русской мысли, что ставит под сомнение утверждения некоторых исследователей (Зеньковского [4], Бердяева и др.), о «гегельянстве», «гуссерлианстве» Ильина.

Феноменология духовно-предметного опыта И. А. Ильина, лежащая в основе его учения о сущности философии, действительно брала свое начало в концепциях Гегеля, Гуссерля, Фихте. Однако эта вполне закономерная историко-философская преемственность вовсе не означает эпигонства и подражания. Напротив, Ильину вполне удалось творчески подойти к немецкому трансцендентализму, развить и соединить его с некоторыми важными идеями и принципами новой отечественной философской культуры и дать вполне самобытный синтез.

Разумеется, это творческое развитие нельзя считать систематическим и завершенным: сказалась неразработанность онтологической проблематики, пафос «антисистемности», устремленность к практическим, социально-философским и политическим исследованиям. Тем не менее сама тенденция в сторону системности достаточно четко просматривается во всем философском творчестве русского мыслителя, которое отличается цельностью, последовательностью и внутренней логической стройностью. Проект «новой философии» Ильина имел систематический характер и был не только намечен, но и во многом реализован (особенно в области социальной философии, этики, эстетики, философии религии). Предпосылкой и основанием этой системообразующей тенденции как раз и явилось учение о сущности философии И. А. Ильина, представлявшее собой сложное и органичное сочетание идей диалектики Гегеля, феноменологии Гуссерля, философии религии и откровения Фихте, европейской философии жизни (с элементами художественно-философского, «экзистенциального» размышления), с одной стороны, и разнообразных принципов цельного христианского миросозерцания славянофилов, В. С. Соловьева, интуитивизма С. Л. Франка и Н. Лосского — с другой.

Это позволяет нам говорить о концепции философии И. А. Ильина как об одном из наиболее значительных достижений русской религиозно-философской мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994. — 415 с.

2. Бойко Л. А., Бойко П. Е. Всеобщая диалектика религиозного сознания Г. В. Ф. Гегеля и перспективы развития христианской идеи // Ученые записки Орловского государственного ун-та. Сер. Гуманитарные и социальные науки. — 2011. — № 2 (40). — С. 89–92.

3. Ермичёв А. А. «Русский Ренессанс», «Серебряный век»: общее пространство, начала, границы, сближения… // Вестник РХГА. — 2012. — Т. 13, вып. 2. — С. 95–103.

4. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — Л., 1991. — Т. 2, кн. 2.

5. Ильин И. А. Путь к очевидности. — М., 1993. — 431 с.

6. Ильин И. А. Соч.: в 2 т. — М., 1993. — Т. 1. — 400 с.

7. Ильин И. А. Соч.: в 2 т. — М., 1994. — Т. 2. — 496 с.

8. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. — СПб.: Наука, 1994. — 541 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.011
УДК: 130.2

О. В. Хрипункова*

ПРОБЛЕМА УПАДКА КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО

Статья посвящена рассмотрению проблемы упадка культуры в философско-культурологической концепции Д. С. Мережковского. На рубеже XIX–XX вв. Мережковского серьезно волнует тема кризиса современной ему культуры. Главные причины стремительного упадка культуры мыслитель усматривает в техногенном характере современной цивилизации, во все более захватывающем умы людей позитивизме и в утрате ими религиозности. Идею «бесконечного прогресса» он называет «самой дурной» из возможных бесконечностей. Причиной же повсеместного распространения данной идеи Мережковский считает отрыв научного знания от веры. Согласно мыслителю, отсутствие в обществе живого религиозного чувства приводит к отсутствию в нем нравственных императивов и разнузданности нравов. Однако грядущая гибель современной ему техногенной цивилизации означает для Мережковского не окончательный приговор человечеству, а начало нового этапа в развитии его культурной истории.

Ключевые слова: культурфилософия, Серебряный век, упадок культуры, кризис культуры, Д. С. Мережковский.

O. V. Khripunkova

A PROBLEM OF CULTURAL DECLINE IN THE PHILOSOPHICAL AND CULTURAL CONCEPT OF D. S. MEREZHKOVSKY

This article scrutinizes a problem of cultural decline in the philosophical and cultural concept of D. Merezhkovsky. Merezhkovsky was seriously worried about contemporary culture at the turn of 20th century. According to philosopher, impetuous cultural decline is caused by the technogenic temper of contemporary civilization, by the positivism, that catching human minds and by the loss of religiosity. He called an idea of "endless progress" the worst of potential infinities. Ubiquitous spread of this idea is caused by separation of scientific knowledge from faith. Lack of religious feelings in society leads to lack of moral imperatives

* Хрипункова Оксана Васильевна, старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный экономический университет; khripunkova.oxana@yandex.ru

and temper dissoluteness, as Merezhkovsky thought. However, forthcoming ruination of contemporary technogenic civilization means beginning of new stage in human cultural history, not the final condemnation.
Keywords: cultural philosophy, Silver age, decline of culture, crisis of culture, D. S. Merezhkovsky.

Рубеж XIX–XX вв. стал временем серьезных потрясений и испытаний как для всего цивилизованного мира, так и для России. Конец XIX и начало нового столетия ознаменовались целым рядом мощнейших социальных катастроф, что определило стремительный рост кризисного сознания в социуме и резкое повышение заинтересованности людей в обсуждении эсхатологических проблем.

Тема кризиса культуры приобретает особую актуальность и в трудах мыслителей Серебряного века и рассматривается ими в самых различных аспектах. И в оптимистически-утопических теориях о будущем, и в наполненных духом разразившейся катастрофы оценках степени духовного вырождения современной цивилизации, и в эсхатологических предсказаниях неминуемого трагического конца истории человечества. В связи с этим Ф. А. Степун говорил о том, что в кризисную эпоху порубежья «вряд ли мыслим современный философ, <…> которому вопрос культуры и цивилизации не казался бы ее главным вопросом» [9, с. 31].

Тема кризиса культуры волновала на рубеже веков и Д. С. Мережковского — одного из тех представителей эпохи Серебряного века, в творчестве которого нашли наиболее яркое отражение все противоречивые процессы и идеи этого периода.

Мережковский создал свою концепцию, в которой отразился его оригинальный подход к осмыслению темы взаимоотношений цивилизации и культуры через призму истории культуры, философии и религии. Согласно мыслителю, культура, подобно живому существу, состоит из плоти (материальных ценностей) и духа (ценностей духовных), т. е. представляет собой целостную структуру, заключающую в себе форму и содержание.

Мережковский полагает, что в момент своего зарождения культура представляла собой гармоничное соединение этих двух начал, поскольку на заре человечества материальная ее сторона была тесно переплетена с ее религиозным, сакральным началом. Однако по мере своего развития культура стала терять былое равновесное сочетание двух своих составляющих, все более отклоняясь в сторону увеличения и накопления материальных благ в ущерб духовности. Человечество стремилось ко все большему комфорту и удобству, к накопительству и потреблению, забывая о своем божественном «происхождении», что и привело его, по убеждению мыслителя, к краю пропасти и жесточайшему кризису.

Мережковский связывает современную «цивилизованную» культуру прежде всего с христианством, полагая, что ее «перекос» в сторону бездушного материализма произошел именно из-за того, что человечество утратило свою религиозность. «Все что мы называем “цивилизацией”, зиждется на христианстве, — считает он, — <…> От начала мира люди знали об этом, помнили — и вдруг забыли» [8, с. 103].

Причину стремительного упадка культуры, совершающегося на его глазах, Мережковский усматривает во все более захватывающем умы людей позитивизме и техногенном характере бурно развивающейся цивилизации.

Следствием распространения позитивизма мыслитель считает воцарившееся в современном мире мещанство и погибающее в людях религиозное чувство. Мережковский называет позитивизм «последним пределом всей современной европейской культуры» и полагает, что в XIX столетии он «вырос из научного и философского сознания в бессознательную религию, которая стремится упразднить и заменить собою все бывшие религии» [3].

Истоком процесса повсеместного упадка культуры мыслитель называет диспропорцию в ней материального и духовного начал, а точнее — преобладание материального начала над духовным, «плоти» над духом. Мережковский полагает, что на протяжении последних нескольких сотен лет люди чрезмерно увлеклись материальной стороной культуры, могуществом техники и «довольно подозрительными дарами цивилизации» [6, с. 416]. Он считает, что в самом по себе накоплении опытных знаний, развитии техники, усовершенствовании комфорта и материальной стороны жизни нет ничего плохого, если при этом сохраняется связь «человеческого сердца с божественным началом мира, с бесконечным» [6, с. 416]. Однако если эта связь прерывается, то, согласно убеждению Мережковского, культура приходит в упадок, «мертвеет без внутреннего, священного огня, без дыхания идеальной жизни» [6, с. 416], потому что вся внешняя материальная цивилизация является лишь «телесной оболочкой» культуры, ее «плотью». А плоть, не одухотворенная душой, становится мертвым телом, не способным к дальнейшему развитию и рождению чего-то нового.

Душой каждой культуры Мережковский считает ее связь с Богом, религиозность, которая является неисчерпаемым источником всех общечеловеческих и культурных ценностей. С утратой этой связи, по мнению мыслителя, вся культурная история человечества становится бессмысленной, у людей пропадает ощущение «начала» и «конца», человечество попадает в плен к «дурной бесконечности».

Однако усредненному современному человеку, человеку цивилизованному, абсолютно чуждо и непонятно осознание конечности бытия — как своего собственного, так и общечеловеческого. По мнению Мережковского, современный человек не воспринимает тему конца истории сколько-либо серьезно. Что смерть конкретного человека, что конец всемирной истории — для современного человека это лишь случайность, лишенная какого-либо сакрального смысла. Тем более для сознания отдельного человека конец человечества настолько далек от его сегодняшнего бытия, что для него незнание даты «окончания мира» равнозначно понятию «никогда» [7, с. 31].

Мережковский с огорчением замечает, что люди в данном случае путают гипотетически истинную гипотезу бесконечной мировой эволюции и ложную, согласно его мнению, теорию бесконечного земного прогресса. Он говорит о том, что люди, безусловно, осознают факт конечности земного мира. Но поскольку люди не имеют представления о том, что такое эта «конечность», то подобная неизвестность становится для них «коэффициентом прогресса» и возводится в степень Абсолюта. «Бесконечный» же прогресс, считает мыслитель, — это

самая дурная из возможных бесконечностей, «верченье» белки в колесе, метание психически больного в камере для буйнопомешанных [7, с. 219].

Причину этой чудовищной подмены извечного стремления человека к Божественному началу гонкой за «чечевичной похлебкой умеренной сытости» [3] Мережковский усматривает во все более увеличивающемся отрыве научного знания от веры. Мыслитель полагает, что у древних народов знание и вера шли рука об руку, одно было немыслимо без другого, пробелы одного заполнялись открытиями и прозрениями другого. Ученые древности одновременно являлись и философами, и поэтами. Совершая те или иные открытия, они по-детски изумлялись тайнам Создателя, благоговели перед совершенством Его творений и воспевали гармонию и красоту мироздания, потому что «познавать природу — значит "чувствовать в ней дыхание Божие"» и всякое научное открытие «есть и откровение религиозное» [2, с. 319].

И это было свойственно не только людям отдаленных эпох, но и некоторым великим представителям Нового времени. В качестве примера Мережковский приводит выражение И. Ньютона о том, что «малое знание удаляет нас от Бога, великое приближает к Нему» [2, с. 319]. А, согласно словам И. В. Гёте, «знание и вера существуют не для того, чтобы уничтожать друг друга, а чтобы восполнять» [2, с. 319]. Гёте, по мнению Мережковского, сумел сохранить в себе то чувство изумления перед «божественной простотой» мироздания, которая и соединила для него науку с религией. «Рассудок не достигает природы, — говорит Гёте, — человек должен возвыситься до высочайшего разума, чтобы прикоснуться к божеству» [2, с. 319].

В современном же веке, по мнению Мережковского, произошло нечто непоправимое и катастрофичное — разлад веры и знания, «который проходит незаживающей раной по самому сердцу современного человечества» [2, с. 319]. Мыслитель с горечью отмечает, что знание, великий дар Божий, безжалостно искажается современными людьми, потому что наука еще не является Знанием, она может быть и ученым невежеством. Современная позитивная наука, считает он, «выбрасывая Личность», отвергая религиозное начало культуры, «не зная ни абсолютных проблем, ни абсолютных задач», отрицает таким образом саму культуру и «утверждает варварство» [8, с. 66].

По мнению Мережковского, в современном мире наукой занимаются самые заурядные люди, руководимые грубым материальным расчетом. Наука больше не несет благородной миссии — раскрытия смысла жизни, поиска путей нравственного совершенствования. Ум и добродетель никого сегодня не интересуют, все старания сводятся к тому, чтобы «меблировать наши головы различными сведениями» [5, с. 115].

Мыслитель с печалью говорит о том, что современные люди больше не умеют жить в согласии и гармонии с природой и мирозданием, окончательно отреклись от нее, словно неблагодарные дети от любящей матери. Они гордятся своими знаниями и достижениями и, теряя свой богоподобный человеческий образ, уподобляются варварам «среди унылой и нелепой роскоши, среди грандиозных изобретений современной техники» [1, с. 14]. Дичают в своих «безобразных гигантских городах — этих твердынях из камня и железа, воздвигнутых против стихийных сил природы» [1, с. 14].

Мыслитель полагает, что человечество современной ему техногенной цивилизации зашло в тупик и в самом воздухе уже витает ощущение упадка, вырождения и, возможно, скорого конца всемирной истории. Обращая свой взор на минувшие эпохи человеческой культуры, Мережковский замечает, что в истории каждой цивилизации рано или поздно наступают подобные «осенние дни», предвещающие скорое угасание культуры, когда над культурным обществом, «завершившим цикл развития и достигшим зрелости, веет предчувствием смерти» [4, с. 31]. В такие времена люди живут в достатке и комфорте, им не на что жаловаться, но при этом они все как один чувствуют «необъяснимую, с каждым днем возрастающую тревогу и утомление» [4, с. 31].

Такое же мироощущение и такие же настроения Мережковский наблюдает в обществе конца XIX в. Он повсеместно видит вокруг себя то же внешнее благосостояние и внутреннюю тревогу, тот же скептицизм и жажду веры, ту же грусть и утомление (см.: [4, с. 31]).

Мыслитель подчеркивает, что именно в такой повсеместной скорби и утомлении жизнью христиане всегда видели «предчувствие конца мира», эсхатологию, которая только одна способна спасти человечество от бессмысленности и тупика «дурной бесконечности».

Понимание «середины» — культурной истории человечества — невозможно без того, чтобы осознать и увидеть ее начало и конец, полагает Мережковский, подобно тому, как для понимания смысла пути надо знать, куда и откуда он ведет. Именно осознание присутствия Конца питает любую религию, в особенности христианство.

Но, согласно мыслителю, религиозный опыт веков и народов может быть понят только сочувственным опытом, но такого опыта нет «у безбожных ученых: тут самый предмет изучения уничтожается наукою» [8, с. 71].

А безбожие, убежден Мережковский, влечет за собой вседозволенность и безответственность. Он считает, что нежелание предвидеть Конец, отсутствие чуткости к тонкому восприятию мира порождают у людей ложное чувство бессмертности и неистребимости. Именно поэтому современные ученые заигрывают с силами, которые гораздо выше их понимания, и стоит только этим силам вырваться наружу, не сомневается мыслитель, как человечество немедленно истребит само себя.

«Свято место пусто не бывает», — уверен Мережковский, — если в человеческом сердце нет Бога, его непременно займет дьявол. Поэтому научные изобретения и «чудеса механики» в руках могут стать «чудесами дьявола» [8, с. 66]. «Разве не настоящий дикарь этот изобретатель смертоносных военных орудий, новых усовершенствованных способов уничтожать человеческую жизнь?» [6, с. 417] — вопрошает мыслитель и с горечью замечает, что вся «механика-магия», вся бесконечная власть человека над природой, вся «культура демонов» в современном мире направлена лишь к одной цели — служить Войне, и каждый народ «высиживает для общего хора войны своего особого, с национальным лицом, дьявола» [7, с. 24].

Согласно Мережковскому, отсутствие в обществе живого религиозного чувства приводит к отсутствию в нем нравственных императивов и разнузданности нравов. Он считает, что язвой, разъедающей современное общество

и приводящей к вырождению культуры, является не только ученое невежество и смертоносные изобретения, но и потеря людьми чистоты и целомудренной стыдливости.

На примере прошлых эпох Мережковский показывает, что распад величайших цивилизаций прошлого вследствие войн и разврата — обычное явление в истории. Когда же разврат и войны обретают невиданный размах, из зла человеческого они обращаются во зло сатанинское. И концом человечества станет тот день, когда они соединятся.

Но прогнозы Мережковского не являются полностью пессимистическими. Конец мира для него отнюдь не трагическая вселенская катастрофа, а начало нового этапа в развитии культурной истории человечества. «Конец мира может быть спасеньем и гибелью, — "новым небом и новой землей, где обитает правда", или хаосом» [7, с. 221], — убежден мыслитель. По его мнению, это зависит от того, какой путь выберет человечество, а в том, что подобный выбор есть, он совершенно не сомневается. Мережковский полагает, что людям были даны четкие ориентиры, которые, словно маяки, могут вывести человечество из кризиса и уберечь от падения в бездну духовной гибели и физического уничтожения. Он уверен в том, что если человечество будущего обратится к религиозному мировоззрению как к единственному началу, способному одушевить культуру и вдохнуть в нее новую жизнь, то его непременно ожидает духовно-культурное возрождение и обновление, так как эсхатология — это «"запах смертный, на смерть", для одних, "запах живительный, на жизнь", для других» [7, с. 32].

ЛИТЕРАТУРА

1. Мережковский Д. С. Акрополь // Мережковский Д. С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. — СПб.: Наука, 2007. — С. 6–15.

2. Мережковский Д. С. Гёте // Мережковский Д. С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. — СПб.: Наука, 2007. — С. 311–325.

3. Мережковский Д. С. Грядущий Хам. — URL: https://www.litmir.me/br/?b=103608&p=1 (дата обращения: 14.02.20).

4. Мережковский Д. С. Марк Аврелий // Мережковский Д. С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. — СПб.: Наука, 2007. — С. 29–46.

5. Мережковский Д. С. Монтань // Мережковский Д. С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. — СПб.: Наука, 2007. — С. 110–136.

6. Мережковский Д. С. Мистическое движение нашего века // Мережковский Д. С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. — СПб.: Наука, 2007. — С. 415–422.

7. Мережковский Д. С. Тайна Запада. Атлантида-Европа / науч. ред. Е. Андрущенко. — М.: Эксмо, 2007.

8. Мережковский Д. С. Тайна Трех. Египет-Вавилон. — М.: Эксмо, 2005.

9. Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и Закат Европы // Бердяев Н. А., Букшпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и Закат Европы — М.: Берег, 1922. — С. 5–32.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.012
УДК 122/129

П. Н. Базанов*

БЕРЛИНСКАЯ ГАЗЕТА СМЕНОВЕХОВЦЕВ «НАКАНУНЕ» И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ**

В статье восстанавливается история газеты «Накануне». Показано влияние газеты на развитие общественно-политической мысли и русской философии, исследуются ее роль и место в культуре русской эмиграции и ее влияние на Советскую Россию. Проанализированы наиболее яркие работы авторов, публиковавшихся на страницах газеты. Особое внимание уделяется развитию идей сменовеховства. Рассмотрено отношение авторов «Накануне» к феноменам русской интеллигенции, эмиграции и комплексу взаимоотношений «власть — интеллигенция». Раскрыты причины интереса сменовеховцев к проблеме деградации европейской культуры и творчеству О. Шпенглера.

Ключевые слова: «Накануне», сменовеховство, интеллигенция, русская философия, социальная философия, русская эмиграция, журналы Русского Зарубежья.

P. N. Bazanov

THE BERLIN NEWSPAPER OF SMENOVEKHISTS "NAKANUNE" AND RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT

The history of the newspaper "Nakanune" is being restored. The influence of the newspaper on the development of socio-political thought and Russian philosophy is shown. The role and place of the newspaper "On the Eve" is being investigated in the culture of Russian emigration and its influence on Soviet Russia. The most striking works of the authors published on the pages of the newspaper are realized. Particular attention is paid to the development of shift ideas. The attitude of the authors of "Nakanune" to the phenomena of the Russian intelligentsia, emigration, and the complex of relations between power and intelligentsia is shown. The reasons for the interest of smenovekhists in the problem of degradation of European culture and the work of O. Spengler are revealed.

---

* Базанов Петр Николаевич, доктор исторических наук, доцент, ФГБОУ ВП Санкт-Петербургский государственный институт культуры; bazanovpn@list.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–011–00783 «Социально-философская и политическая просоветская мысль первой волны эмиграции русского зарубежья в периодических изданиях 20–50-х гг. XX века».

Keywords: "Nakanune", smenovekhists, intelligentsia, Russian philosophy, social philosophy, Russian emigration, journals of Russian Abroad.

История сменовеховского движения хорошо изучена в отечественной науке. Идеологии «сменовеховства», его основным лидерам и публицистам посвящены многие работы. В них в основном анализируются творчество Н. В. Устрялова, статьи сборника «Смена вех» (Прага, 1921) и, в меньшей степени, — одноименного парижского журнала [3]. Хотя история сменовеховских периодических изданий исследуется в ряде работ: диссертации и статьях Ю. Н. Пудовкиной [14; 15], монографиях М. Агурского [1], А. В. Квакина [11], Е. А. Динерштейна [8], Г. В. Жиркова [9, с. 57–60; 10, с. 181–183.], П. Н. Базанова [2; 3], но газете «Накануне» посвящены только статья В. А. Осипова [13] и раздел книги С. В. Горячей [7, с. 74–88]. История издательства при газете реконструирована в статье П. Н. Базанова [2]. Русская художественная литература и литературная критика на страницах «Накануне» рассматриваются в статьях А. Ю. Галушкина [6] и О. В. Быстровой [5], но особо нужно отметить публикацию В. Н. Козлова «Провокация (Тайная операция Политбюро ЦК ВКП(б) — издание сменовеховской газеты. 1922–1924 гг.)» [12], на основании архивных документов доказавшего большевистский партийный характер финансирования периодического издания.

Газета «Накануне» (Берлин, 26 марта 1922–15 июня 1924. № 1–651) была ежедневным изданием. Его название символизировало начало новой эпохи — накануне всеобщего примирения — красных и белых. Газету редактировали: Ю. В. Ключников и Г. Л. Кирдецов, при ближайшем участии С. С. Лукьянова, Б. В. Дюшена, Ю. Н. Потехина (1922. № 1–113); Б. В. Дюшен и Г. Л. Кирдецов (главный редактор), при участии С. С. Лукьянова, П. А. Садыкера, С. С. Чахотина (1922–1923. № 114–449), Б. В. Дюшен, П. А. Садыкер, С. С. Чахотин, С. С. Лукьянов (1923–1924. № 450–651).

Перемены в составе редакции были связаны с борьбой различных направлений в смеховеховском движении, которое фактических раскололось на три фракции: правую (Н. В. Устрялов), центристскую (Ю. В. Ключников, Ю. Н. Потехин) и левую (С. С. Лукьянов, Г. Л. Кирдецов, Б. В. Дюшен). Борьба фракций осложнялась различными подходами к деятельности газеты со стороны большевистских кураторов. Н. Н. Крестинский, Л. Д. Троцкий, К. Радек и Н. И. Бухарин выступали за полное слияние с пропагандой коммунистов, а И. В. Сталин был за сохранение сменовеховством своего индивидуального лица национал-большевистской направленности [11, с. 158]. В августе 1922 г. Ю. В. Ключников и Ю. Н. Потехин демонстративно вышли из редакции протестуя против полевения, их подержал И. В. Сталин [8, с. 396]. С. С. Лукьянов сторонник левых «накануннников» — «примиренцев» с большевиками — стал контролировать газету. К тому же Н. И. Бухарин, лично знавший «накануннников» в Берлине, стал постепенно выступать против субсидирования, а Л. Д. Троцкий до самого закрытия издания был «за» [11, с. 118].

При газете выходили многочисленные приложения: «Иностранная жизнь», «Кино-обозрение: Иллюстрированное еженедельное приложение» под редакцией О. С. Мельника; «Накануне: Литературная неделя» под редакцией Р. Б. Гуля;

«Накануне: Литературное приложение» под редакцией А. Н. Толстого» (воскресное); «Накануне: Экономическое обозрение» (по четвергам) под редакцией профессора Г. Г. Швиттау. В марте 1922 г. в Берлине возникло товарищество по вере «Накануне», по мнению Е. А. Динерштейна, его «основным вкладчиком… не без помощи малодостойных операций, стал Ю. В. Ключников» [8, с. 394]. В июле 1922 г. «Накануне» преобразовано в акционерное общество, директором-распорядителем которого стал Павел Абрамович Садыкер (1888-?) (см. подробнее: [2]). По мнению сменовеховца Н. А. Ухтомского, высказанному в письме Н. В. Устрялову от 29 августа 1923 г., именно «начхоз» П. А. Садыкер изгнал Ю. В. Ключникова из редакции «Накануне» [11, с. 115].

В газете «Накануне» и многочисленных приложениях печатались десятки известных авторов из эмиграции и Советской России. Среди них были лидеры и идеологи сменовеховства: А. В. Бобрищев-Пушкин (псевдоним Громобой), Б. В. Дюшен, Г. Л. Кирдецов, Ю. В. Ключников, С. С. Лукьянов, Ю. Н. Потехин (и под псевдонимом Скиф), Н. В. Устрялов, С. С. Чахотин, основные публицисты движения В. М. Белов, А. Гурович, Г. Н. Дикий, И. М. Василевский (Не-Буква), Ф. Кудрявцев, П. А. Садыкер, Б. М. Шенфельд. К ним примыкают основные писатели-сменовеховцы Г. В. Алексеев, А. Ветлугин (В. И. Рындзюн), А. М. Дроздов. Свои художественные произведения и литературно-критические материалы печатали в газете многие эмигрантские прозаики и поэты: Н. Я. Агнивцев, Андрей Белый, З. А. Венгерова, Г. Д. Венус, Р. Б. Гуль, А. Б. Кусиков, Е. Г. Лундберг (также под псевдонимом Старый хроникер), Н. И. Петровская, В. Пиотровский (В. Л. Корвин-Пиотровский), И. С. Соколов-Микитов и, конечно, А. Н. Толстой. В «Накануне» публиковались также военные сменовеховцы и возвращенцы: генерал-лейтенант С. К. Добророльский, генерал-майор М. Н. Гнилорыбов и др. Печатались в газете писатели, постоянно проживавшие в Советской России: М. А. Булгаков, Э. Ф. Голлербах, С. А. Есенин, М. М. Зощенко, В. П. Катаев, О. Э. Мандельштам, Л. Н. Никулин, Ю. К. Олеша, Евг. Петров, Б. А. Пильняк, М. М, Пришвин и мн. др.

Наиболее интересные материалы общественно-политической и историко-философской тематики появлялись в «Накануне» в 1922 — первой половине 1923 гг., затем газета начинает напоминать советскую периодику того времени. К тому же «Накануне» легально распространялась в Москве и была одной из немногочисленных эмигрантских газет, выходивших в новой («большевистской») орфографии. Летом 1923 г. из Берлина вернулись на родину основные сотрудники «Накануне» Г. В. Алексеев, И. М. Василевский А. М. Дроздов, Ю. Н. Потехин, И. С. Соколов-Микитов и А. Н. Толстой. Немногие из них пытались из Москвы посылать материалы в берлинскую газету.

Наиболее известной, неоднократно переиздававшейся публикацией в газете «Накануне» было «Открытое письмо гр. А. Толстого Н. В. Чайковскому» (1922. 14 апреля, № 17. С. 2). В нем писатель кратко изложил основную стратегию сменовеховства:

> …задача газеты «Накануне» не есть, — как Вы (Н. В. Чайковский. — *П. Б.*) пишете, — борьба с русской эмиграцией, но есть борьба за русскую государственность. Если в периоде этой борьбы газета борется и будет бороться с теми или иными политическими партиями в эмиграции, то эту борьбу не нужно рассма-

тривать как цель газеты, но как тактику, применяемую во всякой политической борьбе. …В существующем ныне большевистском правительстве газета «Накануне» видит ту реальную, — единственную в реальном плане, — власть, которая одна сейчас защищает русские границы от покушения на них соседей, поддерживает единство русского государства и на Генуэзской конференции одна выступает в защиту России от возможного порабощения и разграбления ее иными странами.

Редкий случай, но советская цензура при переизданиях не сокращала и не переписывала данный памфлет Толстого.

Основной в деятельности газеты «Накануне» была линия постоянного оправдания революции 1917 г. и критики белого движения и эмиграции. В этом отношении характерна гиперкритическая рецензия «Белая симфония» (1922. 29 марта, № 3. С. 5) на известную книгу И. С. Лукаша «Голое поле». Автором рецензии был писатель и публицист А. Ветлугин (псевдоним Владимира Ильича Рындзюна; 1897–1953), скандально известный в Русском Зарубежье своими книгами «Авантюристы гражданской войны» (Париж, 1921), «Третья Россия» (Париж, 1922). И. С. Лукаш талантливо создал коллективный миф русской эмиграции о так и не сдавшейся и нравственно победившей белой армии. Оппонировать ему мог А. Ветлугин только мифом о моральном разложении белых.

Одним из самых плодовитых авторов «Накануне» был юрист, переводчик, литературовед Александр Самуилович Гурович (1888–1949), чье имя, к сожалению, оказалось забыто даже в истории сменовеховства. Был он известным адвокатом, в эмиграции оказался в Чехословакии, создал Пражскую радикально-демократическую группу партии Народной Свободы, потом переехал в Берлин и стал секретарем местной кадетской организации, ориентирующейся на П. Н. Милюкова. С 19 мая 1922 г. А. С. Гурович начал работать в газете «Накануне» заведующим разделом «Зарубежная Русь», задним числом был исключен из состава берлинской республиканско-демократической группы кадетов и обвинен в растрате партийных денег. Впоследствии уехал в Москву и стал переводчиком с чешского языка. Бывший пламенный сторонник П. Н. Милюкова сменовеховскую деятельность начал с работы «Две ошибки» (1922. 22 июля, № 87. С. 2–3), в которой показывал два пути развития России — большевистский, реальный и западноевропейский, демократический, который не удался. Выходом из ситуации прогрессивная общественность признает «Смену Вех». Похож по идеям обзор «Трагедия и современность (по поводу доклада Ф. А. Степуна)» (1922. 6 авг., № 100. С. 2–3). Философ Ф. А. Степун воспринимает революцию и Гражданскую войну как трагедию, в то время как для автора статьи это открытие пути в будущее. А. С. Гурович также осуждал призывы к интервенции среди демократической эмиграции — «Патриоты наизнанку» (1923. 18 янв., № 237. С. 1) — и увязывал внешние неудачи России с интервенцией и попытками поделить Россию — «То, что есть!» (1923. 19 июня, № 362. С. 1). Близкий по духу Гуровичу писатель Александр Михайлович Дроздов (1895–1963) в статье «Большой шлем» (1923. 11 янв., № 231. С. 3) писал о конце ложнорусской правды Романовых, Керенского и доказывал наступление нового периода в русской истории. При этом, несмотря на все преступления советской власти в годы Гражданской войны, он утверждал:

> Но большевизм повинен и в воскресении, в преображении души России. Всякая власть, в конце концов, есть дитя своей страны… Для меня Октябрь — очищение нации через боль и смерть, почти смертельная операция, почти чудесное: «Лазарь, восстань!» Большой шлем, нацией открытый.

Особенно пикантна статья «Изгнание интеллигентов» (1922. 26 нояб., № 195. С. 2–3), принадлежащая перу идеолога сменовеховства, журналиста, меньшевика Бориса Вячеславовича Дюшена (1886–1949), впоследствии главного инженера специальной научно-исследовательской лаборатории НКВД — МГБ СССР и лауреата Сталинской премии. Он подробно рассуждает об остракизме Древнего мира. Доказывает, что все высланные учение и общественные деятели — потенциальные заговорщики. Б. В. Дюшен даже не стесняется фальсифицировать взгляды П. А. Сорокина. Общий вывод публициста — бессмысленность деятельности высланных в эмиграции.

Другая направленность «Накануне» — пропаганда возвращенчества — обосновывалась бесполезности и бессмысленности эмиграции. Для подтверждения данной линии перепечатали статью «Русская эмиграция» (1922. 1 июля. С. 2–3) из харбинской газеты «Новости жизни». (автор, скрывшийся под псевдонимом А. Арапов — бывший председатель земской управы и губернатор). Б. В. Дюшен в эссе «Поместный патриотизм» (1923. 14 июня, № 358. С. 1) заявил, что патриотизм нашей эмигрантщины оказывается «поместным», по принципу: где живу, тому и служу. Впоследствии данный тезис стал любимым перлом советской пропаганды против представителей Русского Зарубежья. Другой идеолог сменовеховства, общественно-политический деятель, журналист, профессор Сергей Сергеевич Лукьянов (1889–1936), филолог, историк искусства, переводчик, публицист, доказывал в работе «Эмигрантская культура» (1923. 22 февр., № 242. С. 1), что эмиграция за последние три года только деградирует. Особенно хочется выделить публикации бойкого полемиста, общественно-политического деятеля, товарища председателя ЦК партии «Союз 17 Октября», адвоката Александра Владимировича Бобрищева-Пушкина (1875–1937). Многие материалы из статей в «Накануне» вошли в его книгу с символическим названием «Патриоты без отечества». В статье «Внутренняя эмиграция» (1923. 31 авг., № 422. С. 2–3) он доказывает, что эмигранты — это проигравшие, которые злопыхают против большевиков-победителей, ибо заменить их не могут. В публикации «О свободе печати» (1923. 8 июля, № 379. С. 2–3) А. В. Бобрищев-Пушкин пламенно полемизирует с Андреем Белым и С. П. Мельгуновым о советской и эмигрантской цензуре и бесплодности общественно-политической и философской мысли в зарубежье, в то время как истинная свобода идей — на Родине. Именно А. В. Бобрищев-Пушкин в советских условиях полностью деградировал как личность, а после ареста сына и любимого племянника спровоцировал чтением антисоветских стихов свой арест, окончившийся смертной казнью.

В последний год существования газеты в ней стали появляться публикации, подобные «Эмиграции с пестиком» (1924. 1 июля, № 648. С. 2), в которых рассказывалось про вырождение зарубежья в бандитско-спекулятивную эмигрантщину, для которой лучшим путем будет переселение в Латинскую Америку для ведения фермерского хозяйства.

Основной темой для газеты «Накануне» остаются перерождение советской власти и национализация большевизма. Недаром в одном из первых номеров появляется редакционная статья «Эволюция или тактика» (1922. 14 апр., № 17. С. 4), освещающая доклад В. И. Ленина на XI съезде РКП (б) о сменовеховстве. Подчеркивается, что вождь мирового пролетариата указал на личную честность Н. В. Устрялова и опасность для большевиков перерождения в буржуазную власть. Меньше чем через месяц общественно-политический деятель, правовед и философ, лидер его правого крыла сменовеховцев Николай Васильевич Устрялов (1890–1937) публикует переделанную статью из харбинской газеты «Новости Жизни» за 12 февраля 1922 г. «Смысл встречи» (1922. 7 мая, № 34. С. 2–3). Н. В. Устрялов питает иллюзии насчет либерализации советской власти. Он указывает на официальное упразднение ЧК как начало реформ в сфере политической жизни. По его мнению, самый свирепый, «якобинский» период революции закончился, начинается ползучий термидор. С другой стороны, данные преобразования стали возможны, ибо «Советская власть отстояла себя в открытой борьбе, устояв и в масштабе международном, и в гражданской, внутренней войне». Устрялов наивно полагает, что устарели эпиграфы революционного управления: «лес рубят — щепки летят» и «кто не с нами — тот наш враг, и смерть тому», ставшие любимыми лозунгами И. В. Сталина в 1930-е гг.

Другой идеолог сменовеховства, юрист и дипломат Юрий Вениаминович Ключников (1886–1938), принимал участие деятельности газеты «Накануне» только в ее начальный период. Особенно интересна его программная статья «Мировая смена вех» (1922. 14 мая, № 40. С. 2–3) о постулатах «сменовехизма», примирении с русской революции и влиянии сменовеховцев на изменение внешней политики Советской России на Генуэзской конференции. С. С. Лукьянов в статье «От старого к новому» (1922. 15 июля., № 81. С. 2–3) восторженно пишет о поддержке трудовой демократии, к которой после диктатуры пролетариата переходит РСФСР, против реакционности и деспотизма эмиграции. Еще более интересна его статья «История творит людей» (1922. 7 нояб., № 179. С. 2) с оправданием и признанием Русской Революции. Лукьянов рассуждает на историософские темы, как трудовые русские массы творят историю, но и история творит людей. В революцию простые люди наконец сорвались с цепи барина и интеллигента и научились быть стойкими и бороться за жизнь. Подчеркивается роль в истории России русского народа как образующего. В статье выказывается идея, в противовес тезисам Н. В. Устрялова, ставшая любимым лозунгом И. В. Сталина в 1930-е гг.: «Ведь не только щепки летят, когда лес рубят: бывает, что старый клен, давший многим прохладу и уют, падая под ударами топора на смерть давит зазевавшегося зрителя. Чья в том вина: рубщика или того, кто со стороны присматривался к работе. А сам боялся или не хотел запачкать руку о вспотевший топор…» (И. В. Сталин очень внимательно читал газету «Накануне» и заимствовал многие идеи сменовеховцев).

Левый сменовеховец, журналист Григорий Львович Кирдецов (Дворжецкий) (1880–1938) в работе «Параллели» (1922. 20 июля, № 85. С. 2–3) поднял вопрос об отличиях и общем у коммунистов и сменовеховцев. Он убедительно показал, что В. И. Ленин и А. В. Луначарский такие же интеллигенты, представители левого крыла социалистического движения, ушедшие во власть;

для российской государственности они ничем принципиально не отличаются от бывшего министра и лидера эсеров в эмиграции В. М. Чернова, а сменовеховцы свободны от догм социализма. Один из самых плодовитых авторов журнала «Смена вех» и газеты «Накануне», политический обозреватель и востоковед Ф. Кудрявцев в статье «В борьбе за Россию» (1922. 30 марта, № 4. С. 3) рассматривал происхождение термина «красный империализм», который, по его мнению, придуман для оправдания своих взглядов политическим деятелями, стремящимися к расчленению России.

Либерализации большевистского режима и демократизации коммунистической партии и государства посвящены много статьи «Накануне». Б. В. Дюшен показывает загнивание старой дореволюционной государственности и общественной жизни, утверждает, что новая советская парадигма развития страны — единственное спасение России («Новые пути прогрессивности» — 1923. 20 янв., № 239. С. 1). В другой работе — «Миролюбие сильных» (1923. 23 февр., № 268. С. 1) — он развивает сменовеховскую идею о том, что красная армия — это национальная армия, защищающая Россию от иностранного ига. В более философском плане писал о новом духе Советской России и другой сменовеховец, общественно-политический деятель, политолог, ученый-микробиолог Сергей Степанович Чахотин (1883–1973) — «Взор на Восток» (1923. 24 янв., № 242. С. 1). Интересна статья Н. В. Устрялова «Фрагменты (к модной теме о кризисе демократии)» (1924. — 21 февр., № 43. С. 2–3), в которой он дает определение демократии, наступление новой эпохи в XX в. сравнивает с историческими кризисами предшествующего времени.

Общественно-политический деятель, кадет, публицист Юрий Николаевич Потехин (1888–1937) уже после реэмиграции из Москвы написал статью «Русский интернационал» (1923. 28 июня, № 370. С. 2–3). Она излагает доклад И. В. Сталина на XII съезде ВКП(б) с критикой национализма и «великорусского шовинизма» сменовеховцев. Следуют характерные для всего будущего советского времени оправдания Ю. Н. Потехина о новом красном патриотизме, главным носителем которого является русский народ.

Большое внимание уделялось в газете полемике с оппонентами из эмиграции. Публицист Борис Михайлович Шенфельд (Россов) написал полемический обзор о докладе «Обывательская “социология”» (1922. 5 окт., № 151. С. 4–5.) только что высланного с Родины социолога П. А. Сорокина. Автор пытается опровергнуть статистические и социологические данные П. А. Сорокина о полном развале экономики, массовых эпидемиях, голоде и деградации рабочего класса и интеллигенции. Единственное спасение для коммунистов, по мнению знаменитого социолога, заключается в том, чтобы пойти на уступки кулакам и середнякам, что было осуществлено в виде НЭПа (см. подробнее о выступлениях П. А. Сорокина — [5]). Любимым оппонентом «Накануне» был историк П. Н. Милюков. Именно создатель «новой тактики» (отказ от поддержки белого движения и союз с социалистами) более всех выступал против сменовеховства. Ю. Н. Потехин написал обзор с символическим названием «Без союзников и без тактики» (1922. № 20, 20 апр. С. 2–3) о докладе П. Н. Милюкова в Берлине о сменовеховстве и газете «Накануне». Анализировалась бессмысленная полемика о новой тактике и участие интеллигенции в культурной жизни Со-

ветской России. Главное, что советская власть защищает территории России от претензий и захватов финнов, румын, поляков и японцев. Ф. Кудрявцев в статье «П. Н. Милюков и “Смена вех”» (1922. № 26, 27 апр. С. 2) утверждал, что истинные выразители русской национальной внешней политики — это большевики, а не П. Н. Милюков. А. С. Гурович также клеймил бывшего вождя в статье «Логика упрямства (ответ П. Н. Милюкову)» (1922. 6 авг., № 100. С. 2–3). Статья начинается с крылатой остроумной фразы «П. Н. Милюков всегда хорошо пишет, но плохо читает. Особенно плохо читает он тех, кого не хочет правильно понять». Полемизируя с П. Н. Милюковым по поводу его ответа на статью «Две ошибки», А. С. Гурович утверждает, что не будет в России никогда «нормальной демократии» по западноевропейскому образцу. Публицист и журналист Илья Маркович Василевский (1883–1938) известный также под псевдонимом Не-Буква, прошелся по взглядам «рыцаря белой идеи» В. В. Шульгина. Фельетон «“Прелестное дитя” (Шульгин и его откровения)» (1923. 8 мая, № 328. С. 2–3) повествовал об известных очерках «1920 год», впрочем, были отмечены и шульгинские идеи, воплотившиеся впоследствии в книге «Три столицы».

Любимой темой авторов газеты была роль и значение русской интеллигенции. А. С. Гурович выступил с публикацией «Философия семечек» (1922. 29 июля, № 93. С. 2–3) о догматизме русской интеллигенции, которая не поняла, что простые люди могут решать все проблемы и без нее, и лучше помогать своему народу забыв о своей особой миссии. С. С. Чахотиным в статье «Интеллигенция, сменовеховство, коммунизм» (1922. 16 сент., № 135. С .2–3) пропагандировалась концепция бесклассового трудового государства. Трудовая интеллигенция использует свой интеллект как орудие труда. Она более всех заинтересована в просвещении рабочих и крестьян через рабфаки, в этом совпадают цели сменовеховцев и коммунистов. Ю. Н. Потехин продолжил данную тему, написав об отличии сменовеховцев в Советской России от эмигрантских в статье «Революции и десятичных дробях» (1922. 12 нояб., № 184. С. 2–3):

> Ибо сменовеховство — не политическая партия и не единое течение, не журнал «Смена вех» и не газета «Накануне», а гораздо более сложное и многогранное явление. …Это широкое движение русской интеллигенции от борьбы с революцией к примирению с ней. Как не было никогда единой интеллигенции, так сменовеховство идет из разных истоков, разными руслами и различным темпом.

Публицист А. Орланский под криптонимом А. О. изложил доклад профессора Ю. Н. Потехина «Русская интеллигенция и пролетарская революция» (1923. 26 янв., № 244. С. 3). В докладе доказывалось, что пролетариат социально равен трудовой интеллигенции. Более абсурдными кажутся в наше время статьи с обличениями эмигрантской культуре. Например, «Лик зарубежной интеллигенции в зеркале газеты “Дни”» (1923. 14 фер., № 261. С. 1). Еще более смешной является статья, подписанная псевдонимом Iwas «Мания величия» (1923. 20 апр., № 314. С. 2–3), в которой доказывалось, что И. А. Бунин — плохой писатель…

С темой духовности интеллигенции была связана и проблематика религиозного характера. С. С. Чахотин в обзоре «Мистика духа или организация духа?» (1923. 13 февр., № 259. С. 1) изложил доклад Н. А. Бердяева «Социализм и демократия, как проблемы духа», смысл которого заключался в умозаклю-

чениях: русская революция полная утопия, социализм это «сатанизм» — царство зла, противопоставить ему можно возрождение религиозного сознания Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева. С. С. Чахотин обвинял Н. А. Бердяева в мистицизме и требовании социально-нравственного абсолюта. Другим обзором был доклад А. В. Бобрищева-Пушкина «Эволюция религии» (1923. 25 апр., № 318. С. 1) о христианской радости в революции, прочитанный в объединении российского студенчества в Германии. Содокладчиком был С. С. Лукьянов, который говорил о синтезе науки и религиозности, например, о деизме. Характерна статья известного искусствоведа Эрика Голлербаха «Андрей Белый как мыслитель» (Накануне: Лит. прилож. 1922. № 3. С. 5–6). В ней рассматривалась эволюция взглядов Андрея Белого, делался справедливый вывод о непостоянстве философских воззрений, непрекращающемся поиске истины. Э. Ф. Голлербах детально анализировал последнее увлечение своего персонажа — «скифство».

Наиболее интересной статьей была работа Н. В. Устрялова «Старорежимным радикалам» (1922. 14 нояб., № 185. С. 4–5) — ответ всем эмигрантским оппонентам в реакционности:

> За последнее время часто приходится выслушивать и вычитывать нападки на нашу идеологию, исходящие из лагеря неисправимых демократов, доселе живущих «светлыми идеалами русской интеллигенции». Нападки эти, конечно, обличают в нас прежде всего «реакционеров», славянофилов, сторонников К. Леонтьева и т. д. Нападающие очень довольны, что получили возможность оперировать старыми этикетками, и усердно нацепляют их привычными руками. Разумеется, преобладающую роль в этом деле играют правые социалисты и кадеты-милюковцы.

На самом деле идет новая эпоха с мировым влиянием России и русской культуры.

Особое внимание уделялось кризису западноевропейской цивилизации. Тема была очень популярна в начале 1920-х гг. после издания «Заката Европы» Освальда Шпенглера, второй том которого вышел именно в 1922 г. Русские мыслители сразу вспомнили, что писали о вырождении Запада наши славянофилы, в частности К. Н. Леонтьев. Любой интеллектуал, читавший О. Шпенглера, сразу проводил параллели с «Россией и Европой» Н. Я. Данилевского. Тот же Н. В. Устрялов в статье «Старорежимным радикалам» писал:

> Прав Бердяев, что книга Шпенглера, явившаяся откровением для Европы, «не может слишком поразить тех русских людей, которые давно уже ощущали кризис, о котором говорит Шпенглер». Совершенно ясно, что «в мыслях Шпенглера есть какое-то вывернутое наизнанку, с противоположного конца утверждаемое славянофильство». «Славянофильские» мотивы, обновленные и углубленные жизнью, звучат все слышнее и определеннее не только в России, но и в Европе. Русское влияние на Западе становится ощутительным, как никогда…

Под криптонимом A. S. появилась рецензия «Книжный угол» (1923. 11 февр., № 258. С. 1) на первый перевод на русский язык первого тома О. Шпенглера «Закат Европы» (М., 1923). Некий А. Гурлянд поместил в «Накануне» (1922. 13 сент., № 132. С. 2) статью «“Шпенглеризм”: “Панарабизм” в исторической концепции Шпенглера», где после изложении концепций цивилизаций

О. Шпенглера в качестве доказательства правоты философа приводится факт образования независимых арабских государств после падения Османской империи. Observer (предположительно это псевдоним писателя М. А. Осоргина) в статье «Гибель европейской цивилизации и век цветных рас» (1923. 16 дек., № 490. С. 3) напоминает о славянофильских концепциях во взглядах О. Шпенглера и обосновывает реальность угрозы натиска Азии и Африки. Публицист Б. М. Шенфельд-Россов под криптонимом Б. Ш-д написал статью о выступлении знаменитого философа в Религиозно-философской академии в Париже. «Кризис европейской культуры (Доклад С. Л. Франка)» (1923. 17 апр., № 311. С. 1). По мнению Семена Людвиговича, никакого «Заката Запада» нет, есть временная болезнь, которая скоро пройдет.

В парадигме борьбы с европоцентизмом под псевдонимом Искатель появилась рецензия «Без путей: "Евразийцы"» (1922. 24 июня, № 73. С. 2–3) на «Исход к Востоку», где приветствуется новое философское направление, признающее революцию 1917 г. «как факт» и продолжающие общее направление сменовеховства. Кризису цивилизации должен был противостоять не только социализм, но и завоевания науки. Так, И. Василевский (Не-Буква) радостно делился статьей «Люди будущего (Профессор Н. К. Кольцов об улучшении человеческой породы» (1922. 2 дек., № 200. С. 2–3).

К теме гибели европейской цивилизации примыкает публикация в литературном приложении «Накануне» (с № 26 1922 г.) отрывков из романа А. Н. Толстого «Аэлита». Газетная версия романа имела символический подзаголовок «Закат Марса» (в отличие от первого эмигрантского издания в берлинском издательстве И. П. Ладыжникова в 1923 г.). В советских изданиях были убраны или значительно сокращены сюжеты, посвященные истории Марса и Атлантиды (т. н. рассказы Аэлиты инженеру Лосю), в т. ч. и как борьбы мистических сил добра и зла. А. Н. Толстой, будучи талантливым писателем, великолепно изложил историософские идеи антропософов и теософов. В «Аэлите» А. Н. Толстым была в виде популярного очерка изложена обобщенная псевдоистория доисторических цивилизаций, якобы реконструированная Рудольфом Штайнером, Еленой Блаватской и их единомышленниками. Писатель описывает борьбу варварства и цивилизации, антагонизм рас как двигатель человеческой истории. А. Н. Толстой иронизирует не только над антропософами, достается и О. Шпенглеру с его «Закатом Европы» и фантазиями об идеальном государстве. Даже по сокращенному и отцензуированному советскому варианту текста поколения читателей, жившие в СССР, прекрасно знали историческую доктрину антропософов. «Аэлита» пропагандирует и сменовеховство в рамках союза интеллигенции (инженер М. Лось) и красных (солдат А. Гусев), к тому же «скифство» Советской России, спасающее Древний Марс (Западную Европу), прекрасно сочетается с нарождающейся, по О. Шпенглеру, новой «русско-сибирской цивилизацией».

В газете «Накануне» продолжалась линия, начатая в сборнике «Смена Вех» и одноименном журнале, — оправдание революции 1917 г. и критика белого движения как антинационального. Основные постулаты сменовеховцев вошли в официальную советскую пропаганду и до сих пор используются исследователями левых взглядов, так же как и обоснование бесполезности и бессмысленности эмиграции. Русская эмиграция в XX в. стала величайшим

достижением отечественной культуры, сравнимым только с Золотым и Серебряным веками. Другая направленность «Накануне» — пропаганда возвращенчества — закончилась весьма печально: почти все сменовеховцы были репрессированы в конце 1930-х гг. Национальное перерождение советской власти и конъюнктурное использование большевизмом русского патриотизма среди эмигрантов подтвердились особенно явно после прихода к власти А. Гитлера. Роль русской интеллигенции в советском обществе была сведена к обслуживанию коммунистической идеократии. Для современной философской мысли наибольший интерес представляют взгляды сменовеховцев о кризисе западной цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агурский М. Идеология национал-большевизма. — Paris: YMCA-Press, 1980.

2. Базанов П. Н. Акционерное общество «Накануне» и издательская деятельность сменовеховцев // Библиография. — 2019. — № 4. — С. 102–113.

3. Базанов П. Н. Парижский журнал «Смена вех» и русская философская мысль // Вестник РХГА. — 2019. — Т. 20, вып. 3. — С. 361–368.

4. Базанов П. Н., Шевцов А. В. Начало эмиграции социолога П. А. Сорокина: научная, политическая и благотворительная деятельность в Русском зарубежье // Электронный научно-образовательный журнал «История». —2020. — Т. 11, вып. 2 (88). — URL: https://history.jes.su/s207987840008749–2–1/

5. Быстрова О. В. «Накануне» // Литературная энциклопедия русского зарубежья: 1918–1940. — М., 2000. — Т. 2: Периодика и литературные центры. — С. 238–242.

6. Галушкин А. Ю. Еще раз о письме Горького в газету «Накануне» // Горький и его эпоха: Исследования и материалы. — М., 1989. — Вып. 2. — С. 256–261.

7. Горячая С. В. «Сменовеховцы» 20–30-х годов: Оценка большевистского опыта реформирования России. — Ростов н/Д., 2011.

8. Динерштейн Е. А. Советская власть и эмигрантская печать (20-е годы) // Динерштейн Е. А. Российское книгоиздание (конец XVIII–XIX). — М.: Наука, 2004. — С. 358–399.

9. Жирков Г. В. Между двух войн: журналистика русского зарубежья (1920–1940). — СПб., 1998.

10. Журналистика Русского Зарубежья XIX–XX веков: учеб. пособие / под ред. Г. В. Жиркова. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.

11. Квакин А. В. Между белыми и красными. Русская интеллигенция 1920–1930 годов в поисках Третьего Пути. — М.: Центрполиграф, 2006.

12. Козлов В. Н. Провокация (Тайная операция Политбюро ЦК ВКП(б) — издание сменовеховской газеты. 1922–1924 гг.) // Звезда. — 1997. — № 5. — С. 157–160.

13. Осипов В. А. Газета «Накануне». Берлин (1922–1924 гг.) // Россия и современный мир. — М., 1994. — Вып. 2. — С. 173–179.

14. Пудовкина Ю. Н. Сменовеховская журналистика. К истории возникновения // Вестник Московского ун-та. Сер. 10. — 1992. — № 5. — С. 44–52.

15. Пудовкина Ю. Н. Сменовеховские издания: общественно-политический аспект (20-е годы): автореф. дис. … кандид. филол. наук. — М., 1993.

Архив русской мысли

С. Л. Франк

МАКСИМ ГОРЬКИЙ И МАРКСИЗМ.
На смерть писателя 18 июля 1936 г.*

Максим Горький был похоронен в Советском Союзе с большой помпой. Не подобает чествовать его как величайшего писателя большевистской России. Ему был доверен пост Председателя правления Союза писателей. Нижний Новгород, где он родился, был назван его именем. После этого надо полагать, что марксизм породил подлинного поэта. Быть может, это первый из грядущей серии гениев, которые со временем будут произведены партийно-руководимой, большевистски терроризируемой государственно-монополизированной писательской фабрикой Советского Союза? Или, скажем лучше, первая ласточка — которая принесет будущее лето, как он сам страстно ожидал его в 1935 г. на пленуме правления Союза писателей?

Является фактом, что Алексей Максимович Пешков, который как писатель назвался Максимом Горьким, еще в 1895 г. был открыт и стал известным благодаря Короленко, одному из его литературных предшественников. Его рассказы из жизни люмпен-пролетариата и мелкой буржуазии снискали себе любовь и восхищение России и всего мира. Сам дитя мелкобуржуазной среды, близкий маленьким людям, угнетенным, необразованным, отверженным, с ранних лет гонимый по губерниям и всевозможным профессиям, испытывающий при этом подлинную жажду знания, этот писатель творил из необъятного богатства своего собственного опыта, который он умел изобразить с врожденным ему талантом рассказчика и в духе сердечной любви к народу и стране.

Крестными матерями его искусства были бабушка с ее сокровищами сказок, романы французских буржуазных бульварных писателей, позднее — прежде всего великий реалист Бальзак и, само собой разумеется, литература его собственной страны — Пушкин, Гоголь, Достоевский, Толстой и др., которые все без исключения оставили на нем отчетливые следы своего влияния. Прежде

---

* Статья впервые была опубликована в немецком журнале «Der Gral» (1936. Nr. 25. S. 544–546). Перевод выполнен Валентиной Петровной Курапиной (1938–2019), учительницей немецкого языка в Белоусовской средней школе (Жуковский район, Калужская область).

всего мы констатируем, что вплоть до драмы «Ночлежка», которая в 1903 г. была поставлена в Берлине гениальным Максом Рейнгардтом и потом выдержала пятьсот постановок, о марксизме у Горького и речи быть не могло. Его бабушка, которая рассказывала сказки, буржуазные бульварные романы, Гоголь, Толстой и Достоевский — что у них общего с большевистской Россией? Но что касается собственно созданного Горьким, то из-за его определенного революционного настроения против ограниченного и закоснелого мещанства старой России утруждать марксизм не стоит. В конце концов, что общего имеют люмпен-пролетарии, какими их изображал Горький, с их в высшей степени личной гордостью и открытом в каждом из них человеком, с большевистским коллективизмом, не говоря уже о глубоком сочувствии к каждому страдающему человеческому существу, обнаруженном нами у всех тех писателей его Отечества, которые являются по настоящему русскими, но не большевистскими? Подлинный Горький не так большевистичен, как можно заключить по его возвышению до государственного писателя из-за крепкой дружбы с главарями Кремля.

Благодаря этой дружбе он смог избежать обвинений в скудной хвале революции 1917 г., а его борьба с большевистским террором принесла ему только звание «предателя», но не расстрел и не концентрационный лагерь, и при новых напряженных отношениях с Лениным в 1921 г. он вместо санаторного отдыха в Сибири смог «по состоянию здоровья» выехать за границу, а позднее, придя к службе и почестям, он по-человечески и, тем менее, по-большевистски мог принять угнетаемого работника умственного труда, за что и сегодня мы ему искренне благодарны.

Фактом является далее, что после «Ночлежки», означившей вершину и итог всех его ранних произведений, репутация Горького начала сразу падать и что причиной тому был марксизм. Писатель, занимавшийся еще и революционной публицистикой, как раз с того времени стал страстным пропагандистом «Эрфуртской программы», о которой никто не скажет, будто ею стимулируется побуждение к поэзии. Что с тех пор в литературном отношении ценного оставалось в произведениях Горького, исходило исключительно из прежних лет, образы и сюжеты которых постоянно возвращались, но никоим образом не из марксизма, в котором отсутствует какое-либо плодоносящее материнское лоно. До «Ночлежки» мы видим постоянный рост Горького; с марксизмом «Эрфуртской программы» связывается его постоянный упадок. Каким жадным до образованности был юный Алексей Максимович! Как он поднимался над мерзостями своего существования! Но вот все кончилось. Марксизм не позволяет порыва в область духа. Нельзя одновременно быть почитателем Карла Маркса и приверженцем Платона. Мир идей стал подменен и замкнут смутным пророчеством мира, свободы, справедливости, которое манит, как фата-моргана, над пустынями марксистских систем. Сочинения этих лет все еще несут жемчужины искусства, какие Горький когда-то создавал, но вперед подозрительно протискивается искусственное, пропагандистское, демагогическое, неподлинное, выдуманное и сконструированное. В этом всегда есть привлекательное, в чем нуждается масса, которая сегодня все еще жадно хватается за такие книги, но этого слишком мало для такого писателя, который мог бы

перерасти Кнута Гамсуна. Совершенно прекрасный, настоящий, волнующий и вовсе не такой «горький» первоначальный Горький появляется снова, когда он в своей большой автобиографической трилогии «Детство», «В людях», «Мои университеты» возвращается в добольшевистскую Россию. Артур Лютер прав, когда он в «Ночлежке» и в этих произведениях усматривает непреходящее в жизненном деле Горького. После этого имеет ли Советская республика основание зачислять Горького в свои писатели? Скорее всего, не больше, чем в той практике, всегда готовой считаться с безграничным невежеством образованных и необразованных масс, когда промышленные предприятия и железные дороги царского времени можно украсить красными флагами и превознести их как главное свидетельство советско-русского прогресса.

В романе «Исповедь» Максим Горький рассказывает историю веселого Мигуна, который пел мужикам в кабаках, но при этом был вором. Когда они в очередной раз застали его на месте преступления, решили отвести его в лес и повесить. Но он напевает одну мелодию за другой. Они уже приготовили веревку, как один мужик говорит: «Пусть он еще одну споет, пусть она будет его прощальной песней!» Он спел песню и это произвело такое впечатление, что мужики смущенно сказали: «Черт бы его побрал, ребята, давайте его отпустим. Повесим его — возьмем грех на душу и, вдобавок, хлопот не оберемся!» Так они и решили его отпустить. «За твой талант, — говорит, — низкий тебе поклон от нас, но за твое воровство мы должны таки тебя проучить». Ему слегка всыпали, а потом вместе с ним пошли по домам.

Мы тоже низко кланяемся поэту, который любил свою русскую землю и свой русский народ, который хотел вытащить его из глупости и лености, который, также несомненно, в свои лучшие годы честно искал Бога. Мы склоняемся перед ним, подарившим нам тайну настоящего искусства. Но он тоже был вором потому, что веру в потустороннее, веру в Спасителя, во все, что жизни обитателей ночлежки может дать силу и утешение, похитил из души своих читателей. Поэта, который был призван говорить из глубины народной души, большевизм сделал в святой Руси похитителем. С Максимом Горьким это сделал большевизм.

А. А. Ермичев

ПОСЛЕСЛОВИЕ К СТАТЬЕ С. Л. ФРАНКА О ГОРЬКОМ

Это выступление С. Л. Франка, в котором он не щадит А. М. Горького, в конце концов принявшего большевистскую революцию, вполне оправдывается представлением философа о религиозных основах общественности. Его рассуждения таковы: накопление добра и уничтожение зла достигается прежде всего жизнью человека в Боге. Но это не значит, что неважен порядок жизни. Он важен. «…Не только суверен, монарх, но и последний городовой, исполняющий функцию “тащить и не пущать”, выполняет волю Божию, ограждая жизнь порядком, сдерживая разрушительные силы и создавая условия свободного

накопления нравственных сил на земле» [1, с. 22]. (Просто какой-то Константин Леонтьев!) Конечно, лучше всего тот порядок, который в максимальной степени поддерживает накопление нравственных сил. Но главное не в этом, а в другом: «Всякое признание одного государственного порядка, одной формы правления единственным и абсолютным добром, есть идолопоклонство, извращающее истинные общественные основы общественной жизни и необходимо — в силу нерушимости божественных заветов — рано или поздно караемых общественными бедствиями» [1, с 23].

«Подлинный» Горький изменил себе и обманул своих читателей, примкнув к большевикам, к тем, кто а) насилием уничтожил порядок монарха и городового и б) абсолютизировал свой порядок. С. Л. Франк никогда не принимал коммунизма, поначалу думая, что «русский народ в медленном процессе внутреннего оздоровления переболеет уродством большевизма и изнутри взрастит в себе начала здоровой демократической культуры» [2, с. 494]. С. Л. Франк всходов таких не дождался, но незадолго до кончины, в 1948 г., радостно приветствовал фултонскую речь Черчилля.

У С. Л. Франка в 1936 г. была еще одна статья о Горьком, в которой измену писателя своей «подлинности» он связал «вообще с судьбой русского духа, сбившегося с пути уже в середине XIX столетия». Вот пояснение С. Л. Франка: «Смелый нравственный максимализм, в конце концов — религиозное беспокойство русского духа в той мере, в какой силы отрицания брали в них верх, постепенно превращались в циничный жизнеотрицающий нигилизм» [3, с. 145]. Люциферовское отпадение от Бога приняло реальную форму — Горький, «не захотев услышать стона порабощенной родины, санкционировал своим авторитетом жестокую и бессмысленную тиранию Сталина» [3, с. 144].

ЛИТЕРАТУРА

1. Франк С. Л. Религиозные основы общественности // Путь. Орган русской религиозной мысли. — 1925. — Сентябрь, № 1. — С. 11–22.

2. Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве // С. Л. Франк. Не прочитанное… Статьи, письма, воспоминания. — М., 2001. — С. 394–582.

3. Франк С. Л. Максим Горький // Русская литература. — 1997. —№ 3. — С. 141–145.

ТЕОЛОГИЯ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.013
УДК: 242

Иеромонах Афанасий (Дмитрий Юрьевич Микрюков)[*]

УЧИТЕЛЬСКАЯ МИССИЯ ИИСУСА ХРИСТА (В СВЯЗИ С НОВОЗАВЕТНЫМ ПОНЯТИЕМ Ἁμαρτία)

В статье рассматривается сущность Христовой миссии как учительства в связи с научением преодоления греха (ἁμαρτία) как сознательного или бессознательного отвлечения человека от правильного пути. В ветхозаветном сознании константой было положение о Законе, который Бог даровал этому миру и человеку. При этом человек, изначально созданный по образу и подобию Божию, стал на путь порчи и все больше отклонялся от предначертанного ему Законом пути благочестия. В Новом Завете Закон преображается дарованной Иисусом Христом Благой Вестью и Его искупительной жертвой. Таким образом, мудрость древнего Закона преображается в Божественном Логосе Основателя христианства, тем самым преодолевая разрыв традиций Ветхого и Нового Завета.

Ключевые слова: Иисус Христос, Ветхий Завет, Новый Завет, теология, педагогика, образование, грех, беззаконие, пророки, спасение.

Hieromonk Athanasius (Dmitry Mikriukov)
TEACHING MISSION OF JESUS CHRIST
(IN CONNECTION WITH THE NEW TESTAMENT CONCEPT OF ἉMARTΊA)

The article considers the essence of Christ's mission as teaching in connection with the teaching of overcoming sin (ἁμαρτία) as a conscious or unconscious distraction of a person from the right path. In the old Testament consciousness, the constant was the law that God gave to this world and to man. At the same time, man, originally created in the image and likeness of God, became on the path of corruption and more and more deviated from the path of piety prescribed by the Law. In the New Testament, the Law is transformed by the

[*] Иеромонах Афанасий (Дмитрий Юрьевич Микрюков); afanasy.mikrukov@gmail.com

Good News given by Jesus Christ and his atoning sacrifice. Thus, the wisdom of the ancient Law is transformed in the Divine Logos of the Founder of Christianity, thereby bridging the gap between the traditions of the old and New Testaments.

Keywords: Jesus Christ, Old Testament, New Testament, theology, pedagogy, education, sin, iniquity, prophets, apostles, salvation.

Введение

Иисус Христос, как повествуется в Евангелиях, выступает в целом ряде качеств, раскрывающих тот или иной аспект Его деятельности. Настоящая статья призвана раскрыть один из смысловых аспектов деятельности Христа, касающийся учительской миссии.

Мы сосредоточимся на исследовании вопроса о том, в чем проявлялась миссия Иисуса Христа как Учителя? Для этого недостаточно проанализировать новозаветные источники и критические труды (среди которых мы находим как святоотеческие сочинения, так и современные исследования), необходимо также прояснить вопрос, связанный с осознанием греха в Ветхом и в Новом Завете. Нужно исследовать понятия, которые употреблялись в связи с древним Законом и новозаветным принципом любви и благодати. Наконец, смысл и особенности учительства Христа полнее отроются нам, если мы обратимся к тому, как понимали и осуществляли свою миссию, с одной стороны, древние пророки, с другой стороны — ученики Иисуса. Рассмотреть указанные аспекты мы сможем, придерживаясь компаративного метода, а также текстологического анализа, основанного в т. ч. и на работах современных авторов.

Понятие греха как ἀνομία и ἁμαρτία

Вопрос о соотношении закона Ветхого Завета и открытого человеку в Новом Завете принципа любви нередко становился предметом богословского рассмотрения. Многие исследователи — как конфессиональные, так и светские — обращали внимание на то, как именно следует понимать первородный грех. Священное Писание не утверждает изначальную испорченность человека, поскольку он был создан по образу и подобию Божиему. Известно, что понятие, обозначавшее в Ветхом Завете грех — «хата», что означало в общем смысле «терять» (дорогу), «это больше, чем неведение или ошибка, больше, чем неверная мысль, это неправильное действие, воля, направленная на достижение неправильной цели» [11, с. 356]. Значит, дело в том, что грех вошел в мир не вследствие единичного неправильного действия, а вследствие того, что человек некогда уклонился от повелений Господа [15, p. 76]. Таким образом, в контексте Ветхого Завета грех можно понимать как уклонение от Закона, или «беззаконие». В новозаветном тексте мы встречаем слово ἀνομία — например, в послании апостола Иоанна сказано: «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία)» (1 Ин. 3: 4). Это понятие беззакония совершенно очевидным образом связывается с понятием Закона, который Бог дает человеку, а это означает, что Бог предполагает возможность вернуться на истинный путь, обрести верную дорогу в мире искушений и страстей.

В Новом Завете смысл греховности выражается греческим глаголом ἁμαρτάνω, изначально обозначавшим «непопадание в цель». В античности этим глаголом пользовались, желая указать на то, что люди находятся на более низкой интеллектуальной или нравственной ступени по сравнению с говорящими, но уже впоследствии в Новом Завете этот глагол употребляется именно в смысле греховного поступка [16, p. 45]. Особо сильные места его употребления (помимо собственно евангельских слов Христа) мы находим в посланиях святого апостола Павла: «Те, которые, **не имея закона, согрешили (ἀνόμως ἥμαρτον),** вне закона и погибнут; а те, которые **под законом согрешили (ἐν νόμῳ ἥμαρτον)**, по закону осудятся» (Рим. 2: 12) и «ибо и **до закона грех (ἄχρι … νόμου ἁμαρτία)** был в мире; но **грех (ἁμαρτία)** не вменяется, **когда нет закона (μὴ ὄντος νόμου)**» (Рим. 5: 13). В этих стихах очевидно противопоставление закона (νόμος) и греха как факта, события (ἁμαρτία) или действия (ἁμαρτάνω в форме аориста); соответственно, апостол Павел имеет в виду Божественный закон именно как ориентир, в соответствии с которым каждый человек способен корректировать свои поступки и направлять собственную волю.

Не менее ярко эта мысль звучит и в другом месте: «Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы. Отрезвитесь, как должно, и не грешите (μὴ ἁμαρτάνετε); ибо, к стыду вашему скажу, некоторые из вас не знают Бога» (1Кор. 15: 33–34). Здесь Павел прямо указывает на то, что необходимо отказаться от общепринятого мнения тех, кто не верен слову Божиему, т. е. произвести «перестройку ума» (μετάνοια), изменив свое отношение к принятой в данном сообществе повседневной жизни. Однако особо необходимо подчеркнуть здесь не открытое противопоставление закона и греха как ошибки, «промаха» при наличии верного ориентира — именно в этом месте в Послании апостола Павла мы находим важный смысл погибели за принятие неверных убеждений. В греческом тексте 33-го стиха стоит грозное слово φθείρουσιν, т. е. «извращают», «уничтожают», причем согласно комментарию к греческому тексту Нового Завета, об уничтожении говорится в том же смысле, в каком иудеи говорят об уничтожении храма Соломонова, а в контексте христианского учения этот глагол следует понимать как «отвращение христианской церкви от состояния знания и святости (state of knowledge and holiness), в котором ей должно пребывать» [17].

Обратим внимание на это важное противопоставление истинного знания Христова учения и повседневной суеты, которая отвращает человека от него. Апостол Павел буквально призывает нас «отрезвиться», как бы сбросить с себя опьянение миром и его соблазнами ради жизни вечной и следования истине. При этом важно, что сам человек не может уберечь себя от тлетворного влияния развращенного общества, в котором он находится, ведь в дурном обществе человек не может быть хорошим, ибо его поступки, направленные всегда на определенный результат, встречают ложное толкование, пересуды и превратное понимание — а следовательно, они «промахиваются мимо цели», не достигая желаемого эффекта. Жители Содома неизбежно будут считать праведника сошедшим с ума, юродивым, грешником еще худшим, чем они сами, ибо он добровольно не следует проторенными ими тропами. Вот почему «слово о кресте для погибающих юродство (μωρία) есть, а для нас, спасаемых, — сила

Божья» (1Кор. 1: 18). Юродство нужно понимать здесь именно как глупость, как то, что не имеет никакого смысла. Подчеркнем, что юродством, глупостью является ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ, «слово о кресте», т. е. Истина спасения, которая как особенное знание открывается тому, кто добровольно принимает для себя Христа не только как Сына Божия, но и как Учителя. Именно такое знание дарует спасение, и источник его — в вере; невозможно получить его никаким иным образом, и одним из ключевых моментов здесь выступает как раз отвращение от мира как от ложного ориентира в практической добродетели и повседневных делах. «Изменение ума» является одновременно свидетельством о переориентации на Христово Слово как истинную цель всякого движения души и вместе с тем залогом такой перемены курса. Неслучайно поэтому собственно греческое понятие μετάνοια, понимаемое как «раскаяние», является важнейшим смыслообразующим элементом таинства исповеди, а коррелирующим с ним понятием у пророков становится понятие «обращение» — тоже в смысле переориентации на пути Истины, т. е. знания Божьего Закона: «Обратитесь каждый от злого пути своего и исправьте пути ваши и поступки ваши» (Иер. 18: 11).

Иисус Христос как Учитель

Важнейший смысл деятельности Христа как Мессии, Искупителя грехов мира сего заключается в том, что Он явился Тем, Кто объединил в Своей проповеди смысл мудрости древнего Закона и Слова Божия как Откровения любви. При этом мудрость (σοφία) Ветхого Завета претворяется в Божественном слове или разуме (λόγος) Нового Завета как прообраз в образе [15, p. 70; 18, p. 265–286]. Он является в этом смысле подлинным Понтификом (от латинского pontus, «мост»), соединяющим миры Закона и Благодати. Это нашло свое отражение и в евангельских текстах (например: Лк. 19: 9–10; Ин. 3: 13–15). Поэтому совершенно справедливо говорится о том, что Христос пришел, чтобы разрушить те преграды, которые издавна, традиционно разделяли людей [6, с. 101]. В Нагорной проповеди (Мф. 5–7) Он эффектно противопоставляет древний закон и данный Им новый закон, который исходит от Божественной мудрости. Замечательны слова Иисуса, сказанные Его ученикам: «Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18:11). Таким образом, мы возвращаемся к первоначальному (имевшему развитие на протяжении всей последующей богословско-философской мысли [10; 2, с. 56–69]) пониманию греха как отвращения от истинного пути, непопадания в цель — и именно к тем, кто укоренился в этом заблуждении, пришел Христос.

Мир Ветхого Завета — это мир, в котором царит закон. Ключевую роль здесь играет Адам, через которого в мир вошел грех, а потому и смерть (Рим. 5: 12), поскольку именно он отошел от указаний Бога не вкушать плода с древа познания добра и зла (Быт. 2: 16–17). Однако история грехопадения — это история отпадения от Бога не собственно одного человека, а вообще всех людей, ведь жена Адама искушает своего мужа плодом древа познания, только сама уже будучи искушенной змеем. Бог же, сформулировав Свой запрет, доверил соблюдение его первому человеку, и поэтому важно иметь в виду, что Адам, приобретя знание, не выполнил данного ему поручения. Поэтому замечательно,

что Искупитель в догматическом богословии противопоставляется ветхому Адаму как Адам Новый [4, с. 44].

Вкусив плода от древа познания, человек потерял первоначальное совершенство и полноту, сделавшись уязвимым для страданий и погибели. Вот почему необходимо было явление Спасителя, который смог бы дать избавление от первородного греха, тем самым заменив царство Закона на царство Милости Божией, или Любви. Ветхозаветный человек постигал знание Закона как царства необходимого, т. е. утверждавшего его же в собственной порочной природе, в то время как с получением Нового Завета искупительная жертва Христова показала возможность исправления человеческой природы, преодоления изначальной ее порочности, которая досталась нам от прародителей. Соответственно, искупительную миссию Иисуса Христа следует понимать также в ключе учительства как провозглашение и утверждение Истины спасения через откровение о Божественной Любви (Λόγος).

Итак, весь земной путь Иисуса Христа заключается в стремлении отвратить мир от греха и дать ему истинный Путь к спасению. Знаменитое место из четвертого Евангелия изображает это очень наглядно: «Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14: 5–6). Наиболее полно образ Христа как Учителя истины раскрывает Евангелие от Матфея — митрополит Иларион (Алфеев) в своем фундаментальном труде о жизни и учении Иисуса Христа указывает на то, что в первом Евангелии обнаруживаются пять назидательных речей Господа: Нагорная проповедь (Мф. 5: 3–7: 27); наставление ученикам (Мф. 10: 5–42); поучение в притчах (Мф. 13: 3–52); еще одно наставление ученикам (Мф. 18: 3–35); пророчества и притчи о последних временах (Мф. 24: 3–25: 46). При этом все они взаимосвязаны единым повествованием [3, с. 88].

Обобщая, мы могли бы сказать, что в Евангелии от Матфея образ Иисуса раскрывается одновременно в трех аспектах: как царя, как учителя (священника) и как Бога (что сопоставимо с дарами волхвов, также описанными в первом Евангелии, Мф. 2: 11). Сложный символический смысл деятельности Христа, описанный в Евангелиях, указывает и на то, что нельзя редуцировать Его личность к какому-то одному аспекту:

> Именно в этом — величайшая тайна личности Иисуса. Он — не просто человек, пророк, учитель нравственности: Он есть Сам Бог в Его откровении миру. И Евангелие — не просто рассказ о земных деяниях, чудесах и словах Иисуса: оно является откровением Бога, ставшего человеком [3, с. 250].

При этом интересно, что Сам Иисус постоянно подчеркивает в Своем служении то, что Он лишь исполняет волю Отца, а вовсе не Свою волю, — в этом, конечно, необходимо усматривать нашедшее впоследствии в православной традиции обоснование тринитаризма. Тем более, что об этом же Он говорил, когда завещал ученикам распространять Благую Весть во всех концах света, особо указав, во имя Кого это учение распространяется: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28: 19). Таким образом, учительское служение Христово открывается в связи с поисками

истины, которые знакомы всем без исключения людям на земле вне зависимости от их происхождения и вероисповедания. Благая Весть Христа доходит до каждого, и присвоить ее себе не может никто [14, с. 355–356].

Миссия Христова учительства в сопоставлении с пророками и апостолами

Образ Иисуса Христа как Учителя наиболее полно раскрывается в сравнении Его учительского поприща с деятельностью ветхозаветных пророков и Его учеников-апостолов.

Мы сказали, что грех, в т. ч. и первородный, — это не единичный акт нарушения запрета, а склонность человека вследствие его несовершенной природы к уклонению от правильного, Богом предначертанного пути. Именно поэтому пророки всякий раз стремились своими действиями вернуть избранный народ на верный путь, а Бог повторял через них мысль о том, что Израиль отвернулся от Него. Однако если Царство Христово не от мира сего (Ин. 18: 36) и Сам Христос указывает на чуждость Свою миру (Мф. 8: 20; Лк. 9: 58; Ин. 3: 16–17), то пророки Ветхого Завета представлены в Писании именно как здешние, земные люди, представители избранного народа, через которых Бог являет Свою волю. При этом пророки сознают не только свою принадлежность к Божественной воле, но также понимают и свою принадлежность к этому миру. Яркими примерами являются те переживания и то сочувствие, которое любимые мужи и боговдохновенные прорицатели испытывают по отношению к своей миссии. Так, например, пророк Иеремия оказывается как бы учителем народа в его печали (Иер. 25: 3–38). При этом он дает понять, что это Бог попустил порабощение непослушного народа вавилонянами, сам же пророк остается частью этого народа, добровольно переживая с Израилем его наказание. Он даже обращается к Богу именно как представитель своего народа, осознающий необходимость собственной миссии для блага Израилева и свою принадлежность к народу, который прогневал Бога (этому посвящена глава 3 книги Плача Иеремии).

Однако пророки Ветхого Завета предстают не только проводниками грозного Бога Саваофа — их важная обязанность состоит в том, чтобы вселять в избранный народ уверенность в том, что Бог их не оставил. Несмотря на все невзгоды и испытания, которые Господь послал Израилю, Он, тем не менее, не отвернулся от Своего народа; побуждаемые пророками, люди возвращаются к богобоязненной и благочестивой жизни, и тогда гнев Господний проходит. Именно об этом рассказывается в книге пророка Аггея (Агг. 1: 12–14), который действительно живо участвует в обсуждении закона с иудейскими иереями (Агг. 2: 11–15), тем самым постоянно напоминая своим присутствием о присутствии в жизни людей Самого Бога. Одним из наиболее красочных примеров участия пророка в повседневной жизни людей и стремления разделить выпавшие на долю народа трудности является история Ионы. Книга Ионы замечательна в частности тем, что рисует нам портрет пророка как человека, сознающего свою ответственность за тех, кого Бог обрекает на смерть, даже есть он сам не имеет к ним никакого отношения. Он даже сам готов принести себя в жертву, чтобы не допустить непоправимого (Иона 4: 2–3). Важно, что

непричастность к тем людям, которым Бог судил погибнуть, но одновременно и любовь, и сострадание к ним впоследствии повторится и в Евангелии как одна из характеристик Иисуса Христа: «ибо как Иона был знамением для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего» (Лк. 11: 30).

Итак, мы видим, что Бог избирает Своих пророков не только из необходимости возвещать Его волю, но также на основании их собственных внутренних качеств. Всякий раз, призывая кого-то, Бог тем самым показывает Свое к нему расположение, ибо подчеркивает в призванном необходимые для соблюдения закона и претворения Собственного замысла качества. Показательно в этом отношении недоверие пророков ко вновь помазанному Саулу (1Цар. 10: 11). Таким образом, пророк — это не мессия, который имеет власть избавить человека от его первородного греха, но тот, кто постоянно, как бы точечными мерами стремится возвестить для грешного по природе своей человека Божию волю и разделить вместе с ним его участь.

Апостольская миссия состояла в другом. Обязанностью и ответственностью учеников Христовых являлось распространение во все концы света Евангелия, через которое вновь обращенные приходили бы ко Христу как своему учителю. Ученики Христа, а впоследствии и обращенные ими к истинной вере последователи никогда не проповедовали Евангелие как свое собственное учение, но всегда только как слова, которые им передал истинный Господь Иисус Христос. Характерны определения, которые применяет по отношению к себе самому в посланиях Павел: раб, узник Иисуса Христа (Флп. 1: 1; Фил. 1: 1; Тит. 1: 1), — но еще более, может быть, характерно, что он напрямую говорит о Том, Кто призвал его к служению: «Павел Апостол, *избранный* не человеками и не через человека, но Иисусом Христом и Богом Отцом, воскресившим Его из мертвых» (Гал. 1: 1). Апостольская миссия, таким образом, заключалась именно в том, чтобы нести Слово Божие о Том, Кто Сам явился как Божественный Логос и передал как Откровение знание об искуплении человечеством своих грехов. Об этом же проникновенно писал блаженный Августин, отсылку к которому делает в своих размышлениях святитель Тихон (Беллавин), Патриарх Всероссийский:

> Итак, учение Христа Спасителя и по содержанию, и по форме стоит неизмеримо выше всякого человеческого учения: никогда человек не говорил так, как говорил Христос. Это потому, что Он — Божественный Учитель, или, как называет Его блаженный Августин, — «Учитель учителей, Коего школа на земле, а кафедра на небе» [1, с. 201].

Дело учеников Иисуса заключалось в том, чтобы возделывать ниву знания, переданного им Учителем, чтобы другие смогли встать на путь в Царствие Небесное.

Однако на земле в реальном историческом времени это приобретало совершенно удивительные формы. Дело в том, что христианство активно распространялось по Римской империи, было востребовано самыми разнообразными членами ее — от рабов до образованнейших людей своего времени (таких, как, например, Тертуллиан [12, с. 183–195]), включая представителей римского нобилитета и чиновников. Специфические историко-социальные

обстоятельства привели к тому, что христианские общины складывались по принципу, характерному для различных объединений простых людей. Светские историки указывают на ряд особенностей, которыми отличалось собрание ранних христиан — экклесия (от греческого ἐκκλεσία — «собрание») [13, с. 101–102]:

- во-первых, как понятие оно происходило из политического тезауруса и означало «народное собрание», что говорит о противопоставлении сообщества христиан той земной экклесии, которая потеряла всякий смысл;
- во-вторых, христианское собрание было открытым для всех, со свободным членством и безо всякого устава — любой мог прийти и принять истинную веру;
- в-третьих, для вновь обращенного христианина, ощущавшего себя чужим в прочих сообществах, было важно ощущать себя частью собрания единоверцев [8, с. 101–102].

Апостолы выступали руководителями таких первоначальных собраний, и особенно важна их руководящая функция была тогда, когда среди новых христиан возникали конфликты по вопросам доктрины или того, как отправлять культ, вопросы о правилах поведения верующих, о распространявшихся пороках среди сообщества верующих (например, блудодеяние — см.: 1Кор. 5: 1) и пр. [7, с. 205–206, 384–385, прим. 2–7]. Такие вопросы организационного характера и решали апостолы, связывающиеся с экклесиями через свои послания, неустанно проповедуя Слово Божие.

Примечательно, что такую передачу учительской миссии в мире как граде земном предвидел и Сам Христос: обратясь к Симону, Он сказал: «Ты — Петр и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф. 16: 18). Святой Иоанн Златоуст впоследствии скажет, что Христос готовил Своих учеников быть «учителями Вселенной» [5, с. 234]. Но Христос вместе с тем указывал и на то, что распространение истинной веры будет сопряжено с опасностями и ненавистью со стороны мира. В этом и находит свое подтверждение догмат о том, что Царство Божие не от мира сего (Ин. 18: 36), но всякий, кто откажется от мира, приобретет и жизнь вечную в Иисусе Христе. Апостольская миссия как раз и являлась наглядным примером такого служения истине:

> Те, кто вручил себя Иисусу, освобождаются от рабства «миру сему». Господь всегда с ними, Он сделал их Своими «друзьями» с того момента, как они пошли за Ним. <…> По образу Сына Человеческого ученики Его станут сеятелями Слова и целителями. Отныне их жизнь отдана служению, как жизнь их Наставника и Господа [6, с. 145–146].

Таким образом, апостолы — первые, кто сознательно подражали в своем учительском образе жизни Христу [10, с. 21–55].

Заключение

Подводя итоги нашему рассмотрению феномена учительства у ветхозаветных пророков в земной деятельности Иисуса Христа и Его апостолов, мы должны сказать следующее. В ветхозаветном сознании константой было положение о законе, который Бог даровал этому миру и человеку. При этом

человек, изначально созданный по образу и подобию Божию, стал на путь порчи и все больше и больше отклонялся от предначертанного ему Законом пути благочестия. Фигура ветхозаветного пророка поэтому оказывается амбивалентной: с одной стороны, избирая мужа, который явит Его волю народу, Бог тем самым свидетельствует о качествах этого человека, о его внутренней чистоте и предрасположенности к соблюдению Божественного закона. С другой стороны, пророк сознает свою принадлежность этому миру и нередко выступает как источник поддержки и сострадания к тем, кого Господь обрекает на наказание или погибель.

В Новом Завете Закон преображается дарованной Иисусом Христом Благой Вестью и Его искупительной жертвой. Сущность Христовой миссии как учительства поэтому необходимо понимать в связи с научением преодоления греха как сознательного или бессознательного отвлечения, отхождения человека от правильного пути.

Мудрость древнего Закона преображается в Божественном Логосе Основателя христианства, тем самым преодолевая разрыв традиций Ветхого и Нового Завета. Ученики Христа, апостолы, продолжают Учительское дело, организуя христианские собрания по всей Римской империи и тем самым стремясь научить людей истинному пути спасения и приготовлению к Царству Божию. Соответственно, можно рассматривать цель их миссии в основании Церкви Христовой — оплота веры в несовершенном граде земном.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беллавин В. О лице Господа Иисуса Христа // Странник. — СПб.: Тип. С. Добродеева, 1890. — Т. II. — С. 177–201.

2. Вдовина Г. В., Шмонин Д. В. Жизнь и живое в трактатах XVII века «О душе» // Вестник РХГА. — 2010. — Т. 11, вып. 3. — С. 56–69.

3. Иларион (Алфеев), игум. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. — Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2003. — 142 с.

4. *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. — М., 2017 — Т. 1. — 800 с.

5. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея: в 2 кн. — М.: Сибирская Благозвонница, 2010. — Кн. 1. — 734 с.

6. *Мень А., прот.* Сын Человеческий. — М.: P. S., 1991. — 461 с.

7. Письма Плиния Младшего. — М.: Наука, 1984. — 407 с.

8. *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. — М.: Изд-во политической лит-ры, 1988. — 336 с.

9. Философия западноевропейского средневековья: учебное пособие / отв. ред. Д. В. Шмонин. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. — 299 с.

10. Филофей (Артюшин), иером. «Идите, научите все народы…»: Христос и ученики в Евангелии от Матфея // Богословский вестник. — 2017. — Т. 24–25, № 1–2. — С. 21–55.

11. *Фромм Э.* Вы будете как боги. — М.: АСТ, 2013. — 413 с.

12. Шмонин Д. В. Античные и иудейские религиозно-педагогические компоненты в истории формирования христианской образовательной парадигмы // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2016. — Т. 10, № 1. — С. 183–195.

13. Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика. 3-е изд. — СПб.: Изд-во РХГА, 2010. — 150 с.

14. *Юркевич П. Д.* Соч. — М.: Правда, 1990. — 669 с.

15. Fitzpatrick J. Original Sin or Original Sinfulness? // New Blackfriars. — 2010. — Vol. 91, N1031 (January). — P. 66–82.

16. Kittel G., Friedrich G., Bromiley G. W. (eds.) Theological Dictionary of the New Testament. — Devon: The Paternoster Press, 1985. — 1235 p.

17. The Greek Bible. — URL: http://www.greekbible.com/index.php (дата обращения: 26.03.2020).

18. Waetjen H. C. Logos πρὸς τὸν θεόν and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel // Source: The Catholic Biblical Quarterly. — 2001. — Vol. 63, N2 (April). — P. 265–286.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.014
УДК 130.3:27.1

В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская*

СОФИОЛОГИЯ КАК БОГОСЛОВИЕ КРИЗИСА (ОТ ВЕЛИКИХ КАППАДОКИЙЦЕВ — К НЕОПАТРИСТИЧЕСКОМУ СИНТЕЗУ)**

Статья посвящена культурно-историческому раскрытию булгаковского тезиса о софиологии как богословии кризиса. Показана связь софиологических представлений со святоотеческой апофатикой древней Церкви, их радикальное дистанцирование от философского пантеизма. Особое внимание уделяется патристическому космологизму, и прежде всего представителям Каппадокийской школы, но также и более обширному контексту святоотеческой мысли на предмет метафизического оправдания космоса как художественного произведения Бога и Его предвечного замысла, осуществленного в творении. Крупнейшие православные богословы XX в., выступившие с критикой булгаковской софиологии, выдвинули идею неопатристического синтеза, существенно близкую отцу Сергию, для которого именно святоотеческое богословие должно стать ответом на вызов глобального культурного кризиса.

Ключевые слова: софиология, патристика, отец Сергий Булгаков, апофатика, космологизм, кризис.

V. P. Okeansky, J. L. Okeansky
SOPHIOLOGY AS THEOLOGY OF CRISIS
(FROM THE GREAT CAPPADOCIANS TO THE NEO-PATRISTIC SYNTHESIS)

The article is devoted to the cultural and historical disclosure of Bulgakov's thesis about sophiology as a theology of crisis. The connection of sophiological ideas with the patristic

* 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».

apophaticism of the ancient Church and their radical distancing from philosophical pantheism is shown. Special attention is paid to patristic cosmology and, first of all, to representatives of the Cappadocian school, but also to the broader context of patristic thought on the subject of metaphysical justification of the cosmos as an artistic work of God and his eternal plan realized in creation. The major Orthodox theologians of the twentieth century, who criticized Bulgakov's sophiology, put forward the idea of a neo-patristic synthesis, essentially close to father Sergius, for whom it is patristic theology that should be the answer to the challenge of the global cultural crisis.

Keyword: sophiology, Patristics, father Sergius Bulgakov, apophatics, cosmology, crisis.

Многочисленные критики софиологии (начиная с наиболее подробного и обстоятельного из первых ее разборов [20]), как правило, не принимают в расчет одно простое соображение: Благая Весть возможна потому, что есть София; иначе она не Благовещение, а просто — новость. Достоверность Писания и Откровения обусловлена такой бытийной структурой, которую можно назвать *софиологически фундированной*. Иными словами, само благочестивое уразумение Богодухновенного Священного Писания обусловлено софийными предпосылками человеческого и космического бытия. Вместе с тем подлинная софиологическая проблематика, опосредованная в качестве человеческого «вопроса об отношении Бога и мира» [11, с. 104], всегда была связана со строгим теологическим апофатизмом — с учением о *радикальной непостижимости* самой Божественной Первосущности. Это стоило бы учитывать критикам мнимого софиологического «пантеизма» — так, например, сам Булгаков однозначно говорит о «сумерках пантеизма (или, что тоже, атеизма)» [6, с. 265].

Против основного принципа пантеистических учений развертывается следующая строго теистическая аргументация:

> …мир *не нужен* для самого Бога, — пишет Булгаков, — мир всецело есть создание щедротной и щедродарительной любви Божией, любви *дающей и ничего не приемлющей*. Бог нужен для мира, как его основание и цель, но не наоборот. …и творение мира есть лишь излияние из полноты божественного океана любви. Любовь ненасытна по существу, а потому и божественная триипостасная любовь жаждет расшириться в творение, изливаясь в небытие, творя мир, — и в этой ненасытимости любви заключается основание миротворения [6, с. 267–268];
>
> Отношение *Бога к миру*: он не необходим для Бога, но возможность его дана в Нем [6, с. 268].

Безусловно, здесь мы имеем дело с однозначным библейским, и шире — авраамическим, креационизмом.

Вместе с тем отец Сергий Булгаков последовательно показывает, что учение древних святых отцов — создателей Православия — в глубинной основе своей является софиологическим. При этом характерно, что, обращаясь к экуменическому диалогу с протестантами и указывая в подчеркнутом духе хомяковской экклезиологии на «яды реформации» как «изнанку католицизма», он даже говорит в связи с этим о «плероме Православия» [18, с. 608], само обращение к которой обнажает глубокий стадиальный кризис, связанный с *декосмизацией* веры. Для такого немного экзотического образа есть следующие глубочайшие основания: «У целого ряда св. отцов имеется учение о предвечных

первообразах… творения в Боге, что выражает космологический аспект учения о Премудрости Божией» [6, с. 285–286].

Это никоим образом не отказ от богословия в пользу теистической философии; предвосхищая проблематику труда «Трагедия философии» (1920 г.) [9], Булгаков отмечает за несколько лет до ее написания: «Для философии *Бог есть проблема*, как и всё для неё есть и должно быть проблемой. В своём принципиальном проблематизме она свободна от *данности* Бога» [10, с. 751]. Поэтому вместе с космологической проблематикой в строгой и последовательной мысли на первый план всегда выдвигается апофатическое богословие. Так, например, абсолютная непостижимость Бога и свидетельство Его величия в тварной природе указаны преп. Максимом Исповедником: «Бога знаем мы не по существу Его, но по великолепию творения Его и Его о творениях промыслу. В них, как в зеркале, видим мы беспредельную Его благость, премудрость и силу» [25, с. 254].

Теологическая апофатика относится к непревзойденным вершинам религиозной мысли. Бог свободен от необходимости быть, в отличие, допустим, от камня, дерева, ангела и самого человека… Бог может присутствовать и в своем отсутствии. Посредством Бытия Бог лишь раскрывает себя человеку и посредством Бытия утаивается: как отмечал Хайдеггер, «Бытие — это не Бог и не основа мира… оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог» [23, с. 329]. Поэтому из глубочайшей онтологической поглощенности человек лишь верою возлетает к Богу, обретая в этом опыте знание, выходящее за пределы тварного мира. Откуда оно — если Бог непостижим?

Обращаясь к истокам апофатической теологии еще в «Свете невечернем» (1917) и указывая на «учения буддийского востока, столь богатые мотивами отрицательного богословия» [8, с. 105], Булгаков сосредотачивает внимание на Средиземноморской интеллектуальной традиции и «ограничивается европейской религиозной философией» [8, с. 105], останавливаясь сначала на Платоне, Аристотеле, Плотине, Филоне Александрийском, учивших, что «Бог не может быть разумом постигнут» [8, с. 112], а далее переходит к осмыслению формирования патристической мысли, «воспринявшей учение о непознаваемости Божества разумом» [8, с. 112], начиная с основателя Александрийской школы св. Климента, а также с Оригена, учившего, что «Бог непостижим и неоценим», при этом «Он несравненно лучше того, что мы узнали о нем… по самой своей природе он не может быть видим»; однако же «наш ум… познаёт Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной» [8, с. 113].

Особое внимание Булгаков уделяет *умеренному апофатизму* Каппадокийской школы: «Отцы церкви (так называемые каппадокийцы)… считают как бы саму собой разумеющеюся идею отрицательного богословия» [8, с. 113], хотя они «выражают… среднюю линию богословского мышления по вопросу о постижимости и непостижимости Божией» [8, с. 113], отходя от крайностей положительного гносеологизма Евномия и радикального апофатического номинализма свт. Григория Нисского, столь привлекавшего более позднюю христианскую мысль Запада.

Булгаков ссылается здесь прежде всего на главу Каппадокийской школы — свт. Василия Великого: «Сущность Божия для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна… Следовательно, сознание непостижимости Божией есть познание Божией сущности» [8, с. 114]; согласно «Беседам на Шестоднев» свт. Василия, «мир есть художественное произведение, доступное созерцанию всякого, так, что через него познаётся премудрость и сила его Творца… целый мир, состоящий из разнородных частей, связал Он каким-то неразрывным союзом любви в единое общение и в одну гармонию» [13, с. 66]. Между тем, отец Сергий особо указывает, что «вопрос о значении отрицательного богословия в его отношении к богословию положительному так и остался у св. Василия мало разъясненным» [8, с. 114].

Далее Булгаков переходит к свт. Григорию Богослову; последний, называя «небо, землю и море» раскрытой перед нами «дивной книгою Божией», которую «надо уметь читать», пишет:

> Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога… собравшись, сколько мог, сам в себя, восходил я на гору… И приникнув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, …а… то величие… то великолепие (Псал. 8: 2), которое видимо в тварях… Ибо всё то есть *задняя* Божия, что после Бога доставляет нам познание о Нём, подобно тому, как отражение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на него, потому что живость света поражает чувство… [8, с. 114].

Мы видим, что для свт. Григория *непостижимость Бога* сохраняет вечный *трепет твари*, влекомой и ужасаемой Им; и характерно, что в «Невесте Агнца» Булгаков говорит о свт. Григории Назианзине как о первом «прикладном софиологе» [7, с. 21] — это указание представляется нам особенно ценным.

Именно *идея непостижимости Абсолюта* (о чем в последующей интеллектуальной апофатике сквозь полтора тысячелетия будут проникновенно писать в разные эпохи самые различные авторы: от создателей и наследников Корпуса Ареопагитик — до мыслителей, фиксирующих конец Нового времени: С. Л. Франка, М. Хайдеггера, В. Франкла), согласно Булгакову, принципиально сближает двух великих святителей-каппадокийцев:

> Подобно св. Василию В., и св. Григорий говорит: «Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое… Для нас явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворённое, хотя и не постигается она мыслью» [8, с. 115].

Таким образом, мы видим, что для Булгакова Григорий Богослов как бы метафизически дораскрывает и достраивает до предельно возможной вершины дело своего ближайшего друга — Василия Великого; тогда как другой представитель Каппадокийской школы — брат Василия — свт. Григорий Нисский ради односторонней и абсолютной апофатики, по отцу Сергию, впадает в «скептический номинализм» и «отрицает всякий реализм понятий» [8, с. 116] — в этом смысле можно говорит о вполне определенном его отходе от столько важного для Булгакова и неоконченного в полной мере процесса формирования раннепатристической софилогии.

Вообще говоря, для отца Сергия софиология оказывается своего рода космологическим противоядием против крайностей апофатического нигилизма с исторически вытекающими из него агностицизмом и номинализмом, скептицизмом и сциентизмом; уже в этом качестве она выступает в качестве «богословия кризиса» — в конечном счете этот фундаментальный вектор направлен не просто на «приятие мира» [12, с. 308], как сказал бы в чисто гносеологическом ключе И. А. Ильин, но на метафизическое оправдание космоса как художественного произведения Бога.

В работе «Купина Неопалимая» (1927) софийность учения св. Афанасия Александрийского представлена Булгаковым как полемика с арианской тенденцией к моноипостасности: «Доказывая предвечность Сына, св. Афанасий ниспровергал моноипостасность и утверждал троичность Божества» [6, с. 262]; «Триипостасный Бог един, в триединстве Своем, но не одинок…» [6, с. 267]; тогда как «на учении моноипостасного теизма появляются зловещие краски *пантеизма*, теокосмизма» [6, с. 264].

Опираясь на библейское свидетельство: «…человек не может видеть Бога, чтобы не умереть, и Моисею, другу Божию, явлены были лишь “задняя Божия”, “Слава Божия”» [6, с. 264–265], отец Сергий показывает прасофиологическое осмысление этого опыта в наследии Великого Александрийца: «В творениях Св. Афанасия… возникает вопрос о Премудрости, как предвечном основании мира в Боге, как предвечном мире, тварным образом которого, проекцией во времени, является мир сотворенный» [6, с. 269]. А потому «творения могло бы и вовсе не быть, если бы Богу угодно было не созидать тварей» [6, с. 270].

Указывая на следование в этом же русле и Великих Каппадокийцев, Булгаков приводит указание свт. Григория Богослова на то, что в Притчах Соломоновых «представлена говорящею премудрость, т. е. то ведение — тот художнический разум, по которому все сотворено» [6, с. 279]; «Мирородный Ум рассматривал… в великих представлениях Своих Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим» [6, с. 281] — отец Сергий отмечает, что уже в раннепатристическом наследии «этот предвечный мир, светозарность трисиянного Божества, есть основание мира сотворенного» [6, с. 281].

Далее он указывает на близкие мысли преп. Максима Исповедника: «первообразами он называет сущностные в Боге и целокупно существующие основания существующего, именно предопределения» [6, с. 286], а ранее — и свт. Григория Нисского, согласно которому «свойственно Премудрости знать всё» [6, с. 287]. Булгаков подчеркивает, что и в последующей святоотеческой мысли это предвосхищенное в более ранней патристике софиологическое положение остается незыблемым — например, у преп. Иоанна Дамаскина, «учение св. Дионисия Ареопагита и св. Максима Исповедника» развивающего «в его “Защитительных словах против отвергающих св. иконы”»: «Существуют же и в Боге образы и планы того, что будет Им совершено» [6, с. 288]. Приводится софиологическая мысль из Корпуса Ареопагитик: «Эти образы и планы суть предопределения, говорит св. Дионисий… ибо в свете Его начертано всё, предопределенное им и неизменно сущее прежде бытия их» [6, с. 288].

Очевиден платонический характер реконструируемого через патристику софиологического тезиса. Пристальное изучение Булгакова открывает, что Православие в истоках своих гораздо ближе к античности и даже арабизму, чем к новоевропейскому интеллектуальному германизму с его эгологией и неоарианским монизмом, куда пытались подверстать христианство на протестантских дрожжах поднявшиеся рационалистические умозрения. В этом отношении очень интересно сделанное как бы со стороны наблюдение Ницше, восставшего против «монотонотеизма» («против такого христианства восстает уже не наша мысль, а наш вкус»):

> Стремятся *назад*, через отцов церкви к грекам, от севера к югу, от формул к формам: находят наслаждение в закате античного мира, в христианстве, как преддверии к этому миру, как доброй части этого самого древнего мира, как блестящей мозаике античных понятий, античных оценок. Арабески, завитки, рококо схоластических абстракций — всё же лучше, т. е. прекраснее, утонченнее, чем мужицкая, плебейская действительность европейского севера… [15, с. 179]

Близкий булгаковскому ход мысли мы находим и у современного профессора МДА прот. Бориса Пушкаря, который также обращается к патристике и Великим Каппадокийцам в платонизированной трактовке библейского креационизма и «умеренной» святоотеческой апофатики:

> Св. Василий Великий… пояснил, что Бог создал мир не из ничего в буквальном смысле слова, но из «Своего Всемогущества». Так что слово «из ничего» нам надо понимать в том смысле, в каком его употребляли святые отцы. Поскольку в Боге нет никакого изменения, то можно думать, что образ мира вечно существовал в Его Уме. Иначе выражаясь, идея мира всегда существовала у Бога, но затем она, по всеблагой Его воле, получила свою реализацию во времени [19, с. 80].

В знаменитой поздней работе «Невеста Агнца» отец Сергий Булгаков указывает на глубокий софиологический синтез существенных элементов платонизма и аристотелизма у св. Григория Богослова, приводя его мысли:

> …мирородний ум рассматривал также в великих своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии для Бога, и тогда был настоящим. У Бога все перед очами, и что было, и что будет, и что есть теперь [7, с. 22].

Согласно этой логике, софийна сама догматика Великих Вселенских Соборов — «плерома Православия», а значит и ее непосредственное уразумевающее дальнейшее святоотеческое раскрытие с известными космологическими проекциями в «Точном изложении Православной веры» преп. Иоанна Дамаскина. Однако Булгаков, приводя в качестве знаменательного исключения аскетический опыт Симеона Нового Богослова («его вдохновенность и глубокое уразумение обожения человека делает его учение софиологичным» [7, с. 23]), справедливо указывает на более чем полутысячелетнее угасание этого метафизического опыта:

> В восточном богословии развитие софиологии после св. Иоанна Дамаскина обрывается, в связи с общим застоем мысли, которая уходит в бесплодную,

схоластически-схизматическую полемику с латинами об исхождении Св. Духа. Никакой софиологически-космологической проблематики мы здесь не замечаем на протяжении шести веков… [7, с. 23]

Хорошо известны чаще всего вообще не фиксируемые историками интеллектуальной культуры геолокальные обстоятельства, связанные с природным фактором, сопутствующим этому постепенному замиранию: уничтожение Антиохии в результате землетрясения в 526 г., существенное похолодание, при котором замерзал Босфор — кроме того, имел место экономический кризис Византии, утрата контроля над египетской хлебной житницей в результате подъема арабского мира. Мы не сторонники грубого климатического и хозяйственного детерминизма, однако стоит указать на своеобразную символическую «оркестровку» указанных Булгаковым процессов… Согласно отцу Сергию,

Византийское богословие еще раз приближается к этому вопросу в учении св. Григория Паламы об энергиях, которое по существу своему есть незавершенная софиология. Основная мысль паламизма состоит в том, что существует многообразное откровение Бога в мире, как бы Его излучение, в «энергиях», наряду с трансцендентной «сущностью» Божией… Основная идея паламизма о множественности и равнобожественности энергий в Боге раскрывает πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, — «многоразличную премудрость Божию» (Еф. 3, 10). У самого Паламы энергии рассматриваются преимущественно в аспекте *благодати*, сверхтварного «света Фаворского» в тварном мире. Однако им принадлежит, прежде всего, миротворящая и мироддержащая сила, которая именно и свойственна Софии, Премудрости Божией, в обоих ее образах: Софии Божественной, как вечной первооснове мира, и Софии тварной, как божественной силе жизни твари. Софиологическое истолкование и применение паламизма еще ждет своего будущего. С принятием паламизма Церковь уже определенно вступила на путь признания софиологического догмата, хотя для богословского осуществления этого признания предстоит еще долгий путь уразумения. По существу сюда же относится и «имеславие», познавшее божественную реальность и силу Богочеловеческого Имени Иисусова, как и вообще силу имени Божия в мире. Не даром имеславие само связывает себя с паламизмом. Однако эти частные применения софиологии еще не возводятся к общему корню софиологической проблемы [7, с. 23–24].

Отвечая на вопрос, в чем заключается суть последней, мы не можем не обратить внимания на грандиозный и катастрофический антропологический поворот в самой метафизической мысли Нового времени: «Центральной проблемой софиологии, — отмечал отец Сергий в 1936 г., — является вопрос об отношении Бога и мира, или — что по существу является тем же самым — Бога и человека…» [11, с. 104].

В софийном миропонимании лежит будущее Христианства. Софиология содержит в себе узел всех теоретических и практических проблем современной христианской догматики и аскетики. В полном смысле слова она является богословием Кризиса (суда) — но в смысле спасения, а не гибели. И в конце мы обращаемся к потерявшей свою душу, обессиленной обмирщением и язычеством культуре, к нашей исторической трагедии, которая кажется безвыходной. Исход может быть найден через обновление нашей веры в софийный, богочеловеческий смысл истории и творчества. Ибо София — Премудрость Божия осеняет эту

грешную и всё же освященную землю. И пророческим символом этого осенения является древняя Айя-София в Византии, в куполе которой само Небо снисходит к земле» [11, с. 107].

По сути дела, здесь намечена программа неопатристического синтеза. Как идея он был предложен учеником отца Сергия — протоиереем Георгием Флоровским в том же 1936 г. на православном конгрессе в Афинах. К тому времени были написаны его книги о святых отцах древней Церкви [21] и готовились знаменитые «Пути русского богословия» (1937). Еще в 1935 г. на традиционном акте Свято-Сергиевского Православного Богословского Института Флоровский произносит речь «Задачи русского богословия», в которой им указан «неизбежный возврат к византийской мысли». Некоторым слушателям казалось, что эта речь «начисто отметала дорогую для Булгакова нить русской софиологической мысли и звучала как объявление войны между сыновьями и отцами» [1].

Однако стоит посмотреть, что говорит именно о Булгакове отец Георгий Флоровский на страницах самих «Путей…», положительно отмечая даже в его раннем марксизме «крипто-религиозные мотивы» [22, с. 454]: «сорвалось новое религиозное сознание… об этом очень удачно говорил С. Н. Булгаков» [22, с. 475]; «хлыстовский соблазн… это демонический дублет соборности… на это тонко указывал С. Н. Булгаков» [22, с. 486]; Флоровским отмечается «чувство творимой истории у С. Н. Булгакова» [22, с. 490], но и «трагизм творимой истории… острый привкус фатализма, предопределенности. У Булгакова это было очень сильно» [22, с. 491]; «…от религиозной философии Булгаков уверенно *возвращается к богословию*. В этом его историческое преимущество, в этом его сыновняя свобода…» [22, с. 493]; и даже указывая «решающее влияние Влад. Соловьёва» на софиологическое учение, Флоровский (несколько корректируя свое хорошо известное положение об укорененности софиологии в германской мистике) особо подчеркивает, что у Булгакова пролегал «от Соловьёва путь назад к Шеллингу и к неоплатоникам, но и патристике, к Великой Церкви» [22, с. 493].

Весьма интересно, что на страницах «Путей…» Флоровского рисуется и впечатляющий образ латентной софиологии даже в аскетических творениях свт. Феофана Затворника, в итоге сопряженной со своеобразной имманентной апофатикой:

> Феофан развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности мира, о «лествице невещественных сил» в природе. Это — силы, «строящие вещи», в пределах промыслительного порядка… Совокупность этих сил образует «*душу мира*»… Мировая душа и есть единственный объект прямого воздействия Божия… «Идеи всех тварей» вложены в мировую душу… Есть в природе некая отзывчивая и творческая мощь. Когда Бог творил.., Ему внимала душа мира… Все… души.., низшие духа, в свой черед «погружаются в душу мира», растворяются в своем первичном субстрате. «А душа человека не может туда погрузиться, но духом увлекается горе, — это по смерти». Дух отделяет человека от природы… Феофан отмечает сходство изложенной теории с учением Лейбница о монадах. Эта романтическая теория объясняла для него явления внушения и ясновидения… о материальном мире мы меньше знаем, чем о духовном, и навсегда останемся «на

поверхности»… «Владение стихиями и силами действующими на земле будет расширяться; но это не ведение, а только умение пользоваться тем, что открывается само собою. Суть дела навсегда сокрыта от нас» [22, с. 399–400].

Трудно не увидеть здесь особого внимания и своеобразного эстетического тяготения к описываемому представлению, возможно, в контрапункте с ведущим, сугубо «историческим», пафосом всей книги.

Другой знаменитый критик булгаковской софиологии [14], В. Н. Лосский, призывавший «вперед — к святым отцам» и начинавший свой путь мыслителя диссертацией о Майстере Экхарте, писал так: «…софиологическая проблематика найдет свое разрешение в положительном и созидательном труде молодых православных богословов… о. Сергий поставил правильные вопросы» [3, с. 230].

«Богословие кризиса», как назвал Булгаков софиологию, это — «плерома Православия» в условиях глобального культурного кризиса новейших времен и его «предельных вопросов» — софиология в силу глобальной метафизической претензии, с одной стороны, и дофилософской мифопоэтической укорененности с другой — может быть рассмотрена и как яркий вариант «поэтической метафизики» конца Нового времени [16]. Софиология, будучи богословием кризиса, позволяет дистанцироваться от односторонней негативистской гегельянско-ницшеанской кризисологии [26] и видеть в исторически углубляющемся кризисе (по сути — в апокалиптике)«*метафизику* катастрофы» Нового и Новейшего времени — на «необходимость проникновения» в нее указывал и Н. А. Бердяев [2].

По сути софийное эллинистическое богословие — как некая исторически устойчивая форма православного гнозиса — в Новое время сталкивается с иной, антисофийной, картиной мира [17] и прочитывает ее в контексте углубляющегося глобального культурного кризиса [5], раскрывающегося по апокалиптической модели [4]. Согласно Булгакову, в святоотеческом богословии нами должны быть найдены ответы на заключительный вызов человеческой истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аржаковский А. Свято-Сергиевский Православный Богословскпй Институт в Париже // Богослов, философ, мыслитель. Юбилейные чтения, посвящённые 125-летию со дня рождения о. Сергия Булгакова. — М., 1999. — С. 109–128.

2. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990.

3. Бобринский Борис, прот. Отец Сергий Булгаков. Тайнозритель Премудрости Божией // Два Булгакова. Разные судьбы / под ред. Ю. М. Осипова, Е. С. Зотовой: в 2 кн. — М.: МГУ; Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2002. — Кн. 1: Сергей Николаевич.

4. Булгаков Сергий, прот. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). — М.: Православное Братство Трезвости «Отрада и Утешение», 1991.

5. Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи.

6. Булгаков Сергий, прот. Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. — Париж, 1927.

7. Булгаков Сергий, прот. Невеста Агнца: о Богочеловечестве. — Париж: YMCA-PRESS, 1945.

8. Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения // Булгаков С. Первообраз и образ: Соч.: в 2 т. — М.; СПб.: Искусство, ИНАПРЕСС, 1999. — Т. 1.

9. Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии.

10. Булгаков С. Н. Трансцендентальная проблема религии // Вопросы философии и психологии. — 1914. — Кн. 125.

11. Булгаков С. Н. Центральная проблема софиологии // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. — Вып. 1. — М., 1993.

12. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. — М., 1993. — Т. 1.

13. Круг Григорий, инок. Мысли о Святой Троице // Храм: Журнал, посвященный проблемам церковного искусства. — М., 1991.

14. Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Боговидение. — М.: АСТ, 2003. — С. 11–111.

15. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей (1884–1888). — [Б. м.], 1994.

16. Океанская Ж. Л. Ословесненный космос отца Сергия Булгакова: «Философия имени» в контексте поэтической метафизики конца Нового времени. — Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований при ГОУ ВПО «ШГПУ», 2009.

17. Океанский В. П. Астропоэтика и поэтическая космология в России: образы звезд и мироздания в русской лирике XVIII–XX веков // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, таворение, эсхатология / под ред. А. Гриба. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. — С. 184–199.

18. Письмо профессора Ганса Эренберга Прот. С. Булгакову о Православии и Протестантизме и Ответ Прот. С. Булгакова // Путь: Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). — М.: Информ-Прогресс, 1992.

19. Пушкарь Борис, прот. Священная Библейская История. Ветхий Завет // Литературная учеба. — 1992. — № 1–2–3.

20. Соболев Серафим, архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. — София, 1935.

21. Флоровский Г. В. Восточные отцы Церкви. — М.: АСТ, Азбука-классика, 2003.

22. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. — Париж: YMCA-PRESS, 1937.

23. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии: сб. переводов с английского, немецкого, французского. — М.: Прогресс, 1988. — С. 319–325.

24. Хоружий С. С. Трансформации славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии. — 1994. — № 11. — С. 52–62.

25. Церковь Христова: Сборник толкований и поучений из наследия святых отцов. — Саранск, 1991.

26. Шпенглер О. Закат западного мира: Полное издание в одном томе. — М.: Альфа-книга, 2010.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.015
УДК 130.3:27.1

Дж. Васмут*

ПРОТЕСТАНТИЗМ В ЗЕРКАЛЕ РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ XIX–XX вв.**

В статье разбирается феномен «золотого века» русского православного богословия рубежа XIX–XX веков. Научный перелом произошел в связи с тем, что авторы самых значительных работ в области церковно-исторической науки (В. В. Болотов, Е. Е. Голубинский, В. О. Ключевский, Н. Н. Глубоковский) начали прибегать к историко-критическому методу. Как работы русских церковных историков были замечены в Германии, так и труды немецких протестантских богословов были хорошо известны в России. Особенный интерес вызывало здесь мнение немецких протестантов касательно естественных наук, методов исторической науки, современных культурных и общественных процессов («секуляризации»). В работах русских православных богословов автор различает три подхода к «протестантскому вопросу» — рецептивно-энциклопедический, конфессионально-полемический и конструктивно-критический; признаки последнего, считает автор, позволяют говорить о зарождении в России православного «либерального богословия», родственного «либеральному богословию» в Германии. Причины интереса к протестантизму в православных Духовных Академиях на рубеже XIX–XX вв. автор объясняет наличием обширных немецко-русских связей, позволявшим православным богословам, жившим в ощущении кризиса, черпать у протестантских коллег аргументы для полемики со стремительно секуляризирующимся обществом в России. Автор выражает уверенность в необходимости усилить протестантско-православное академическое богословское сотрудничество, особенно актуальное сегодня в ситуации «дехристианизации».

---

* Васмут Дженнифер, доктор богословия, Берлинский университет имени Гумбольдта

** Оригинальное название статьи: Wasmuth J. Einflüsse und Abgrenzungen. Der Protestantismus im Spiegel der russischen orthodoxen Theologie des 19./20. Jahrhunderts // Orthodoxie und Reformation — Mehr als ein 50-jähriger Dialog. Beiträge des Deutsch-Russischen Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche (Halle an der Saale, 1. Dezember 2009) / hg. von A. Briskina-Müller und J. Schneider. — Berlin: Frank&Timme, 2010. — S. 113–125.

Перевод с немецкого Анны Брискиной-Мюллер (Галле).

Ключевые слова: русское православное богословие рубежа XIX–XX вв., академическое богословие, научное богословие, Духовные академии, немецкое протестантское богословие, немецкое либеральное богословие, православное либеральное богословие.

J. Wasmuth
PROTESTANTISM IN THE MIRROR
OF THE RUSSIAN ORTHODOX THEOLOGY OF THE 19–20th CENTURIES

The article deals with the phenomenon of the "golden age" of the Russian Orthodox theology of the turn of the XIX–XX centuries. The scientific breakthrough occurred due to the fact that the authors of the most significant works in the field of church-historical science (V. V. Bolotov, E. E. Golubinsky, V. O. Klyuchevsky, N. N. Glubokovsky) began to use the historical-critical method. As the works of Russian church historians were noticed in Germany, so the works of German Protestant theologians were well known in Russia. The opinion of German Protestants concerning natural sciences, methods of historical science, modern cultural and social processes ("secularization") was of particular interest here. In the works of Russian Orthodox theologians, the author distinguishes between three approaches to the "Protestant question" — receptive- encyclopedical, confessional-polemical, and constructive-critical; according to the author, the signs of the latter allow us to speak of the birth of Orthodox "liberal theology" in Russia, which is related to "liberal theology" in Germany. The author explains the reasons for the interest in Protestantism in the Orthodox Spiritual Academies at the turn of the XIX–XX centuries by the presence of extensive German-Russian relations, which allowed Orthodox theologians, who lived in a sense of crisis, to draw arguments from their Protestant colleagues for a polemic with a rapidly secularizing society in Russia. The author expresses confidence in the need to strengthen Protestant and Orthodox academic theological cooperation, which is especially important today in the situation of "de-christianization".

Keywords: Russian Orthodox theology of the turn of the XIX–XX centuries, academic theology, scientific theology, Spiritual academies, German Protestant theology, German liberal theology, Orthodox liberal theology.

Рубеж XIX–XX вв. в России вошел в историю восточно-европейской литературы и культуры под общим названием Серебряный век. В этот период — одновременно с растущей политической нестабильностью, общественными переломами, революционными движениями, направленными против царского имперского самодержавия и приведшими в конечном итоге к его крушению, — в литературе, в музыке и в изобразительном искусстве создавались шедевры. При этом «Серебряным» этот период называется потому, что художники этой эпохи меряли себя по наследию великих русских писателей — прежде всего Александра Пушкина и Федора Достоевского, но не смели ставить себя с ними на одну ступень.

Если же обратиться к истории богословия, то здесь, рассуждая аналогично, следовало бы, если бы это не было столь патетично, говорить о «Золотом веке». Русское богословие на рубеже XIX–XX вв. достигло таких научных высот, коих ему не суждено было достичь ни до, ни после того. Подобным взлетом оно была обязана — подобно литературе, музыке и искусству — достижениям раннего XIX в., устройству духовных школ, реформам высших образовательных учреждений, деятельности такого церковного авторитета, каким был митрополит Московский, бывший ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии, Филарет (Дроздов) (1782–1867), по мере сил способствовавший развитию науки. Однако богословие рубежа веков не остановилось на до-

стигнутом, но вывело научную деятельность, в самых разных богословских областях, на неведомую доселе высоту.

О некоторых известных православных богословах рубежа веков

Кто же стоит за русским богословием этого времени? Чьи имена и произведения следовало бы назвать в первую очередь? Строго говоря, необходимо было бы просмотреть все богословские дисциплины, потому что в каждой из них найдутся ученые, занимавшиеся новыми, по крайней мере для России, неизведанными еще научными вопросами. Я же ограничусь трудами историческими, поскольку именно на ниве истории создавались самые значительные работы. Родившийся в России, а позже преподававший в Соединенных Штатах православный богослов Георгий Флоровский (1893–1979) в своем труде «Пути русского богословия», именно поэтому — совершенно справедливо — назвал этот период истории русского богословия «исторической школой» [8, с. 332]. Вместе с тем понятие «историческая школа» подразумевает и методическую переориентацию русского богословия в целом — ту переориентацию, которая только и сделала возможным зарождение научной деятельности в самых разных областях, а впоследствии дала ей и почву для развития: в богословии стали применять историко-критические методы.

Назовем несколько имен: благодаря работам в области патристики стал известен петербургский богослов В. В. Болотов (1854–1900), тем более, что его реплика о филиокве [2] вызвала широкое одобрение. Нашедший своим историко-критическим работам покровителя в лице митрополита Московского Макария (Булгакова) (1816–1882) Е. Е. Голубинский (1834–1912), из-под пера которого вышло обширное, хотя и едва ли критическое описание русской церковной истории — Голубинский написал «Историю русской Церкви», включившую в себя опровержение церковного «мифического» предания. После кончины митр. Макария у Голубинского, однако, был конфликт со Св. Синодом, в результате чего ему пришлось перевестись из Московской Духовной Академии в Московский университет. Эту участь он разделил с целым рядом других академических богословов, среди которых был и известный русский историк В. О. Ключевский (1841–1911), до своего перехода в московский университет работавший в Московской Духовной Академии. И наконец, назовем здесь Н. Н. Глубоковского (1863–1937), преподававшего в Санкт-Петербурге, вообще говоря, Новый Завет, но известность получившего благодаря своим работам о Феодорите Кирском, а также своему произведению «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии».

Восприятие и критика православного богословия в немецком протестантизме

Названные здесь богословы и их произведения известны не только в сегодняшней России. Их имена стали известны за пределами страны еще при жизни. Так, геттингенский богослов Готтлиб Бонвеч (Gottlieb Bonwetsch, 1848–1925) пишет в своей статье «Россия» в «Энциклопедии протестантского богословия и Церкви» («Realencyklopädie für protestantische Theologie und

Kirche») — предшественнице современной «Богословской энциклопедии» («Theologische Realenzyklopädie»): «Изрядных результатов русское богословие достигло в особенности на историческом поприще. Здесь следует вспомнить труды Макария, Голубинского, Болотова <..>, Глубоковского и проч.» [11, S. 251]. Фердинанд Каттенбуш (Ferdinand Kattenbusch, 1851–1935), преподававший в свое время в Галле, в своей книге по сравнительному богословию превозносит русских за то, что они-де с недавних пор вновь самым усердным образом изучают свою историю:

> Они устремились, прежде всего, в свои библиотеки и архивы, с тем чтобы обследовать их на предмет имеющегося в них патристического (и средневекового) *материала*. Плоды же подобных штудий, проводящихся посредством современных научных <…> методов, известны уже настолько, что назвать их в состоянии буквально любой начинающий богослов (напомню лишь о находке *Didache ton apostolon* и об образцовом издании Бриенния), и настолько многообразны, что описать их походя представляется никак невозможным [13, S. 286].

И даже берлинский церковный историк Адольф фон Гарнак (Adolf von Harnack, 1851–1930), в своем труде «Сущность христианства» (1900) изобразивший православные Церкви в весьма непривлекательном виде, не смог отказаться от удовольствия довольно регулярно помещать в «Богословском книжном обозрении» («Theologische Literaturzeitung») свои сообщения о новых результатах научной работы русских богословов. В своей примечательной рецензии на труд Глубоковского «Блаженный Феодорит, епископ Кирский», Гарнак пишет:

> На протяжении вот уже нескольких лет церковно-историческая наука весьма и весьма обогащается за счет трудов русских ученых. Труды сии немногочисленны <…>, однако же почти все они отмечены похвальным прилежанием и достойной удивления точностью в том, что касается использования источников и знания соответствующей литературы <…>. Но среди всех подобных исследований, прошедших в последние годы через мои руки, данный труд лицензиата московской Духовной Академии, Николая Никаноровича Глубоковского, занимает первое место, да и является попросту одной из самых значительных патристических монографий со времени выхода в свет лайтфутовского «Игнатия». И настолько, насколько русскую Церковь надлежит поздравить с появлением в ее лоне подобного произведения, настолько же надлежит и сожалеть о том, что автор писал по-русски, почему его работе и не суждено будет обрести ту известность, коей она заслуживает [12, S. 502].

И в частности о знании богословской литературы Гарнак пишет:

> Мне неизвестно, чтобы в последние годы в Германии вышел в свет церковно-исторический труд, в коем в подобном количестве были бы учтены старые и новые немецкие, английские и французские работы. И книга сия написана в Москве! Какие же книжные сокровища хранятся тогда в самой библиотеке Духовной Академии? <…> Благодаря этому труду я узнал о немецких книгах, доселе мне неизвестных [12, S. 502].

Однако в целом знание современного русского богословия с протестантской стороны было невелико. Конечно, вышло несколько монографических

очерков, журнальных и энциклопедических статей; да и Восточные Церкви, как никак, все-таки упоминались в основных тогдашних очерках сравнительного богословия — в отличие, к примеру, от первого издания «Символики» (1832) — многократно переиздававшегося потом труда Иоганна Адама Мёлера (1796–1838), совершенно отказавшегося от освещения Восточных Церквей, кратко сославшись на то, что

> можно с уверенностью сказать, что восточные Церкви и их ответвления сегодня нас интересовать не будут, поскольку — хотя древние отличия этих объединений от католиков и протестантов и существуют по-прежнему — у них все же отсутствует какое-либо очевидное существенное и живое взаимодействия с оными [15, S. 3].

А вот у Фридриха Лоофса (1858–1928) затруднения связаны с барьером скорее языковым; он цитирует преимущественно греческие произведения, на русские же он ссылается только в немецком переводе — кстати, например, в качестве чтения на тему «христианское благочестие в православной Церкви» он рекомендует ни больше ни меньше «Народные рассказы» Льва Толстого [14, S. 162]. И даже Фердинанд Каттенбуш в своем сравнительном богословии соглашается с тем, что важнейшей задачей «знатока новогреческой <…> и русской действительности было бы написать историю богословия восточной Церкви с особым принятием во внимание современного их состояния» [13, S. 285].

Восприятие и критика немецкого протестантизма в академическом богословии

Совсем иначе обстоит дело в русском богословии этого времени: протестантизм здесь хорошо знали. При этом под рубрику «протестантизм» (понятие, принятое в русском языке, совершенно не обязательно полемическое, обозначавшее Церкви, сформировавшиеся на почве Реформации) подпадали преимущественно процессы, протекающие в протестантском богословии и Церкви в Германии, иногда в других европейских странах, а иногда даже в Соединенных Штатах.

Едва ли можно вполне представить себе, насколько обширным и многослойным было знание протестантизма в это время. Концепция сравнительного богословия, заявленная Фердинандом Каттенбушем как новая и заключавшаяся в том, что конфессии-де нельзя сводить к догматам, и потому недостаточно заниматься одними только вероучительными документами, и что формулировать следует скорее конфессиональную *специфику*, специфический *характер* конфессий, а потому следовало бы изучить литургическую практику, формы благочестия и этику, определяющую общественное поведение — все эти «новые» принципы уже встречаются в русском богословии этого времени применительно к немецкому протестантизму.

Впитывали буквально все, что оттуда доходило. Касалось это прежде всего научной богословской литературы, монографий, журналов, энциклопедических словарей, изданных в Германии. В списках библиотечных заказов Духовных Академий до двух третей составляли названия западноевропейских книг, среди которых две трети составляли книги из Германии! В академических журналах

(по объему и качеству вполне сравнимых со знаменитыми толстыми журналами), формировавших критически настроенное звено в обществе, а потому читавшихся и образованными современниками в т. ч. за пределами России, печатались, кроме того, многочисленные подробные сообщения о свежих новостях церковной жизни в Германии.

Темы

Спектр обсуждавшихся здесь тем был необыкновенно широк: от описания отдельных богослужений и церковных праздников, материального и социального положения протестантских духовных лиц — до вопросов религиозного образования, как, например, значение преподавания религии в школе или же споры о свободе научной и преподавательской деятельности на богословских факультетах, вплоть до описания споров немецкой богословской общественности — таких как «Библия и Вавилон» ("Bibel und Babel") или спор об Апостольском символе веры, или же еще жаркие внутрицерковные дебаты о связанном с вероучительными соображениями запрете отдельных пасторов в служении. Самое обширное место занимает здесь, конечно, разбор отдельных богословов и их произведений, перво-наперво Адольфа фон Гарнака, а также анализ определенных богословских тем. А они, в свою очередь, вращаются вокруг вопроса, какую позицию занимает протестантское богословие по отношению к выводам естественных наук, по отношению к методике и притязаниям наук исторических, а также по отношению к современным культурным и общественным процессам, а вместе с тем — к «секуляризации».

Формы разбора протестантизма

Как происходил разбор протестантизма? Какие формые принимал интерес к немецкому протестантизму?

Исследуя академические журналы, я и здесь столкнулась с великим многообразием. Однако в принципе, как мне кажется, можно различать три подхода к протестантскому вопросу: рецептивно-энциклопедический, конфессионально-полемический и конструктивно-критический.

Для *рецептивно-энциклопедического* подхода характерен научный интерес, при том что конфессиональная полемика уходит на задний план: православное богословие желает воспользоваться результатами западной богословской науки. Целью здесь при этом является не растворение православного богословия в нейтральном научном богословии. Здесь стремятся скорее к изменению, которое бы позволило православному богословию внести свой собственный вклад в развитие науки и общества. Поскольку же это — по глубочайшему убеждению представителей рецептивно-энциклопедического подхода — возможно лишь при наличии определенного уровня, сравнимного с уровнем (немецкого) протестантского богословия, то поначалу считается необходимым вывести собственное богословие — с опорой на научные достижения протестантизма — на соответствующий уровень. Поэтому для рецептивно-энциклопедического подхода характерны очерки, в которых подробно, но без комментариев, описываются отдельные методы и идеи протестантских богословов, а также протестантские научные и церковные дебаты. Здесь налицо попытка передать

как можно более точное впечатление о богословских и церковных процессах в лоне протестантизма и при этом, однако, по возможности воздерживаться от оценок.

В рамках академического богословия подобный подход к протестантизму встречается во всех дисциплинах, т. е. чаще всего. Поэтому можно с уверенностью сказать: убежденность в том, что в православном богословии для начала следует заложить научные фундаменты и что происходить это должно при помощи усвоения протестантского богословия, разделяли все академические богословы.

У представителей же *конфессионально-полемического* подхода рассчитывать на интерес к разбору протестантизма по существу не приходится. Задача здесь состоит в демонстрации превосходства одной конфессии над другой. На передний план выходят конфессиональные (и культурные) противоречия. При этом интересно, что этот подход применяется в обе стороны: протестантизм с его «рационализмом», «субъективизмом», «либерализмом» жестко противопоставляется православию с его «теизмом», «объективным понятием истины» и «подлинной культурой». Но попадаются и авторы, ставящие протестантизм с его диаконической активностью, образованностью, заботой о клериках и научными достижениями — в пример православию, воспринимающемуся, с какой из этих сторон ни подойди, «отсталым».

И, наконец, целью *конструктивно-критического* подхода является, подобно подходу конфессионально-полемическому, однозначно *конфессионально* окрашенный анализ протестантизма. Иными словами, конфессиональные противоречия не уходят на задний план, а являются предметом разбора. Однако разбор этот проводится не в полемическом, а в критическом ключе. Поэтому в центре интереса здесь — подобно рецептивно-энциклопедическому подходу — *существо дела*. Соответственно, для конструктивно-критического подхода характерно не «либо-либо», отличающее конфессионально-полемический подход, а комплексный взгляд на другую конфессию. Вопросы, ответы другой конфессии изучаются на предмет их оправданности и, в случае наличия таковой, заимствуются.

Либеральное православное богословие

Без сомнения, богословски наиболее интересен конструктивно-критический подход: он позволяет возникнуть новым идеям и не приводит при этом к легкомысленному переступанию конфессиональных границ. В рамках подобного прямого разбора современного протестантского богословия в Духовных Академиях возникло «либеральное православное богословие», обладающее чертами «либерального протестантского богословия», но и демонстрирующее характерные отличия от последнего.

Хорошо отдавая себе отчет в том, что понятие «либеральное протестантское богословие» проблематично, а также в том, что как раз те богословы, которых сегодня в истории богословия принято именовать «либеральными протестантскими», считали себя критиками «либерального богословия» (напр., Отто Пфлайдерер; в те времена «либеральное богословие» называлось «спекулятивным»), все же осмелюсь сформулировать хотя бы три характерных

признака либерального протестантского богословия: *во-первых,* особенное ударение на научности богословия, на которой в случае нужды надлежит настаивать даже *в противовес* церковному вероисповеданию (совершенно в духе реплики Фридриха Д. Э. Шлейермахера: «или, быть может, узел истории развяжется таким образом: христианство с варварством, а наука с неверием?» [16, S. 37]); *во-вторых* — со ссылкой на современное историческое мышление — нормативность экзегетических и догматических высказываний подвергается сомнению; и, *в-третьих*, здесь подчеркивается субъективный опыт веры — в противовес догматическо-богословским и церковно-институционным притязаниям на объективность.

Эти три признака можно обнаружить и в «либеральном православном богословии», однако в несколько измененном виде.

Так, во-первых, и здесь подчеркивается, что богословие должно ориентироваться на научные критерии; и здесь это приводит отчасти к тому, что отдельные элементы церковного предания начинают подвергаться сомнениям. Хотя, конечно, подобные соображения помещаются у православных в совершенно другие рамки. Примером тому может служить спор между московским богословом Василием Н. Мышцыным (р. 1866) и киевским богословом Николаем М. Дроздовым касательно того, какой метод приличествует в изучении книги Товита. Оба они причисляют книгу Товита к девтероканоническим писаниям. Мышцын делает из этого вывод, что позволительно применять все подходы научной критики [6, с. 653 и далее], Дроздов же оспаривает этот взгляд [4, с. 330], потому что, по его мнению, девтероканонические писания — так же, как и писания канонические — нельзя превращать в предмет историко-критического исследования [4, с. 464]. Однако здесь они опять сходились на том, что критический разбор канонических писаний, практикующийся в протестантском богословии и ставящий под сомнение их подлинность и историческую правдоподобность, неприемлем в рамках православного богословия.

Во-вторых, также и в русском богословии нормативность отдельных экзегетических и догматических высказываний подвергается сомнению на фоне современного исторического мышления. Примером тому могут служить тезисы Болотова по поводу филиокве. Однако подобные критические рассуждения — как у Болотова, так и у других богословов — доходили только до различения между догматом и богословским мнением и эту черту уже не перешагивали; «догмат» в смысле соборно принятого вероучения Древней Церкви считался абсолютно истинным и обязательным. Будучи таковым, он был нормой, на которую надлежало ориентироваться в научной критике — но предметом этой критики он стать не мог.

И, наконец, *в-третьих*, также и в либеральном православном богословии подчеркивался субъективный опыт веры в отличие от догматическо-богословских и церковно-институционных притязаний на объективность. Наглядным примером этому могут служить проходившие в это время сотериологические споры — напр., спор об учении киевского богослова Павла Светлова (1861–1941) о Царстве Божием. Но опять же, при взгляде на это учение снова бросается в глаза типичное отличие от либерального протестантского богословия. С одной стороны, Светлов в своем различении Царства Божия и Церкви сознательно

опирается на понимание Царства Божия геттингенского представителя систематического богословия, Альбрехта Ричля (1822–1889). Но с другой стороны, Церковь и Царство Божие он трактует иначе, чем Ричль, т. е. не как два фокуса одного эллипса. Церковь для него скорее центр круга, который, в свою очередь, целиком представляет собой Царство Божие. Церковь и Царство Божие у Светлова, таким образом, теснее связаны друг с другом, чем у Ричля, церковно-институционные аспекты подчеркиваются сильнее [17, особенно S. 277–296].

Причины интереса к протестантизму

Как объяснить интерес к немецкому богословию? Что было причиной этого интереса?

Менее всего это были причины экуменического характера. Конечно, в это время отдельные богословы участвовали в диалоге со старо-католиками и англиканами. Но интерес к немецкому протестантизму явно не был результатом подобного церковного примирения.

Много важнее были обширные немецко-русские связи: Германия во многих отношениях считалась ведущей, «культурной нацией», страной высочайших научных достижений. Подобным же образом, как и другие области, напр., юриспруденция [9], русское богословие сочло необходимым обратить внимание на немецкое богословие, заняться им. Происходило это, как говорилось выше, не только в положительном ключе. Тем более, что православные богословы, стоявшие на почве славянофильских идей, стремились к жесткому отмежеванию. Но дебаты не обошли стороной и их.

Помимо русско-немецких связей, важная причина интереса к протестантизму скрывалась, наверное, и в том обстоятельстве, что в Духовных Академиях царило ярко выраженное ощущение кризиса. Подпитывалось оно тем, что христианство все более теряло свою значимость в обществе. Ставились диагнозы «дехристианизации», «враждебности современного мировоззрения по отношению к христианству». Именно на этом фоне вдруг стал интересен немецкий протестантизм. Как Германия слыла страной, в которой отдельные процессы уже прошли, тогда как в России их только ждали, — так и немецкое богословие имело репутацию «прогрессивного», каким бы противоречивым это понятие ни было. Отдельные богословские дебаты здесь уже состоялись, в России же они только приобретали актуальность [7, с. 1635] (Поснов обосновывает необходимость детального очерка концепции тюбингенской школы, прежде всего, тем, что — даже если тезисы этой школы уже научно устарели — книги представителей этой богословской школы «у нас в последние годы наводнили книжные рынки» — книги этих «давно забытых на западе авторов».) Здесь, в дискуссиях со всевозможными антицерковными и антибогословскими течениями, уже были разработаны аргументы, которые можно было позаимствовать для дискуссии в России (Богдашевский в своей рецензии на русский перевод книги Адольфа фон Гарнака «Сущность христианства» с удовлетворением подчеркивает, что Гарнак снабжает нас аргументами против Эрнеста Ренана [1, с. 151–155]).

А либеральное направление протестантского богословия представляло собой особый интерес потому, что оно слыло не только ведущим в богословской

науке, но и — в отличие от православного богословия в России — влиятельным в обществе: общественность откликалась на высказывания таких либеральных богословов, как Адольф фон Гарнак, по их поводу разражались споры, они сказывались на общественном мнении. Либеральное протестантское богословие по-своему умело сказать свое слово в общественной дискуссии и заинтересовать секулярное общество религиозными вопросами (Петр Лепорский, подробно разбирая книгу Адольфа фон Гарнака «Сущность христианства», констатирует, что Гарнак умеет «обратиться к человеку ›нашего времени‹», к тем, кто вырос «в сфере современных научных воззрений» [5, с. 13]. Доказательством здесь ему служат, кроме всего прочего, высокий тираж, широкий читательский круг, переводы на разные языки). Поэтому занятия именно либеральным протестантским богословием несли в себе очевидный потенциал для либерального русского богословия, стремившегося понять, в каком направлении ему надлежит развиваться, если оно хочет оставаться заметным фактором в обществе в ситуации перемен. (Широкий интерес к книге Адольфа фон Гарнака «Сущность христианства» можно объяснить, среди прочего, и тем, что современники увидели в определении, которой Гарнак дал *сущности* христианства, важную попытку дать ответ на кризисные явления Нового времени. Для тех, кто находился в собственном поиске ориентира, это произведение Гарнака оказалось своевременным, как это было, к примеру, у Николая Н. Глубоковского, который — явно на фоне только что прочитанной гарнаковской «Сущности христианства» — задается вопросом о «Православии по его существу» [3, с. 3]). При этом здесь очень хорошо отдавали себе отчет в своем отличии от либерального протестантского богословия и не стремились, конечно, это различие преодолеть. Напротив, занятия либеральным протестантским богословием служили скорее одновременно и поводом отмежеваться от либеральных течений в собственной стране (прежде всего, от Льва Толстого).

Последствия для сегодняшнего диалога

Какие выводы можно сделать из этого периода истории русского богословия для сегодняшнего диалога между Евангелической Церковью Германии и Русской Православной Церковью?

Если забыть на минуту о том, что результаты исторического исследования не поддаются переносу в сегодняшний день, этот период, как мне кажется, наглядно демонстрирует, как велико может быть значение академического обмена для церковного диалога.

Ведь в русском богословии этого времени отмечались не только конфессионально-конфликтные моменты, но — в процессе серьезных занятий протестантским богословием — православная богословская мысль проторила себе и новые пути. А эти новые пути привели к межхристианскому диалогу XX в., доказательством чему являются, например, усилия Георгия Флоровского на этом поприще, произрастающие не в последнюю очередь на почве русского богословия рубежа XIX–XX вв.

Этот период истории русского богословия наглядно демонстрирует и то, что здесь в рамках академического богословия разрабатывались концепции с высоким межхристианским потенциалом, т. е. что еще в доэкуменическую

эпоху имело место межхристианское сближение, обязанное своим появлением академической свободе. Предпосылкой к тому с русской стороны было, конечно, блестящее знание немецкого языка и немецкой богословской литературы.

Если говорить конкретно, то вот какие выводы здесь напрашиваются:

1. Академический обмен не нуждается в оправдании; в нем следует видеть предпосылку и дополнение к официльному диалогу Церквей.

2. Предпосылкой успешного академического обмена является знание языка и культуры. То, что мы сегодня уже имеем — финансирование учебы за границей, — следовало бы развивать интенсивнее, и именно в интересах диалога Церквей.

3. С обеих сторон следовало бы обратить еще более пристальное внимание на академическое богословие как лабораторию межхристианских проектов, в которой бы изучались границы межхристианского взаимопонимания, а происходило бы это путем настоящего изучения образа мышления другой конфессии, путем допущения ее влияния и путем отмежевания от нее — и все это с целью разработать такие богословские концепции, которые бы слились в единый христианский голос — перед лицом «дехристианизации».

ЛИТЕРАТУРА

1. Богдашевский Д. Библиография. Адольф Гарнак. Сущность христианства (1906) // Труды Киевской Духовной академии. — 1907. —№ 9. — С. 151–155.

2. Болотов В. К вопросу о Filioque. — СПб., 1914.

3. Глубоковский Н. Православие по его существу // Христианское чтение. — 1914. — № 1. — С. 3–22.

4. Дроздов Н. В защиту свободного научного исследования в области библиологии // Труды Киевской Духовной академии. — 1902. — № 10. — С. 461–490.

5. Лепорский П. Христианство и современное мировоззрение // Христианское чтение. —1903. — № 1. — С. 12–31, 211–236, 408–422.

6. Мышцын В. О неудачном соединении научного критицизма с православной точкой зрения. Ответ проф. Дроздову // Богословский вестник. — 1902. — № 12. — С. 648–680.

7. Поснов М. Новые типы построения древней истории Церкви // Христианское чтение. — 1908. — № 12. — С. 1620–1635.

8. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937.

9. Beyrau D., Cicurov I., Stolleis M. Reformen im Russland des 19. und 20. Jahrhunderts. Westliche Modelle und russische Erfahrungen. — Frankfurt a. M., 1996 (Ius Commune Sonderheft 86).

10. Bolotov V. Thesen über das Filioque // Revue internationale de théologie. — 1898. — N6. — P. 681–712.

11. Bonwetsch G. Rußland // Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. — 1906. — Bd. 17.

12. Harnack A. von. Rezension zu “N. Glubokowski, Der selige Theodoret, Bischof von Cyrus, sein Leben und seine schriftstellerische Thätigkeit. Eine kirchengeschichtliche Untersuchung. 2 Bde. 1890” // Theologische Literaturzeitung. — 1890. — N20. — S. 502–504.

13. Kattenbusch F. Lehrbuch der Vergleichenden Confessionskunde. — Freiburg im Breisgau, 1892. — T. 1: Prolegomena und erster Theil. Die Orthodoxe Anatolische Kirche, Sammlung Theologischer Lehrbücher 1.

14. Loofs F. Symbolik oder christliche Konfessionskunde. — Tübingen; Leipzig, 1902. — Bd. 1: Grundriss der Theologischen Wissenschaften 4.

15. Möhler J. A. Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. 8./9. Aufl. — Regensburg, 1913.

16. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke / Hg. von Hermann Mulert. — Gießen, 1908 (SGNP 2).

17. Wasmuth J. Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. — Göttingen, 2007 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Bd. 113).

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.016
УДК 304

О. А. Ефремов*

«ПРАВОСЛАВНОЕ ХОЗЯЙСТВО»: ПОИСК СОЦИАЛЬНОЙ ФОРМЫ**

Статья посвящена проблеме взаимосвязи христианских принципов с определенными формами социальной организации, в первую очередь экономических отношений. На основании Евангелия и святоотеческого наследия выясняется отношение христианства к проблемам собственности, богатству, бедности, труду. Формулируется понятие достатка как должного уровня благосостояния христианина, позволяющего в максимальной степени избегать соблазнов, порожденных скудостью и роскошью. Особое внимание уделяется совместимости христианства с социализмом и капитализмом. Отмечается, что ни одна из возможных социальных моделей не будет полным воплощением христианских идеалов, однако исповедание людьми христианства не только на словах, но и на деле может существенно изменить любое общество. Критикуются представленные в отечественной мысли концепции христианского (православного) социализма, как начала XX в. (С. Н. Булгаков), так и современные (В. Ю. Катасонов и Н. В. Сомин). Отмечается, что капитализм, объективно являющийся единственно жизнеспособной формой организации общества в современном мире, вполне совместим с христианством — не более и не менее, чем любая иная общественная формация. Утверждается, что православие в состоянии смягчить наиболее существенные недостатки капитализма, не только приближая его к своим идеалам, но и делая более стабильным и эффективным социально.

Ключевые слова: православие, хозяйство, философия хозяйства, православный социализм, капитализм, достаток, собственность, бедность, богатство.

---

* Ефремов Олег Анатольевич, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; olaefr@yandex.ru

** Статья написана при поддержке фонда РФФИ № 18–011–00980 А «Социальная эволюция» и «прогресс» как категории номотетического знания»; Статья подготовлена в рамках ведущей научной школы МГУ «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

O. A. Efremov
"ORTHODOX ECONOMY": SEARCH FOR A SOCIAL FORM

This article is devoted to the problem of the relationship of Christian principles with certain forms of social organization, primarily economic relations. On the basis of the Gospel and the patristic heritage, the attitude of Christianity to the problems of property, wealth, poverty, and labor is revealed. The concept of "affluence" is formulated as a proper level of well-being of a Christian, which allows to avoid as much as possible the temptations generated by poverty and luxury. Special attention is paid to the compatibility of Christianity with socialism and capitalism. It is noted that none of the possible social models will be the full embodiment of Christian ideals. However, people professing Christianity not only in words, but also in practice can significantly change any society. The authors criticize the concepts of Christian (Orthodox) socialism presented in Russian thought, both at the beginning of the XX century (S. N. Bulgakov) and modern ones (V. Yu. Katasonov and N. V. Somin). It is noted that capitalism, which is objectively the only viable form of social organization in the modern world, is quite compatible with Christianity — no more or less than any other social formation. It is argued that Orthodoxy is able to mitigate the most significant disadvantages of capitalism, not only bringing it closer to its ideals, but also making it more stable and effective socially.

Keywords: Orthodoxy, economy, philosophy of economy, Orthodox socialism, capitalism, prosperity, property, poverty, wealth.

Более ста лет в отечественной философии существует особая область — философия хозяйства. Возникновение, да и последующее развитие философии хозяйства тесно связано с религиозной (православной) традицией. Данная статья посвящена проблеме взаимосвязи православного отношения к хозяйству и конкретных форм организации хозяйственной жизни, включенных в определенные социальные модели — «социализм» и «капитализм».

Мы оставляем за рамками данной статьи рассмотрение западных концепций христианского социализма, сосредоточившись только на отечественной православной традиции. Анализ католических и протестантских концепций, а также их соотношение с православной трактовкой могло бы стать темой отдельного исследования.

Но предварительно необходимо выяснить специфику восприятия в православии некоторых хозяйственных институтов, обратившись к Евангелию и святоотеческому наследию. Следует сказать, что данные вопросы, затрагивавшиеся в теологической и философской православной литературе начала XX в., сейчас снова привлекли интерес. Причем, как это ни прискорбно, целью обращения часто является попытка превратить Святых Отцов в «борцов за дело социализма» против «эгоистичного мира капиталистической эксплуатации». На наш взгляд, это неоправданная модернизация.

Отдавая дань истории исследования вопроса, начать можно с проблемы собственности. Разумеется, Святые отцы ставили ее далеко не так социологично, как современные авторы. Для них это, скорее, с одной стороны, вопрос индивидуальности и общинности, с другой — вопрос богатства, приумножения имущества. Частная собственность и богатство воспринимались Святыми Отцами как источник искушения, таящий в себе множество опасностей для христианина (с этим связаны негативные высказывания о них). Но именно поэтому так важно выработать правильное отношение к этим явлениям тварного мира.

Проблема решается исходя из двух принципов.

Во-первых, знания о том, что в мире — все Божие, а потому собственность, находящаяся в руках какого-то человека, лишь «передана» ему на время в управление и должна быть использована не по произволу «собственника», а по воле Божией. По встречающемуся в литературе меткому выражению, применяемому к русским купцам старообрядцам, люди-собственники — лишь «Божии менеджеры» («Божии управители», словами В. П. Рябушинского). Стремление присвоить Божие исключительно себе однозначно осуждается. Об этом писал и В. И. Экземплярский [21, с. 19–20].

Во-вторых, использование собственности должно подчиняться законам любви. А любовь требует особого отношения как к своим соучастникам в производстве, так и к ближним, испытывающим в чем-то нужду. Следует отметить, что Святых отцов больше интересует не момент использования собственности в производстве, а скорее распределительный момент. Важно, чтобы каждый, обладающий чем-то, особенно в избытке, готов был поделиться с пребывающим в скудости. Оба указанных принципа тесно связаны между собой — ведь если то, чем я владею, в конце концов Божие, то и подобает мне предоставлять это в общее пользование, если возникнет таковая необходимость.

Можно утверждать в какой-то мере, что восприятие собственности как ресурса, переданного Божией волей в управление во всеобщее благо, превращает любую собственность в подлинно общественную, независимо от правовых форм. Возможно, в этом также лежит разрешение противоречия частной собственности и христианского единства.

Собственность в такой ситуации становится всего лишь одним из «талантов», данных Богом конкретному лицу для употребления в общую пользу. Умелое использование собственности в производстве (а не только потреблении) тоже может быть проявлением любви. Почему предприниматель должен обязательно «служить мамоне»? Настоящий предприниматель ставит «мамону» на службу себе и людям.

Обращается особое внимание на опасность привязанности к своему имуществу и надежду на него. Предметом активного обсуждения становятся евангельские сюжеты о богатом юноше (Мф. 19: 16–29; Мк. 10: 17–30; Лк. 18: 18–27) и неразумном богаче (Лк. 12: 16–21).

В первом случае, юноша не достигает совершенства именно в силу привязанности к имуществу, а не в силу своего богатства как такового. Проблема не в том, что имущество у него есть, а в том, что он не готов с ним расстаться ради «сокровища на небесах». Призыв Учителя для него слабее, чем чувство собственности; Царство Божие и «правда его» менее значимы для юноши, чем земное богатство. Он не оказался среди тех, кто легко оставил и свой промысел, и прежнюю жизнь, и семьи, как сделали Петр, Андрей и другие ученики.

Часто данный сюжет используется для доказательства того, что имеющему богатство спастись невозможно вообще. Действительно, ряд толкований дает для этого основания. Однако Господь говорит не «невозможно», но «трудно», а также о том, что: «невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18: 27). Здесь указывается на сложность борьбы с искушением, проистекающим из богатства, но с помощью Божией успех возможен.

Характерно различие толкований на данный сюжет, принадлежащих Феофилакту Болгарскому. В «Толковании на Евангелие от Матфея» он занимает радикальную точку зрения — богатому спастись невозможно, условие спасение — полная раздача имущества. А вот в «Толковании на Евангелие от Марка» и в «Толковании на Евангелие от Луки» точка зрения Феофилакта уточняется. Во-первых, утверждается, что спастись можно, изменив свой взгляд на собственность, а именно воспринимая ее в смысле, рассмотренном выше, — как переданное Богом в управление. Ибо «иное дело — домоправитель, иное — богач» [1, с. 379]. Во-вторых, избавившись от привязанности к богатству, «одержимости» им по «немощи человеческой», сребролюбия, и имея должное отношение к нему.

> Не богатство само по себе есть зло, а берегущие его злы и достойны осуждения, ибо должно не иметь его, т. е. держать у себя, а употреблять на пользу. Оно потому и называется богатством, что назначено для полезного употребления, а не для сбережения [2, с. 117].

В-третьих, поскольку это трудно, следует взрастить в себе доброе намерение и уповать на помощь и милость Божию. И, наконец, в-четвертых, имея правильные намерения и стремления, не обязательно даже раздавать все имущество, ведь «по человеколюбию Божию возможно бывает спастись и в том случае, если несколько частей уделить на действительную пользу» [1, с. 381].

Второй известный евангельский сюжет связан с упованием на богатство, когда обладание им возвышает человека в своих собственных глазах, служит средством распутства и питает сластолюбие, создает иллюзию безопасности, заставляющую забыть как об истинных сокровищах на небесах, так и о том, что все в воле Божией — и имущество человека, и его собственная судьба. Неразумный богач демонстрирует отношение к имуществу, прямо противоположное христианскому, нарушающее всю иерархию христианских ценностей. Потому, как комментирует Феофилакт, «говорится, что у него душу возьмут, как бы у какого упрямого должника, преданного в руки жестоких сборщиков» [1, с. 232].

В начале притчи Иисус предупреждает: «берегитесь любостяжания» (Лк. 12: 15). Не богатства как такового, но страсти любостяжания!

А заканчивается притча о неразумном богаче весьма важным для обсуждаемой темы стихом: «Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк. 12: 21).

Что же означает «в Бога богатеть»?

Ряд авторитетных толкований указывает на то, что в данном случае речь идет о приобретении истинных, невещественных благ. Однако почему этим заканчивается притча о земном богатстве? Не дает ли Господь здесь очень важного указания о цели приобретения богатства земного? Не устанавливает ли связь между богатством земным и духовным? Не видим ли мы здесь цели, которой призвано служить земное богатство? Нет ли в этом стихе скрытого оправдания приобретения земного богатства? Неоднократно цитированный уже Феофилакт Болгарский говорит так:

будем стараться богатеть в Бога, т. е. на Него уповать, Его считать нашим богатством и хранилищем богатства. Не будем говорить «блага мои», но — «блага Божии». Если же блага Божии, то не будем отчуждать Бога от Его благ. Богатеть в Бога — значит веровать, что если я и все свое отдам и истощу, то и тогда ни в чем необходимом у меня не будет недостатка. Ибо сокровищница моих благ есть Бог — я отворяю и беру, что нужно [1, с. 232–233].

Таким образом, должное отношение к богатству, выражающееся в соответствующем его употреблении, способствует делу спасения. Любопытно, что проповедники также связывали между собой два вида богатства. Так, св. праведный Иоанн Кронштадтский в Поучении на указанный фрагмент в Евангелии, призывал своих чад «в Бога богатеть, т. е. богатеть милосердием, правдою и вообще добрыми делами» [12, с. 332], используя для этого свои земные достояния.

Сказанное сочетается и другой известной евангельской притчей — о неправедном богатстве (Лк. 16: 1–9), где земное богатство, не всегда чистое по происхождению и по прежнему использованию, может послужить приумножению богатства небесного.

Действительно, сокровища земные должны быть средством приобретения сокровищ истинных, небесных, которые «ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут» (Мф. 6: 20).

Неправедность богатства совершенно не означает, что у человека «развязаны руки» в способах приобретения благ, лишь бы использования их было правильным. Разумеется, возможность «имущественного» покаяния всегда открыта — вспомним ситуацию с Закхеем (Лк. 19: 1–10). Но и сама хозяйственная деятельность должна быть подчинена нравственным правилам и занимать подобающее ей место в мыслях и действиях человека.

Если богатство вызывало опасение как источник искушения, преодоление которого требовало серьезных духовных усилий, но будучи осуществлено вело к спасению, то как быть с бедностью?

Принято считать, что бедность, и даже нищета, приветствовалась евангельским учением. На наш взгляд, во-первых, следует различать добровольную бедность, выступавшую частью духовного подвига, проявлением нестяжания, братолюбия и смирения, и бедность вынужденную. Первая, действительно, достойна похвалы; последняя — снисхождения и участия (а в случае достойного ее перенесения — также одобрения). Подобная бедность, противопоставляемая «недолжному» богатству, с неизбежными последствиями того и другого наиболее ярко представлена в притче о Лазаре (Лк. 16: 19–31). Во-вторых, как и в случае с богатством, важна не столько бедность сама по себе, сколько ее влияние на душевное спасение. Если богатство связано с любостяжанием, сребролюбием, эгоизмом, гордыней, праздным беспокойством, то и бедность может вызывать зависть, осуждение, злобу и т. д. Есть и особая форма гордыни, связанная с бедностью. Когда человек, по лености или распущенности, пребывающий в нищете, считает себя ближе к христианским идеалам, ибо лишен богатства и, как он считает, стяжательности. Такое вот своеобразное понимание евангельского учения, к сожалению, довольно распространенное на Руси. И в том, и в другом случае (равно с богатством и бедностью) может

происходить извращение ценностной иерархии: мамона (обладаемая или вожделеемая) становится выше Бога. Соответственно, и бедность может вести не к спасению, а к гибели.

Представляется, что богатство и бедность — разновидности испытаний, выпадающих на долю человека в земной жизни. И то, и другое может стать путем как к гибели, так и к спасению. Должным образом сносить и ценить бедность не менее (но, возможно, и не более) тяжело, чем богатство. Видимо, к ним следует относиться как к «талантам», способным при правильном использовании приносить полезные плоды, а при неправильном — послужить заслуженному осуждению. Почему же Св. Отцы в первую очередь предупреждали об опасностях богатства? Потому что искушения, порождаемые им, более заметны, представлялись более актуальными, чем искушения, порождаемые бедностью. Но и они не оставались без внимания.

Должное материальное благосостояние человека, учитывающее как чисто материальный, так и духовный аспекты, в русском языке выражается словом «достаток». Достаток — уровень материального благосостояния, способный обеспечить создание, воссоздание, поддержку должного устроения, целостности человека, а не разрушающий эту целостность.

Достаток разный не только для людей разного образа жизни (монашествующих и мирян, например), но и для каждого человека в особенности. Достаток бизнесмена может отличаться от достатка рабочего, а достаток многодетной семьи от достатка одинокого холостяка. Одному необходимо больше, другому меньше.

Достаток — не столько середина между богатством и бедностью, сколько нечто, противостоящее как роскоши, так и скудости. Ибо богатство и бедность — просто размер дохода. Роскошь — избыток материальных благ, используемых на себя, сопряженный со сребролюбием, гордыней, эгоизмом; скудость — гнетущая недостаточность во всем, порождающая уныние и ропот. Этимологически слово «достаток» связано со словом «достоинство», в то время как «скудость» с «паскудством», а «роскошь» — с «наслаждением», «сладострастием». Следовательно, здесь речь идет не столько о размере имущества, сколько о воздействии его на человека, не только о материальном, но и о духовном.

Призывая не привязываться к имуществу, щедро творить милостыню, не гнушаться нищеты, поощряя добровольную бедность (свободу от имущественной зависимости), наставники христиан вовсе не поддерживали праздность и паразитизм. Ведь даже апостолы трудились, обеспечивая себя необходимым, стремясь не обременять паству (см.: 2-е Фес. 3: 8–10). Подвижники веры тоже не признавали праздности, питаясь трудами рук своих, совмещая молитву и рукоделие. В труде виделось не только средство самообеспечения, но и путь к воспитанию смирения, духовному совершенствованию. «Возлюби труд, и вскоре пошлется тебе спокойствие от Бога» [11, с. 15], — говорил св. Антоний Великий. Причем трудом считалась не только деятельность сугубо хозяйственная, но и проповедь. Иисус, отправляя апостолов нести слово Божие и наказывая ничего лишнего с собой не брать, напутствует своих учеников: «Трудящийся достоин пропитания» (Мф. 10: 10). Позже возникнет словосочетание «молитвенный труд», т. е. сама молитва станет разновидностью труда, отличной от рукоделия.

Теперь перейдем к проблеме, активно обсуждавшейся в начале XX в. и по сей день не утерявшей актуальности, — взаимосвязи православного отношения к экономике с теми или иными формами социальной организации.

Наиболее распространенная в отечественной литературе обеих эпох точка зрения — капитализм жестко противоречит православным (и вообще христианским) принципам; а т. н. социализм к ним гораздо ближе. Необходимо учесть следующее: капитализм при этом понимался достаточно однобоко — как эксплуататорское общество, основанное на эгоизме и стремлении к прибыли любой ценой; социализм же — как идеализированный проект. Причем подобная трактовка социализма была присуща не только началу XX в., когда еще не было опыта осуществления социалистической идеи, но и началу XXI. Действительность советского и вообще «реального» социализма либо также идеализировалась, либо объявлялась искаженной атеистическим мировоззрением.

В качестве примера воззрений начала XX в. можно рассмотреть позицию С. Н. Булгакова, выраженную особенно ярко в работе «Христианство и социализм». О капитализме о. Сергий высказывается четко и однозначно: «Капитализм есть организованный эгоизм, который сознательно и принципиально отрицает подчиненность хозяйства высшим началам нравственности и религии; он есть служение мамону, маммонизм» [4, с. 288]. Причем, о. Сергий сомневается даже в социальной эффективности капитализма, хотя и признает его хозяйственную мощь:

> Если по духовной природе своей капитализм в значительной мере является идолопоклонством, то по своему общественному значению для социальной жизни он покрыт преступлениями, и история капитала есть печальная, жуткая повесть о человеческой бессердечности и себялюбии [4, с. 288].

По мнению о. Сергия, социализм совершенно прав в своем обличении капитализма, но при этом он сам им отравлен. Христианство призвано вытравить из социализма занесенный в него капитализмом «мещанский дух», напитать его духовным содержанием:

> Основная мысль «христианского социализма» состоит в том, что между христианством и социализмом может и должно существовать положительное соотношение. Христианство дает для социализма недостающую ему духовную основу, освобождая его от мещанства, а социализм является средством для выполнения велений христианской любви, он исполняет правду христианства в хозяйственной жизни [4, с. 289].

При этом, однако, стоит заметить, что многие авторы высказывают сомнение в том, что взгляды С. Н. Булгакова можно считать социалистическими [18]. Социализм Булгакова — это прежде всего этически детерминированный антикапитализм. Подобным же образом, пожалуй, можно было бы охарактеризовать и взгляды Г. П. Федотова, которого тоже порой называют «христианским социалистом».

Популярные современные авторы В. Ю. Катасонов и Н. В. Сомин, во-первых, продолжают традицию антихристианского толкования природы

капитализма, противопоставляя ему религиозно интерпретированный социализм; во-вторых, различают на данном основании православную (истинную) и протестантскую (ложную) трактовки экономики как соответственно социалистическую и капиталистическую; в-третьих, отличают православный (истинно христианский) социализм от марксистского [8, с. 571; 14]. И отличие опять-таки духовное — не принуждение, а любовь (принуждение, впрочем, тоже допускается). При этом высказываются симпатии советским экономическим институтам (в т. ч. и в сталинском варианте) [14, с. 106] как более «справедливым» и одновременно более эффективным. Последнее особенно странно слышать от экономистов. Не только теория, но и история доказала нежизнеспособность централизованной (плановой) экономики, по крайней мере на современном этапе развития производства — она «провалилась» везде, где возникала.

Видимо, сторонники «православного социализма» понимают опасность прямого возрождения этатистской экономической модели сверху, путем властных директив, и противопоставляют капитализму образование малых православно-социалистических добровольных общин с постепенным превращением их в общенациональную экономику. Причем особое значение придается воспитанию христианина как созидателя подобной среды.

Именно через личность, через созданную им концепцию «хозяина» и «хозяйского ценения хозяйства» подходит к проблеме социальных форм П. Н. Савицкий. Его концепцию можно считать компромиссной, ибо отвергая как социализм, так и капитализм, он создает собственную модель хозяйственного жизнеустройства — хозяйнодержавие.

П. Н. Савицкий ставит очень непростой, но чрезвычайно важный вопрос о соотношении коллективного хозяина («хозяина-общества») и индивидуального («хозяина-личности»). Он полагает проблематичным связывать с хозяином-обществом все качества хозяина-личности, в частности отказывает ему в возможности иметь хозяйскую волю и хозяйский глаз, а также нести личную ответственность (вспомним: «партия ошибаться не может»). По словам Савицкого,

> хозяин-общество… есть неполный, ослабленный, ущербленный хозяин… возможность «формальной заданности» хозяйского ценения и в то же время ослабленность властно-творческих хозяйских функций и лично-экономической ответственности отличает хозяина-общество… Когда физическая личность есть «хозяин» она как таковая, сильнее хозяина-общества [9, с. 237–238].

Но в то же время вмешательство хозяина-общества может быть необходимо в деятельности личностей, не являющихся хозяевами. Савицкий — сторонник сочетания двух начал, в этом и есть суть хозяйнодержавия. Но в каких формах оно осуществимо? Прежде всего Савицкий делит сферы хозяйственной деятельности — в сельском хозяйстве должно преобладать личное начало, в промышленности — баланс начал, в кредите — хозяин-общество.

С этой точки зрения он выступает противником равно капитализма и социализма. Отдавая должное собственно экономическим аспектам капитализма, Савицкий решительно выступает против «капиталистического духа» как духа

наживы. В социализме же неприемлемо абсолютное подавление хозяином-обществом хозяина-личности. По его словам, «социалистический строй есть в действительности и по существу строй экономического упадка» [9, с. 241].

Хозяйнодержавие — воплощение в действительности «хозяйных категорий хозяйства». Главная задача хозяйнодержавия — «насыщение экономической действительности лично-хозяйским началом» [9, с. 241], что вполне отвечает природе человека, но

> человеческая природа несовершенна: не всякий способен быть субъектом хозяйского ценения; поэтому каждый, кто есть собственник и предприниматель, должен в системе хозяйнодержавия чувствовать на себе державное иго» [9, с. 241].

Хозяйнодержавие видится как соборное целое хозяев-личностей, объединенное и направляемое хозяином-обществом. Но личность в данном случае — не абстракция и не «совокупность общественных отношений», а конкретность, сохраняющая связь с Богом, представляющая собой — «богоисповедную, а не безбожную личность» [9, с. 242].

Понятие «хозяйственной соборности» — то, что позволяет отличить хозяйнодержавие от социокоммунистического коллективизма.

В каких общественных формах может быть реализовано хозяйнодержавие? Желание отличить последний от капитализма и социализма не вносит ясности в концепцию Савицкого (на что справедливо указывали его критики).

На наш взгляд, единственное доступное сегодня воплощение хозяйнодержавия — регулируемый капитализм. Вопрос только в формах и целях данного регулирования. Очевидно, что оно может и должно выходить за рамки чисто экономических задач, преследуя более широкие общественные цели. Во имя этих целей приходится порой ограничивать и экономический эгоизм, что в конечном счете тоже может иметь одним из аспектов экономическую целесообразность. Но важнейшей государственной задачей (и в этом трудно не согласиться с П. Н. Савицким) должно быть хозяйственное воспитание граждан — воспитание в умении сочетать экономическую рациональность с видением более высоких и даже абсолютных целей и ценностей своей деятельности. И эта задача может быть решена вполне только в случае соработничества государства с иными институтами, прежде всего Церковью.

Мы готовы признать, что христианизация общества не может осуществляться иначе, как через христианизацию личности (это соответствует и принципам русской философии хозяйства). Но необходимо ли для этого сражаться с капитализмом, противопоставляя ему очередной социальный утопический прожект?

Во-первых, нелепо искать общественную формацию, в полной мере воплощающую христианский идеал. Царство Божие на земле не простроишь. Для этого нужны «новое небо и новая земля». Только тогда можно будет увидеть «Святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба» (Откр 21: 2). И в том городе «смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (21: 4). Но все это будет уже вне человеческой истории и не силами человеческими может быть созиждено. Условия же земного бытия (в т. ч. и любые формы общественной организации)

всегда будут несовершенны, и несовершенство это выступает испытанием для человека.

Во-вторых, как нам представляется, следует постоянно помнить: «отдавайте кесарю кесарево, а Божие Богу» (Мф. 22: 21). Можно интерпретировать это и так — мы живем в мире объективных зависимостей, который не может быть переформатирован только нашей волей или просто проигнорирован ею — он всегда остается «принудительно данным» нам в качестве условий нашего существования — в этом особенность земного бытия. Собственно, подобная мысль проводится и Булгаковым в «Философии хозяйства», и Савицким в «Хозяине и хозяйстве». Причем речь идет не только о природных законах, но и о законах социальных. Общество — не менее «принудительно» организованная среда, чем природа.

Любая социальная модель должна быть эффективной — удовлетворять потребности составляющих общество людей, обеспечивая и совершенствуя общественное воспроизводство. Основа любой социальной системы — экономические отношения. Именно они призваны обеспечить оптимальный вариант распределения ограниченных ресурсов, который позволит в максимальной степени удовлетворить потребности людей.

Единственной эффективной формой социальной организации в современном мире остается капитализм. Даже его самые беспощадные критики (включая цитированного В. Ю. Катасонова), несмотря на небезосновательность своих претензий, никакой жизнеспособной альтернативы капитализму предложить не могут. Все исторические опыты подобного рода проваливались, по крайней мере на макроуровне и в более или менее продолжительной временной перспективе. Относится это и к т. н. социализму.

Если брать реальный социалистический опыт — он весьма плачевен (как бы не пытались это переинтерпретировать). И невозможно представить проблемы «социализма» как «ошибки» и «недочеты». Нет. Это системные пороки. Неустранимые и губительные. Они проявлялись в любой системе подобного типа. Причем во всех странах примерно одинаково (везде были свои «сталины», репрессии, подавление инакомыслия, идеологическое одурманивание, фатальные экономические диспропорции и т. д.). Кое-где недостатки (экономические, в части обеспечения ТНП) сглаживались (ГДР, ВНР), но (!) как раз за счет отступления от «кристального» социализма и попущения частной инициативе. Для того, что бы сравнить экономические возможности капитализма и «социализма», достаточно сопоставить ФРГ и ГДР, Южную и Северную Кореи. Важно понять, что все системные пороки подобного общества взаимосвязаны — так, репрессии имеют не только политическое (мобилизация и покорность), но и экономическое значение (стимулы к труду и масса дармовой рабочей силы) — хороша «любовь»! О сущностной связи государственного планирования и тоталитаризма писал Ф. фон Хайек (классический труд «Дорога к рабству») [17]. Он же доказывал экономическую несостоятельность тотального планирования и государственного контроля над экономикой. Практика полностью подтвердила выводы Хайека.

К слову сказать, в рамках т. н. социализма не взращивается, а уничтожается «добрый хозяин». Главное, в чем можно «обвинить» советскую систе-

му — уничтожение настоящего русского хозяина, прежде всего сельского, считавшегося «исходным типом», основой русского хозяина вообще — собственника, труженика и, пусть весьма своеобразно, но все-таки «богоносца», чувствовавшего связь и с родной землей, и с Небесным Отечеством. Причем уничтожение такого хозяина было не случайным, побочным следствием построения «светлого будущего», а целенаправленной политикой. За образец требовалось принять атеиста-пролетария, не имевшего ни Отечества, ни собственности — перекати-поле без кола и двора. Человека массы, которым легко управлять. Не свободного члена соборного целого, а бездушный (душа «отменялась» вместе с Богом) винтик огромного механизма, согласно приветствовавшемуся технократическому мировоззрению. Металл вытеснял природу. Крестьянин должен был стать «сельским пролетарием». Стоит ли удивляться, что как только отменили де-факто действовавшее крепостное право, русская деревня опустела, и возрождать ее практически некому. «Сельские пролетарии» подались в «городские менеджеры».

У «социалистической» системы есть два достоинства (если брать социально-экономические аспекты) — способность к мгновенной мобилизации ресурсов для решения насущных задач и относительные социальное равенство и социальная защищенность.

Первым объясняется знаменитое «выиграли войну», «осуществили индустриализацию» и т. д. Правильно, но какой ценой? (Согласны, что иногда вопрос о цене не стоит.) И главное — к естественной эволюции экономические институты «социализма» не способны. Они могут только деградировать.

Второе «преимущество» весьма относительно. На самом деле «индустрополитаризм» (реальный социализм XX в.) — жесткое классовое эксплуататорское общество. Господствующий класс — государственные управленцы (в СССР этот класс назывался «номенклатура»). Специфика в том, что они не персональные частные собственники, а коллективные (любой мало-мальски грамотный экономист понимает, что государственная собственность — не синоним общественной, а разновидность частной). Особенности данного класса прекрасно показаны в работе М. Восленского «Номенклатура» [6]. Причем неравенство принимает весьма разнообразные формы, заставляющие сомневаться в «справедливости» этого общества, о которой очень любят говорить его защитники. Но даже они вынуждены признать, что справедливость снижается по мере эволюции «социализма» (именно поэтому в качестве «почти идеала» берется ранняя, сталинская, его форма). Подобная эволюция опять-таки не случайна, а объясняется изначально классовой природой данного общества.

Сомнительными выглядят и попытки переосмыслить положение Церкви в условиях реального социализма, объявляя официальный атеизм лишь временным и поверхностным явлением. Можно принять этот тезис только в том смысле, что атеистическая идеология рано или поздно принимает религиозный характер, сохраняя при этом статус и функции идеологии (выражения интересов господствующих классов). Наукообразный поначалу марксизм постепенно превращался в своеобразную идеологическую квазирелигию со своими божествами, священными текстами, культом и т. д.

Соответственно, у христианства и Церкви в условиях «реального социализма» могут быть только две функции — функция официального идеологического органа (подчиненной части государственного аппарата — в ослабленном виде это реализовалось в синодальный период) и функции «социального утешения». Обе функции были блестяще описаны в антиутопической литературе: первая в «Москве 2042» В. Войновича, вторая — в образе ворона Моисея в «Скотном дворе» Оруэлла. В любом случае христианство и Церковь будут не самостоятельны, утилитарны и подчинены интересам власти.

Теоретики «православного социализма» зачастую говорят не о действительном обществе, а о выдуманном идеале, никогда нигде не реализовывавшемся и не реализуемом. В данном случае — это умозрительная конструкция, взятая из христианского сознания, но не соотнесенная с социальной реальностью, существующей по своим законам. А попытка подобного соотнесения возвращает к сталинизму под «православной» вывеской.

Сознавая трудности защиты «реального социализма», а порой и прямо его отвергая, сторонники «христианской версии» обращаются к опыту небольших религиозных братств, построенных на социокоммунистических началах, возводя их прямо к апостольским идеалам. Для отечественных «христианских социалистов» таким примером выступает неплюевская община или, если следовать официальному названию — «Православное Крестовоздвиженское трудовое братство», существовавшее более 50 лет на рубеже XIX–XX вв. Признавая, что опыт данной общины нуждается в самом пристальном изучении, хотелось бы отметить следующее.

Во-первых, неплюевская община была создана в сугубо капиталистической среде, существовала и развивалась в условиях рынка как одна из возможных хозяйственных форм. В условиях «реального социализма» она была уничтожена.

Во-вторых, ее экономическая эффективность достаточно проблематична. В основе общины лежало колоссальное состояние основателя Н. Н. Неплюева. В этом плане действительно существовала преемственность с апостольскими общинами — не столько производилось новое, сколько проживалось имеющееся (созданное, кстати, вековым трудом крепостных).

В-третьих, необходимо проследить эволюцию общины — каким образом менялась форма кооперации при формальной неизменности идейных оснований.

В-четвертых, исследователи истории общины признают царившую там авторитарность, подавление индивидуальности и свободы при формальной их декларированности. Не является ли это проявлением сущностных признаков любого «социалистического проекта» — от бумажного (Мор и Кампанелла) до «реального» социализма?

Во всяком случае, можно признать, что община была опытом целостной организации жизни на христианской основе. Но при этом оставалась явлением локальным, попытки расширения которого проваливались.

В силу этого вызывают сомнения предположения В. Ю. Катасонова о возможности возникновения христианско-социалистической макросистемы через постепенное формирование сети локальных общин.

К тому же избавит ли общинный путь формирования православного социализма, на который уповает В. Ю. Катасонов, от деспотического этатизма?

Не будет ли это повторным визитом в уже изведанный тупик «реального социализма»?

Да, приходится признать, что в соответствии с объективными социальными законами капитализм безальтернативен. Но означает ли это духовную капитуляцию перед его недостатками? Означает ли это вынужденное рабство у мамоны и эгоизма?

Отнюдь. Прежде всего, не следует демонизировать капитализм. Он создает не меньше, но и не больше духовных опасностей, чем какие-либо иные социальные формации. Да, особенности капиталистического производства требуют учитывать интересы прибыли, проявлять частную инициативу, поощряют индивидуализм. На этом и построен конструкт смитовского «экономического человека». Но даже те, кто активно используют подобный конструкт (включая Смита), указывали, что это абстракция, которой отнюдь не исчерпывается живая человеческая личность, в т. ч. и в условиях капитализма. Отождествлять личность с «экономическим человеком» и означает впадать в тот самый экономизм, который критиковал о. Сергий Булгаков. По его совершенно справедливым словам,

> в душе человека сочетаются различные мотивы, как своекорыстные, так и идеальные, и политическая экономия никоим образом не должна вычеркивать из круга своего внимания мотивы второго рода. При определении этого рода мотивов должны учитываться и идеальные ценности, в частности и такие факторы, как общее мировоззрение, как религия. Религия как фактор экономического развития, поскольку она есть фактор в образовании личности, вводится таким образом в круг изучения экономической жизни [3, с. 347].

Действительно, по мере развития экономической теории «экономический человек» обогащался — экономисты осознавали, что даже в сугубо хозяйственной деятельности задействуется куда больше личностных качеств, в т. ч. и религиозные убеждения.

Потому то, против чего выступает православие, — односторонний экономизм. Оправданный как процедура научного абстрагирования, будучи абсолютизирован или возведен в мировоззренческий принцип, экономизм становится опасным как в теоретическом, так и в практическом отношениях.

Разумеется, бизнес предъявляет определенные требования к человеку — предприимчивость, готовность полагаться на собственные силы, рациональная расчетливость и т. д. Но разве только императивы бизнеса формируют человека? Религиозность тоже предъявляет свои требования. И эти требования вполне можно согласовать с бизнес-императивами. Более того, учет религиозных требований выступает «стабилизатором» бизнеса, тем самым способствуя его успеху и формированию эффективно функционирующей социально-экономической системы. А вот ничем не ограниченный разгул гипертрофированного экономизма может быть губительным не только для человеческой личности, но и для экономики.

Именно христианское сознание способно смягчить эгоистическую мотивацию «экономического человека», а вместе с этим и наиболее острые недостатки капитализма. Более того, корректирующее действие христианских убеждений

выступает фактором стабилизации капитализма, спасения его от рыночного фундаментализма, смертельную опасность которого осознают даже такие апологеты бизнеса, как Джордж Сорос [16].

В классической работе Вебера выявлялась связь между протестантизмом и капитализмом. Протестантская этика не только не препятствовала, но и способствовала развитию капитализма. Утверждают, что это присуще только первой стадии эволюции капиталистического общества. Однако вот признание кальвиниста Дж. Ван Андела, известного предпринимателя XX столетия, основателя весьма успешной корпорации Amway:

> Я должен указать вам источник, из которого я получаю самую большую помощь, — мои личные отношения с Богом… Система свободного предпринимательства и традиционная мораль не противоречат друг другу — они превосходно дополняют друг друга [5, с. 23].

Ван Андел описывает, как религия помогает строить бизнес, формировать его стратегию, обращать плоды деятельности на пользу общества и создавать в итоге гармонию в душе человека. Можно возразить, что это кальвинизм. Но разве пример предпринимателей-староверов не убеждает в том же? Там религия стала значимым фактором созидания эффективного социально-ответственного предпринимательства.

Совместимость христианства вообще и православия в частности с предпринимательством подтверждается и современными исследователями, и практикующими бизнесменами. Причем не только совместимость, но и положительное воздействие православия на бизнес и на капиталистическую общественную систему в целом.

О положительном воздействии православия на современный отечественный бизнес пишут, в частности, А. З. Гильманов и М. М. Соловьев, ссылаясь на целый ряд авторитетных исследователей [7, с. 191–193].

К числу практических свидетельств можно отнести создание Союза православных предпринимателей, руководствующихся Этическим кодексом православного предпринимателя. Стоит также указать на книгу С. А. Шарапова и М. А. Улыбышевой, идеи которой созвучны кодексу [20].

Разумеется, вряд ли можно говорить о «православизации» отечественного бизнеса, но очевидно следующее: существует запрос на самосознание предпринимательского сословия, что выступает условием его консолидации, социального позиционирования. Православие может быть одним из факторов группового самосознания, фактором, во-первых, способствующим осознанию предпринимателями своего места в российском обществе, в том числе и в исторической перспективе, во-вторых, удовлетворяющим определенную экзистенциальную человеческую потребность в оправдании своей деятельности, связуя ее с высшими началами бытия, и при этом, что очень важно, в-третьих, фактором, не противоречащими эффективности бизнеса, а напротив, способным ее повысить.

Если ставить вопрос об «оправдании капитализма» в более теологической плоскости, то капиталистическую экономику можно рассматривать как часть испорченного грехом земного существования человека, вынужденного «в поте

лица добывать хлеб свой». Капитализм — такая организация этой непростой «добычи», которая особенно требовательна к тому, чтобы человек был христианином. Она создает слишком много соблазнов, каждый из которых, стоит только бездумно ему поддаться, оказывается губительным. Причем не только для вечной жизни, но и для земного благополучия. Напротив, «претерпевший же до конца спасется». Сумевшие сохранить христианское отношение к богатству, к ближнему, к целям хозяйственной деятельности и ее ведению — создают устойчивую и стабильно функционирующую систему буржуазного хозяйства, обеспечивающую все общество «хлебом насущным».

И хотелось бы отметить, что условия капитализма могут быть не более и не менее спасительны и в то же время опасны для человека, чем любые иные социальные формации. Разве не создавали соблазнов и одновременно условий для подвига рабовладение и феодализм? А т. н. социализм, сделавший атеизм своим знаменем?

Мы в полной мере разделяем тезис русской философии хозяйства о том, что преображение общества немыслимо без преображения личности.

Как известно, в душе своей человек может прикоснуться к Царству Божиему уже здесь, на земле.

Мы отнюдь не склонны заниматься апологетикой капитализма с христианских позиций. Равно как и доказывать антихристианскую сущность «реального социализма». На наш взгляд, формы социальной организации детерминируются в первую очередь не духовными, а «материальными» законами. Игнорировать которые, во-первых, просто глупо (не буде же здравомыслящий христианин заливать в авиационные двигатели святую воду вместо керосина для лучшего полета), а во-вторых, грешно. Ведь сказано: «не искушай Господа Бога твоего» (Мф. 4: 7). Не выступает ли самоуверенное игнорирование экономических и социальных законов впадением во второе искушение, которому подвергался Господь в пустыне?

Мы полагаем, вопрос должен ставиться так: что значит быть христианином в условиях капитализма (социализма, феодализма и т. д.)? И возможно, мы увидим, как христианская жизнь облагораживает любую социальную форму, и даже делает ее более эффективной.

Подобная позиция полностью соответствует принципам, выраженным в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» [9], где признается значимость всякого труда (если он не греховен), православие не связывается ни с одним из типов общественного устройства, допускается многообразие форм собственности, в условиях каждой из которых возможны и зло, и добро.

Социальную жизнь можно рассматривать как деятельную проекцию, реализацию человеческой личности. Соответственно, правильно устроенная жизнь — результат должного устроения личности. Православие вовсе не предполагает пренебрежительного отношения к хозяйству и его законам и не «ниспровергает» капитализм, борясь за обобществление собственности и рациональную организацию производства. Оно лишь выстраивает иерархию ценностей, где всему должно найтись место и именно свое место. Так и создается целостный полноценный человек и должная жизнь. В данной иерархии

материальное не имеет самодовлеющего значения, а подчиняется духовному, как средство — цели. Материальное призвано делать человека и его жизнь совершеннее, а не разрушать их. Ведь разрушение кроется именно в нарушении иерархии. Если материальное овладевает человеком и тем более вытесняет духовное — в результате теряется не только духовное, но и само материальное.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блаженный Феофилакт Болгарский. Благовестник. Толкование на Евангелие от Луки. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2018.

2. Блаженный Феофилакт Болгарский. Благовестник. Толкование на Евангелие от Марка. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2018.

3. Булгаков С. Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи.

4. Булгаков С. Н. Христианство и социализм // Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX — начала XX века. Избр. произв. — М.: Республика, 1994.

5. Ван Андел Дж. Жизнь в действии. Автобиография. — М.; СПб.: Диля, 2008.

6. Восленский М. С. Номенклатура. — М.: Захаров, 2005.

7. Гильманов А. З., Соловьев М. М. Православие как фактор развития рыночных отношений в современной России // Вопросы экономики, права и социологии. — 2014. — № 3. — С. 191–193.

8. Катасонов В. Ю. Православное понимание экономики. — М.: Русская цивилизация, 2017.

9. Основы социальной концепции Русской Православной Церквию — URL: https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/ (дата обращения: 29.04.2020).

10. Савицкий П. Н. Хозяин и хозяйство // Савицкий П. Н. Континент Евразия. — М.: Аграф, 1997.

11. Святитель Игнатий Брянчанинов. Отечник. — М.: Благовест, 2011.

12. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Простое Евангельское слово. — М.: Отчий дом, 2017.

13. Семенов Ю. И. Политарный (азиатский) способ производства: сущность и место в истории человечества и России. — М.: Волшебный ключ, 2008.

14. Сомин Н. В. Почему у России нет альтернативы православному социализму // Развитие и экономика. 2012, август. С. 104–111.

15. Сомин Н. В. Православный социализм как русская идея. — М., 2015.

16. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. — М.: Инфра-М, 1999.

17. Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству. — М.: Новое изд-во, 2005.

18. Хориэ Х. Был ли «социализм» идеалом священника Сергия Булгакова в первом десятилетии XX века? // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2016. — Вып. 2 (64). — С. 57–72.

19. Федотов Г. П. Социальное значение христианства. — Париж, 1933.

20. Шарапов С. А., Улыбышева М. А. Бедность и богатство. — М.: Ковчег, 2011.

21. Экземплярский В. И. Учение Древней Церкви о собственности и милости. — Краснодар: Текст, 2013.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.017
УДК 233, 37.01

С. В. Пахомов*

ФЕНОМЕН СИДДХИ В СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ИНДУИСТСКОГО ТАНТРИЗМА

В религиозной философии Индии сиддхи традиционно понимаются как «сверхъестественные» качества, которые обретает человек, идущий по определенному духовному пути. Авторы тантрических текстов различают цели освобождения и сиддхи, но поразному воспринимают их соотношение. Порой эти цели воспринимаются на одном уровне, в этом случае сиддхи не ставятся ниже освобождения. Один и тот же набор практических средств может привести как к мокше, так и к сиддхи, хотя и в разное время (трактат «Сиддха-сиддханта-паддхати»). Сиддхи как качества освобожденного при жизни человека оцениваются исключительно высоко. В тантрических школах, которые придают огромное значение освобождающему знанию, сиддхи по сути представляет собой ключевое мистическое переживание освобожденного субъекта. В целом при сопоставлении друг с другом мокши и сиддхи в тантрических текстах наблюдаются три уровня интерпретации: «народный» (легендарный), внешний (буквальный) и внутренний (фигуральный).

Ключевые слова: сиддхи, садхана, индуистский тантризм, освобождение.

S. V. Pakhomov

SIDDHI PHENOMENON
IN THE SOTERIOLOGICAL CONTEXT OF HINDU TANTRISM

In the religious philosophy of India, siddhis are traditionally understood as “supernatural” qualities that are acquired by a person coming a certain spiritual path. The authors of the tantric texts distinguish between the goals of liberation and siddhis, but they perceive their relationship differently. Sometimes these goals are perceived on the same level, in this case the siddhis are not placed below liberation. The same set of practical means can lead to both mokṣa and siddhi, albeit at different times (“Siddha-Siddhānta-Paddhati”). Siddhis as qualities of a person liberated during human life are evaluated extremely highly. In tantric schools,

* Пахомов Сергей Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии и истории философии; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Институт философии человека; sarpa68@mail.ru

which attach great importance to liberating knowledge, siddhi is essentially a key mystical experience of a liberated subject. In general, when comparing mokṣa and siddhi with each other, three levels of interpretation are observed in tantric texts: "folk" (legendary), external (literal) and internal (figurative).
Keywords: siddhi, sādhana, Hindu tantrism, liberation.

Санскритское слово *сиддхи* (siddhi) происходит от глагольного корня sādh («осуществлять», «завершать», «обретать», «быть успешным») и тесно связано с однокоренным словом sādhana («практика осуществления»), которой занимается «практикующий» (sādhaka). Соответственно, сиддхи в этимологическом значении — это хороший результат, итог и цель садханы, которая тем самым оказывается средством, способом какого-либо достижения. Иными словами, сиддхи — это успех, сопутствующий определенной, конкретной, целенаправленной практике. При этом духовное освобождение (mokṣa) как цель садханы в строгом смысле слова тоже будет считаться сиддхи, поскольку она оказывается успешным итогом определенной программы по ее обретению и освоению. Как пишет Дж. Вудрофф, «именно она (мокша. — *С. П.*) есть сиддхи в высшем смысле слова, и стремление к этой цели — главная, высшая форма садханы <…> Великое сиддхи есть мокша» [22, p. 363], т. е. мокша рассматривается как заключительный, наивысший этап последовательных духовных достижений.

Внутри этого достаточно широкого значения слова в общеиндийской традиции выделяется (и чаще всего так и понимается) более узкое значение, где сиддхи есть некое «сверхъестественное» качество (или совокупность таких качеств), которое обретает человек, идущий по определенному духовному пути, применяющий те или иные приемы ритуальных, йогических или магических практик. Список таких качеств (как психических, так и физических) может быть довольно обширным, он варьируется от текста к тексту, от школы к школе, но обычно включает в себя ясновидение, чтение чужих мыслей, знание прошлых воплощений, левитацию и т. д. Следует отметить, что «сверхъестественными» эти качества кажутся только тем, кто ими не обладает. Обыватели воспринимают их как нечто крайне необычное, загадочное, странное — и в то же время божественное. Эти качества притягивают, манят и одновременно пугают, кажутся чем-то недостижимым. Отношение к сиддхи в традиционном индийском обществе в целом уважительное и благоговейное, и их намеренное проявление носителем сиддхи, как считается, свидетельствует о том, что он находится в тесной связи с божественным миром, что через него божество сообщает свои замыслы и проводит свою волю. Более того: божество само порой, как верят индуисты, воплощается в том или ином человеческом облике, и поэтому проявление сиддхи у такого человека, в сущности, есть проявление «естественной» природы самого божества. Таким образом, ореол загадочности и труднодоступности сиддхи — это во многом следствие трепетно-уважительного (и в то же время опасливого) отношения к сиддхи с позиции тех, кто подобными свойствами не наделен.

С другой стороны, отношение к сиддхи внутри той среды, где они чаще всего и проявляются (а это в первую очередь различные школы, где практикуется йога), неоднозначно. Признавая возможность их возникновения, лидеры

таких школ часто предостерегают своих последователей от безудержной погони за сиддхи, поскольку это разжигает нездоровые страсти, уводящие человека от основной цели (освобождения), и как следствие укореняет его в сансаре, от которой он вроде бы собрался избавляться. Неслучайно один из «смертных грехов», за которые следует мгновенное исключение из сангхи, буддисты считают хвастовство сверхъестественными способностями. А Патанджали в «Йога-сутрах» утверждает, что «они являются препятствиями при [йогическом] сосредоточении» [1, с. 169, III. 37].

Индуистские тантрические направления отражают, словно в зеркале, неоднозначное общеиндийское отношение к сиддхи. В тех школах тантры, которые ассоциируют сиддхи с магическими свойствами, «сверхъестественные свойства» могут восприниматься критически, равно как ставится под вопрос и сама процедура их обретения. И напротив, те школы, которые лояльны к магии и «чудесам», могут трактовать сиддхи в положительном ключе и намеренно добиваться их появления. Любопытно, что это расхождение в оценках коррелирует с тем, какое значение в той или иной тантрической школе имеет идеал духовного освобождения (мокша). Этот идеал, в свою очередь, предстал в тантре в своем окончательном, «классическом» виде уже после того, как прошел сравнительно долгий путь развития. Соответственно, те тантрические линии, которые стоят ближе к своим архаическим истокам, с большей заинтересованностью относятся к сиддхи, и в них меньше выражен пиетет перед мокшей. Те же школы, которые в каком-то смысле «оторвались» от своих корней, с куда большей благосклонностью оценивают именно мокшу и с бóльшим скепсисом воспринимают сиддхи. Таким образом, всегда следует учитывать релятивность тантрических рассуждений о сиддхи и отсутствие общего знаменателя по этому вопросу.

Тантрическая традиция отличает друг от друга цели обретения освобождения и сиддхи, но по-разному воспринимает их соотношение. В частности, кашмирский мыслитель XI в. Абхинавагупта в своем трактате «Тантра-алоке» разводит понятия сиддхи и мокши (мукти), которые он описывает в контексте достижения целей, и ставит первое из них в подчиненное положение по отношению ко второму. Это различие, в свою очередь, опирается на различие средств, ведущих к соответствующим целям. Если следовать нити рассуждения тантрического мыслителя, сиддхи аксиологически уступает первенство мокше потому, что оно имеет отношение к внешней действительности, в то время как мокша полностью связана с абсолютным сознанием, т. е. с подлинной, «внутренней», действительностью. Соответственно, те «внешние» средства, которые использует адепт — например, паломничество по разным сакральным местам, — приводят его не к мокше, а к сиддхи. А вот к мокше приводит только знание, соприродное абсолютному сознанию. Абхинавагупта пишет:

> Горные вершины, берега рек, лингамы и т. д., о чем говорится в [писаниях], суть внешние (bāhyam) [средства]. В нашем [учении они лишь помогают достичь] различных сиддхи, а не мукти. Вершины гор и т. д., [превращаясь в] жизненную силу внутри тела, [также являются] для практикующих средствами достижения сиддхи, а не мукти [2, XV. 80–82].

Эта цитата примечательна сразу в двух отношениях. Во-первых, символическое «превращение» вершин гор и других «внешних средств» во внутреннюю жизненную силу (прану), циркулирующую в теле, является результатом особой йогической практики: тантрическим йогинам нет нужды путешествовать по внешним местам паломничества, когда они могут это сделать по внутренним «маршрутам» собственного тела. Во-вторых, и это самое важное, даже такое «овнутривание» внешних святынь тоже, по сути, оказывается чем-то внешним, каким-то «слепком» наружной действительности, не имеющим прямого отношения к абсолютному сознанию. Чуть раньше (XV. 19) этот же автор замечает, что обладающий знанием превышает своим величием и ритуалистов, и даже йогинов. В данном случае, судя по всему, под йогой подразумевается некая работа с внутренними энергиями вроде «превращенных гор».

Впрочем, нельзя сказать, что внешние ритуальные действия Абхинавагуптой отрицаются в принципе: они лишь занимают вторичное место. В целом уступая знанию как основному духовному средству, они готовят к его полному обретению — и, более того, сами изначально выстраиваются на его основе: ведь знание, приобретенное традицией за долгое время своего развития, является не только «дверью», открывающей вход к освобождению, но и системой методов, регулирующих восхождение адепта, включая и восхождение посредством ритуала. Все внешние средства, начиная с посвящения, имеют свое значение на определенных этапах духовного продвижения и обусловлены особенностями духовного уровня приверженца тантрической традиции; на каком-то этапе они отходят в сторону, уступая место глубинному, внутреннему пониманию.

Мнение Абхинавагупты о двух целях тантрического пути не единично, но не всегда в тантрической среде соглашались с предложенной им иерархией этих целей. Порой они воспринимаются на одном уровне, в этом случае сиддхи не означает нечто низшее по сравнению с освобождением. Так, «Кубджика-тантра» утверждает, что «бог дарует нирвану, мукти и все сиддхи» (II. 10). В «Камакхья-тантре» Шива среди различных даров Дэви упоминает сиддхи и мукти (II. 48–49). «Куларнава-тантра» перечисляет различные виды ритуального вина, один из которых приносит мукти, а другой — сиддхи (V. 31–32). «Нирвана-тантра» уверяет, что «милостью этого знания, без сомнения, [обретаются и] мокша, и сиддхи» (XV. 19). В «Нетра-тантре» Дэви называет своего божественного супруга в том числе и как «подателя сиддхи и мокши» (VI. 1), и т. д. (цитаты из упомянутых пяти тантр приводятся по следующим изданиям: [5; 3; 6; 8; 7]).

Исследователи также отмечали подобные различия. Так, по словам С. Ч. Банерджи, «тантры нацелены на две вещи — освобождение и достижение сил (siddhi)» [17, p. 6]. А. Паду также рассматривает цели «освобождающего знания» и «автономии, могущества» как отдельные, хотя и взаимосвязанные [19, p. 44]. Достижение сиддхи в данном случае следует рассматривать в более широком контексте интереса тантристов к чувственному миру (bhukti).

> В феномене сиддхи очевидно проявление особой власти над стихиями, умами, ситуациями в целом. Подчинение природных сил непременно включает в свое рассмотрение и область бхукти, поскольку именно эта категория дает материал и пространство для развертывания и демонстрации сиддхи [14, с. 215].

Иное, чем в кашмирском шиваизме, понимание сиддхи было выработано в рамках одного из самых мощных потоков тантризма — движения сиддхов, известного по крайней мере с середины I тыс. н. э. Это масштабное паниндийское направление не вписывается в рамки какой-то одной индийской духовной традиции, но в основном оно было распространено в шиваизме и буддизме. Характерно, что само название этого движения связано с интересом к психопрактике и к ее результатам «в этом мире». Вокруг его ярких представителей циркулировало множество легенд, сложился специфический його-тантрический фольклор. В глазах народных масс реальные сиддхи-йоги сливались с одноименным мифологическим классом сиддхов — полубожественных персонажей, обитающих в поднебесном пространстве (Э. Н. Темкин и В. Г. Эрман сравнивают их с ангелами христианской религии [15, с. 296]).

Неудивительно, что в этих легендах сиддхи (люди) выведены как могущественные существа, наделенные различными сиддхи (силами). Они повелевают погодой, растениями и животными, умеют летать по воздуху в позе лотоса, мгновенно перемещаются на далекие расстояния, видят человека насквозь, знают и свои, и чужие перевоплощения. Одна из героинь подобного фольклора, царица Майянамати, «не горит в огне, не тонет в воде, она может пройти по острию бритвы, по натянутому в воздухе волосу, проплыть по бурным рекам в лодке, сделанной из шелухи риса» [16, с. 6]. «Силы» для сиддхов — не экстравагантный набор необычных свойств, а естественная часть их образа жизни. Носители этих свойств — просто такие, какие есть. С точки зрения тантрических сотериологических стандартов, все они являются «живыми освобожденными», дживанмуктами, тем не менее в этих преданиях тематика освобождения отступает на второй план, если присутствует вообще. Это вполне объясняется народными истоками подобных сказаний, в то время как понятие освобождения разрабатывается на более глубоком, тонком уровне теологических представлений.

Помимо фольклорных сказаний, в среде сиддхов циркулировали и ученые труды, в которых также можно увидеть взаимосвязь сиддхи и мокши. Например, в позднесредневековом трактате «Сиддха-сиддханта-паддхати» [10] (характерно уже само название трактата, включающее в себя целых два слова, родственных слову «сиддхи»), относящемся к «сиддхической» школе натха, в пятой главе излагается ведущий к свободе духовный путь из двенадцати ступеней, каждая из которых сопровождается тем или иным «достижением». Каждая ступень оттачивается на протяжении одного года. Так, в первый год йогин избавляется от болезней, во второй у него появляется совершенство в речи (sarvabhāṣā), на третий год он «обретает божественное тело, которому не смогут нанести вред ни змеи, ни тигр» (V. 36). В дальнейшем у него появляются такие умения, как независимость от голода, жажды, сна, холода, зноя, яснослышание, реализация сказанного, вхождение в другое тело, перемещение со скоростью ветра, левитация, ясновидение, а также стандартные «восемь способностей» (aṣṭasiddhi), хорошо известных в йогической литературе и подробно описываемых в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам» [1, с. 173–174, III. 45]. Наконец, «на двенадцатый год он становится равен самому Шиве, творцом и разрушителем» (V. 41). Тем самым отождествление с Шивой представляет

собой одновременно и обретение духовной свободы, и получение наивысшей разновидности сиддхи. Мы не погрешим против истины, сказав, что в этой традиции сиддхи (силы) и мокша по сути не отличаются друг от друга. Ступенчатость пути, на вершине которого адепта ожидает долгожданная цель свободы, обусловлена сменяющимися «достижениями», причем каждая новая ступень такого пути — это еще и более сложный вид сиддхи. Таким образом, этот постепенный путь приводит к достижению сотериологического состояния, которое воспринимается как очередное сиддхи, хотя и самое главное, окончательное, высшее. И важно заметить, что практикующий не столько покидает пределы окружающего мира, сколько достигает некой высшей точки внутри него. Не менее важно напомнить, что подобное предельное достижение происходит в течение жизни практикующего, т. е. он становится дживанмуктой, «освобожденным при жизни». Все прежние «достижения» при этом никуда не исчезают, они просто входят в общий арсенал средств, используемым таким человеком в своей жизни и деятельности согласно тантрической мифологии и праксиологии.

Один и тот же набор средств, таким образом, может привести как к одному, так и к другому следствию (к мокше и сиддхи), хотя и в разное время. В аналогичном ключе рассуждают и переводчики тантрического трактата «Йогини-хридая» А. Паду и Р.-О. Жанти. Они задаются вопросом, ведет ли тантрическая пуджа к свободе, при том что Бог скорее обещает обретение сиддхи? По их мнению,

> шричакра-пуджа, исполняясь ежедневно, не может не создавать особой ментальной "пропитки" (vāsana), постепенно приводящей практикующего если не к самому освобождению, то по крайней мере к порогу, за которым оно находится [12, p. 22].

В то время как сиддхи достигаются сравнительно быстро, освобождение благодаря тому же самому ритуалу обретается сравнительно медленно и постепенно, как бы «проступая», словно изображение на фотобумаге, и актуализирует то, что потенциально заложено в самом практикующем. В этом смысле ритуал помогает такому переходу потенциального в актуальное, служит инструментом проявления непроявленного.

Опираясь на результаты изучения феномена сиддхов, американский исследователь Д. Г. Уайт проводит различие между двумя видами освобождения — мокшей и мукти (как дживанмукти):

> …целью сиддхи оказывается не *мокша*, или избавление от обусловленного существования, но скорее освобождение в теле (jīvanmukti), в котором индивид переживает мир так же, как и божественный абсолют [21, p. 279].

Наверняка под этими словами подписались бы не только сиддхи, но и все «классические» тантристы. Ведь подобное различие учитывает принципиальную разницу между аскетическим и тантрическим подходами к миру: в то время как аскеты пытаются радикально разорвать любые связи с «миром страдания», воспринимая освобождение как окончательное свидетельство такого разрыва, сторонники тантры скорее стараются трансформировать свое отношение к этому миру, не оценивая его сугубо негативно.

Если в схеме из «Сиддха-сиддханта-паддхати» тантрист просто переходит от одного сиддхи к другому, пока не достигает высшего предела, или духовной свободы, то возможна и обратная ситуация, при которой сначала обретается мокша, а уже потом — разные сиддхи; в этом случае достижение освобождения оказывается чем-то вроде спускового механизма реализации сиддхи, пребывавших до этого в латентном состоянии. Так, по словам М. Л. Пандита, «именно по достижении этого состояния йогин реализует все оккультные силы (siddhi), которые существуют в нем потенциально» [20, p. 239]. Тем самым высшее знание, которым наделен дживанмукта, невольно «пробуждает» его сверхспособности.

Таким образом, методическое различение двух целей (сиддхи и мокши), предпринятое Абхинавагуптой и характерное для философского крыла тантризма, противостоит другому, более «практическому», если уместно так выразиться, направлению тантризма, которое отказывается от жесткого размежевания сиддхи и мокши (мукти). Имея это в виду, Марк Дычковский сравнивает подход Абхинавагупты и автора «Кубджика-тантры», и пишет:

> … адепт обретает силы, включая великое осуществление (mahāsiddhi), а именно освобождение. <…> Эти тантры не учили, в отличие от Абхинавагупты, что освобождение и сиддхи — противоречащие друг другу идеалы, относящиеся к различным царствам [18, p. 142].

При таком подходе очевидно, что к сиддхи отношение будет как минимум благосклонное.

Но если сиддхи как цель может вызывать у последователей тантры некоторые сомнения, то фактически никогда в тантрической среде нет расхождений во взглядах на те «сверхъестественные» качества, которыми наделен освобожденный человек. Они однозначно оцениваются исключительно высоко. По словам Т. Н. Ганапати,

> сиддхи означают реальный выход за рамки человеческого состояния; обретая их, человек пытается разрушить систему обычного восприятия. Они выражают существование йогина на плане его единства с реальностью. Они не противоречат природе; они просто не принадлежат материальной природе и поэтому обычный человек должен приложить сверхусилие, чтобы их развить. Сиддхи выражают качество мистического переживания Сиддха [13, с. 77].

Сиддхи могут казаться на первый взгляд некими побочными эффектами или уходом в сторону на пути к освобождению, но они — неизбежный «арсенал» средств, которыми владеет дживанмукта, и хочет он того или нет, любое его действие и любое слово становятся «сиддхическими» — просто по факту обретения долгожданного освобожденного состояния. Тексты уверяют, что такой совершенный человек превосходит любые материальные ограничения, он «обладает силами», которые по существу представляют собой проявления высшей Силы — энергии Шакти. Такая средневековая упанишада, как «Йогашикха», превозносит «господина сил» и даже утверждает, что «человека, у которого нет сиддхи, следует считать порабощенным» [11, p. 400, I. 160].

Этот же текст классифицирует сиддхи на два разряда — искусственные (kalpita) и естественные (akalpita). Первые сиддхи обретаются посредством алхимии, снадобий, ритуалов, мантр. Эти сиддхи «непостоянны, слабы по своей энергии» (I. 153). Вторые же сиддхи возникают благодаря соединению с собственным Я, они спонтанны, постоянны, сильны, и к ним благосклонен Бог. Появляются они спустя длительное время у тех, кто стер кармические следы (vāsanā) (I. 154–155). По всей видимости, более высокое место второго типа сиддхи по сравнению с первым объясняется тем, что оно меньше зависит от внешних инструментов и больше сосредоточено на высшем божестве посредством внутреннего самосозерцания. Первый же тип сиддхи выглядит более магичным: адепт настойчиво и властно добивается появления у себя конкретных способностей, однако такой подход не избавляет человека от кармических сетей, но лишь больше запутывает его в них. Очевидно, что связь с освобождением наиболее сильна именно у второго типа сиддхи.

Благодаря сиддхи осуществляется контроль над внутренней действительностью, о чем, в частности, пишет тантрический мыслитель XI в. Кшемараджа в самом конце своего трактата «Пратьябхиджняхридая»:

> Превосходный йогин достигает господства над группой естественных божеств сознания, постоянно занятых творением и разрушением вселенной, [божеств, которые суть то же самое], что и деятельность его внешних и внутренних чувств, свободных от майи — [и обретает] состояние высшего Бхайравы (20) [4, p. 52–53].

О состоянии «движения в пустоте сознания», которое представляет собой «высшее духовное достижение, освобождение», говорят и комментаторы тантрического трактата «Йогинихридая-тантры» [12, p. 25–26].

Мы опять видим здесь тесное соотнесение друг с другом сиддхи и мукти, настолько тесное, что проявление одного фактически означает и проявление другого. В тех тантрических школах, которые придают огромное значение освобождающему знанию, сиддхи по сути представляет собой ключевое, мистическое переживание освобожденного «при жизни» субъекта, переживание, образующее сердцевину подобного знания. В этом состоянии дживанмукты вся объективность, которая на самом деле есть лишь уплотненная форма высшего первопринципа, утрачивает свою плотность и кажется только формой блаженства (ānandarūpa), отмечает Абхинавагупта в комментарии «Виварана» к «Паратримшике» [9, p. 34].

В заключение следует отметить, что при сопоставлении друг с другом мукти и сиддхи в тантрических текстах наблюдаются три уровня интерпретации. На *первом* уровне (условно назовем его «народным») сотериология не просматривается вообще. Воображение простого поклонника тантры рисует себе могущественных существ, сверхлюдей, по сути божеств, наделенных разными паранормальными свойствами, намного превышающими способности обычных людей. На *втором* уровне («внешнем») феномен сиддхи соединяется с тематикой духовного освобождения и буквальное, внешнее проявление сиддхи коррелирует с обретением свободы. Наконец, на *третьем* («внутреннем») уровне сиддхи понимаются метафорически, как некие аспекты внутреннего постижения высшей реальности.

Если, например, рассмотреть по этим уровням такое часто упоминаемое сиддхи, как левитация, то мы видим, что первый (народный) уровень охотно описывает левитацию в различных ее формах и видах без соотнесения с мукти. Сторонники тантры (например натхи) используют левитацию как удобный способ передвижения по воздуху; порой создается впечатление, что иным способом они вообще не перемещаются. На втором уровне левитация, понимаемая внешним образом, становится следствием целостного духовного пути, в ходе которого проявление такой способности соединяется со все более заметным проявлением освобождения в реальном мире. Третий же уровень не показывает какие-то внешние симптомы левитации: адепт производит «полеты» в «небе» собственного сознания, освобожденного от любых ограничений и отождествленного с Шивой.

ЛИТЕРАТУРА

Первоисточники (оригинальные и переводные издания)

1. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья» / пер. с санскр. В. И. Рудого, Е. П. Островской. — М.: Наука, 1992.

2. Abhinavagupta. Tantrāloka. With Commentary «Viveka» by Rajanaka Jayaratha. 12 vols. / ed. by M. S. Kaul. — Vol. IX. — Bombay: Tattva-Vivechaka Press, 1938.

3. Kāmākhyātantram. With «Jñānavatī» Hindi Commentary / comm. upon and ed. by R. Chaturvedi. — Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan, 2004.

4. Kṣemarāja. The Pratyabhijñā Hṛdaya, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir / ed. by J. C. Chatterji. — Srinagar, 1911.

5. Kubjikātantra // Muktabodha Indological Research Institute. — URL: http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=..%2ftexts%2fetexts%2FkubjikaatantramHK.txt&miri_catalog_number=M00030 (дата обращения: 20.03.2020).

6. Kulārṇava Tantra / ed. by A. Avalon and Tārānātha Vidyāratna. — London: Luzac and Co., 1917.

7. The Netratantram with commentary by Kṣemarāja / ed. by P. M. Kaul Shastri. Bombay: Tatva Vivechaka Press, 1926. Vol. I.

8. Nirvāṇatantra [Manuscript] // Muktabodha Indological Research Institute. — URL: http://muktalib5.org/Dl_catalog/Dl_catalog_user_interface/ texts/etexts/nirvanatantravelthius.txt (дата обращения: 20.03.2020).

9. Parā-Triṃśikā With Commentary by Abhinava Gupta / ed. by M. R. Shāstrī. — Srinagar: Research Department Jammu and Kashmir State, 1918.

10. Siddha-siddhānta-paddhati and Other Works of the Nātha Yogīs / ed. by K. Mallik. Poona: Oriental Book House, 1954.

11. Yogaśikhopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / ed. by W. L. Ś. Panśīkar. 3rd ed. — Bombay: Nirnaya-sagar press, 1925. — P. 396–409.

12. The Yoginīhṛdaya, a Sanskrit Tantric Treatise (The Heart of the Yoginī) / introd., trans., and comm. by A. Padoux, R.-O. Jeanty. — Oxford: Oxford University Press, 2013.

13. Ганапати Т. Н. Йога сиддха Боганатара / пер. с англ. — Б. м.: Ezo-Terra, 2005.

14. Пахомов С. В. Формула бхукти-мукти в индуистском тантризме // Зографский сборник. — Вып. 4 / отв. ред. М. Ф. Альбедиль, Я. В. Васильков. — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — С. 206–221.

15. Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы Древней Индии. — М.: Наука, 1985.

16. Товстых И. А. Предисловие // Шекх Пхойджулла. Победа Горокхо / пер. с бенг. И. А. Товстых. — М.: Наука, 1988. С. 3–22.

17. Banerji S. C. Tantra in Bengal. — Calcutta: Naya Prokash, 1978.

18. Dyczkowski M. S. G. A Journey in the World of the Tantras. — New Delhi; Varanasi: Indica Books, 2004.

19. Padoux A. Recherchez sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques. — Paris: Boccard, 1963.

20. Pandit M. L. The Disclosure of Being. A Study of Yogic and Tantric Methods of Enstasy. — New Deli: Munshiram Manoharlal, 2006.

21. White D. G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. — New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004.

22. Woodroffe J. Śakti and Śākta. Essays and Addresses. — Madras: Ganesh & Company, 2010 (1st ed. — 1918).

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.018
УДК 130. 2

П. А. Романов*

АРХЕТИПЫ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ И ИХ РЕФЛЕКСИЯ В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ

Вряд ли есть необходимость объяснять значение ценностных оснований духовной культуры для судьбы нации. Как свидетельствует исторический опыт, девальвация базовых духовных ценностей или их замена на антиценности неизбежно приводит любую социальную общность к нравственной или даже физической катастрофе. Достаточно вспомнить трагедию немецкого народа, отравленного смертельным ядом псевдоценностей фашистской идеологии. Вот почему таким актуальным представляется исследование инвариантных, универсальных оснований духовных ценностей.

Цель данной статьи состоит в том, чтобы дать развернутое обоснование существованию универсальной основы духовных ценностей, позволяющее в противовес идеям аксиологического плюрализма и аксиологического релятивизма определить категорию «общечеловеческие ценности» не как пустое понятие, а как понятие, имеющее вполне определенное содержание и объем. Предметом исследования данной статьи являются архетипы духовных ценностей и возможности их рефлексии в общественном сознании.

Автор статьи приходит к выводу, что идея существования универсальной основы духовных ценностей конкретизируется в понятии архетипов этих ценностей, которые рефлексируются в общественном сознании через механизмы индивидуального и коллективного творчества и находят отражение в разнообразных результатах творческой деятельности: произведениях искусства, философских и научных идеях, обычаях, традициях нравственных, эстетических, религиозных, правовых, политических и иных социальных нормах, религиозных, политических и правовых доктринах, разнообразных идеологиях, мистериях, мифах, сказках, пословицах и поговорках, анекдотах, правилах этикета, веянии моды и т. д. Результаты проведенного исследования могут быть использованы в процессе преподавания философии в вузе, а также

* Романов Павел Альбертович, кандидат философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Марийский государственный университет» (Йошкар-Ола); pavel.rmnv@gmail.com

способны служить методологической основой при разработке стратегий воспитания и обучения молодого поколения.

Ключевые слова: универсалии духовной культуры, общественно-историческая практика, ценностно-оценочное отношение, субъект оценки, объект оценки.

P. A. Romanov

ARCHETYPES OF SPIRITUAL VALUES AND THEIR REFLECTION IN PUBLIC CONSCIOUSNESS

It is hardly necessary to explain the significance of the value foundations of spiritual culture for the fate of a nation. As the historical experience testifies, the devaluation of the basic spiritual values or their replacement by antivalues inevitably lead any social community to a moral or even physical disaster. It is enough to recall the tragedy of the German people, poisoned by the deadly poison of the pseudo-values of fascist ideology. That is why the study of invariant, universal foundations of spiritual values seems so relevant. The purpose of this article is to provide a detailed justification for the existence of a universal foundation of spiritual values, allowing, as opposed to the ideas of axiological pluralism and axiological relativism define the category of "universal values", not as a meaningless concept, but the concept of having a well-defined content and scope. The subject of the research in this article is the archetypes of spiritual values and the possibilities of their reflection in the public consciousness. The author of the article concludes, that the idea of the existence of a universal foundation of spiritual values is concretized in the concept of archetypes of these values, which are reflected in public consciousness through the mechanisms of individual and collective creativity and are reflected in the diverse results of creative activity: works of art, philosophical and scientific ideas, customs, traditions of moral, aesthetic, religious, legal, political and other social norms, religious, political and legal doctrines, diverse ideologies, mysteries, myths, fairy tales, proverbs and sayings, anecdotes, etiquette rules, fashion trends, etc. The results of the study can be used in the process of teaching philosophy at a university, as well as being able to serve as a methodological basis in developing strategies for the education and training of the young generation.

Keywords: universals of spiritual culture, socio-historical practice, value-estimated relation, subject of assessment, object of assessment.

> Видимая нами красота имеет глубинный источник, который мы, вслед за Платоном, можем определить как прекрасное.
>
> *Делия Стейнберг Гусман*

Эта статья не столько о духовных ценностях, сколько о том, что же является универсальной основой этих ценностей и существует ли такая основа в объективной действительности. Она являет собой попытку ответа на вопрос, имеет ли понятие «общечеловеческие ценности» какое-либо содержание и объем или это пустое понятие, и нам следует согласиться с идеями аксиологического плюрализма и аксиологического релятивизма, представленными в трудах В. Дильтея, О. Шпеглера, А. Д. Тойнби, П. А. Сорокина.

Для ответа на эти вопросы следует прежде всего определиться с самим понятием «ценность». Что есть «ценность»? Известный со времен афинской демократии вопрос Сократа: «Что есть благо»? и в XXI в. не имеет окончательного ответа.

Предпосылки будущей теории ценностей, или аксиологии, были представлены уже в античной философии. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить рассуждения Платона о соотношении прекрасного и блага [19, с. 416] или мысли Аристотеля о благе и справедливости [2, с. 395].

Позднеантичный доксограф, а точнее историк философии, Диоген Лаэртский определяет ценность как то, что свойственно всякому благу, как предметы, которые нам не безразличны, а предпочтительны, например: жизнь, здоровье, красота и т. д. [11, с. 300–301].

Попытку определить сущность ценности мы находим у Секста Эмпирика в его рассуждениях о хорошем и дурном [20, с. 291].

Парадигма христианского мировоззрения, основанная на дуалистической картине мира, в которой последний поделен на земной и неземной, сакральный мир, определила «место» предельной «концентрации» блага, своего рода «Вселенную ценностей». «Два града, — писал Аврелий Августин, — созданы двумя родами любви: земной-любовью к себе, доведенной до презрения к Богу и небесный-любовью к Богу; доведенной до презрения к самому себе» [1, с. 602].

В эпоху Возрождения средневековую традицию понимания ценностей продолжает Николай Кузанский. Вместе с тем мы обнаруживаем у него и попытку определенной модернизации этого понимания. Николай Кузанский определяет ценность онтологически: как реально существующее, но прежде всего как «ценность ценностей», т. е. Бога. Однако при этом он замечает, что вторая высшая ценность после Бога есть интеллект, ведь именно интеллект способен оценивать. «Без существования разумной и соразмеряющей силы, — писал он, — прекращается оценка, а без существования оценки так или иначе исчезла бы и ценность» [18, с. 311]. Иными словами, сотворенный Богом как «ценностью ценностей» мир сам обретает ценность только благодаря человеку, ибо только человек с его интеллектом, его разумом и рассудком в конечном итоге определяет оценочное отношение к миру, наделяя его тем самым многообразными «человеческими» смыслами.

«Секуляризация» природы ценностей продолжается в Новое время. Так, Ф. Бэкон, рассматривая такую ценность, как истина, отождествляет ее с благом [4, с. 367], Р. Декарт, рассуждая о добродетелях (т. е. ценностях. — П. Р.), делит их на истинные и кажущиеся, причем все истинные добродетели, включая справедливость, он сводит к мудрости [9, с. 299]. Сходную позицию в этом вопросе, несмотря на свой идеализм, занимает Г. Лейбниц [14, с. 493], а Дж. Локк совершенно ясно говорит о конвенциальной природе ценностей на примере изобретения денег [17, с. 292].

Явно материалистически ориентирован в понимании ценностей Д. Дидро. Размышляя о такой нравственной ценности, как совесть, он высказывает мнение, что последняя означает нечто большее, чем просто страх перед Богом. Чувство совести, по его мнению, состоит в осознании неприглядности наказуемых поступков и в стыде, который следует за их совершением [10, с. 134].

В XIX в. очередная попытка «десекуляризации» сущности ценностей была предпринята Г. В. Ф. Гегелем. Определяя Благо в качестве всеобщей и конечной мировой цели, он пришел к выводу, что источником этой цели является мысля-

щий разум [7, с. 480]. А такую важнейшую нравственную ценность, как добро, Г. В. Ф. Гегель понимает в качестве божественной вечной истины [6, с. 385].

Важнейшим философским основанием, определившим возможность «окончательного» переноса границ мира ценностей за пределы «Града Божиего», явились кантовские критики, открывшие человечеству саму проблему сущности ценностей и их «локализации» в общей структуре человеческого бытия.

Возникшие в посткантовский период многочисленные концепции ценностей, от натуралистического психологизма Дж. Дьюи, который, кстати, полагал, что выбор системы ценностей должен быть свободным и в то же детерминированным личной ответственностью человека [12, с. 188], до социологизма М. Вебера, явили собой пролиферацию подходов в истолковании природы ценностей.

Последние понимались как предметная реальность (натуралистический психологизм), как онтологическая предпосылка бытия личности (персоналистический онтологизм М. Шеллера), как идеальное общезначимое бытие, носителем которого является трансцендентальный субъект (аксиологический трансцендентализм В. Виндельбанта и Г. Риккерта), как множество ценностных систем, идентифицируемых на основе принципа историзма (культурно-исторический релятивизм В. Дильтея), и, наконец, как социальная норма (социологизм М. Вебера).

Все перечисленные варианты понимания и объяснения сущностной природы ценностей, безусловно, следует рассматривать как совокупность относительных истин, «частичками» которых является истина абсолютная, представленная в процессе развивающегося знания, отражающего различные стороны многосложного и многовариантного ценностно-оценочного отношения человека и человечества к объективной природной, социальной и духовной действительности.

Принято считать, что ценностно-оценочное отношение человека к наличному бытию, определяющее личностное или общественное значение явлений, предметов или сторон действительности, благодаря которому они обретают статус ценностей, «высвечивает» два основных класса этих ценностей: «предметные» и «субъектные». Смысл и значение «предметных» ценностей заключается в их «способности» удовлетворять многообразные материальные и духовные потребности человека. К ним обычно относят артефакты социокультурного наследия, богатства природной среды и т. д., которые оцениваются в категориях блага, добра, справедливости, правды, истины, красоты.

«Субъектные ценности» представлены в качестве разнообразных ориентиров человеческой деятельности, способов и критериев оценки тех или иных социальных явлений, регулятивов общественных, межгрупповых, внутри групповых и межличностных отношений: императивов, максим, запретов, ограничений, принципов, идеалов и т. д. При этом, если рассматривать «предметные» и «субъектные» ценности в контексте ценностно-оценочного отношения, то первые оказываются объектами оценки, а вторые — самими оценками.

На мой взгляд, деление ценностей на «предметные» и «субъектные» является совершенно искусственным, ибо «предметное» и «субъектное» в них органически «сливается», «синтезируется», образуя неразрывное континуальное

единство «мира ценностей», своего рода «Вселенную человеческих смыслов», и все, что выходит за пределы этой «Вселенной смыслов», автоматически теряет статус ценности. Понятно, что и смыслы могут сильно различаться. Так, том Вильяма Шекспира, попавший в руки дикаря, будет иметь смысл предмета, с помощью которого удобно разжигать костер, и не более того.

Иными словами, ценность для нас есть только то, что мы сами определяем в этом качестве. И еще Г. В. Ф. Гегель отмечал, что ценность вещи значима для нас не сама по себе. Ценность есть знак, наделенный значением ценности. «Вексель, — писал он, — представляет собой не свою бумажную природу, а есть лишь знак другого всеобщего — ценности» [5, с. 119].

Поскольку отсутствие смысла всегда будет синхронизировано с отсутствием ценности, постольку для понимания эссенциальной природы ценностей принципиально важной представляется известная субъективно-идеалистическая идея: «без субъекта нет объекта» [15, с. 66], нравится нам это или нет.

Именно поэтому, когда начинают выбирать те или иные принципы деления при построении классификации ценностей и выделяют, скажем, ценности материальные и духовные или же в качестве основания классификации берут системное строение общества и, помимо духовных, выделяют ценности экономические, социальные, правовые и политические, когда пытаются классифицировать эти ценности по их «важности», «статусу», значению для нас на финальные, инструментальные и производные [13, с. 42–43], мы должны помнить о непреодолимой искусственности всех этих классификаций именно потому, что любая ценность, с одной своей стороны всегда субъективна, а следовательно— духовна и не способна к существованию вне сферы человеческого духа, вне знания, понимания, эмпатии, мнения, веры, убеждения, оценок и т. д.

Если мы все же попытаемся выделить «собственно духовные ценности»: нравственные, религиозные, эстетические, познавательные — то возникает вопрос о второй, т. е. объективной составляющей ценностного континуума. Ведь если для понимания природы ценностей верно, что « без субъекта нет объекта», то не менее верно и обратное: «без объекта нет субъекта».

Любая ценность — это сложное диалектическое единство субъективного и объективного. Субъективность ценности начинается с того, что ее подлинное бытие открывается нам через процесс и результат оценивания. Ведь именно в оценочном отношении представлено социокультурно обусловленное значение материальных или духовных явлений, имеющих какой-либо смысл для существования человека и общества.

Иными словами, с одной стороны ценность — это не сам предмет или явление, а их смысловое значение для нас с вами; и в этом своем смысловом значении она субъективна. С другой стороны, представленная в качестве конкретного референта материальной или духовной действительности ценность объективна, т. к. объективны предметы или явления, имеющие для нас какой-либо ценностный смысл.

Поскольку никакая ценность не существует вне ценностно-оценочного отношения субъекта к объекту оценки, то диалектическую взаимозависимость субъективного и объективного в ней можно весьма приблизительно представить в виде следующей схемы:

Оценочное отношение субъекта к объекту оценки

1.Онтологически объективное в оценочном отношении.

2. Предметно-практическое объективное в оценочном отношении.

3. Гносеологически объективное в оценочном отношении.

Ценность

Объект оценочного отношения

1. Онтологически субъективное в объекте оценочного отношения.

2.Предметно-практическое субъективное в объекте оценочного отношения.

3.Гносеологически субъективное в объекте оценочного отношения.

Итак, если мы рассмотрим, с одной стороны, оценочное отношение субъекта к объекту оценки как нечто «субъективное», а с другой стороны — объект этого самого оценочного отношения как нечто «объективное», то мы легко обнаружим в их взаимосвязи то, что Г. В. Ф. Гегель называл «переходом в другое» [8, с. 234]. В субъективном будет представлено объективное, а в объективном — субъективное. Так, в оценочном отношении субъекта к объекту оценки с самого начала обнаруживается онтологически объективное содержание, определяемое существующей предметной действительностью. Например, при прочих равных условиях ценность неравных по весу золотых слитков будет различной.

Предметно-практическое объективное в оценочном отношении субъекта к объекту оценки детерминировано, в частности, принципиальной практической доступностью этого объекта для человека и общества. Так, если жизнь рассматривать как одну из высших ценностей, то биологическое бессмертие ценности не имеет, ибо практически невозможно, а теоретически будет считаться абсурдным по крайней мере до тех пор, пока не будет снят запрет на преодоление «лимита Хейфлика».

Гносеологически объективное в оценочном отношении субъекта к объекту оценки определяется наличием в нем разнообразных форм существования объективных истин и заблуждений: знаний, мнений, верований, убеждений, оценок и т. д.

Если теперь мы рассмотрим сам объект оценки как нечто «объективное», то первое, что выявит наш анализ, окажется онтологически субъективным в объекте оценочного отношения. Что это такое? Объект (предмет или явление) становится объектом оценки, только «включаясь» в процесс духовно-практического освоения человеком объективной действительности. И с этого момента он «обречен» нести на себе «несмываемую печать» субъекта этого освоения, представленную разнообразными методами познания, приемами предметно-практической деятельности, различными формами социальных,

политических, правовых и духовных практик, множеством идеологий, мировоззрений, ценностных смыслов.

Предметно-практическое субъективное в объекте оценочного отношения представлено теми практически значимыми функциями, которые открывает в нем субъект оценочного отношения. Например, саперная лопатка является не только шанцевым инструментом, но и эффективным оружием рукопашного боя.

И, наконец, гносеологическое субъективное в объекте оценочного отношения может быть представлено «опредмеченными» знаниями и иными познавательным формами, которые могут быть присущи этому объекту как конкретному результату духовно-практического освоения действительности.

Так, скрипки Антонио Страдивари можно рассматривать как артефакты, несущие в себе «опредмеченные» знания о химическом составе знаменитого «волшебного» лака, покрывающего древесину этих скрипок.

Таким образом, диалектическая взаимозависимость субъективного и объективного в ценности представлена разнообразными вариантами «смесей» объективного в субъективном и субъективного в объективном. А то, что принято называть ценностью, детерминируется всеми структурными компонентами, рефлексируемыми как в оценочном отношении субъекта к объекту оценки, так и в самом объекте оценки.

При этом «подлинное» экзистенциальное бытие ценности не относится отдельно ни к оценочному отношению субъекта, ни к объекту оценки. Оно «рождается», манифестируя, себя именно в момент их диалектического «взаимоперехода».

На мой взгляд, именно в процессе этого «взаимоперехода» и «обнаруживаются» разнообразные архетипы духовных ценностей, их универсальная объективная основа. Но что же является этой основой?

Ответ, на первый взгляд, очевиден: любые ценности формируются в процессе общественно-исторической практики и имеют социокультурную природу. «…Практическая деятельность человека, — писал В. И. Ленин, — миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом. Это NOTA BENE» [16, с. 172].

Соглашаясь с В. И. Лениным, можно было бы добавить, что миллиардные «повторы», в основе которых положена практика, относятся не только к «логическим фигурам», аксиомам и формам мысли, но и ко всем универсальным основаниям системы духовных ценностей.

Общеизвестно, что, несмотря на колоссальное временное и пространственное многообразие культурных миров и общественных практик, всегда можно выявить те инварианты, которые определяют диалектическое единство этого многообразия. И этими инвариантами являются, на мой взгляд, даже не сами духовные ценности, ибо и они хронотопически разнообразны, а порой и уникальны, а те базовые «первоэлементы» духовной культуры, которые и следует обозначить термином «архетип».

Несмотря на то что категоризация этого понятия была осуществлена К. Г. Юнгом, сама идея архетипа была высказана еще Платоном. Платоновский

мир идей как вечных первообразов вещей по своей сути и есть мир архетипов (от греч. arche — начало и typos — образ). Эти образы, идеи, видимые, по мнению Платона, только разумом, представлены в бессмертной человеческой душе. И если человек встречается, скажем, с прекрасным, которое в чувственно постигаемом мире является нам лишь в виде бледного отблеска, «тени» «прекрасного самого по себе» [19, с. 195], то он при желании способен вспомнить виденное душой до ее «вселения» в тело человека «абсолютно прекрасное». Поскольку наша душа бессмертна, то она, согласно Платону все знает, а само познание есть не что иное, как припоминание нашей душой забытых истин. «Ведь искать, — пишет Платон, — и познавать как раз и значит припоминать» [19, с. 589].

В идее платоновского познания как припоминания, или анамнезиса, представлена, на мой взгляд, исторически первая попытка объяснения возможности рефлексии архетипов духовной культуры в индивидуальном сознании.

По своей сути аналогичное объяснение мы видим у Августина Блаженного, который полагал, что «Красота, такая древняя и такая юная» [3, с. 159], т. е. Бог, пребывает в нашей душе.

А действительно, можно ли прийти к пониманию Красоты, Добра, Истины, Справедливости и других ценностей, не выходя за пределы собственного внутреннего мира? Не попытаться ли нам познать себя, следуя призыву Сократа? Нет ли у нас задатка к тому, что стоики и эпикурейцы называли «пролепсисом», т. е. предчувствием, предвосхищением уже существующих в нашей душе предпосылок мира ценностей?

Великолепно говорит об этом Джуна Давиташвили в своей замечательной поэме «Философский камень»:

Мир полон тайн, но самой главной
Мне представляется одна
Людьми непознанная тайна
Зовется памятью она
Весь мир: от призрачного кварка
До мозга, впавшего в экстаз —
Лишь цепь воспоминаний ярких:
Нас обо всех и всех о нас.

Единичное, как известно, не существует без общего. И в этом фрагменте поэмы Д. Давиташвили данная философская аксиома блестяще отражена: индивидуальное сознание не существует без сознания общественного, и наоборот. По моему мнению, именно в диалектической взаимосвязи индивидуального и общественного сознания, где в неявном виде представлена ее основа: вся немыслимо сложная «паутина» общественных, межгрупповых, внутригрупповых и межличностных отношений, и происходит формирование, «структурирование» архетипических оснований духовных ценностей.

Эта идея единства индивидуального и общественного сознания, а точнее индивидуального сознания и вероятной основы общественного сознания — архетипов коллективного бессознательного получила свое развитие в учении К. Г. Юнга. «Они (архетипы. — *П. Р.*), — писал К. Г. Юнг, — представляют собой,

так сказать, психические осадки бесчисленных переживаний… Они усредняют миллионы опытов… Тот, кто разговаривает первообразами, говорит тысячью голосами; он постигает, преодолевает и вместе с тем возводит обозначаемое им из единичного и преходящего до сферы вечно сущего: он возвышает личную судьбу до судьбы человечества» [21, с. 58–59].

Итак, если мы допускаем, что в основе не только индивидуального, но и общественного сознания находится коллективное бессознательное, то именно в нем и должны быть представлены самые глубинные, универсальные основы духовных ценностей. В таком случае юнговские архетипы есть не что иное, как «первосмыслообразы» этих ценностей. К примеру, такая духовная ценность, как «патриотизм», оказывается детерминированной архетипами «матери» и «отца». Последний, по мнению, К. Г. Юнга «определяет отношение к мужчине, к закону и государству, к разуму и духу, к динамике природы. "Отечество" означает границы, т. е. определенную локализацию, почва же — это материнская земля, покоящаяся и плодородная» [21, с. 141].

Однако если архетипы духовных ценностей представлены в коллективном бессознательном, то как они рефлексируются в общественном сознании? Ведь коллективное бессознательное, в отличие от личного бессознательного, «не было ни вытеснено, ни забыто» [21, с. 57]. Сам К. Г. Юнг указывает на возможность этой рефлексии через творческую деятельность. «Творческий процесс, — пишет он, — насколько мы вообще имеем возможность за ним проследить, заключается в бессознательном оживлении архетипа и его же развитии и оформлении до завершенного произведения» [21, с. 59].

Ключевые слова здесь «возможность за ним проследить». Но как отследить творческий процесс? Каковы механизмы индивидуального и коллективного творчества? Каким образом бессознательные «первосмыслообразы» (если они действительно существуют) трансформируются в результате творческих актов в полотна Питера Брейгеля и Иеронима Босха, скульптуры Джовани Пизано и Микеланжело Буонарротти, симфонии Альфреда Шнитке, романы Франца Кафки?

И речь ведь идет не только о произведениях элитарной культуры. В результате индивидуальной и коллективной творческой деятельности проявляют себя разнообразные духовные ценности и антиценности, манифестируемые произведениями народной и массовой культуры, разнообразных субкультур и контркультур.

Поскольку в творческой деятельности выявляется не только сознательное, дискурсивное, но и бессознательное, интуитивное, а природа и бессознательного, и интуиции с ее инсайтом до сих пор является предметом рассмотрения различных гипотез, то следует признать, что, несмотря на все успехи современной эвристики, сущность процесса творчества на сегодняшний день остается «тайной за семью печатями».

Но если в настоящее время нет возможности для получения исчерпывающего объяснения и понимания творческого процесса, то что указывает на связь конкретного архетипа с ценностями, относящимися к той или иной форме общественного сознания? Ответ на этот вопрос с необходимостью следует из рассуждений К. Г. Юнга. Если в искусстве в процессе творческого

акта архетип действительно развивается до уровня произведения искусства, то именно по результату творческой деятельности, по произведению искусства и можно судить об архетипе.

Получается, что рефлексия архетипов духовных ценностей, представленных в искусстве, религии, морали, философии, науке, политике, праве, возможна на основе анализа конкретных результатов художественной, религиозной, философско-научной и любой другой духовно-творческой деятельности.

Мне представляется, что главной проблемой, которую следует попытаться здесь решить, является проблема разработки методов (или метода) анализа, с помощью которых (или которого) можно будет осуществить редукцию результата творческой деятельности к архетипу. На мой взгляд, данный анализ и позволил бы получить предельно ясное понимание того, что принято называть «универсалиями духовной культуры». Предположительно это инвариантные для всех культур первоэлементы, или, если хотите, архетипы, которые обнаруживаются, например, в ценностях, называемых общечеловеческими: добре, справедливости, дружбе, любви, правде, красоте и т. д.

Культурология указывает нам на эмпирическую очевидность существования таких инвариантов. «Нет, например, ни одной культуры в мире, — замечает, А. С. Кармин, — где не отмечались бы, хотя и по-разному, три важнейших события жизненного пути человека: рождение, бракосочетание и смерть» [13, с. 234]. И речь, следовательно, должна теперь идти о необходимости их глубокого и всестороннего теоретического осмысления.

Таким образом, можно заключить, что идея существования универсальной основы духовных ценностей конкретизируется в понятии архетипов этих ценностей, которые рефлексируются в общественном сознании через механизмы индивидуальной и коллективной творческой деятельности и находят свое отражение в результатах этой деятельности: произведениях искусства, религиозных учениях, философских и научных идеях, политических и правовых доктринах, обычаях, традициях, нравственных нормах, мифах, сказках, пословицах и поговорках и т. д., т. е. в разнообразных феноменах духовной культуры, являющихся манифестантами духовных ценностей.

В заключение хочу отметить, что, по моему мнению, архетипы духовных ценностей — это не только и не столько элементы юнговского бессознательного. Это детерминированные как коллективным бессознательным, так и всеми структурными уровнями и формами общественного сознания, инвариантами многообразных социальных практик, и рефлексируемые через механизмы индивидуального и коллективного творчества универсальные основания духовной культуры человеческого общества, представленные в ней, прежде всего, общечеловеческими ценностями.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии: в 4 т. / под ред. В. В. Соколова [и др.]. — Т. 1, ч. 2. — М.: Мысль, 1969. — 936 с.

2. Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2 / под ред. З. Н. Микеладзе. — 687 с.

3. Блаженный Августин. Исповедь / под ред. Н. Н. Казанского. — СПб.: Наука, 2013. — 373 с.

4. Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. / под ред. А. Л. Субботина. — М.: Мысль, 1977. — Т. 1. — 567 с.

5. Гегель Г. В. Ф. Философия права / под ред. Д. А. Керимова [и др.]. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.

6. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т / под ред. А. В. Гулыги. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — 532 с.

7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. / под ред. А. В. Гулыги. — М.: Мысль, 1977. — Т. 2. — 573 с.

8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. / под ред. Е. П. Ситковского [и др.]. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1: Наука логики. — 452 с.

9. Декарт Р. Соч.: в 2 т. / под ред. В. В. Соколова. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — 654 с.

10. Дидро Д. Сочинения: в 2 т. / под ред. В. Н. Кузнецова. — М.: Мысль, 1986. — Т. 1. — 592 с.

11. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / под ред. А. Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1979. — 620 с.

12. Дьюи Д. Свобода и культура. — Лондон: OPI London, 1968. —197 с.

13. Кармин А. С. Культурология. Краткий курс. — СПб.: Питер, 2010. — 240 с.

14. Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. / под ред. Г. Г. Майорова [и др.]. — М.: Мысль, 1984. — Т. 3. — 734 с.

15. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. — М.: Политиздат, 1968. — Т. 18. — 525 с.

16. Ленин В. И. Философские тетради // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. — М.: Политиздат, 1969. — Т. 29. — 782 с.

17. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. / под ред. А. Л. Субботина. — М.: Мысль, 1988. — Т. 3. — 668 с.

18. Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. / под ред. В. В. Соколова [и др.]. — М.: Мысль, 1980. — Т. 2. — 471 с.

19. Платон. Собр. соч.: в 4 т. / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — 860 с.

20. Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. / под ред. А. Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1976. — Т. 2. — 421 с.

21. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / пер. с нем. А. М. Боковикова. 2-е изд. — М.: Флинта, МПСИ, Прогресс, 2006. — 336 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.019
УДК 091

С. В. Караваева*

СЛОВО И ДЕЛО В «МЕМОРАБИЛИЯХ» КСЕНОФОНТА**

Большую часть «Меморабилий» Ксенофонта составляют беседы Сократа с самыми разными людьми, не только его ближайшего круга. Ксенофонт «инсценирует» беседы, какие мог вести и, по всей видимости, вел с ними Сократ, с целью опровергнуть выдвинутое против учителя несправедливое обвинение, приведшее к суду над ним. Из диалогов, составляющих содержание «Меморабилий», следует, что беседы Сократа были как раз очень полезны в отношении как слова, так и дела, поскольку соответствие слова и дела в контексте сократических бесед — это всегда вопрос о природе добродетели, а точнее о том, можно ли вообще научить добродетели. В связи с постановкой такого вопроса возникает ряд других проблем: например, может ли знающий, что такое добродетель, предпочесть ее противоположность; какую роль в деле научения добродетели играет воздержанность (ἐγκράτεια); насколько ἔλεγχος как основная стратегия ведения беседы платоновского Сократа является важной и для ксенофонтовского Сократа. Также отметим: в распоряжении Ксенофонта были не только его собственные воспоминания, но он был знаком и со значительной частью сочинений как других сократиков, так и Платона, поэтому сократические сочинения Ксенофонта были своеобразным ответом им, и ответом, очевидно, полемическим.

Ключевые слова: Сократ, Ксенофонт, Платон, диалог, сократики.

S. V. Karavaeva

WORD AND DEED IN THE "MEMORABILIA" OF XENOPHON

A major portion of Xenophon's *Memorabilia* presents Socrates' dialogues with a diverse audience, which included not only his close devotees. Xenophon puts on stage Socrates' discourses, of which he could be a witness and participant, in order, as we surmise, to reject

* Караваева Светлана Викторовна, кандидат философских наук, ассистент, Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова; ksv.karavaeva@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 17–03–00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

the accusation, with which Socrates was charged and which led him to the trial. The dialogues of *Memorabilia* make it evident that Socrates' discourses were suggestive and useful in respect of *words*, as well as in respect of *deeds*. The question of correspondence between words and deeds in the context of Socratic dialogues always turned out to be the question of the nature of virtue, to be more precise — the question of whether the virtue is teachable. In this connection a range of problems arise: is it possible to know what is good and make choice in favor of the evil; what role in teaching the virtue plays self-controle (ἐγκράτεια); whether such discursive strategy as ἔλεγχος, which is characteristic of Plato's Socrates, is important for Socrates of Xenophon et cetera. We consider the testimonies of the *Memorabilia* as Xenophon's answer to Plato, and an answer of polemical nature.
Keywords: Xenophon, Plato, Socratics, Ancient Ethics.

Ксенофонта сложно назвать в собственном смысле слова продолжателем дела Сократа — у него не было учеников, он не основал философской школы, как большинство ближайших учеников Сократа, также известен он не только как сократический автор, но, возможно, даже более — как автор биографических и исторических сочинений («Греческая история», «Киропедия», «Анабасис»). Однако именно его из многочисленных учеников Сократа наряду с Платоном и Антисфеном Диоген Лаэртский относит к «главнейшим сократикам» (Diog. Laert. *Vit. phil.* II, 47.2).

Все сочинения Ксенофонта, и в частности сократические, были написаны, как считается сегодня большинством ученых, где-то между 368–354 гг. до н. э., т. е. в последние пятнадцать лет жизни автора, исходя из чего можно предположить, что Ксенофонт не входил в число создателей т. н. *сократического диалога* (используя данный термин, мы следуем за Ливио Россетти [15], также см. работу Е. В. Алымовой [1]), однако не исключено, что с присущей оригинальностью и литературным талантом он модернизировал данный жанр, заметим, в распоряжении Ксенофонта были не только его собственные воспоминания, но он был знаком и со значительной частью сочинений как других сократиков, так и Платона, поэтому сократические сочинения Ксенофонта были своеобразным ответом и, в первую очередь, Платону, и другим сократикам, ответом, очевидно, полемическим.

В фокусе нашего внимания будет одно из сократических сочинений Ксенофонта — «Меморабилии», большую часть которого составляют беседы Сократа с самыми разными людьми, не только его ближайшего круга. Ксенофонт «инсценирует» беседы, какие мог вести и, по всей видимости, вел с ними Сократ, с целью опровергнуть выдвинутое против учителя несправедливое обвинение, приведшее к суду над ним.

Структура «Меморабилий» на первый взгляд кажется простой: сочинение состоит из четырех книг, где в первых двух главах первой книги представлены обвинения и защита Сократа на суде, всю остальную часть, как уже было сказано, составляют беседы Сократа с разными людьми на разнообразные темы с целью опровергнуть несправедливое обвинение: «Что Сократ, по моему мнению, и пользу приносил своим друзьям, как делом, — обнаруживая пред ними свои достоинства, — так и беседами, об этом я теперь напишу, что припомню» (1.3.1) (здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, текст «Меморабилий» цит. в пер. С. И. Соболевского [4, с. 5–152]). То, что Ксенофонт говорит: *при-*

помню (διαμνημονεύσω), не дает оснований рассматривать «Меморабилии» как «исторические хроники» (так понимал деятельность Ксенофонта, например, Гегель, относя его к одному из тех авторов в окружении Сократа, которые, как он считал, «исторически верно записывали его беседы» [2, с. 85]). Сократ Ксенофонта, как, собственно, и платоновский Сократ, — это литературный персонаж. Персонажами являются и собеседники Сократа, которых в «Меморабилиях» насчитывается более двадцати, среди них встречается и сам Ксенофонт, беседующий с Сократом (1.3.11).

В отличие от Платона, у которого одними из главных действующих лиц диалогов являются софисты и отсутствуют, а если и упоминаются, то вскользь и, скорее, негативно, т. н. ученики Сократа (например, Антисфена в «Софисте» Платон относит к «недоучившимся старикам» (251c)), установка Ксенофонта иная — рассказать в первую очередь о повседневных беседах Сократа как с друзьями и учениками, так и со случайными собеседниками, людьми разных занятий. Сократ, подчеркивает Ксенофонт, всегда был на виду, посещал те места, «где предполагал встретить побольше людей; по большей части он говорил, так и что всякий мог его слушать» (1.1.10–11). Что касается содержания его речей, то Ксенофонт говорит следующее:

> Да он не рассуждал на темы о природе всего (в знании всего — нет дела, да и само знание сомнительно, одни говорят одно, другие другое), <…> а всегда вел беседы о делах человеческих: он исследовал, что благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо, что благоразумие и что неблагоразумие, что храбрость и что трусость, что государство и что государственный муж, что власть над людьми и что человек, способный властвовать над людьми, и так далее (1.1.11–16).

Так, например, с Антисфеном он разговаривает о выборе друзей (2.5), с Аристиппом — об умеренности, определениях «хорошего» и «прекрасного» (2.1, 3.8), с Лампроклом — о признательности к родителям, со скульптором и художниками (Паррасием, Клитоном и Пистием) — насколько искусство может выразить состояние души (3.10), с куртизанкой Феодотой — о «ловле» друзей (3.11), с людьми, стремившимся к занятию государственных должностей, — об аккуратном отношении к предмету своих стремлений (3.1–7) и т. д.

Самый большой цикл бесед посвящен воспитанию образцового ученика Евфидема, разговоры с которым занимают почти целиком четвертую книгу (4.1–6), самые короткие беседы, состоящие из кратких вопросов и ответов и на первый взгляд не требующие вообще упоминания, — с безымянными персонажами: кто-то рассердился, что с ним не здороваются; кто-то ест без аппетита; у кого-то слишком теплая вода для питья; кто-то устал от дальнего пути и т. д. (2.14).

Отметим также беседы Сократа с софистами, их в «Меморабилиях» две — с Антифонтом (1.6) и Гиппием (4.4), причем Сократ не ищет общения с ними — в обоих случаях Ксенофонт выстраивает их встречу таким образом, что они как бы намеренно отвлекают Сократа от ведущейся беседы. Собственно, в контексте общей цели бесед — быть полезными (ὠφελεῖν), эти беседы должны нести пользу, скорее, не самим софистам, а всем тем, кто их слушал. Заметим:

определение софиста у Ксенофонта не противоречит Платону и Аристотелю: софист — торговец знаниями за деньги, занятие которого подобно занятию проституцией (1.6.3,13).

Итак, Антифонт, скорее всего, не вымышленный персонаж в «Меморабилиях», как считает сегодня большинство ученых, а реальное историческое лицо — Антифонт-оратор. Основания для такого сопоставления, например, Пьер Понтье [14, p. 449–456] (также см.: 9; 10]), ссылаясь, в частности, на исследования Майкла Гагарина, находит в параллелизме судеб Антифонта и Сократа: с интервалом в десять лет они оба предстали перед судом, оба отказались бежать, были осуждены на смерть, защита обоих на суде для современников осталась запоминающимся событием, и хотя речь Антифонта в суде, в отличие от сократовской, была образцовой, однако, как и у Сократа, она не содержала просьб и жалоб. Выбор Антифонта в качестве собеседника Сократа, конечно же, нельзя считать случайностью, они — зеркальные персонажи: оба в глазах афинян были распространителями мудрости — «софистами» и не вызывали доверия, при этом имели противоположные (зеркальные) представления о правильном образе жизни, т. е. о том, что ведет человека к счастью.

Критика Антифонтом образа жизни Сократа отсылает нас к представлениям о Сократе в «Облаках» Аристофана:

> Живешь ты, например, так, что даже ни один раб при таком образе жизни не остался бы у своего господина: еда у тебя и питье самые скверные; гиматий ты носишь не только скверный, но один и тот же и летом и зимой; ходишь ты всегда босой и без хитона. Денег ты не берешь, а они доставляют радость, когда их приобретаешь, а когда владеешь ими, дают возможность жить и приличнее, и приятнее. В других областях знания учителя внушают ученикам желание подражать им: если и ты хочешь внушить своим собеседникам такую мысль, то смотри на себя как на учителя злополучия (1.6.2–4).

И ответ Сократа, действительно, демонстрирует его жизнь в «облаках», но «облака» Ксенофонта — это «богоподобность» Сократа:

> Как мне кажется, Антифонт, ты представляешь себе мою жизнь настолько печальной, что предпочел бы, я уверен, скорее умереть, чем жить, как я. Так давай посмотрим: что тяжелого нашел ты в моей жизни? <…> ты видишь счастье в роскошной, дорого стоящей жизни; а, по моему мнению, не иметь никаких потребностей есть свойство божества, а иметь потребности минимальные — это быть очень близким к божеству; но божество совершенно, а быть очень близким к божеству — это быть очень близким к совершенству (1.6.4–10).

Тема второй беседы Сократа с Гиппием — обсуждение вопроса о том, что такое справедливость, на который Сократ по требованию Гиппия дает однозначный ответ: справедливость — это законность (4.4.12). Тема выбрана Ксенофонтом неслучайно: во-первых, известно, что Гиппий-софист как реальное историческое лицо принимал активное участие в дискуссиях о противостоянии νόμος — φύσις, причем, с одной стороны, отстаивая права *природы*, с другой — признавая авторитет *неписаных законов*, во-вторых, беседа является логическим продолжением неудавшейся беседы Алкивиада с Периклом о том, что такое закон (1.2.40–46).

Интересен этот разговор еще и в следующем аспекте: Ксенофонт представляет не только беседы Сократа с разными людьми на разнообразные темы, но и различные стратегии общения Сократа с собеседниками: одним способом он общался с теми, кто облаждал хорошими качествами, другим — с тем, у кого их не было. В отличие от платоновского Сократа, Ксенофонтов Сократ задает тот тип дискурса, который соответствует и понятен собеседнику, и если платоновский Сократ всегда оставляет собеседников в состоянии недоумения и сомнения, сам же не высказывает собственной позиции, то у Ксенофонта, например, в разговоре Сократа с Гиппием, Сократ отвечает на поставленный вопрос, более того — для Ксенофонта ἔλεγχος как метод, знакомый нам в первую очередь по платоновским диалогам, не является основополагающим:

> Если некоторые, на основании письменных и устных свидетельств о Сократе, думают, что он обращать (προτρέψασθαι) людей к добродетели умел отлично, но указывать (προαγαγεῖν) путь к ней не был способен, то пусть они рассмотрят не только те беседы его, в которых он с назидательной целью при помощи вопросов опровергал людей, воображающих, что они все знают, но также и повседневные беседы его с друзьями (συνδιατρίβουσι), и пусть тогда уже судят, был ли он способен нравственно исправлять их (1.4.1).

Согласимся с Дэвидом Джонсоном, который выделяет три типа сократовского дискурса у Ксенофонта — ἔλεγχος, дидактическая беседа и ἔλεγχος с беседой [12, p. 44] (также см. дискуссии по этому вопросу: [16, p. 77–82; 9, vii–cciii]). Причем ἔλεγχος как основная стратегия ведения диалогов платоновского Сократа рассматривается Ксенофонтом лишь как часть общей образовательной стратегии, которая не всем приносит пользу и не всегда ведет к добродетели. Собственно, одного ἔλεγχος в обучении недостаточно, есть и другие более продуктивные дидактические пути обучения: некоторым людям достаточно показать, куда нужно двигаться, а не уоказывать на ошибки на их пути.

Самыми яркими примерами ἔλεγχος в «Меморабилиях» можно назвать два: разговор Алкивиада с Периклом (1.2.40–46) и один из первых разговор Сократа с Евфидемом (4.2).

Беседа Алкивиада с Периклом демонстрирует неправильно понятый сократовский ἔλεγχος, соответствующий лишь по форме: молодой Алкивиад смущает известного и мудрого Перикла вопросами о том, что такое закон, в итоге разговор ни к чему не приводит и оказывается совершенно деструктивным, о чем свидетельствуют слова Перикла в конце беседы: «Да, Алкивиад и мы в твои годы мастера были на такие штуки: мы заняты были этим и придумывали такие же штуки, которыми, по-видимому, занят теперь и ты» (1.2.46).

Вторая беседа — Евфидема с Сократом, юношей, выделяющимся своей образованностью среди сверстников и желающим сделать политическую карьеру, который, заметим, представлен у Ксенофонта явным антиподом Алкивиада. Их беседа по напряженности изложения, скорее, напоминает платоновские диалоги и представляет образец т. н. сократовского ἔλεγχος. Однако, в отличие от Платона, такой метод ведения беседы также не является основным у Ксенофонта в деле обучения Евфидема, а может быть рассмотрен лишь побуждающим к дальнейшему обучению. Разговор Сократа с Евфидемом, когда

последний был вынужден отказаться от всего того, что он высказывал в начале беседы, Ксенофонт заканчивает следующими словами:

> Евфидем ушел в совершенном отчаянии, полный презрения к себе, считая себя подлинно рабской натурой. Многие, доведенные до такого состояния Сократом, больше к нему не подходили; Сократ считал их тупицами. Но Евфидем сообразил, что ему нельзя стать сколько-нибудь известным, если он не будет как можно чаще пользоваться обществом Сократа; поэтому он больше не отходил от него, кроме случаев крайней необходимости; кое в чем он даже подражал Сократу в его образе жизни. Когда Сократ убедился в таком его настроении, он уже перестал смущать его разными вопросами, но вполне прямо и ясно излагал, что, по его мнению, следует знать человеку и чем лучше всего руководиться в своих действиях (4.2.40).

Отметим, что наибольший интерес для ксенофонтового Сократа представляли те собеседники, которые имели природную предрасположенность к знаниям (4.1.2), т. е. те, кого можно научить, поэтому не случайно обучению Евфидема у Ксенофонта посвящена практически вся четвертая книга. Заметим, согласно Ксенофонту, обучить можно не каждого. И еще один важный момент: обучению должно предшествовать нравственное воспитание:

> Сократ не спешил вооружить своих друзей искусством слова, опытностью в практической деятельности, находчивостью: он считал необходимым, чтобы они прежде этого твердо усвоили принципы нравственности. Люди, обладающие этими способностями без нравственности, думал он, бывают более несправедливы и способны причинять зло (4.3.1).

Как было сказано выше, цель «Меморабилий» — продемонстрировать полезность бесед Сократа в отношении как *слова*, так и *дела*. Несомненно, проблема слова и дела — одна из дискуссионных тем интеллектуальной жизни Афин V–IV вв. до н. э., связанная в первую очередь с различными представлениями на природу ἀρετή, и которая являлась важной и в контексте сократической мысли. Так, Платон в «Лахете» (188c–d) говорит: человек должен настроить свою жизнь на «гармоническое созвучие слов и дел», и, собственно, ἔλεγχος платоновского Сократа нацелен не просто на выявление логических несоответствий в рассуждениях собеседника, а на то, чтобы показать несоответствие его *слов* и *дел*. Проблеме *слова* и *дела* посвящены единственные дошедшие до нас полностью две речи Антисфена — «Аякс» и «Одиссей», где Аякс — герой традиционного гомеровского типа, апеллирующий к безупречности и ясности своих дел, для которого слово «не имеет никакой силы по сравнению с делом» (SSR V A 53,7), и Одиссей, представляющий новый тип добродетели — полисной, для которого *слово* — это то, что должно быть равным делу, и что важно, он может выразить свои *слова* и *дела* в гармонии.

Реагирует на эту проблему и Ксенофонт, ставя своей задачей показать безупречность *слова* и *дела* Сократа. Однако при всей, казалось бы, не вызывающей сомнения безупречности *слова* и *дела* Сократа, не все выглядит так однозначно.

Что обращает на себя внимание в первую очередь: на суде Сократ не смог представить *слова*, которое было бы равным его *делу*. Собственно, защиты как

слова у него и не было. Более того, свой отказ от защитной речи он мотивирует тем, что его даймон запретил ему говорить на суде (4.8.5), и это при том, что один из пунктов предъявленного ему обвинения как раз и состоял в том, что он «не признает богов, признаваемых государством, а вводит другие, новые божества» (1.1.1). Усугубляет ситуацию также и его поведение на суде, демонстрирующее μεγαληγορία — превосходство и презрение к судьям. Такой метод защиты, как замечают многие исследователи, выглядит, безусловно, чистым самоубийством. Собственно, для Ксенофонта это тоже проблема, которую, он решает, как считает Пьер Понтье, представляя поведение Сократа на суде богоподобным [14]. Интересным и, несомненно, неслучайным в этой связи выглядит и рассказ Ксенофонта о выдвинутых Сократу обвинениях, как по первому пункту — непризнанию богов и введению новых богов, так и по второму — развращению молодежи, которые он начинает с топоса удивления (1.1.1, 1.2.1).

Присутствует у Ксенофонта и обратная ситуация — когда *слово* превалирует над *делом*. Так, например, в «Домострое» Сократ учит Критобула, как нужно воспитывать жену, однако сам он свою жену Ксантиппу, как известно, воспитать не смог. Да и насколько вообще можно рассматривать Сократа компетентным для поучений в вопросах ведения домашнего хозяйства, каковым он представлен «Домострое», учитывая, что сам он ни домашним хозяйством, ни земледелием никогда не занимался?

Итак, как уже было сказано, проблема *слова* и *дела* всегда связана с вопросом о природе добродетели. И на первый взгляд в своем представлении о добродетели Ксенофонт, кажется, солидарен с Платоном: добродетель — это прерогатива исключительно знающего человека, где знающий, как должно поступать, никогда не поступит недолжным образом:

> Сократ утверждал также, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость. Справедливые поступки и вообще все поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши. Поэтому люди, знающие, в чем состоят такие поступки, не захотят совершить никакой другой поступок вместо такого, а люди не знающие не могут их совершать и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. Таким образом, прекрасные и хорошие поступки совершают только мудрые, а немудрые не могут и, даже если пытаются совершить, и хорошие поступки основаны на добродетели, то из этого следует, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость (3.9.5).

Однако в «Меморабилиях» есть пассаж, ставящий это под сомнение:

> Пожалуй, многие, называющие себя философами, возразят, что никогда справедливый не может стать несправедливым, владеющий собою — нахалом и, вообще, кто научился чему-нибудь, чему можно учиться, никогда не может обратиться в незнающего. Я держусь другого мнения об этом: подобно тому, как работу тела не может исполнять тот, кто не развивает тело упражнением, так и работу души, я вижу, не может исполнять тот, кто не развивает душу: он не может ни делать того, что нужно делать, ни воздерживаться от того, от чего нужно воздерживаться. (1.1.19–20).

Под *философом* здесь, конечно же, подразумевается Платон. В «Протагоре» — не исключено, что именно на него и откликается Ксенофонт, — Сократ

говорит: «знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание» (352c), и далее резюмирует: «нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия и все прочее» (357c).

Для Ксенофонта примером такого обращения — *знающего* в *незнающего* — являются Алкивиад с Критием: «пока Критий и Алкивиад находились в общении с Сократом, они могли благодаря союзу с ним одолевать низменные страсти» (1.1.24), но когда оставили его, то, как пишет Ксенофонт, Критий стал вращаться «в обществе людей, склонных скорее к беззаконию, чем к справедливости» (1.1.24), Алкивиад же был испорчен вниманием женщин и угодливостью именитых людей и в итоге «перестал наблюдать за собою» (1.1.24).

Принимая во внимание тот факт, что добродетельным может быть только знающий (3.9.5), можно, чтобы как-то свести эти два противоречащих друг другу представления, предположить, что Критий с Алкивиадом никогда не были ни знающими, ни добродетельными, а создавали лишь видимость этого, преследуя свои корыстные интересы.

Но приведем еще один пассаж из «Меморабилий», в котором Ксенофонт, как нам видится, однозначно говорит, что не просто недостаток знания может заставить человека сделать неправильный выбор, но человек и осознанно может отдать предпочтение худшему перед лучшим. В *Mem.* 4.5.6 Сократ в разговоре с Евфидемом говорит:

> Не находишь ли ты, что невоздержность (ἀκρασία) удаляет от человека мудрость, это высшее благо, и ввергает его в противоположное состояние? Или, может быть, ты не думаешь, что она мешает человеку устремлять внимание на полезное и изучать это, отвлекая его к наслаждениям (αἰσθανομένους), и часто побуждает его отдавать предпочтение худшему перед лучшим, отнимая разум, хотя он понимает, что хорошо и что дурно?

Итак, получается, что, с одной стороны, знающий, как должно поступать, никогда не поступит недолжным образом, с другой стороны, при определенных обстоятельствах, а именно — искушенный каким-либо удовольствием, он может сделать неправильный выбор.

Среди исследователей нет согласия, как интерпретировать эти два противоречащих друг другу утверждения [17; 5]. Нам, пожалуй, ближе всего взгляд О. М. Черняховской, которая в своей интерпретации [5] исходит из важного для Ксенофонта понятия *воздержности* (ἐγκράτεια), несомненно, ключевого в его этике. И хотя теме воздержанности Ксенофонт посвящает довольно много рассуждений в «Меморабилиях» (1.5, 3.9.4, 4.5 и др.), собственно, имплицитно она содержится во всех беседах, однако он нигде ее не определяет, кроме как: «воздержанность — есть основа добродетели» (1.5). Заметим, что сам Ксенофонт, делая себя персонажем одной из бесед в «Меморабилиях», появляется именно в контексте разговора о воздержанности (1.3.8–13).

Итак, *воздержанность* О. М. Черняховская предлагает понимать в двух смыслах: как условие приобретения добродетели и как ее осуществление, т. е. сохранение ее в человеке. Причем «ἐγκράτεια, — говорит она, — это не рациональное свойство человека, это стойкость его души, способность не подда-

ваться чувственным соблазнам; это свойство души человека сродни физической выдержке его тела. А когда такая воздержность получает рациональную поддержку — постольку, поскольку воздержный (ἐγκρατής) человек начинает приобретать знание, — тогда вместе с нею она составляет σωφροσύνη» [5, с. 19]. И что важно: нельзя никогда прекращать тренировку души, потому что без постоянных упражнений ἐγκράτεια теряет свою силу, и человек становится неспособен одерживать вверх над соблазнами удовольствий. И если пропадает ἐγκράτεια, то вместе с нею исчезает и знание, поэтому ἐγκράτεια необходима как для приобретения знания, так и для его сохранения.

Согласно данной интерпретации, действительно, можно объяснить, как при определенных условиях, искушенный теми или иными удовольствиями, человек может потерять воздержность, а вместе с ней утратить и знание и стать руководимым одним лишь желанием наслаждений. И в этом случае он будет и невоздержанным, и незнающим. Вывод, который делает О. М. Черняховская, следующий: «…для того, чтобы не поддаваться соблазну удовольствий и не терять из-за этого своей способности различать добро и зло, нужно не знание, а ἐγκράτεια» [5, с. 31].

И последний вопрос, который в свою очередь является основополагающим в контексте *слова* и *дела* Сократа, — считал ли Ксенофонт, что добродетели можно научить?

С одной стороны, можно встретить отдельные места в «Беседах», где речь идет, действительно, о Сократе как об учителе добродетели, а с другой стороны, и прежде всего, — цель сократического воспитания у Ксенофонта — указание пути к добродетели:

> … он [*Сократ*] многих отвратил от <…> пороков, внушив им стремление к добродетели и подав надежды, что если они станут заботиться о себе, то будут людьми нравственными. А между тем *он никогда не брался быть учителем добродетели* (курсив наш. — *С. К.*); но, так как все видели, что он таков, то это давало надежду людям, находившимся в общении с ним, что они, подражая ему, станут такими (1.2.2–3).

Отметим еще одно важное замечание Ксенофонта: обучение людей разным профессиям, будь то гиппарх, домохозяин, политик и др., не следует начинать, «не научив их сперва властвовать собою» (1.2.17).

И здесь мы возвращаемся к ключевому понятию Ксенофонта — воздержанности (ἐγκράτεια). Невозможно быть добродетельным не обладая ἐγκράτεια, однако она — не рациональное свойство души, ей нельзя научить, ἐγκράτεια всегда предполагает аскезу — «подобно тому, как работу тела не может исполнять тот, кто не развивает тело упражнением, так и работу души, <…>, не может исполнять тот, кто не развивает душу: он не может ни делать того, что нужно делать, ни воздерживаться от того, от чего нужно воздерживаться» (1.2.19–20).

Сам Сократ, по словам Ксенофонта, обладал воздержанностью во всем «больше всех на свете» (1.2.1): он был «так воздержан, что никогда не отдавал предпочтения приятному перед полезным, так разумен, что никогда по ошибался в суждении о хорошем и дурном» (4.8.11). Однако обучение (или, вернее, — указание пути к добродетели) не ограничивается у Ксенофонта только

собственным примером *(делом)*, каковое демонстрирует Сократ, но важным является и соответствие ему *слова*: «Сократ являл собой не только не только образец добродетельного человека, но и вел превосходные беседы о добродетели и о других обязанностях человека» (1.2.18).

Итак, переходим к выводам. Проблема *слова* и *дела* в контексте сократических бесед» в первую очередь связана с вопросом о природе добродетели, а точнее о том, можно ли вообще научить добродетели. На первый взгляд, Ксенофонт, как кажется, солидарен с Платоном: добродетель — это прерогатива исключительно знающего человека, однако основу добродетели для него составляет воздержанность (ἐγκράτεια), являющаяся не рациональным свойством, а способностью души не поддаваться чувственным соблазнам, и поэтому научить добродетели, согласно Ксенофонту, невозможно, можно лишь указать путь к ней, действуя как *словом*, так и *делом*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алымова Е. В. Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога // Платоновские исследования. 2017. — № 7 (2). — С. 97–116.

2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн. 2 (Серия «Слово о сущем»). — СПб.: Наука, 1999.

3. Караваева С. В. Ἀρετή воина: Одиссей и Аякс Антисфена и воин-страж Платона // Платоновские исследования. — 2017. — № 7 (2). — С. 117–126.

4. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / пер., ст. и коммент. С. И. Соболевского. — М.: Наука, 1993.

5. Черняховская О. М. Ксенофонт устами Сократа о нравственном выборе // Историко-философский ежегодник. — 2009. — М.: Наука, 2010. — С. 5–32.

6. Шичалин Ю. А. Сократ-пифагореец — изобретение Платона? // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2012. — Вып. 3 (41). — С. 76–86.

7. Antisthenes' Literary Fragments. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy / ed. with introduction, trans., and commentary by W. J. Kennedy. — Sydney: University of Sydney, 2017.

8. Bradley P. J. Irony and the Narrator in Xenophon's "Anabasis" // Xenophon [Oxford Readings in Classical Studies] / ed. by V. J. Gray. — Oxford: Oxford University Press, 2010. — P. 520–552.

9. Dorion L.-A. Introduction // Xénophon: Mémorables. — Vol. I / Texte établi par M. Bandini; traduit par L.-A. Dorion. — Paris: Les Belles lettres, 2000. — P. VII–CCLII.

10. Gagarin M. Socrates and Antiphon: Intellectuals on Trial in Classical Athens // Mélanges en l' honneur de Panayotis D. Dimakis: droits antiques et société / éd. par J. Strangas and S. Adam. — Athènes, 2002. — P. 397–404.

11. Gagarin M. Antiphon the Athenian: Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists. — Austin: University of Texas Press, 2002.

12. Johnson D. M. Xenophon at His Most Socratic ("Memorabilia" 4. 2) // Oxford Studies in Ancient Philosophy. — 2005. — Vol. 29. — P. 39–73.

13. Kennedy W. J. Antisthenes' Literary Fragments / ed. with introduction, trans., and commentary by W. J. Kennedy (A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy). — Sydney: University of Sydney, 2017.

14. Pontier P. How to Defend the Defense of Socrates? From the Apology to Memorabilia Book 1 // Socrates and the Socratic Dialogue / ed. by A. Stavru, C. Moore. — Leiden: Brill, 2018. — P. 435–456.

15. Rossetti L. Le dialogue socratique. — Paris: Les Belles Lettres, 2011.

16. Slings S. Plato: Clitophon. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

17. Vlastos G. Socrates. Ironist and Moral Philosopher. — Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.020
УДК 130: 125: 27

В. А. Хохлов*

ВИЗАНТИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ РОССИИ XIX в.

Традиции отечественной духовной культуры важно воспринять в аспекте духовно-нравственного содержания известных произведений литературы Древней Руси, которое имеет исторические корни в жизни российского общества. Это прежде всего византийское этическое наследие. В статье проводятся исторические параллели между взглядами XIX–XX столетий и направлениями теологической мысли современного российского общества.

Ключевые слова: традиция, религия, Россия, культура, специфика евангельской традиции.

V. A. Khokhlov

EVANGELICAL TRADITION, BYZANTINE CULTURE AND PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL THOUGHT OF XIX CENTURY RUSSIA

Traditions of domestic spiritual culture is important to perceive in the aspect of spiritual and moral content of famous works of literature of Ancient Russia, which has historical roots in the life of Russian society. It is primarily a Byzantine ethnic heritage. The article draws historical Parallels between the views of the XIX–XX centuries and the directions of theological thought of modern Russian society.

Keywords: tradition, religion, Russia, culture, specificity of Evangelical tradition.

В русском обществе особое место занимают вопрос о формировании приоритетов национального сознания, а так же интерес к событиям отечественной истории. На специфику развития российской духовной культуры оказывали и оказывают многие важнейшие элементы византийской духовной традиции: самодержавно-монархический строй государственности, ортодоксальная церковность и объединяющая общество веротерпимость, истолкованная как всеединство и всечеловечность.

* Хохлов Виктор Алексеевич, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; victorius1@yandex.com

Россиянам были издавна чужды теологический модернизм и религиозная революционность. Распространенные на Западе «феминистские версии Писания воспринимаются православным христианином как непозволительное посягательство на священный текст, граничащее с кощунством» [5, с. 42].

Рассмотрим подробнее те аспекты византийской культуры, которые оказали влияние на формирование философско-теологической мысли России XIX в.

Во-первых, в российском обществе процаристские настроения в указанный период времени продолжали занимать господствующее положение. Важно помнить, что одним из центральных понятий политической идеологии православных государств, идущим из византийской эпохи, являлось понятие таксиса (др.-греч. τάξις), смыслом которого было осознание сближения земного и небесного порядков. Царская власть, которая несла как в Византии, так и в России функцию снятия государственного напряжения, становится центром схода, центром сил общественного напряжения.

В русской конфессиональной культуре власть «истинного православного» царя становилась гарантией возможного «спасения» после смерти. Поэтому во многом массовость крестьянских войн была связана не только с социально-экономическими процессами, но и с ощущением потери «чувства святости» государства, окончания «освященной благодатью» жизни и наступления бездуховности. Эту бездуховность четко ощущали религиозные философы начала XX в.

Как верно подмечает Г. В. Флоровский, государственными и общественными людьми той эпохи всеобщего «этатизма»

> исповедовалось некое смешанное христианство, и во имя этой «всеобщей религии» и притязал властвовать и управлять. Тем самым и всем исповеданиям в Российской империи внушалось… приспособляться к своему частичному месту в системе… Это была самая притязательная форма этатизма — этатизм теократический [7, с. 134].

Таким образом, если на Западе постепенная секуляризация самостоятельности воззрений привела к тому, что там высшим критерием оценки деятельности человека стало богатство, индивидуальное благосостояние, то в России аналогичный процесс привел к господству представлений о «светлом будущем» как о достигаемой под руководством харизматической власти общности социальной справедливости. Выбор власти, составлявший сущность гражданских обществ на Западе, был в российском обществе единовременным, отменявшим на многие десятилетия возможность нового выбора.

Со специфическим развитием российской государственности связана и еще одна существенная особенность российской духовной культуры — всечеловечность и терпимое отношение к другим конфессиональным традициям. Как полагает С. С. Хоружий, «культура Серебряного века специфичное, даже причудливое явление… это тенденции к широкому синтезу, соединению разнородных, взаимно противоположных начал…» [8, с. 143]. О широком стремлении наладить мирный симбиоз разнородных конфессиональных культур свидетельствует множество фактов из культурной жизни России XIX — начала XX в. Достаточно широко известен факт терпимого отношения русских властей

к распространению ислама в Поволжье и развитию исламского просветительства уже со времен Екатерины II, которая своими распоряжениями и указами конституировала положение исламского духовенства в империи. Значительно позднее по протекции русских властей в столице Российской империи открывается соборная мечеть [1, с. 30]. Эти и другие явления в культурной жизни Российского общества свидетельствовали о свойственной российскому самосознанию терпимости в отношении инорелигиозных традиций. Можно сказать, Российское государство, стремясь приспособиться к весьма агрессивному окружению и неудобной близости Запада, не только преодолевало свою специфику, но стремилось к институционализации такого положения. В условиях «тотальной этатизации» произошло реанимирование общины как социальной формы адаптивного, сплачивающего общения. С XVII в. идет интенсивный процесс распространения русской тягловой общины в Сибири, на Кубани, Кавказе, Украине. Эти процессы дали не только социально экономический, но и социокультурный эффект. Получили развитие коллективистские ценности, жившие в русском народе. Это стало основой героизма российского солдата, оживило царистские настроения, и было осознано как духовная ценность.

Во-вторых, в обозначенный имперский период российской истории продолжает сохранять достаточно существенное положение в общей структуре российской духовной культуры один из важнейших элементов византийского духовно-нравственного наследия — ортодоксальная церковность. По тонкому наблюдению С. А. Иванова, «если политический режим… и не предполагал никакой свободы для человека, то христианство ему свою высшую свободу предлагало… благодатная свобода могла быть дарована только в церкви» [3, с. 188]. Парадоксальность сложившейся к середине XIX столетия «духовной ситуации» состояла в том, что, несмотря на превращение церковных структур в бюрократический механизм государства, в русском обществе того времени возрождалась уникальная по своей динамике роста религиозная деятельность. Как пишет в своем фундаментальном исследовании А. В. Карташев,

> Просветительно-богословский подъем сил русской церкви в этот период возрос еще и в связи с другим оригинальным культурным явлением… Мы разумеем участие в богословском творчестве русских мирянских сил [4, с. 319].

Обращение к евангельским истокам отечественной культуры, к проблемам истории нравственности в России ознаменовалось очередной волной русского религиозного возрождения, которая принесла не только оживление важнейших элементов русского православия, но и новые формы конфессиональной культуры, святости. Например старчество, которое было характерной особенностью именно русской духовной традиции. Несмотря на двухсотлетний период господства западнической по культуре и бюрократической по форме империи, созданной петровскими преобразованиями, православно-нравственный этос, привнесенный на Русь от византийской святоотеческой традиции, получил новый импульс к развитию на русской основе. Как отмечает в своих наблюдениях по истории русской святости Г. П. Федотов, произошло пробуждение от «летаргии» конца XVII столетия:

> В век просвещенного неверия творится легенда древних веков. Самое явление Серафима в обстановке 18–19 вв. предполагает воскрешение мистической традиции, заглохшей уже в Московской Руси… старец Паисий Величковский… становится отцом русского старчества. Непосредственно связанная с ним Оптина пустынь и Саров — делаются двумя центрами духовной жизни: два костра, у которых отогревается замерзшая Россия… [5, с. 375]

Таким образом, интерес к истории церкви, развитие богословия, критическое отношение к изолированности от общества структур Русской православной церкви, а также работа по приближению древнеславянского литературного языка к критериям того периода вызывали необходимость со стороны духовных деятелей обратить более пристальное внимание на свое место в нравственной жизни общества, задуматься об отношении к пастве. И здесь понадобилась практика отцов церкви ранневизантийской эпохи, каппадокийцев в особенности, которая не отрицала возможности восприятия достижений представителей светской культуры.

В конце XVIII — начале XIX в. православная традиция России дала подвижников двух родов: угодников, которые своим жизненным путем показывали пример духовно-нравственного совершенствования при полном отходе от «суеты мира сего», как св. преп. Серафим Саровский, и аскетов-пастырей, которые своим социально-обличительным словом стремились указать тогдашнему русскому обществу на нравственный упадок и злобу людей [2, с. 11]. Церковь умело вписывалась во все клеточки социального организма, приноравливалась к укладу окружающей жизни, определенной местности, людям. В каждом крупном селе, деревне имелись церковные приходы, пусть и небольшие. Тут формировалось мнение «мира», нравственно одобрялись или осуждались те или иные поступки или события.

Да и церковные обряды со всем своим драматизмом и символичностью, красочностью закрепляли духовно-нравственные традиции. Зрелищность, общение, эмоциональное восприятие — все это целенаправленно регулировало и нравственное сознание, воспитывало «паству».

Достаточно своеобразным и высоконравственным оказалось творчество известного русского православного мыслителя конца XVIII в. Паисия Величковского (1722–1794). Православный старец и архимандрит вновь возродил древнюю традицию русской религиозной жизни, используя опыт православного монашества Афона и Греции.

XX в., ставший веком колоссальных потрясений, оказался не менее трагическим по событийному содержанию, чем эпоха смут XVII в. и другие мрачные периоды в русской истории, когда православная традиция, религиозные мыслители, русская церковь оказались в положении истребляемых. На судьбах русской духовности в полной мере сказались разлад духовных устоев и окончательная потеря авторитета иерархией Русской православной церкви, ставшей частью государственно-чиновничьей системы, что особенно четко появилось в конце XIX — начале XX в.

Несмотря на постепенное убывание византийских религиозно-нравственных начал в общественно-политической и нравственной жизни России, интерес к истокам отечественной морали ни в имперский (1703–1917),

ни в советский, ни в постсоветский периоды российской истории не исчезал. Доминирующим элементом византийского духовного наследия остается православие: с конца XVIII в. возрождается подвижническая традиция православной аскетики — Паисий Величковский, Тихон Задонский, Серафим Саровский выдвинули восточно-православный, сугубо исихастский идеал нравственного совершенствования.

При рассмотрении дальнейшего генезиса отечественной нравственной культуры со всей остротой проявляется роль деструктивных тенденций «духовной ситуации XX в.», когда системное фрагментирование традиционных ценностей привело к разрушительным для всего общества последствиям, в т. ч. и для исторического сознания российского общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ерасов Б. С. Социальная культурология: в 2 ч.: — М.: Аспект-Пресс, 1994. — Ч. 2. — 240 с.

2. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. — Ростов н/ Д.: Феникс, 1999. — Т. 1. — 544 с.

3. Иванов С. А. Византийское юродство. — М.: Международные отношения, 1994. — 240 с.

4. Карташев А. В. Очерки истории русской церкви: в 2 т. — М.: Терра, 1992. — Т. 2. — 569 с.

5. Митрополит Волоколамский Иларион. Переводы Библии: история и современность // Современная библеистика и Предание Церкви: Материалы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. — М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2016. — С. 21–43.

6. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. — Ростов н/Д.: Феникс, 1999. — 384 с.

7. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Вильнюс: Тип. «Вильтис», 1991. — 602 с.

8. Хоружий С. С. Путем зерна: русская религиозная философия // Вопросы философии. — 1999. — № 9. — С. 139–147.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.021
УДК 821.14′02; 791.43

А. А. Синицын*

ФЕДЕРИКО ФЕЛЛИНИ И АНТИЧНАЯ КЛАССИКА: ВСТУПЛЕНИЕ. «ВЕЧНЫЕ ТЕМЫ» И ФИНАЛ В ФИЛЬМЕ «ОГНИ ВАРЬЕТЕ»

Вышедший в 1969 г. «Сатирикон Феллини» можно назвать шедевром художественного изображения древнеримской культуры в кинематографе. К обсуждению этой картины автор статьи уже обращался в публикациях 2018–2019 гг. Интересно рассмотреть античные реминисценции и в произведениях раннего периода творчества Федерико Феллини — до его «Сатирикона». Данный очерк является первым в серии исследований обозначенной темы. Автор акцентирует внимание на разного рода осознанных или рефлективных мотивах, сюжетах и образах — скупых резонансах античного наследия в фильме «Огни варьете» (*Luci del varietà*), созданном А. Латтуада и Ф. Феллини в 1950 г.

Ключевые слова: Федерико Феллини, кино, режиссер, Римини, Рим, «Огни варьете», «Сатирикон Феллини», римская история, античная культура, актеры, путь, скиталец, Улисс, «одиссейные» мотивы, Пигмалион и Галатея, миф, эпос, рецепция.

A. A. Sinitsyn

FEDERICO FELLINI AND THE ANCIENT CLASSICS: INTRODUCTION. "ETERNAL TOPICS" AND FINALE OF THE FILM "VARIETY LIGHTS"

"Fellini Satyricon" released in 1969 can be classed as a masterpiece of artistic representation of Ancient Roman culture in the cinematograph. In a series of his articles written in 2018–2019, the author kept recurring to the motives of this film. It is interesting to consider the antiquity reminiscences in Federico Fellini's works before "Satyricon". This article is the first in the 'series' of the research into the topic. The author highlights various

* Синицын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; Российский государственный институт сценических искусств; aa.sinizin@mail.ru

deliberate and reflective topics, motives, plots, images — meagre repercussions of the ancient culture in "Variety Lights" (*Luci del varietà*, 1950).

Keywords: Federico Fellini, cinema, director, Rimini, Rome, 'Variety Lights', 'Fellini Satyricon', Roman history, ancient culture, actors, road, wanderer, Ulysses, 'Odyssey' motives, Pygmalion and Galatea, myth, epic, reception.

Посвящаю другу Игорю Авраменко

Antiquam exquirite matrem
(«Отыщите древнюю матерь»)
Verg. *Aen.* III, 96

I

Очерк начну с одного расхожего выражения: античность — колыбель европейской цивилизации. В этом определении-клише места и значения греко-римской классики, как основы, а европейской цивилизации, как ее восприемницы, содержится глубокий смысл. «Античное наследие на протяжении почти двух тысячелетий составляло атмосферу, почву и инвентарь европейской культуры», — отмечал российский антиковед Г. С. Кнабе [8, с. 11], который неоднократно обращался к исследованию разных аспектов отражений античной (преимущественно древнеримской) культуры в европейском культурном типе [9–11].

> Античное наследие в той или иной форме и степени образует постоянный элемент европейской культуры и в западноевропейском, и в русском ее варианте. Неповторимая специфика европейского культурного типа состоит не только в христианстве, но и в постоянном переживании античного наследия, в их сочетании [8, с. 13].

Как и в века христианского Средневековья, Возрождения и Нового времени, ныне античные истоки просматриваются в европейской (шире — мировой) культуре сплошь и рядом. Да и в декларируемых порой отрицаниях классических принципов новоявленные модернисты отталкиваются от тех же первоначал. (О греко-римском наследии современной Европы см. коллективную монографию «Рим и Италия», подготовленную казанскими историками [20], исследования Е. А. Чиглинцева о рецепции античности [39; 41; 42]; из иностранной литературы укажу недавние «блэквелловские» справочки: [43; 44].)

Итальянская культура немыслима без античного наследия — осознанного или рефлективного — в большей степени, чем любая иная европейская культура. Взгляд со стороны (при эллинофильстве автора этих строк) позволяет заключить, что для нынешней Италии влияние *antiquitas aeterna* более существенно, чем влияние эллинской классической культуры для современной Греции. Это наблюдение не только антиковеда и культуролога, но и путешественника, основанное на личном опыте знакомства с обеими странами в последние два десятилетия. Приведу замечание еще одного путешественника и писателя — Петра Вайля. В «Гении места», сравнивая Афины (Аристофана) и Рим (Петрония), он говорит о здоровой молодости и живой мудрости древних

эллинов, делится личными наблюдениями: «Такую мудрость среди нынешних народов являют итальянцы: именно они кажутся наследниками греков (античных. — *А. С.*) — не римлян, а греков. Римляне — скорее англичане» [4, с. 39]. Этот взгляд писателя может показаться парадоксальным, но он правдоподобен.

В прошлом столетии к сюжетам классических древностей обращались в своем творчестве многие итальянские художники, и в первую очередь кинематографисты (см. каталог Э. Дюмона [63]). Впрочем, надо отметить, что зачастую авторы «антиковедческих» фильмов просто эксплуатировали зрелищные аспекты темы, используя и культивируя сложившиеся в современной западной культуре стереотипы восприятия античности: греческая и римская скульптура, архитектура, вазы, мозаика, триеры и триремы, пентеры и квинкверемы, псевдогреческие / римские пеплосы и хитоны, туники и тоги, штандарты, рельефные панцири, сверкающие шлемы, щиты, мечи, сандалии и прочая бутафория; впечатляющие массовые сцены восстаний и сражений, триумфы полководцев, марширующие легионы, мифологические и исторические герои…

Во все времена режиссеры и продюсеры разными способами пытались изобразить на экране нескучную классику, дабы угодить массовому зрителю, жаждавшему развлечений. Требования масс в эпоху синема оставались, в сущности, те же, что были и у римского плебса в эпоху Империи — современников Сенеки, Петрония, Тацита, Светония и Ювенала: «Panem et circenses». (Требование ювеналовых современников «Circenses!» (букв. «цирковые зрелища», представления, которые устраивались в цирке — *circus*) — это гнома на все времена. Как тут не вспомнить, что один из классиков марксизма-ленинизма будто бы называл «важнейшими из искусств» «кино и цирк». Об этой Ленинской максиме см., напр.: [24, с. 3; 36, с. 18]. Циркам в древнем Риме посвящена капитальная монография Дж. Хамфри (1986), в которой представлены результаты исследований многих античных ипподромов и свидетельства о *ludi circenses* в источниках: [70]. О Феллини и цирке, и цирке в кинематографе Феллини см. работу Э. Стоддарт: [99, p. 47–64], с избранной литературой.) Исторические кинокартины развлекали публику XX в. и отвлекали от докучных повседневных проблем, давая возможность с помощью экранного искусства созерцать грандиозные «античные» зрелища. Так было и в эпоху немого кино, когда в годы Первой мировой войны прокатилась первая волна увлечения «историографическим» кино, получившим название «пеплум». Так повторилось в начале 1950-х гг., когда мир восстанавливался после потрясений Второй мировой войны и пришла новая волна «пеплумомании».

На рубеже 1950–1960 гг. в США и Европе (опять же, в первую очередь, в Италии) культивировалась мода на фильмы об истории и мифологии древних народов. П. Бонданелла и Ф. Паччони в «Истории итальянского кинематографа» указывают на то, что в Италии за несколько лет было создано около двухсот фильмов-пеплумов, и при этом авторы оговаривают, что они не учитывали кинокартины на библейские сюжеты и те приключенческие фильмы, действие которых относится к неопределенным историческим эпохам [54, p. 170]; а в другой главе они указывают, что с 1957 по 1970 г. производство пеплумов в Италии достигло 300 фильмов [54, p. 364]. Американская исследовательница М. Гюнсберг называет такое же количество кинолент в жанре пеплум, выпущен-

ных в Италии между 1957 и 1965 г. [67, p. 97] (ср. у А. Дж. Помероя со ссылкой на М. Гюнсберг — 300 пеплумов [91, p. 150]). Из всей «Ниагары» литературы о пеплумах выборочно укажу новые монографии и сборники: [59; 60; 63; 69; 71; 73; 77; 78; 82; 83; 90; 91; 93; 98; 104; 105; 106; 109; 110; 111].

В пору второй волны «пеплумомании» некоторые кинокомпании США и Европы сосредоточились на создании грандиозных проектов, заказывали ведущих сценаристов, режиссеров, актеров, композиторов и художников, которые работали над популяризацией величественных классических сюжетов и образов. Необычайно возрос спрос на маскулинную героику, древневосточные диковинки, римский пафос и этос, эллинскую мифологию с ее приключениями и превращениями, экзотикой и эротикой.

В основном это было кино о собирательной сказочной древности. В «золотой век» пеплумов американская и итальянская киноиндустрия мифологизировала древнюю историю, превращая ее в привлекательный глянец. Тысячи деятелей киноискусства культивировали моду на языческих и библейских богов и героев, царей и рабов, императоров и гладиаторов, язычников и христиан, народы исторические (египтяне, эллины, персы, галлы, германцы, фракийцы, карфагеняне, халдеи, иудеи) и вымышленные (амазонки, атланты, гиганты, циклопы и проч.). Еще раз повторю тезис, который высказал ранее в другой статье [25, с. 84]: с середины 1950-х до середины 1960-х гг. пеплумы служили созданию виртуального «колосса античного», образа седой древности — фильмической, фантастической, идеальной.

II

С 1950 по 1969 г. Феллини выпустил дюжину фильмов — игровых короткометражных («Брачное агентство», «Искушение доктора Антонио», «Тоби Даммит» — все три вышли в тематических киноантологиях), полнометражных (даже гигантских, как «Сладкая жизнь», «Джульетта и духи») и документальный «Дневник режиссера» (*Block-notes di un regista*, 1969). Как я уже отмечал в другой статье, творчество Феллини обращено к современности. «Несмотря на фееричность, фантасмагоричность, синкопичность и сюрреалистичность его кинокартин, они всегда актуальны и современны» [26, с. 107]. При этом произведения Феллини не столько злободневны, нацелены на обличение социальной действительности, сколько гротескно-сатирически препарируют саму действительность. Это можно сказать и о первых работах режиссера («Огни варьете», «Белый шейх»), и о постановках позднего периода творчества («Джинджер и Фред», «Голос луны»).

В своих «досатириконовских» фильмах Феллини не обращался к историческим сюжетам. В ранних его картинах почти нет экскурсов в недавнее прошлое Италии — в период правления дуче. С начала 1970-х гг. уродливые лики фашизма из детских и юношеских воспоминаний режиссера станут проявляться во многих его произведениях в сатирических тонах: в «Клоунах», «Риме», «Амаркорде» и др. После «Сатирикона» (*Fellini Satyricon*; далее сокращенно: *FS*) он создаст несколько «историографических» фильмов: «Рим», «Казанова Федерико Феллини», «И корабль плывет», а в ностальгическое «Интервью» режиссер включит эпизод из своей римской молодости: в 1940 г. начинающий

репортер Серджо Рубини (= Феллини) впервые отправился на новую студию «Чинечитта», чтобы взять интервью у известной кинодивы 1930-х гг.

В фильмах Феллини встречаются эпизоды воспоминаний Гвидо Ансельми в «Восемь с половиной»: о доме, родителях, детских играх героя («ASA NISI MASA»), учебе в католической школе и эротической румбе проститутки Сарагины. Эпизоды-реминисценции включены в психологическую драму «Джульетта и духи»: грезы и воспоминания главной героини о школе, цирке, праздничной постановке истории из жизни христианки-великомученицы (ее играла девочка Джульетта, которую сжигали на костре римские солдаты), о красавице-матери и выходках чудаковатого дедушки-профессора… Но все это флэшбеки о личных переживаниях современных героев. Даже в «Тоби Даммите» от мрачной «сказки с моралью» классика американского романтизма XIX в. Эдгара Аллана По останутся лишь имя главного героя, мост, сделка с дьяволом (но у По это старичок, а у Феллини — девочка с лукавой улыбкой) и финал с отсеченной головой бедняги Даммита. В фильмическом «Даммите» не осталось и духа девятнадцатого столетия, все только про современную режиссеру Европу шестидесятых (о «модернизации» этой новеллы см., напр.: [5–7; 25, с. 76; 26, с. 113–117, с обсуждением литературы о кинофильме «Тоби Даммит»; 46, p. 52–84, с библиографией; 65; 76, S. 169–175; 85, 85–92; 96, p. 121–136]).

В серии предыдущих статей я уже обращался к обсуждению античных мотивов *FS* [23; 25–28]; теперь же намерен рассмотреть ранние работы режиссера, акцентируя внимание на двух моментах: 1) определить и прокомментировать греко-римские реминисценции, встречающиеся в «досатириконовских» произведениях Феллини; 2) выявить те мотивы, изобразительные приемы и образы, которые впоследствии нашли отражение в «историографическом» «Сатириконе».

Резонансы античного наследия присутствуют во всех фильмах Феллини. В них мелькают древнеримские памятники и звучат имена, отсылающие к историческим и мифологическим героям древности, имеют значение эпические мотивы и образы. Иногда автор включает их в картину осознанно, а в некоторых случаях, надо полагать, рефлексивно. В его «досатириконовских» кинокартинах греко-римских «цитат» немного. Но и тут есть, что обсудить. Более того, в ограниченных рамках статьи нельзя разом раскрыть тему «Феллини и античность», поэтому материал условно поделен на несколько «серий», в которых феллиниевские фильмы рассматриваются в хронологическом порядке. Эти части составляют единое целое, и общие выводы будут даны в финале исследования.

Настоящий очерк — первый в предполагаемой серии публикаций по теме. Здесь собраны ссылки режиссера на греческую и римскую классику, связанные с риминийским детством Федерико Феллини (что нашло отражение в его более поздних фильмах-воспоминаниях), и его римским взрослением — работа журналистом, карикатуристом и писателем (III–V). Во второй части статьи (VI–IX) обсуждаются античные реминисценции и «вечные» темы в дебютном фильме Феллини-режиссера, показаны некоторые параллели с его будущим шедевральным «Сатириконом».

III

Феллини — «пасынок» капитолийской волчицы. Великолепный и величественный Рим был для него «мачехой» — близкой, любимой, но не родной *Mamma Roma*. В столицу юный художник переехал в 1938 г. из Римини. В этом провинциальном городке, расположенном на северо-восточной стороне Апеннинского «сапога», на берегу Адриатического моря, античное наследие присутствовало зримо и скрыто в разных проявлениях, как и во всей культуре Италии.

С середины III в. до н. э. древнеримская колония Аримин (лат. Ariminum) была одним из значимых портов Республики и Империи. Через Аримин проходили три важные сухопутные артерии, которые связывали Среднюю и Северную Италию. Одну из них — *via Aemilia*, что в начале II в. до н. э. была проложена от Аримина до города Плаценции в Цизальпинской Галии, — упоминает один из повествователей «Амаркорда» (*Amarcord*, 1973; далее сокращенно: *Am*.). Респектабельный адвокат, риминийский патриот и краевед (актер Луиджи Росси) рассказывает:

> Дата основания нашего города теряется в глубине веков. В городском музее на главной площади города можно увидеть каменные орудия труда, <…> которые относятся к доисторическим временам. Я лично обнаружил несколько древнейших рисунков на стенах пещер в поместье графа Ловиньяно. Во всяком случае, достоверно известно, что в двести шестьдесят восьмом году до рождества Христова наш город стал колонией Древнего Рима и местом, где брала начало знаменитая Эмилиева дорога. [Из-за кадра мальчишеский голос окрикивает: «Ваша честь!» Адвокат оборачивается. Откуда-то издаются неприличные звуки. Повествователь продолжает с улыбкой:] <…> Это тоже составная часть национального характера моих сограждан, в жилах которых смешалась кровь древних римлян и кельтов. Мы люди темпераментные, жизнерадостные, нас отличают преданность и упрямство. Божественный Данте, Пасколи, Д'Аннунцио и другие гении воспевали эту землю. Многие сыны ее внесли неоценимый вклад в развитие искусства и науки, в религию и политику… [Речь краеведа-любителя снова прерывается неприличными звуками из-за кадра.] <…> Всё, всё… [Обиженный этой хулиганской выходкой «сограждан», адвокат уходит.] [*Am*., 00:11:51–00:13:22] (Здесь и далее в цитатах из кинофильмов все ремарки в квадратных скобках принадлежат автору статьи).

Как и сто лет назад, в пору детства Федерико Феллини, улицы и площади Римини носят имена выдающихся исторических деятелей древнего Рима. Сохранились многие ариминские памятники: руины театра и более позднего амфитеатра (II в. н. э.), фрагменты античной городской стены, форум, ворота Монтанара (II в. до н. э.), столбы и капители колонн, мозаики разных периодов, археологический комплекс «Дом хирурга» (он был открыт 30 лет назад), великолепная арка императора Августа — самая древняя из всех римских арок в Италии (27 г. до н. э.), знаменитый мост Августа / Тиберия, строительство которого было начато при первом императоре Рима, а завершено при его преемнике (рубеж 10–20 гг. I в. н. э.), и другие реплики «колыбели» европейской культуры. Как водится, с историческими памятниками связаны разного рода предания и легенды. Так, созданный из природного камня мост Тиберия (который функционирует и поныне, причем, заметим, не только для пешехо-

дов, но и для автотранспорта) был прозван «мост дьявола». Эта пятиарочная конструкция на реке Мареккья выглядит необычайно прочной и кажется нерукотворной. Существует местная легенда, что тут не обошлось без сделки древних инженеров и строителей с темными силами. Так считали риминийцы, во всяком случае, так они рассказывают гостям города.

В нескольких километрах севернее Римини протекает легендарная река Рубикон — та самая, через которую в 49 г. до н. э. Гай Юлий Цезарь совершил переход, судьбоносный и для него самого и для Римской республики. С этим историческим решением прославленного полководца связано выражение (произнес ли он его на древнегреческом или на родной для него латыни?), ставшее одним из самых известных «деловых» афоризмов: *Alea jacta est*. Аримин стал первым городом, занятым в начале той гражданской войны войсками Цезаря. Полководец сделал его военной базой, и здесь на форуме он выступал перед своими солдатами. Памятник Цезарю стоит в центре Римини, возле Площади Трех мучеников, но это название новое, послевоенное, а долгое время площадь носила имя Юлия Цезаря. Бронзовый памятник древнеримскому диктатору в 1933 г. городу преподнес итальянский диктатор Бенито Муссолини.

Как тут не вспомнить частушки из феллиниевского «Рима» (*Fellini Roma*, 1972; далее сокращенно: *FR*), в которых сопряжены две эти исторические фигуры. В одном из начальных эпизодов фильма мужичок с газетой в руках и сигаретой в зубах, стоящий рядом с поврежденным памятником Цезарю (у статуи отсутствует правая половина головы и нет части правой руки — почти по локоть), хохочет и произносит сиплым голосом:

И красив он, и плечист,
Этот первый наш фашист.
Это он, это он
Перешел наш Рубикон.
— Тебе нравится Муссолини?
Этот древний наш герой
Его приветствует рукой [*FR*, 00:04:27–00:04:48].

Имя Цезаря на веки вечные вписано в анналы этого курортного города, прославлено в названиях улиц и общественных учреждений Аримина–Римини. Здесь в начале 1930-х гг. Федерико Феллини учился в лицее, который носил имя великого диктатора-соотечественника Юлия Цезаря — «первого фашиста» и «величайшего итальянца», каким его пропагандировал Муссолини. О присвоении античности лидерами фашистской идеологии с использованием национальных символов, прежде всего исторических личностей древнего Рима (Цезарь, Август) см., например, в публикациях Е. А. Чиглинцева: [38, с. 90–99; 39, с. 265–271; 40, с. 185–191; 41, с. 104–114] (специально о Б. Муссолини и Цезаре), с литературой по теме о рецепции имперского наследия в период правления итальянского диктатора и самом дуче как «новом Цезаре», «реинкарнации» римского диктатора — «первого фашиста на земле» [38, с. 92–93; 39, с. 268–269; 40, с. 189–190], со ссылками на книгу Е. Н. Корниловой «“Миф о Юлии Цезаре” и идея диктатуры», в которой показано, как итальянская пропаганда 1920-х — нач. 1940-х гг. утверждала родство имперской политики

с диктатурой Гая Юлия Цезаря [14]. См. также: [20, с. 53 слл., 77 слл., 127 сл.]. «Рим (античный. — *А. С.*) — это наша точка отсчета и оценки, — провозглашал Муссолини. — Это наш символ, наш миф» (цит. по названным выше работам Е. А. Чиглинцева). В период фашизма итальянские историки «изображали Цезаря предшественником Муссолини» (см. в историографическом обзоре И. Я. Маяк о Э. Чачери [16, с. 232]; и здесь же обобщение: «Характерен для рассматриваемой эпохи интерес к личности, военному вождю. Восхваление военного и государственного гения переходило границы научного исследования и превращалось в апологию фашистского дуче»). Известно, что новый «Цезарь фашистской Италии» был автором пьесы об античном полководце-диктаторе Юлии Цезаре, точнее, соавтором, ибо, как указывает Д. М. Смит, при написании пьесы «его (Муссолини. — *А. С.*) личный вклад заключался лишь в определении общей сюжетной линии» [29]; главный мотив этой «антиковедческой» драмы (как и других пьес Муссолини) — трагедия великого человека, который оказался преданным своими друзьями.

Конечно, тема «Цезарь и Муссолини» в творчестве Феллини заслуживает самостоятельного анализа. О сатирическом воплощении образа дуче в феллиниевских фильмах см., например, в работе У. ван Уотсона «Феллини и Лакан» [107, p. 77] — рассмотрение тем и образов через призму лакановской психоаналитической концепции.

IV

Занятия в католическом колледже и классическом лицее Феллини позже описал в своих воспоминаниях и увековечил в кинокартинах. Запоминающиеся сцены в двух историко-ностальгических фильмах начала 1970-х гг., снятых один за другим: урок древнегреческого языка (в «Амаркорде») и уроки древнеримской истории в колледже и лицее (в «Риме» и «Амаркорде»). Вот несколько примеров таких школьных занятий античной классикой.

В «Амаркорде» пожилой суховатый историк сидит за столом и экзаменует главного героя Титта Бьонди (роль исполнил Б. Дзанин). Со скучающим видом он слушает ответы ученика. Учитель курит сигарету, и все его внимание сосредоточено на том, чтобы не свалился столбик пепла. Неторопливым размеренным тоном он произносит:

> Куда отправился Тиберий после того, как он отошел от управления государством?
>
> [Титта:] На Капри… точно.
>
> [Учитель:] Когда была убита Агриппина?
>
> — В шестьдесят девятом году… А почему вы крестик поставили, учитель? Разве не в шестьдесят девятом?
>
> — В пятьдесят девятом.
>
> — Вы уверены, что не в шестьдесят девятом?
>
> — То есть как? Я же говорю — в пятьдесят девятом.
>
> — Черт побери! Я так и знал [от показного отчаяния Титта хлопает кулаком по столу, так что пепел с сигареты, за которым так сосредоточенно следил учитель, сыпется ему на костюм. Он выходит из себя и кричит на экзаменуемого:].
>
> — Ты меня с ума сводишь! Марш на свое место!

— Но что я сделал? Разве не могли ее прикончить в шестьдесят девятом?.. [*Am*., 00:15:09–00:15:53]

В фильме «Рим» высоченный как жердь учитель истории расхаживает по классу в плаще и шляпе. Классная дама в черной форме, стоя у доски, следит за дисциплиной. Над учительским столом на стене висит триада: распятие (по центру), слева от него фотопортрет итальянского вождя Б. Муссолини в каске, а справа фотопортрет короля Италии Виктора Эммануила III (в парадном мундире с орденами и тоже в каске) — будущего Первого маршала Империи, короля Албании, императора Эфиопии. Историк, держа в руках огромную палку, похожую, скорее, на посох, чем на указку (она же служит ему и для наказания нерадивых учеников), ходит и вещает:

— Вечная память благородным пернатым… [Учитель испытующе осматривает класс: кто шалит.] Вечная память благородным пернатым, которые своим гоготанием [Он стучит громадной указной по парте]… гоготанием разбудили спящих воинов и тем самым спасли Рим от врага.

[Классная дама:]

— Эти капитолийские гуси, если позволите, господин учитель, находятся прямо под нашими окнами.

[Не успела она договорить, как все ученики повскакали из-за своих парт и кинулись к окнам, чтобы поглазеть на потомков легендарных «спасителей». Мальчишки уткнулись в стекла. На улице слышен гусиный гогот. Учитель сурово:]

— Все по местам! По местам, негодяи! …По местам! Сколько раз повторять, что это школа! Вас надо учить кулаками! Только кулаки, только это вы понимаете!..

[И он щедро раздает мальчишкам тумаки направо и налево. Потом, схватив одного из учеников за ухо, тащит его на место] [*FR*, 00:05:59–00:06:50].

Урок истории в лицее (это уже эпизод «Амаркорда») ведет такой же очкастый, высокий с указкой персонаж — это рыжебородый директор по прозвищу Зевс (об «Олимпийце» риминийских лицеистов многократно упоминается в сценарии фильма [32]; см. подборку цитат: [27, с. 330–331]; ср. также [1]). Он возвышается над учениками, сидя за учительским столом, строгим взглядом обводит класс, и рассказывает сюжет из истории завоевания Италии лангобардами под предводительством Альбоина. Историк растягивает каждое слово и ритмично стучит по столу указкой: «Аль-бо-ин зак-лю-чил мир… [Тут он замечает в классе какого-то хулигана и срывается: взмахивает палкой-указкой и свирепо кричит — Зевс мечет молнии]… вон из класса!» [*Am*., 00:17:31–00:17:31:42].

И там же, в «Амаркорде», знаменитая сценка с уроком древнегреческого языка, когда учитель (актер Ф. Виллелла) по прозвищу Пискля (так в сценарии) с упоением цитирует в оригинале фрагмент стихотворения Архилоха о горе-победителях: ἑπτὰ γὰρ νεκρῶν πεσόντων, οὓς ἐμάρψαμεν ποσίν, χείλιοι φονῆές εἰμεν* («Ибо семеро мертвыми пали, которых мы догнали, нас тысяча, и всякий считал, будто он их убил», Archil. fr. 101 West = Plut. *Galb*. XXVII, 9). «Прекра-

* В фильме Феллини профессор произносит эти строки Архилоха в ином порядке слов.

сен греческий язык, правда? (*Bella la lingua greca, vero?*) — обращается Пискля к ученику. — Он звучит как музыка!» Вслед за профессором мальчишка должен правильно повторить греческий звук «пс» в слове ἐμάρψαμεν. И вот в очередной раз Пискля произносит по слогам, нараспев: «Э-МАР-ПСА-МЕН», а нерадивый ученик (явно издеваясь над своим педагогом) вместо музыкального звучания «bella lingua greca» выдает неприличные звуки и тем самым выводит из себя возвышенного учителя классики под общий хохот своих одноклассников [*Am*., 00:19:10–00:20:42]. Интересно, что для демонстрации красоты звучания *la lingua greca* из всех авторов (и из всех эллинских лириков) Феллини опять цитирует стихи Архилоха. И вновь он избирает не что-то более цельное, а лишь скупые фрагменты. Ведь так это было в «Сатириконе» [*FS*, 01:16:09–01:16:20], где «вечный студент» Аскилт ернически декламирует Архилоховы строки о μέγας στρατηγός (fr. 114 West) (см.: [27, с. 338]). По-видимому, Феллини испытывал особую симпатию к этому представителю раннеархаической лирики греков. Стали причиной тому воспоминания режиссера, связанные с лицеем Юлия Цезаря в Римини и занятиями классическими языками (которые вел в его классе прототип «амаркордовского» Пискли)? Или личная симпатия мастера карнавального киноискусства к сатирическим мотивам и карнавализирующему настрою Архилоховой лиры? Или всё это вместе? Либо что-то иное? Эти вопросы требуют отдельного обсуждения.

В одной из сцен в «Риме» в темной зале столовой католического колледжа идет демонстрация слайдов с римскими античными и христианскими памятниками: Капитолийская волчица, Гробница Цецилии Метеллы на Аппиевой дороге, Триумфальная арка Константина, etc. Но это занятие прерывается тем, что выскакивает случайный слайд с дьявольской картинкой. Появление в галерее святых образов обнаженной женской фигуры вызывает ужас священника, негодование директора Зевса и… всеобщий восторг учеников. И здесь же, опустившись не колени и закрыв лицо руками, страдает тот молодой монах, который показывал слайды на диапроекторе: по-видимому, слайд с эротическим снимком — на его совести [*FR*, 00:06:51–00:08:30].

Об античных мотивах в Римини напоминает постановка пьесы об убийстве Гая Юлия Цезаря на сцене театра: в финале два толстяка в белых простынях по очереди тычут кинжалами в спину третьего, тоже в белом и с позолоченном венком на голове — это сам Цезарь («Теперь, рука, скажи за меня!» — «И ты, Брут! Сын мой… мой сын!»). А уже в следующую минуту все живы-здоровы, и труппа актеров в псевдоримских одеяниях кланяется под аплодисменты и крики зрителей: «Браво! Браво!» [*FR*, 00:04:50–00:05:31]. В следующем эпизоде пожилой актер, исполнявший роль Юлия Цезаря, стоит в кафе в черной широкополой шляпе и белом шарфе на плечах — его узнает благодарная провинциальная публика: свой Цезарь. Была в городе и своя Мессалина, вернее, об этой синьоре, жене аптекаря, ненасытной в своих сексуальных притязаниях, говорили, что она даже «хуже Мессалины»…

И, конечно, в риминийском детстве Феллини были пеплумы — старые немые, созданные еще в 1910–1920-х гг., и новые звуковые, уже 1930-х гг., которые демонстрировали в кинотеатре «Фульгор». Это были фильмы отечественные и зарубежные, по преимуществу, американские. В «Амаркорде»

Титта рассказывает за столом о своем последнем походе в кино: «Там были индейцы, а американцы хотели занять земли команчей <…>» [*Am*., 00:27:11 f.]. В вестибюле кинотеатра развешаны афиши с новинками: на одной — лицо Греты Гарбо, на другой — морда Кинг-Конга. Пример черно-белого звукового кино показан в «Риме». В выходной день глава семейства Аурелио Бьонди (актер А. Бранча), простой работяга, каменщик-строитель и анархист по духу, приводит в кинотеатр своих домочадцев («Я привел всю семью: жену, двух детей и служанку»). Они смотрят исторический фильм о первых веках Римской империи: гонения на христиан, двое римских легионеров силком волокут героиню, в амфитеатре идут бои гладиаторов, на арене трупы убитых, горит костер, а в финале — всепобеждающая любовь. Мужчины смотрят картину с разинутыми ртами, а дамы рыдают. Киносеанс окончен. Следующий начинается с киножурнала о современном Риме и его дуче Б. Муссолини. Переход от идеализированной античности — к пафосной хронике наших дней. За кадром звучит пропагандистская речь повествователя: «Вся молодежь города сплотилась вокруг своего вождя, проявляя непоколебимость в славном будущем нашей империи». Показывают, как маршируют мальчики с игрушечными ружьями: «капитолийские волчата, юные итальянцы, выражающие свою преданность вождю и бесконечную любовь к Отечеству» [*FR*, 00:09:17–00:12:20].

В создании новой, фашистской идеологии Б. Муссолини стремился использовать древнеримскую историю и мифологию с целью сплочения итальянской нации в единый *fascio* на основе общего исторического фундамента. В фильмах Феллини 1970-х гг. переплетаются античность и фашистские мотивы. Как пример, знаменитая сцена в «Амаркорде», где показан государственный праздник по случаю даты основания Великого Рима [*Am*., 00:40:52–00:44:33 и 00:45:19–00:46:40]. Горнист трубит позывной к началу праздника, команда «Батальоны, смирно! Смирно!..», построились люди в военной форме, музыканты играют марш, цветы, орлы, на ветру колышутся фашистские штандарты… В этот день почти все жители Римини собрались на центральной площади города.

> [Секретарь:] Сограждане, поприветствуем дуче! [В знак приветствия все собравшиеся вскидывают вверх правую руку.] И еще раз, как истинные фашисты!
>
> [Дуче:] Это традиционное приветствие древних римлян указывает всем нам путь к предназначению фашистской Италии! [*Am*., 00:42:12–34]

В едином порыве все риминийцы вскидывают руки в знак приветствия. И красавица Градиска, прорываясь сквозь ликующую толпу неистово кричит: «Я хочу к нему прикоснуться! Дуче, я тебя обожаю! Обожаю!..» Снова в кадре возникает улыбающийся адвокат-повествователь, который поясняет:

> Сегодня, двадцать первого апреля, мы празднуем годовщину основания Рима — Вечного Города. Это также повод, чтобы позаботиться о прекрасных памятниках и священных камнях, которые нам оставили древние римляне [*Am*., 00:43:56–00:44:08].

Фашистские активисты произносят пламенные речи, выступают спортивные юноши и девушки, а затем полноватый Чиччо, товарищ главного героя Титта, будто бы вступает в брак с Альдиной — симпатичной одноклассницей,

в которую Чиччо тайно влюблен. Этот союз благословляет сам дуче Муссолини: на площади поднимается портрет вождя — огромная голова, сотканная из белых и красных живых цветов. Народ дружно скандирует: «Да здравствует Дуче! Ура! Ура! Дуче! Дуче! Дуче!» Чудесным образом цветочная голова начинает говорить.

> Чиччо Маркони из рядов Авангарда, согласен ли ты взять в жены члена Молодых Итальянок Альдину Кордини? А ты, Альдина Кордини из Молодых Итальянок, согласна ли ты взять в мужья члена Авангарда Чиччо Маркони? [*Am*., 00:46:10 ff.].

Восхищенные ликом цветочного идола и сотворенным им чудом бракосочетания, дети и взрослые на площади и на трибунах скандируют: «Дуче! Дуче!..»

Это современная — из XX в. — параллель другой сцене с могучей головой из другой кинокартины, рассказывающей о совсем ином времени — первом столетии н. э. Герои «Сатирикона» Энколпий и Гитон, возвращаясь домой, наблюдают как по вечернему городу движется голова гигантской каменной статуи. Полдюжины лошадей, которых хлещут погонщики, медленно волокут по узкой улице невероятных размеров башку [*FS*, 00:11:23–00:11:48]. Это «павший идол»: голова лишена носа и нижней части лица, но в суровом «властном» взгляде с пустыми каменными глазницами видна былая мощь истукана — какого-то античного «дуче».

Отношение Феллини к античному наследию обыкновенно сатирическое, вернее, сатира режиссера затрагивает отношения его соотечественников к «колыбели» своей культуры. Так, в начале «Рима» ученики католического колледжа под предводительством учителя истории и классной дамы в черной униформе, сняв ботинки, чтобы их не намочить, шлепают гуськом через ручеек. А жиденький ручеек, который они переходят босыми ногами по камням, — это и есть Рубикон (тот самый!). «Alea jacta est! На Рим!», — призывает маленьких риминийцев историк. «На Рим!» — повторяет классная дама призыв наставника.

В Римини Ф. Феллини играл с друзьями-однокашниками в гомеровских героев. Он тогда избрал себе имя Одиссея / Улисса, и были свои Эней, Ахилл, Гектор, Аякс. Об этих детских играх в античность режиссер вспоминал неоднократно (см. подробнее в другой моей статье: [27, с. 329–336]). В лицейскую пору случилось и первое его погружение в мир петрониевского «Сатирикона». Этот античный приключенческий роман произвел на Федерико-подростка мощное впечатление: и увлекательными историями, в которые попадают герои-приятели, и вольной эротикой, и возможностью погрузиться в непостижимую седую древность, и фрагментарной сохранностью текста (обо всем этом рассказывал сам режиссер; см. о Петронии Арбитре и Федерико Феллини: [55; 66, p. 565–583; 72; 88, p. 198–217; 101, p. 258–271 (с литературой); 103]; и в моих статьях: [23, с. 115–116; 25, с. 70–71], с обсуждением литературы).

Что-то из того, что Феллини рассказал в своих «ностальгических» кинокартинах, вполне могло происходить в его риминийском детстве (что, как говорится, далеко не факт, памятуя о его собственном признании: «Я великий лжец») [17; 33]. Он отчасти восстановил в памяти свои школьные годы, но в большей степени, конечно, сочинил (выдумал) вместе с Бернардино Дзаппони (соавтором сценария «Рима Феллини») и Тонино Гуэрра (сосценаристом «Амаркорда»).

V

В начале 1939 г. провинциал Федерико Феллини реализовал свою мечту — он перебрался из Римини в столицу. «Жребий брошен. Рубикон перейден. На Рим!»

Но нигде в Италии от античности не сбежишь. И особенно от древнего Рима в Риме современном…

Случилось так, что в первые годы после переезда Феллини был связан еще с одним из прославленных правителей древних времен. С начала весны 1939 до конца осени 1942 г. он являлся сотрудником столичного журнала, носившего имя римского императора: «Марк Аврелий» (“Marc’Aurelio”). Это юмористическое издание, в котором публиковались карикатуры, комиксы и краткие юморески, имело большую популярность среди итальянской молодежи в 1930-х гг. Феллини рассказывал, как он с нетерпением ожидал в Римини выхода каждого нового номера «Марка Аврелия». Несмотря на «древнеримское» название журнала, античная тематика для него не была приоритетной. Современность и актуальная сатира были определяющими для «Марка Аврелия». (Подробнее о сотрудничестве Феллини в этом журнале: [75]; см. исследование М. Беллано в «Кампэнионе», посвященном Федерико Феллини (2020) [49, p. 59 ff.]; особый интерес представляют сборники, подготовленные Л. Антонелли и Г. Паолини (1995) [47] и М. Филиппини и В. Ферорелли (1999) [64]; см. также [17, с. 43 слл., 48 слл.; 52; 53, p. 11 ff., с литературой — p. 165–166, note 11].)

Как заметил В. Степанов, «Именно 1940-е превратили Феллини из газетного комикиста в кинематографиста» [30, с. 91–92]. Период работы в «Марке Аврелии» стал важным этапом в карьере Феллини. Именно тогда (и во многом благодаря сотрудничеству в журнале) он познакомится с писателями, сценаристами, режиссерами, актерами и художниками [53, p. 12; 87, p. 46]. С середины 1940-х Феллини был тесно связан с миром кино, а к концу 1940-х он уже имел значительный опыт сотрудничества с теми мастерами, которые в дальнейшем будут определять кинематограф Италии.

В соавторстве с другими литераторами — товарищами и коллегами по писательскому цеху — Федерико Феллини подготовил сценарии к картинам Роберто Росселлини, Пьетро Джерми, Альберто Латтуада. Фильм «Рим — открытый город» (*Roma citt*à *aperta*, 1945, реж. Р. Росселлини) был номинирован на премию «Оскар» за лучший сценарий, написанный С. Амидеи и Ф. Феллини. Эта картина была удостоена нескольких престижных премий и считается эпохальной в истории кино. Роберто Росселлини (1906–1977) стали величать «отцом» итальянского неореализма, а его антивоенный «Рим» — «манифестом» этого нового направления в киноискусстве (см. очерк известного отечественного киноведа Г. Д. Богемского «Судьбы неореализма» [2, с. 5–49, особ. с. 18 слл.]; в том же сборнике «Кино Италии: Неореализм» опубликовано интервью Р. Росселлини, в котором режиссер говорит об истоках и «формуле неореализма»: [21, с. 180–190]).

В 1946 г. Ф. Феллини выступил в качестве помощника Р. Росселлини в работе над фильмом «Пайза» (*Pais*à), и сам снял несколько эпизодов в этом сборнике военно-исторических киноновелл. Позднее Феллини рассказывал, что весь его дальнейший жизненный путь определило путешествие по районам послевоенной Италии, которое он совершил тогда с Р. Росселлини:

> Благодаря работе с ним и нашим поездкам во время съемок его картины «Пайза» я открыл для себя Италию. До того времени я видел не так уж много — Римини, Флоренцию, Рим и несколько южных городков, куда меня заносило вместе с эстрадными труппами; это были селения и городки, погруженные в ночь средневековья, они мало чем отличались от селений и городков моего детства, разве что люди говорили там на других диалектах. Мне нравилось умение Росселлини превращать работу над фильмом в приятное путешествие, в загородную прогулку с друзьями [31, с. 50–51].

В 1948 г. Ф. Феллини снова помогает Р. Росселлини в работе над очередным шедевром — «Любовь» (*L'Amore*). Этот фильм состоит из двух эпизодов, в которых раскрываются две женские истории, никак не связанные друг с другом. Но обе новеллы объединены единой темой, и главную роль в них исполнила актриса Анна Маньяни. Во второй части этой росселлиниевской дилогии Феллини сыграл роль бродяги, которого полоумная крестьянка приняла за явившегося к ней святого Иосифа.

> Святой Иосиф, прошу тебя, убей меня, убей. <…> Забери меня с собой, не оставляй меня здесь. Я в раю. <…> Святой мой Иосиф, выброси мое тело и забери душу. Хорошо было бы сейчас без него. Святой Иосиф явился ко мне, и я в раю. Я в земном раю. Благодать сошла на дурочку [*L'Amore*, II, 00:45:42 ff.].

Идея новеллы «Чудо» (*Il miracolo*) принадлежит Феллини, а сценарий был написан им совместно с Т. Пинелли и Р. Росселлини. Эта мистическая история напоминает средневековую легенду, каких было множество в Европе и во всем мире. Улыбчивый и молчаливый (роль Феллини — без слов) странник с посохом в руках и с сумой за плечами угощает пастушку вином, слушает ее россказни о святых и дьяволе. Затем он утешает наивную девицу в ее одиночестве и уходит своей дорогой. А спустя месяцы высоко в горах крестьянка родила сына от того самого неизвестного бродяги — «святого Иосифа». Сказание Феллини — это тоже история любви (дилогия имеет общее название): о любви странноватой женщины к чудесам и сверхъестественным явлениям, о любви к новорожденному сыну — плоду ее желанной связи с «самым красивым и добрым святым». После выхода дилогии «L'Amore» на экраны фильм вызвал неприятие в католических кругах и был подвергнут цензуре. Как указывает П. Бонданелла [53, p. 15–16], кондовых американских католиков оскорбила трактовка природы святости, представленная как раз во второй — феллиниевской — новелле. У Феллини-режиссера и в дальнейшем неоднократно будут возникать проблемы с католической церковью из-за разного рода неприемлемых (или «спорных») моментов его слишком вольных трактовок.

В конце 1940-х гг. Ф. Феллини «созрел для дела», и в 1950 г. он пробует себя как постановщик кинофильма. Позднее он признавался, что определяющую роль в его выборе профессии режиссера сыграл именно Р. Росселлини (см. воспоминания Феллини в книге «Делать фильм»: [31, с. 50–54]; о сотрудничестве и взаимоотношениях художников см.: [17, с. 68–78, 85 слл. и др.; 12, с. 13–15]; совместному творчеству Феллини и Росселлини во второй половине 1940-х гг. специально посвящена вторая глава монографии А. Каррера: [58, p. 21–38], здесь же имеются ссылки на литературу). Феллини говорил об этой роли стар-

шего друга и коллеги — своего наставника-«поводыря» — с ноткой иронии, но при этом и глубоким почтением:

> Росселлини был для меня чем-то вроде столичного жителя, который помог мне перейти улицу. <…> Я признаю за ним, по отношению к себе, известное первородство — как первородство Адама; он был своего рода прародителем, от которого произошли мы все. <…> Росселлини помог мне перейти от смутного периода абулии, движения по замкнутому кругу, к этапу кинематографа. Моя встреча с ним и фильмы, которые мы делали вместе, важны для меня; это было чем-то вроде дара судьбы и произошло без всякого расчета или сознательного стремления с моей стороны. Просто я созрел для дела, а рядом оказался Росселлини [31].

В 1949–1950 гг. Ф. Феллини работал с Р. Росселлини над фильмом «Франциск, менестрель божий» (*Francesco, giullare di Dio*). Это была первая историческая драма, в создании которой Феллини принял участие в качестве сценариста и помощника режиссера. Она состоит из серии новелл о жизни святого Франциска Ассизского (XII–XIII вв.) и первых его последователях — монахах-францисканцах (о францисканских темах в творчестве Росселлини см. у Карреры: [58, p. 23 ff.] (о фильме «Пайза»), [58, p. 28 ff.] (о «Франциске»), с литературой). Роберто Росселлини создаст полтора десятка исторических кинокартин (в т. ч. для телевидения), экранизирует биографии мыслителей и политических деятелей прошлого: «Жанна д'Арк на костре» (1954), «Да здравствует Италия!» (1961), «Ванина Ванини» (1961), «Мессия» (1975), снимет «историографические» фильмы о Сократе, Декарте, Паскале, Козимо Медичи, Августине Блаженном, Людовике XIV и др.

А вот режиссеру Феллини, по его собственному признанию, не была присуща страсть к историзму или даже просто увлечение историей. Но в конце 1960-х гг., уже обретя мировую славу как мастер «авторского кино», он поставил фильм на античную тему, который явился уникальным опытом художественного истолкования-изображения древнеримской культуры. Между этими двумя произведениями на сюжеты из средневековой («Франциск») и античной («Сатирикон») истории временной отрезок почти в два десятилетия — долгий путь режиссера, анабасис Феллини, отмеченный фильмами-этапами и их многочисленными победами на фестивалях.

VI

В 1950 г. творческое содружество «Fincine» выпустило киноленту «Огни варьете» (*Luci del varietà*; далее сокращенно: *LV*. О фильме см. работы Питера Бонданеллы, Фрэнка Бёрка, Туллио Кезича: [51; 52; 53; 56; 57; 75, p. 114–117; 76, S. 17–23]). Феллини в титрах этого фильма обозначен как постановщик, правда, его имя указано на втором месте, т. е. не по алфавитному порядку: Lattuada e Fellini. Когда Федерико Феллини станет знаменитым, возникнут дискуссии о том, кто же на самом деле стоит за «Огнями варьете» — он или Латтуада. Вероятно, прав итальянский сценарист, кинокритик, биограф и друг Федерико Феллини Т. Кезич, утверждавший, что причина, по которой имена создателей *LV* перечислены не по алфавиту, заключается в «статусе» авторов [75, p. 116]. В 1950 г. А. Латтуада (1914–2005) был известным кинорежиссером,

признанным мастером итальянского неореализма (во второй половине 1940-х гг. вышли его фильмы «Бандит», «Преступление Джованни Эпископо», «Без жалости», «Мельница на По»). А Феллини в то время только начинал свою карьеру постановщика, и его имя еще не было «конвертируемым», что, конечно, немаловажно для кинобизнеса, тем более что в этот проект были вложены деньги самих авторов. Хотя отзывы кинокритиков о фильме Латтуада и Феллини были в основном благожелательные, в коммерческом отношении он оказался провальным (см. подробнее: [17, 95–96; 75, p. 115–116, 117]). В 1950–1951 гг. сборы от проката *LV* были ничтожными, поэтому оба товарища-режиссера «прогорели» и в течение нескольких лет вынуждены были выплачивать кредит.

По остроумному замечанию Т. Кезича, «весь проект возник из колонки журнала "Марк Аврелий", [которая называлась] "Il rifletore e acceso" ("Свет горит")» [75, p. 116–117]. Идея «Огней» принадлежала Феллини (именно он указан в титрах как автор сюжета), сценарий же был написан совместно Ф. Феллини, А. Латтуада и Т. Пинелли. Главным ответственным лицом в работе над фильмом был опытный Латтуада, но, как считает Кезич,

> с высоты сегодняшнего дня ясно, что фильм выявляет определенные аспекты поэтики Феллини, хотя это было лишь на заре его карьеры: видение, потрясающие диалоги, гротескная и проникновенная манера — все это находится в традиционной сюжетной линии [75, p. 117].

Античные реминисценции в кинофильме Латуада–Феллини не явны. Иногда кинокамера «случайно» схватывает исторические памятники на улицах города (колонны, здания), но эти «декорации» в картине никак не акцентированы режиссерами-постановщиками. Все же отметим важные изобразительные и структурные моменты, которые имеют параллели и с античным эпосом (Гомер, Вергилий, Овидий), и с романом Петрония, и с его феллиниевской киноверсией.

«Огни варьете» — это драма об артистах, путешествующих по городам и весям Италии. Роль танцора и исполнителя комических куплетов Кекко Даль Монте исполнил итальянский актер П. Де Филиппо, который прославился в комедийных фильмах. (В первой половине 1930-х гг., еще до перехода в кинематограф, Пеппино Де Филиппо (1903–1984) несколько лет выступал в разных городах Италии с небольшим передвижным театром. Созданный в Неаполе братьями Эдуарто и Пеппино юмористический театр Де Филиппо приобрел популярность благодаря гастролям труппы. Все радости и невзгоды бродячего артиста П. Де Филиппо испытал в молодые годы, как говорится, на своей шкуре.) Бродячая труппа варьете дает развлекательные представления в провинциальных театрах, выступая перед небольшой аудиторией с плебейскими запросами: «circenses!» (и отзывы актеров о публике: «Вонючие мужланы!», «Чего нужно этим ослам?»). Заказчики-работодатели — хозяева затрапезных театров и клубов — не всегда исполняют свои обещания по контракту. Поэтому артисты варьете едва сводят концы с концами, временами они голодают, путешествуют на поездах в вагонах третьего класса (а то и без билетов, скрываясь от контролеров в вагонных туалетах).

С путешествия в поезде к новому месту выступления начинается эта история, придуманная Ф. Феллини, и сценой в поезде она завершается. Мотив

пути — один из стержневых в *LV*. Как уже неоднократно отмечалось, гомеровский («одиссейный») мотив скитаний является определяющим в древнеримском «Сатириконе» Петрония и в итальянском «Сатириконе Феллини» (здесь сошлюсь на свои предыдущие работы, в которых приведены ссылки на литературу по теме: [23; 25; 27]).

Тема дороги будет определяющей и в других кинофильмах Феллини, par excellence в его знаменитой «La Strada» (1954), которая принесла режиссеру всемирную славу. (Как рассказывал позднее Т. Пинелли (один из сценаристов «La Strada», вместе с Ф. Феллини и Э. Флайано), это «история людей, которые проводят свою жизнь на дороге, большой дороге <…> Мы (Пинелли и Феллини. — *А. С.*) объединили обе идеи и сочинили сюжет "Дороги": маленький цирк и люди, живущие на большой дороге» (цит. по: [17, с. 113]; см. также в книге Ф. Паккьони: [85, p. 24–36]). О лейтмотивах этого фильма-притчи речь пойдет в одном из следующих очерков на тему об античных репликах в творчестве Феллини.) Путь, путешествия, скитания — все, что связано с движением как действием, определяет сюжетную линию этого произведения и станет главной идеей Феллини. В эссе о «Дороге» киновед В. Хлебникова заметила, что «Идею дороги Феллини формулировал всю жизнь с неизменной нежностью [34, с. 117]. Не случайно будущий режиссер в школьные годы примерял на себя костюм самого знаменитого из всех легендарных скитальцев. Логос о необычайных странствиях героя Одиссея, который сложили древние эллины на заре европейской цивилизации, стал не просто «сказкой странствий» на все времена, он оказался одним из «вечных» сюжетов мировой культуры (ср. в другой моей работе: [22, с. 352]). Этот эпический топос античности нашел выражение в бесконечном числе различных художественных вариаций, в т. ч. и в кинематографе, причем не только в костюмных фильмах по мотивам гомеровских поэм, но и в сотнях кинокартин жанра т. н. «Модиссеи» (о «Modyssey» (the modernized 'Odyssey'): [62]. Обсуждение см. в моем очерке о Феллини и Гомере: [27, с. 327–329]).

Как некогда сказал аргентинский писатель Х. Л. Борхес, вложив эту мысль в голову студента Балтасара Эспиноса, героя новеллы «Евангелие от Марка»:

> люди поколение за поколением пересказывают всего лишь две истории: о сбившемся с пути корабле, кружащем по Средиземноморью в поисках долгожданного острова, и о Боге, распятом на Голгофе [3, с. 244].

Для странствований все средства хороши, и во многих фильмах Феллини присутствует паровоз или тепловоз, древнеримский корабль, лодка или пароход, мотоцикл с фургоном, автомобиль, воздушный шар или даже ракета… (Правда, космический корабль в «Восемь с половиной» — это только элемент декораций к фильму в фильме, который пытается, но не может поставить режиссер Гвидо Ансельмо. Этому колоссальному летательному аппарату так и не суждено взлететь вместе с людьми, выжившими после ядерной катастрофы. На эту фантастическому тему о невоплощенной «одиссее» у Феллини см. интересные рассуждения И. Зингера: [97, p. 201–203].) Но все же лучший способ совершать путешествия — в сновидении или воображении, что по сути одно и тоже.

В *LV* важна не только тема пространственного пути, связанного с гастролями артистов. Обратим внимание на мотив скитаний главного героя

по любовным лабиринтам и лабиринтам неисполненных (и не исполнимых) его желаний; оба эти «лабиринта» связаны между собой. Синьор Кекко живет мечтой создать свою танцевальную труппу, в которой он был бы художественным руководителем. Тогда он смог бы поставить грандиозное шоу со «звездами». Его партнерша в варьете, любовница и верная подруга Мелина Амур (Джульетта Мазина) — тот надежный якорь в жизни главного героя, который гарантирует ему спокойное существование. Пара не состоит в браке, но Мелина надеется, что когда-нибудь они с Кекко поженятся [*LV*, 00:42:30 f.]; на будущее у них имелись «общие сбережения» в 50 тыс. лир (накопленные Мелиной), на которые она мечтает «через десять лет открыть свой магазин», разумеется, совместно с Кекко [*LV*, 00:15:47–00:16:15]. Однако такое положение вещей не устраивает ее партнера — горделивого скитальца.

В начале истории в труппу навязывается молоденькая красавица Лилиана Антонелли (Карла Дель Поджо). Увлекшись экстравагантной старлеткой, Кекко покидает Мелину и сотоварищей-актеров. Он обещает девушке в скором будущем сделать из нее «звезду» сцены. Однако у него не остается ни денег, чтобы содержать Лили, ни духу, чтобы удержать ее подле себя. У Кекко нет необходимой деловой жилки (вся его предприимчивость лишь показная), нет и связей с «нужными людьми» в столице, чтобы протежировать Лили. Фигуры, играющие значимые роли в мире итальянского шоу-бизнеса, не знакомы с синьором Кекко, а те, кто знают и помнят, сторонятся его или даже потешаются над ним: «клоун». Особенно показателен эпизод в ресторане, где Кекко ищет встречи со знаменитым импресарио Пармизано, но осмеян актерами и публикой как напыщенный «пингвин».

Расчетливая Лилиана бросает Кекко и уезжает с хватким импресарио Адельмо Конти, у которого, напротив, есть и деньги, и связи. Мечта Лили сбылась — она стала танцовщицей варьете. А несчастный герой вынужден вернуться в свою прежнюю труппу, под крыло Мелины. Однако через некоторое время актер-мечтатель встречает в вагоне поезда другую молоденькую красотку. Он вновь загорается своей идеей и обращается к девушке с предложением: «Вы актриса? <…> Вы очень похожи на актрису. Я-то знаю, о чем говорю. Я — режиссер. <…> Собственная труппа варьете. А вы красивая. <…> Даже очень красивая» [*LV*, 01:35:55–01:36:14].

Неудачный опыт с Лили не был ни первым и ни последним в жизни мечтателя Кекко. Он сам свидетельствует о своей бурной любовной «одиссее» (отчасти реальной, но скорее всего мнимой, сочиненной им для хвастовства): упрекая Лилиану в том, что она не ценит его чувств и особого к ней отношения, Кекко показывает девушке пачку фотографий своих бывших любовниц (он их специально хранит): «Держи! Считай! Здесь тридцать две женщины, одна красивее другой! И они все любили и уважали меня. Они заботились обо мне <…>» [*LV*, 01:00:50 f.].

Герой не дорожит тем счастьем, что держит в руках, но живет пустыми грезами. Играя роль «покровителя» начинающих актрис, Кекко стремится реализовать свое заветное желание. Его распаляют не столько огни любовной страсти, сколько огни варьете. Синьору Кекко сорок пять лет, всю жизнь он связан со сценой, однако считает, что всеми недооценен, что его настоящая

карьера пока не состоялась. Идеальная мечта героя — открыть новую «звезду» и тем самым обрести великую славу в будущем (подборка цитат из фильма: «Публика меня обожает», «Я — “звезда”!», «Я — национальная “звезда”!», «Я занимаюсь поиском талантов», «Я режиссер труппы» (все это характеристики хвастливым Кекко самого себя); «Любимец публики» (одна из ролей Кекко в программе шоу); мечты и проекты главного героя: «Я буду выступать. Мне никто не нужен. Я сам сформирую труппу!» [*LV*, 01:03:40 f.]; «А сценарий! Во французском духе с американскими штучками…» [*LV*, 01:05:20 f.]; «Вы будете звездами моего нового шоу» [*LV*, 01:12:46] и др.). Кекко не устраивает реальная действительность — тот мир, что он имеет: надежная подруга, прощающая его проступки и мечтающая разделить с ним маленькое семейное счастье, проблемы в труппе варьете, низкосортные шоу, гастроли по захолустьям Италии, вагоны третьего класса и проч., однако он не в силах что-либо изменить и продолжает жить мечтой об ирреальном мире.

VII

Как заметил Б. Мерлино, в «Огнях» Феллини изобразил «столь любимый им мир варьете» [17, с. 93]; и сходным образом у Т. Кезича (но с акцентом на ностальгии автора — Феллини — по уходящей эпохе эстрады): в фильме предпринята попытка запечатлеть феномен шоу варьете, «предмет, столь близкий сердцу Феллини в его бытность журналистом, но это были уже угасающие огни <…>» [75, p. 115]). Действительно, в *LV* включено много эпизодов с танцами, пением, костюмами, репетициями, клоунадой, стрельбой из пистолета и псевдовосточными факирами с их незамысловатыми фокусами на потеху публики (которую они, впрочем, не особенно забавляют). Все так, но в первую очередь это психологическая драма. Авторы показывают отношения внутри труппы: ревность, зависть, скандалы актеров из-за гонорара и из-за лидерства в группе. В картине раскрываются душевные качества героев, их чаяния и разочарования. Заметно ироничное отношение Феллини к миру эстрады и критическое — к миру шоу-бизнеса. Такого рода критика присутствует и в других кинокартинах Феллини, особенно в «Джинджер и Фред». В этом фильме 1985 г. гротескно представлен уродливый мир телешоу — гламурный и сумбурный — с его ужасающим «закулисьем», где царят жесткие правила современного шоу-бизнеса (см. мой очерк о Риме у Феллини: [26, с. 117–118]; сошлюсь на работу М. Маркус о постмодернистской симуляции в «Джинджер и Фред» [79, p. 169–187] и статьи в сборниках 2020 г., посвященные 100-летию режиссера: [35, с. 224–225; 92, p. 300, 302–304, 306; 102, p. 196, 198–202]).

На создателей «Огней варьете» большее влияние оказал английский и американский кинематограф 1930–1940-х гг., нежели классические тексты, сохранившиеся в памяти Феллини от тех школьных игр в гомеровских героев, где он был Улиссом. Например, В. Степанов сравнивает *LV* с позиции современников — американских кинокритиков начала 1950-х гг. — с голливудской драмой Дж. Л. Манкевича «Всё о Еве» (*All about Eve*), вышедшей в том же году, что и фильм Латуада-Феллини [30, с. 93]. Т. Кезич в книге «Федерико Феллини: Его жизнь и творчество» проводит параллель между *LV* и известной английской кинокартиной 1938 г. «Тротуары Лондона, или Переулок святого Мартина»

(*Sidewalks of London, or St. Martin's Lane;* реж. Т. Уилан, в главных ролях: Ч. Лоутон, Вивьен Ли и Р. Харрисон), а также еще одними «Огнями» — лирической трагикомедией Ч. Чаплина «Огни рампы» (*Limelight*, 1952) [75, p. 115], которая, правда, была два года «моложе» итальянских «Огней варьете».

Относительно сюжета «Огней» Т. Кезич заметил, что «это была не новая история», и мы можем добавить — история очень древняя. По сути, этот фильм — вариация на тему известного древнегреческого сказания о Пигмалионе и Галатее. Историю с оживлением статуи подробно пересказал римский поэт Овидий в своих «Метаморфозах» (Ovid. *Met*. X.243–295). Кипрский скульптор создал *eburnea virgo* («девушку из слоновой кости»), в которой он воплотил свой идеал.

> Interea niveum mira feliciter arte
> sculpsit ebur formamque dedit, qua femina nasci
> nulla potest, operisque sui concepit amorem.
> А меж тем белоснежную он с неизменным искусством
> Резал слоновую кость. И создал он образ, — подобной
> Женщины свет не видал, — и свое полюбил он созданье.
> (Ovid. *Met*. X.248–249; пер. С. Шервинского [19, с. 217])

Благочестивый Пигмалион просил Афродиту / Венеру, чтобы она послала ему жену, похожую на ту, что он вырезал из кости. Богиня вняла мольбам художника и оживила *eburnea virgo*. В рассказе Овидия не обошлось без содействия богов, и все закончилось счастливо.

Античное сказание о Пигмалионе — это еще один из «вечных» сюжетов мировой культуры: история, рассказывающая о стремлении художника воплотить свой идеал, одушевить неодушевленное, великий соблазн человека с помощью искусства или науки (либо другими средствами) свершить невозможное, запредельное. Легенда о превращении искусственной девы обыгрывалась на протяжении веков и на разные лады; см., например, подробное исследование роли мифа о Пигмалионе и Галатее в искусстве, литературе, массовой культуре и в первые годы кинематографа: [81, p. 45–104]; см. также: [50, p. 291–320; 84, p. 53–65; 95; 100; 108, p. 519–538]). Мириады репрезентаций мифа об оживлении рукотворных существ представленные и в киноискусстве — от немого фильма 1898 г. «Пигмалион и Галатея» (*Pygmalion et Galathée*), созданного пионером экранных трюков и спецэффектов Жоржем Мельесом (по нынешним меркам «пигмалионовский» этюд Ж. Мельеса — наивный монтаж аттракционов: мечущийся по комнате герой тщетно пытается схватить и удержать созданное им женское изображение, которое чудесным образом то возникает, то исчезает, то перемещается, то разделяется на две части. Как считает Д. Пайни, «Благодаря Жоржу Мельесу, кинематограф с самого начала использовал легенду о Пигмалионе и Галатее <…> Можно предположить, что изобретение кино было связано с "комплексом Пигмалиона"» [86, p. 335]. Об этой «архаической» комической кинокартине французского режиссера в связи с творчеством Феллини см.: [45, p. 41–65; 84, p. 59–60; 95]), до современных триллеров и фантастических историй о репликантах (жанры самые разные: трагедии (например, «Метрополис» / *Metropolis*, 1927, реж. Ф. Ланг или «Госпо-

дин оформитель», 1988, реж. О. П. Тепцов; см. киноверсии в книге П. Джеймс главу 2 «Трагические превращения»: [74, p. 36–64]), комедии (примеров масса, начиная с названной короткометражки Ж. Мельеса и до современных сериалов и культовых кинофильмов; «Мисс конгениальность», 2000, реж. Д. Петри или «Дневники принцессы» / *The Princess Diaries*, 2001, реж. Г. Маршалл; см.: [74, p. 65–90]), хорроры, триллеры («Головокружение» / *Vertigo*, 1958, реж. А. Хичкок; научно-фантастические фильмы «Симона», 2002, реж. Э. Никкол и «Химера» / *Splice*, 2009, реж. В. Натали; см.: [74, p. 115–136]; а также многочисленные вариации о Големе или Франкенштейне; о мировой франкенштейниане: [18]) и драмы (киноверсии «Пигмалиона» Б. Шоу, «Красотка» / *Pretty Woman* 1990, реж. Г. Маршалл; лирическая мелодрама В. Новака «Принцесса на бобах», 1997 или упомянутые выше чаплиновские «Огни рампы»)). Рецепция овидиевского Пигмалиона в западной кинокультуре на материале различных британских и североамериканских фильмов рассматривается в монографии П. Джеймс: искусственные женщины как идеальные модели, созданные художниками, несчастливые истории любви творцов к своим созданиям, андроиды-миссионеры, Пигмалионы и роботы, Пигмалионы и симулякры, проч. ([74]; см. рецензии на это издание: [48; 61, p. 345–346; 68, p. 277–279]). Список «пигмалионовских» киноверсий см.: [45, p. 49]. Особый интерес представляет монография В. И. Стойчита «Эффект Пигмалиона: от Овидия до Хичкока» [100]. К этому списку теперь мы можем добавить главу (5.2) с тем же названием «Эффект Пигмалиона» в новой книге М. М. Уинклера «Миф Овидия о Пигмалионе на экране. В погоне за идеальной женщиной» [112, p. 165–181].

Обычно, обсуждая «эффект Пигмалиона» в творчестве Феллини, исследователи рассматривают образ Казановы из одноименного фильма 1976 г. (укажу лишь несколько примеров: [46, p. 121, 123, 160; 80, p. 408; 84, p. 54, 56–61; 94, p. 173, 183–184, 186]) или говорят о его «пигмалионовской» киноновелле «Искушение доктора Антонио» (см. интересную статью Макса Зайделя: [95]). В «Казанове» на эту параллель указывает сам автор, когда в сцене с Анной Марией герой именует себя «Пигмалионом», вернее, он заявляет о своем желании стать таковым для этой болезненной белошвейки:

> Что я могу поделать? Я влюбился в тебя, Анна Мария. Твоя бестелесная красота пробуждает художника, который живет во мне. *Я хотел бы придать тебе форму, как статуе из воска, как статуе, которой я тебя вообразил. Я был бы твоим Пигмалионом, я вдохнул бы жизнь в свое творение* (курсив мой. — *А. С.*). Я дал бы тебе жизнь своей собственной кровью. Мой собственный огонь горел бы в тебе [*FC*, 00:29:09–00:29:34].

По мнению Х. Альдуби, герой фильма не только мнит себя создателем-Пигмалионом, но в сексуальном и физиологическом смысле он в действительности совершает «животворный» акт (“Casanova (as Pygmalion) performs a ‘life-giving’ act <…>”) [46, p. 123]. Казанова возвращает нездоровую женщину к полноценной жизни, чудесным образом исцеляет ее от «внутреннего кровоизлияния». Этот «пигмалионовский» эпизод кинокартины «Казанова Феллини» показывает, что сексуальная сила героя и его художественная потенция неразрывно связаны. Секс-машина Казанова чувствует себя творцом, и как считает

Д. Ренга, «сверхъестественные» способности этого героя служат укреплению его нарциссизма [94, p. 183].

Не останавливаясь специально на теме Казановы-Пигмалиона, только приведу еще одну цитату из книги Альдуби:

> Анна Мария представлена не просто как «статуя», а как творение Пигмалиона (здесь автор возражает Ф. Бёрку. — *А. С.*). Миф о Пигмалионе имеет особое значение в данном контексте, поскольку он утверждает тайну художественного творчества через историю статуи, которая оживает мистическим образом [46, p. 160, note 38].

«Комплекс Пигмалиона» присущ главному герою «Огней варьете». Здесь Феллини на свой лад разрабатывает известное античное сказание. Кекко Даль Монте влюбляется в красавицу Лили и хочет стать ее импресарио, чтобы создать из девушки, подающей надежды, «звезду» эстрады — т. е. стать «Пигмалионом» своей «Галатеи» (ср. [75, p. 115]). Кекко предпринимает попытки отыскать свой идеал, но все они оказываются тщетными. Неумелому мастеру не создать *eburnea virgo*, не открыть новую «звезду». Ни одна из его «статуй» не оживает: ни Лили, ни Мелина, ни любая другая «Галатея» — из тех тридцати двух, что уже были любовницами этого «квази-Пигмалиона», или — как намекают на это Латтуада и Феллини — из тех, что еще будут.

Выскажу несколько замечаний к описанию «Огней варьете» у Б. Мерлино. Автор книги о Феллини указывает, что «Влюбленный антрепренер (имеется ввиду Кекко. — *А. С.*) бросает свою труппу и отправляется со своей юной протеже в турне по кабаре больших городов…» [17, p. 94] Но в фильме не показано ни турне, ни «кабаре больших городов» с участием мелкого артиста и его новой «пассии». Их нет и быть не может, поскольку все это существует лишь в мечтах главного героя, осуществить которые ему не удалось (и, судя по всему, никогда не удастся). Поэтому назвать Кекко «антрепренером» можно разве что в кавычках, равно как и Лилиану — его «протеже». Неверно называть Кекко и «руководителем труппы» варьете [17, p. 94] или «возглавляющим труппу провинциального театра» [17, p. 95], в сравнении с Нино Мартони — героем кинофильма М. Моничелли «Собачья жизнь» (*Vita da cani*, 1950), роль которого блистательно исполнил А. Фабрици (о сходстве сюжетных линий и своеобразной «конкуренции» двух этих кинокартин, рассказывающих истории актеров, см. у Т. Кезича: [75, p. 115–116, 117]). Та же неточная характеристика главного героя *LV* содержится в очерке В. Степанова: «шустрый импресарио» [30, с. 91], «предводитель водевильной труппы», «самодеятельный импресарио», «продюсер» [30, с. 94]. Но какой же Кекко Даль Монте предводитель и предприниматель?! Опять же, если только *cum grano salis* можно назвать его «импресарио». Этот герой мнит себя руководителем труппы и мечтает о том, чтобы стать знаменитым антрепренером. Но на деле он оказывается никудышным устроителем шоу-проектов, а возможность финансировать концерты и гастроли старлетки Лили синьор Кекко добывает за счет своей любовницы Мелины — уговорами и унижениями. Да и этот его проект провалился, и все деньги — чужие! — по сути, были пущены на ветер.

В своей первой кинокартине Феллини обыгрывает тему поиска / создания совершенной женщины — идеальной красавицы, любовницы, спутницы

жизни, «звезды». В дальнейшем этот «пигмалионовский» мотив найдет отражение во многих его произведениях: «Сладкая жизнь», «Искушение доктора Антонио», «Восемь с половиной», «Амаркорд», конечно, в «Казанове Феллини», но главным образом, в «Городе женщин» (*La città delle donne*, 1980).

VIII

Возвращаясь к вопросу о современных *LV* параллелях и влияниях, в фильме Латтуада–Феллини можно усмотреть в отсылку к чаплиновской трагикомической истории о нищем, но благородном бродяге и слепой цветочнице, которая обрела зрение, благодаря своему «покровителю» и стала хозяйкой цветочного салона в «Большом городе». Эта немая кинолента, созданная в 1931 г., в конце 1940-х гг. считалась классикой кинематографа. И созвучное название картины Чарльза Чаплина (тогда уже «живого классика»): «Огни города» (*City Lights*) и феллиниевской «Огни варьете» — *Luci della citt*à (название американского фильма по-итальянски) и *Luci del varietà* (в английском варианте: *Variety Lights*). Только в истории, придуманной Феллини, сюжет чаплиновских «Огней» представлен «шиворот навыворот». И конец фильма *LV* не назовешь счастливым. Да и конца этой истории о скитаниях Кекко зритель как бы не увидит…

Обратим внимание на открытый финал «Огней». Что я имею ввиду, говоря об «открытом финале» фильма? Авторы рассказывают только об одном из (многих?) блужданий главного героя. Эта история Кекко началась с его встречи с Лилианой в поезде, и закончилась она их случайной встречей на перроне. Затем они садятся (Кекко с Мелиной, а Лили с Адельмо) на паровозы, идущие в разных направлениях, и пути героев, по-видимому, больше никогда не пересекутся. А в последней сцене зритель наблюдает начало новой истории о похождениях Кекко. Авторы не покажут, чем продолжится его знакомство в поезде с попутчицей-блондинкой. Но зритель понимает, что печальный опыт предыдущего увлечения ничему не научил беспутного «Одиссея». Героя ждут новые приключения. И можно предположить, что настоящие испытания и для него самого, и для его верной Мелины-«Пенелопы» еще впереди.

Открытый финал *LV* для нас особенно интересен, поскольку здесь мы усматриваем параллель с будущим «Сатириконом Феллини». В *FS* молодой Энколпий — протагонист и повествователь — рассказывает о своих любовных похождениях, встречах, радостях и злоключениях, а в конце фильм обрывается буквально на полуфразе:

> В эту же ночь мы отплыли с попутным ветром. Я стал членом команды. Наш якорь ложился на дно в незнакомых портах. <…> На одном острове, покрытом высокой сочной травой, я встретил грека, который рассказал мне, что спустя годы… [*FS*, 02:01:04–02:01:25].

Герой отправляется в дальнее путешествие, и зритель уже предвкушает, что произойдет с ним «спустя годы…»

Можно истолковать «усеченный» финал *FS* как напоминание о бренности человеческого существования и всего сущего, как назидание зрителям, представителям современной цивилизации, что не только мы сами, но и все достижения нашей культуры, равно как и всякая цивилизация, суть конечны,

временны, тленны. И от нашей культуры, в лучшем случае, останутся осколки… На это указывает писатель А. Королев в финале своего эссе о феллиниевском «Сатириконе»:

> Ключ к пониманию фильма — в его финале: от людей, которые так страстно любились, дрались, сквернословили, грабили, убивали, бродяжничали, предавали, писали стихи, оскверняли святыни, смеялись и стенали, проливали слезы, кровь, пот, семя — остались лишь полустертые фрески на развалинах. Все, что еще недавно переполняла жизнь, унесено ветром. Тот же конец, очевидно, ждет и нашу цивилизацию [15, с. 173].

Как я уже указывал в другой статье [25, с. 79], по сути, всё то, что случилось прежде — весь сюжет феллиниевского «Сатирикона» до самого финала кинокартины, — это лишь пролог к некоей будущей драме, той истории, которую зритель не увидит. «Последние слова Энколпия обещают, что только теперь и начинается самое интересное, что истории о грядущих путешествиях превосходят все рассказанное им ранее о своих скитаниях» [25, с. 79]. *FS* не имеет начала и конца, они будто бы «не сохранились» — по воле автора они оказались «сожраны временем». Именно поэтому возникает ощущение, что рассказ Энколпия обрывается на самом важном и интересном [25, с. 80].

Несколько забегая вперед, отмечу, что тот же прием с открытым финалом Феллини использует и в «Маменькиных сынках» (*I Vitelloni*, 1953). История о провинциальных шалопаях заканчивается тем, что Моральдо Рубини (Ф. Интерленги) уезжает на поезде из родного городка. Для юного героя-*vitellone* начинаются новые приключения и новая жизнь, на новом месте он обретет новые знакомства и «спустя годы…» Однако о том, что произойдет с ним дальше, зритель уже не узнает.

IX

Кекко Даль Монте — это своего рода «анти-Улисс»: странник, который не стремится «домой» на «Итаку», где его ждет преданная «Пенелопа», мечтающая о спокойной семейной жизни и совместном магазинчике под старость. Неприкаянного мечтателя-скитальца не спасает жертвенность Мелины. Я имею ввиду не деньги, которые она отдает Кекко на его сумасбродную затею организовать собственное шоу-варьете для его новой «Галатеи» (предприятие провалилось, и пропали все сбережения актрисы), но жертвенность Мелины выражается в ее преданности и неизменном ожидании непутевого любовника, в ее прощении, когда после очередной неудавшейся затеи, связанной с «цирцеями», «сиренами», «навсикаями» и «каллипсами», Кекко снова возвращается к своей «Пенелопе». (Роль танцовщицы варьете Мелины — одна из первых в большом творческом «послужном списке» Дж. Мазины (ее первая главная роль в кино). Актрисе удавалось убедительно сыграть (и не только в фильмах ее мужа Ф. Феллини) образы верных и преданных, обманутых и покинутых, униженных и оскорбленных, но при этом всегда трогательных и романтичных женщин: крестьянок-простушек и городских проституток, артисток и замужних благородных сеньор.)

Тема скитаний по «феминным лабиринтам» в кинематографе Феллини будет возобновляться как лейтмотив на протяжении всего его творчества:

в фильмах «Сладкая жизнь», «Восемь с половиной», и — апофеоз этой темы — ироничный и эротичный фильм-гротеск «Город женщин». В этом произведении главная «одиссейная» тема станет сюжетообразующей: сновидение синьора Снапораза, который ищет свой идеал. И встреча Снапораза-«Улисса» с женщинами тоже случается в дороге, когда он, заснув в поезде, оказывается в «la città delle donne» (см. суждение У. ван Уотсона о сексуальной символике поезда и железнодорожного пути в этой картине [107, p. 84], созданной уже в пост-юнговский период Феллини; ср. в том же сборнике статью Ф. Бёрка об иллюзии и значении в этом психосимволическом фильме-шутке о скитаниях престарелого ловеласа: [57, 34–37]; о желаниях и объектах в «Городе женщин»: [13, с. 208–213]).

Кекко — заложник своих амбиций и иллюзий. С сочувствием к своему герою, но грустной усмешкой Феллини (автор идеи фильма) рассказал о жалком и смешном «творце» и «скитальце», которому хотелось бы исполнить роль настоящего мачо и роль состоявшегося (успешного = признанного) артиста, который не отступает от своей мечты о будущей славе. Кекко не желает играть в скромном фильме под названием «Семейное счастье» и грезит исполнить роль в роскошном кинофильме «Огни варьете», где будут «мировые звезды» и шикарные афиши, на которых крупными буквами будет красоваться его имя — имя импресарио Кекко Даль Монте… По сути, *LV* — это краткая история маленького человека, мечтающего прожить жизнь, которая никогда не будет им прожита.

Многие мотивы, приемы, образы, даже отдельные сцены и психологические ходы, присутствующие в *LV*, в дальнейшем будут встречаться в других фильмах Феллини. Поэтому, несмотря на парадоксальность суждения В. Степанова, мне оно представляется резонным:

> Занятно, что «Огни варьете» обобщают будущие мотивы и темы Феллини. Этот фильм — своего рода «Восемь с половиной», только снят почему-то первым. Как будто фильмография режиссера, превратившись в заправского акробата, встала с ног на голову и принялась жонглировать. <…> «Огни варьете» — словно закрученный в плотный моток рулон серпантина, который вот-вот распустится бесконечной спиралью. Говорят, океан можно увидеть в одной капле воды. Так почему бы не разглядеть в «Огнях варьете» вечный цирк Феллини? Всю иллюзорность его мира, укорененного в магической реальности, увиденной сквозь призму поэтического восприятия, которое преображает и мифологизирует каждое отдельное явление [30, с. 94].

Я не согласен с некоторыми идеями, представленными в статье В. Степанова об «Огнях варьете», да еще и со странным названием: «Селфи на фоне эпохи»; это про «семейный портрет в интерьере» кинематографистов и кинематографисток — мужей и жен Латтуада и Феллини. Например, автор сравнивает дуэт Мелины и Кекко с молодоженами Кавалли из «Белого шейха». Но Ванда и Иван (Б. Бово и Л. Триесте) — это совсем противоположный «экранный союз», я имею ввиду и сюжет «Шейха», и его концовку, и психологические портреты героев, и их отношения между собой, и их непричастность миру шоу-бизнеса. Тут, скорее уж, подошло бы сравнение с танцевальным дуэтом Джинджер / Амелия и Фред / Пиппо (Дж. Мазина и М. Мастрояни), которые

в их далекой молодости выступали на сцене, подражая американским звездам Фреду Астеру и Джинджер Роджерс. Во многом сходны отношения между собой героев «Джинджер и Фред» и героев-танцоров из *LV*, их профессии — эстрадных артистов, и даже «годы активности» творческого союза Амелии и Пиппо приходятся где-то на 1940–1950-е гг., когда гастролировала по Италии та самая труппа с участием Мелины и Кекко. Данная параллель будто бы сама напрашивается, однако Степанов такого сопоставления не приводит, но каким-то образом усматривает сходство с парочкой из «Шейха» [30, с. 94]. И здесь же замечание автора про оружие и стрельбу из пистолета: «“Огни варьете” — кажется единственный фильм Феллини, в котором звучат выстрелы (sic! — *А. С.*)» [30, с. 94], из чего журналист делает обобщающие выводы о феллиниевских кинолентах *in toto*. А уж с этим никак нельзя согласиться, если зритель мало-мальски знаком с творчеством итальянского режиссера за пределами его «Огней». Стрельба из пистолетов, ружей, автоматов присутствует в «Амаркорде», «Городе женщин» и других кинофильмах. В финале эпической картины «А корабль плывет» так пушки с крейсера палят, что эта канонада знаменует конец спокойного старого мира и начало Первой мировой войны. Однако подробнее об отнюдь «не безоружных» кинокартинах Феллини и особой функции оружия и выстрелов (реальных и ирреальных) в его творчестве я выскажусь в другой работе. Но тезис о «серпантинности» *LV* показался мне интересным. Разумеется, это суждение *post factum*, взгляд со стороны на весь творческий путь Феллини, когда мы имеем полную фильмографию режиссера.

В заключение еще раз укажу мотивы, которые присутствуют в первом фильме Феллини (совместно с А. Латтуада). Это карнавальность (эстрада и клоунада); поиск идеала («пигмалионовский» мотив), противопоставление реального и идеального (иллюзорного мира желаний); дорога и лабиринты скитаний героя / героев — «одиссеевский» мотив. Разного рода структурные и содержательные аспекты «Огней варьете» (с различными их вариациями) станут определяющими для многих феллиниевских произведений, созданных на протяжении сорокалетнего периода творчества. Многие из этих лейтмотивов найдут отражение в «Сатириконе Феллини».

ЛИТЕРАТУРА

1. Амаркорд. Римини с Федерико Феллини / тексты Р. Джаннини; Ривьера Римини. Путевые заметки. Серия изданий по туризму. — Rimini: La Pieve Poligrafica Editore, Villa Verucchio (RN), 2014. — 226 с.

2. Богемский Г. Судьбы неореализма // Кино Италии: Неореализм / пер. с итал.; сост., вступ. ст. и комм. Г. Д. Богемского. — М.: Искусство, 1989. — С. 5–49.

3. Борхес Х. Л. Соч.: в 3 т. 2-е изд., доп. — М.: Полярис, 1997. — Т. 2: Эссе. Новеллы / пер. с исп., англ.; составл., предисл., коммент. Б. Дубина. — 639 с.

4. Вайль П. Гений места / послесловие Л. Лосева. — М.: КоЛибри, 2007. — 448 с.

5. Гуделева Е. М. Экранизация как миромоделирование (по фильму Федерико Феллини «Тоби Даммит») // Литература в кино — в поисках общего языка: материалы

всероссийской научно-практической конференции, 25–26 сентября 2014 г., г. Владимир. — Владимир: Изд-во ВлГУ, 2015. — С. 43–51.

6. Дзюмин Д. Экранизация как текстопорождение: художественная мифология Эдгара По в фильме Федерико Феллини «Тоби Даммит» // Flicker: сборник киноведческих работ / ред. — сост. Е. П. Барановская. Омск: Вариант-Омск, 2009. — URL: http://flicker.org.ru/f1/dammit.htm и http://flicker.org.ru/f1/dammit.htm (дата обращения: 24.09.2018).

7. Иванов Д. «Быть проклятым» Федерико Феллини // Artifex. — 2018. — Вып. 38, май. — URL: https://artifex.ru/кино/тоби-даммит (дата обращения: 19.11.2018).

8. Кнабе Г. С. Русская античность: Содержание, роль и судьба античного населения в культуре России: Программа-конспект лекционного курса. — М.: РГГУ, 1999. — 240 с.

9. Кнабе Г. С. Избранные труды: Теория и история культуры. — М.; СПб.: Летний сад; РОССПЕН, 2006. — 1199 с.

10. Кнабе Г. С. Современная Европа и ее антично-римское наследие. — М.: РГГУ, 2010. — 175 с.

11. Кнабе Г. С. Европа с римским наследием и без него. — СПб.: Нестор-История, 2011. — 260 с.

12. Кононенко М. Детство, юность… остальное — фильмы: Набросок к биографии // Сеанс. — 2020. № 74 [Fellini]. — С. 9–17.

13. Корецкий В. «Город женщин»: Желание есть, объекта нет // Сеанс. 2020. — № 74 [Fellini]. — С. 208–213.

14. Корнилова Е. Н. «Миф о Юлии Цезаре» и идея диктатуры. Историософия и художественная литература европейского круга. — М.: Изд-во Московского государственного ун-та леса, 1999. — 271 с.

15. Королев А. «Сатирикон Феллини»: Однажды в Риме // Сеанс. — 2020. № 74 [Fellini]. — С. 164–173.

16. Маяк И. Л. Итальянская историография античности // Историография античной истории / под ред. В. И. Кузищина. — М.: Высшая школа, 1980. — С. 226–237.

17. Мерлино Б. Феллини / пер. с фр. Л. Ф. Матяш. — М.: Молодая гвардия, 2015. — 309 с.

18. Можайская К. А. Миф о Франкенштейне: опыт структурной интерпретации // Acta eruditorum. — 2018. — Вып. 29. — С. 132–137.

19. Овидий. Метаморфозы / пер. с лат. С. Шервинского // Овидий. Собр. соч. — СПб.: Биографический институт «Студиа Биографика», 1994. — Т. 2. — С. 7–344.

20. Рим и Италия: историческое прошлое в современных измерениях / М. В. Григер, Э. М. Дусаева, Г. П. Мягков, Е. А. Чиглинцев, Л. М. Шмелёва. — Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. — 136 с.

21. Росселлини Р. Беседа о неореализме / пер. Н. Новиковой // Кино Италии: Неореализм / пер. с итал.; сост., вступ. ст. и комм. Г. Д. Богемского. — М.: Искусство, 1989. — С. 180–190.

22. Синицын А. А. Двенадцать тезисов о Штирлице, или Советский миф о «Троянском коне» // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории — 2007–2009. — Вып. 9 / под ред. М. А. Бойцова и И. Н. Данилевского. — М.: РГГУ, 2012. С. 334–367.

23. Синицын А. А. Рецепт Ф. Феллини в изображении древнего Рима // Античное наследие в последующие эпохи: рецепция или трансформация? Российско-германский международный научно-образовательный симпозиум (Казань, 18–20 октября 2018 г.) / сост. и отв. ред. Э. В. Рунг, Е. А. Чиглинцев. — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2018. — С. 114–123.

24. Синицын А. А. Различные аспекты синема: предисловие редактора спецвыпуска «Acta eruditorum», посвященного истории и теории кино // Acta eruditorum. — 2018. — Вып. 29. — С. 3–13.

25. Синицын А. А. Опыт (ре)конструкции истории Федерико Феллини: О мотивах и новаторских принципах в "Fellini Satyricon" (К 50-летию создания кинокартины) // Acta eruditorum. — 2018. — Вып. 29. — С. 69–93.

26. Синицын А. А. Историографическое кино Федерико Феллини и киномифология Рима // Terra aestheticae. — 2019. — № 1 (3). — С. 106–130.

27. Синицын А. А. Феллини и Гомер: параллели и пересечения // Вестник РХГА. — 2019. — Т. 20, вып. 3. — С. 326–351.

28. Синицын А. А. Итальянская «Сатириониана» на рубеже 1960-х — 1970-х гг.: Феллини, Полидоро, Лауренти, Мадерна и другие // Кинематографические миры Старого и Нового света: от традиции до революции. Программа и тезисы докладов Первой международной научно-практической конференции «La strada: пафос и этос итальянского кинематографа», Санкт-Петербург, 27–28 ноября 2019 г. / сост. и ред. А. А. Синицын, В. А. Егоров, С. М. Капилупи, С. Б. Никонова. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019. — С. 33–36.

29. Смит Д. М. Муссолини / пер. с англ. Л. А. Бабук. — М.: Интер Дайджест, 1995. — 384 с.

30. Степанов В. «Огни варьете»: Селфи на фоне эпохи // Сеанс. — 2020. — № 74 [Fellini]. — С. 90–95.

31. Феллини Ф. Делать фильм / пер. с ит. и коммент. Ф. М. Двин. — М.: Искусство, 1984. — 287 с.

32. Феллини Ф. Амаркорд. И корабль плывет / пер. с ит. Г. Богемского, А. Миролюбовой. — СПб.: Азбука-классика, 2003. — 283 с.

33. Феллини Ф. Я вспоминаю / Федерико Феллини и Шарлотта Чандлер / пер. с ит. В. Бернацкой, Н. Пальцева. — М.: Вагриус, 2005. — 443 с.

34. Хлебникова В. «Дорога»: Лучший способ путешествовать // Сеанс. — 2020. — № 74 [Fellini]. — С. 112–117.

35. Хлебникова В. «Джинджер и Фред»: Жизнь — рекламная пауза // Сеанс. — 2020. — № 74 [Fellini]. — С. 222–225.

36. Хренов Н. А. Социальная психология зрелищного общения: теория и история. 2-е изд. — М.: Юрайт, 2019. — 688 с.

37. Хржановский А. Голос Феллини: О природных наклонностях и технике письма // Сеанс. — 2020. — № 74 [Fellini]. — С. 33–41.

38. Чиглинцев Е. А. Образ Цезаря в социокультурных условиях XX века // Ученые записки Казанского ун-та. Сер. Гуманитарные науки. — 2006. — Т. 148, кн. 4. — С. 90–99.

39. Чиглинцев Е. А. Рецепция античности в культуре конца XIX — начала XXI вв. — Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та, 2009. — 290 с.

40. Чиглинцев Е. А. Античные истоки патриотических представлений в фашистской Италии // Ученые записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки. — 2014. — Т. 156, кн. 3. — С. 185–191.

41. Чиглинцев Е. А. Рецепция античности в культуре конца XIX — начала XXI вв. 2-е изд., перераб. и доп. — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. — 164 с.

42. Чиглинцев Е. А. Рецепция античности в как социокультурный феномен // Античное наследие в последующие эпохи: рецепция или трансформация? Российско-германский международный научно-образовательный симпозиум. Казань, 18–20 октября 2018 г. — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2018. — С. 8–14.

43. A Companion to Classical Receptions / ed. by L. Hardwick and Ch. Stray. [Blackwell Companions to the Ancient World]. — Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2008. — XVIII, 538 p.

44. A Companion to the Classical Tradition / ed. by C. W. Kallendrof. [Blackwell Companions to the Ancient World]. — Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2007. — XVI, 491 p.

45. Adriaensens V., Jacobs S. The Sculptor's Dream: Tableaux Vivants and Living Statues in the Films of Méliès and Saturn // Early Popular Visual Culture. — 2015. — Vol. 13, is. 1. — P. 41–65.

46. Aldouby H. Federico Fellini. Painting in Film, Painting on Film. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2013. — 186 p.

47. Attalo e Fellini al "Marc'Aurelio": Scritti e disegni / a cura di L. Antonelli, G. Paolini; prefazione di A. Curzi. — Roma: Napoleone, 1995. — 143 p.

48. Barrow R. [Review:] Paula James, Ovid's Myth of Pygmalion on Screen: in Pursuit of the Perfect Woman. Continuum Studies in classical reception. London; New York: Continuum, 2011. X, 231 // Bryn Mawr Classical Review. — 2013.01.32.

49. Bellano M. Fellini's Graphic Heritage: Drawings, Comics, Animation, and Beyond // A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. — P. 59–78.

50. Bloom M. E. Pygmalionesque Delusions and Illusions of Movement: Animation from Hoffmann to Truffaut // Comparative Literature. — 2000. — Vol. 52, N4. — P. 291–320.

51. Bondanella P. Early Fellini: 'Variety Lights', 'The White Sheik', and 'I Vitelloni' // Federico Fellini: Essays in Criticism / ed. by P. Bondanella. — New York: Oxford University Press, 1978. — P. 220–239.

52. Bondanella P. The Cinema of Federico Fellini. — Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992. — 392 p.

53. Bondanella P. The Films of Federico Fellini. — Cambridge: Cambridge University Press, 2002. — 220 p.

54. Bondanella P., Pacchioni F. A History of Italian Cinema. 2nd ed. — New York et al.: Bloomsbury Academic, 2017. — 752 p.

55. Brunet E. "Tramandare-tradire": storiografia e senso dell'antico nel Fellini Satyricon // Engramma. La tradizione classica nella memoria occidentale. — 2006. — Vol. 49. — URL: http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2575 (дата последнего обращения: 17.03.2020).

56. Burke F. Federico Fellini: 'Variety Lights' to 'La Dolce Vita'. — Boston: Twayne Publishers, 1984. — 145 p.

57. Burke F. Federico Fellini: Realism/Representation/Signification // Federico Fellini: Contemporary Perspectives / ed. by F. Burke, M. R. Waller. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2002. — P. 26–46.

58. Carrera A. Fellini's Eternal Rome: Paganism and Christianity in the Films of Federico Fellini. — London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2018. — 200 p.

59. Classical Myth and Culture in the Cinema / ed. by M. M. Winkler. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — IX, 350 p.

60. Classics on Screen: Ancient Greece and Rome on Film / ed. by A. J. L. Blanshard, K. Shahabudin. — London: Bristol Classical Press, 2011. — VIII, 264 p.

61. Cox F. [Review:] P. James. Ovid's Myth of Pygmalion on Screen — In Pursuit of the Perfect Woman. London and New York: Continuum, 2011. Pp. X + 231 // Journal of Roman Studies. — 2013. — Vol. 103. — P. 345–346.

62. Daugherty G. N. Indirect or Masked Modysseys? Establishing a Working Set of Criteria // Locating Classical Receptions on Screen. Masks, Echoes, Shadows / ed. by R. Apostol, A. Bakogianni. — Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018. P. 19–42.

63. Dumont H. L'Antiquité au cinéma: Vérités, légendes et manipulations / Préface de J. Tulard. — Paris; Lausanne: Nouveau Monde Éditions; Cinémathèque suisse, 2009. — 648 p.

64. Federico Fellini autore di testi: Dal "Marc'Aurelio" a "Luci del Varietà" (1939–1950): Atti del convegno di Bologna 29–30 ottobre 1998 / a cura di M. Filippini, V. Ferorelli. — Bologna: Istituto per i beni artistici culturali e naturali della Regione Emilia-Romagna, 1999. — 191 p.

65. Flanagan K. M.. Rethinking Fellini's Poe: Nonplaces, Media Industries, and the Manic Celebrity // Adapting Poe: Re-Imaginings in Popular Culture / ed. by D. R. Perry, C. H. Sederholm. — New York: Palgrave Macmillan, 2012. P. 59–69.

66. Gianotti G. F. Petronio e gli altri nel Satyricon di Federico Fellini // Lexis. — 2012. — Vol. 30. — P. 565–583.

67. Günsberg M. Italian Cinema: Gender and Genre. — New York: Palgrave Macmillan, 2005. — IX, 243 p.

68. Harrisson J. The Pygmalion Myth [Review:] P. James. Ovid's Myth of Pygmalion on Screen. In Pursuit of the Perfect Woman. Pp. X + 231, Ills. London and New York: Continuum, 2011 // Classical Review. — 2013. — Vol. 63, is. 1. — P. 277–279.

69. Hellas on Screen: Cinematic Receptions of Ancient History, Literature and Myth / ed. by I. Berti and M. Garcia Morcillo. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008. — 266 p.

70. Humphrey J. H. Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing. — Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1986. — XIV, 703 p.

71. Imagining Ancient Cities in Film: From Babylon to Cinecittà / ed. by M. García Morcillo, P. Hanesworth, Ó. Lapeña Marchena. — New York; London: Routledge, 2015. — VI, 329 p.

72. Iridon C., Presadă D. Petronius' Satyricon and its Cinematographic Transposition // Language and Literature — European Landmarks of Identity. — 2015. — Vol. 16. — P. 246–252 (= Diacronia bibliometric database [BBD], Universitatea din Piteşti. — URL: http://www.diacronia.ro/en/indexing/details/A24529 (дата обращения: 18.10.2019)).

73. Italian Sword and Sandal Films, 1908–1990 / ed. by R. Kinnard, T. Crnkovich. — Jefferson, NC: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2017. — 256 p.

74. James P. Ovid's Myth of Pygmalion on Screen: In Pursuit of the Perfect Woman. — London; New York: Continuum, 2011. — X, 231 p.

75. Kezich T. Federico Fellini. His Life and Work / trans. from the Italian by M. Proctor, V. Mazza. — New York: Faber & Faber, Inc., 2002. — 444 p.

76. Kezich T. Federico Fellini. Das Buch der Filme / aus dem Italienischen übersetzt von G. Fröhlich, R. Heimbucher, S. Marzolff; hrsg. von V. Boarini. — München: Schirmer/Mosel, 2009. — 320 S.

77. Le péplum. L'antiquité au cinéma / dir. par C. Aziza (CinemAction). — Condé-sur-Noireau; Paris: Corlet; Télérama, 1998. — 183 p.

78. Lindner M. Rom und seine Kaiser im Historienfilm. — Frankfurt am Main: Verlag Antike, 2007. — 332 S.

79. Marcus M. Fellini's 'Ginger and Fred': Postmodern Simulation Meets Hollywood Romance // Federico Fellini: Contemporary Perspectives / ed. by F. Burke, M. R. Waller. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2002. P. 169–187.

80. Mimoso-Ruiz D., Rustin J. Casanova/Fellini ou le bel infidèle // Dix-huitième Siècle. — 1986. — N18. — P. 405–426.

81. Nead L. The Haunted Gallery: Painting, Photography, Film c. 1900. — New Haven: Yale University Press, 2007. — 256 p.

82. Nisbet G. Ancient Greece in Film and Popular Culture. 2nd ed. Exeter: Bristol Phoenix Press, 2008. — XIV, 188 p.

83. Of Muscles and Men: Essays on the Sword and Sandal Film / ed. by M. G. Cornelius. — Jefferson, NC; London: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2011. — VI, 212 p.

84. Owens M. Photography as Automaton. Roland Barthes and Fellini's Mechanical Doll // Comparative Studies in Modernism. — 2019. — N14. — P. 53–65.

85. Pacchioni F. Inspiring Fellini. Literary Collaborations behind the Scenes. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2014. — 256 p.

86. Païni D. Painting the Moment Afterward, or Gérôme as Film-Maker // The Spectacular Art of Jean-Léon Gérôme (1824–1904) / ed. by L. des Cars, D. de Font-Réaulx, E. Paret. — Milan: Skira, 2010. — P. 332–337.

87. Parigi S. Neorealism Masked: Fellini's Films of the 1950s // Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. — P. 43–58.

88. Paul J. Fellini–Satyricon: Petronius and the Film // Petronius: A Handbook / ed. by J. R. W. Prag and I. D. Repath. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. — P. 198–217.

89. Picchietti V. When in Rome Do As the Romans Do? Federico Fellini's Problematization of Femininity (The White Sheik) // Federico Fellini: Contemporary Perspectives / ed. by F. Burke, M. R. Waller. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2002. P. 92–106.

90. Pomeroy A. J. Then it was Destroyed by the Volcano: The Ancient World in Film and on Television. — London: Gerald Duckworth, 2008. — VIII, 152 p.

91. Pomeroy A. J. The Peplum Era // A Companion to Ancient Greece and Rome on Screen / ed. by A. J. Pomeroy. — Malden, MA: Wiley Blackwell, 2017. — P. 145–159.

92. Ravetto-Biagioli K. Remote Control Politics: Federico Fellini and the Politics of Parody // A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. P. 293–309.

93. Reading Homer: Film and Text / ed. by K. Myrsiades. — Madison/Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2009. — 258 p.

94. Renga D. Irony and the Aesthetics of Nostalgia: Fellini, Zanzotto and Casanova's Redemption // Quaderni d'italianistica. — 1999. — Vol. 20, N1–2. — P. 159–190.

95. Seidel M. Fellini–Picasso "Ô beauté! Monstre énorme" // Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz. — 2016. — Bd. 58, Heft 2. — P. 220–269.

96. Sharrett Chr. 'Tobi Dammit', Intertext, and the End of Humanism // Federico Fellini: Contemporary Perspectives / ed. by F. Burke, M. R. Waller. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2002. — P. 121–136.

97. Singer I. Cinematic Mythmaking: Philosophy in Film. — Cambridge, MA; London: The MIT Press, 2008. — 256 p.

98. Solomon J. The Ancient World in the Cinema. Rev. ed. — New Haven; London: Yale University Press, 2001. — XIX, 364 p.

99. Stoddart H. Subtle Wasted Traces: Fellini and the Circus // Federico Fellini: Contemporary Perspectives / ed. by F. Burke, M. R. Waller. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2002. — P. 47–64.

100. Stoichita V. I. The Pygmalion Effect: From Ovid to Hitchcock / trans. by A. Anderson. — Chicago: University of Chicago Press, 2008. — VIII, 252 p.

101. Sullivan J. P. The Social Ambience of Petronius' Satyricon and Fellini Satyricon // Classical Myth and Culture in the Cinema / ed. by M. M. Winkler. — Oxford: Oxford University Press, 2001. — P. 258–271.

102. Surliuga V. Masina and Mastroianni: Reconfiguring C. G. Jung's Animus and Anima // A Companion to Federico Fellini / ed. by F. Burke, M. Waller, M. Gubareva. — Chichester: Wiley-Blackwell, 2020. — P. 191–204.

103. Sütterlin A. Petronius Arbiter und Federico Fellini: Ein strukturanalytischer Vergleich. — Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 1996. — 239 S.

104. The Ancient World in Silent Cinema / ed. by P. Michelakis, M. Wyke. — Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013 (repr. 2015). — XXI, 379 p.

105. The New Peplum: Essays on Sword and Sandal Films and Television Programs Since the 1990s / ed. by N. Diak, Foreword by D. R. Coon, Afterword by St. L. Sears. — Jefferson, NC: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2018. — 242 p.

106. Troy: From Homer's 'Iliad' to Hollywood Epic / ed. by M. M. Winkler. — Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2007. — XII, 231 p.

107. Van Watson W. Fellini and Lacan: The Hollow Phallus, the Male Womb, and the Retying of the Umbilical // Federico Fellini: Contemporary Perspectives / ed. by F. Burke, M. R. Waller. — Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2002. — P. 65–91.

108. Verdoodt I., Rutten K., Soetaert R., Mottart A. Film Choices for Screening Literacy: The "Pygmalion Template" in the Curriculum as Contact Zone // Journal of Curriculum Studies. — 2010. — Vol. 42, N4. — P. 519–538.

109. Winkler M. M. Classical Mythology and the Western Film // Comparative Literature Studies. — 1985. — Vol. 22, N4. — P. 516–540.

110. Winkler M. M. Mythologische Motive im amerikanischen Western-Film // Mittelalter-Rezeption III. Gesammelte Vorträge des 3. Salzburger Symposions "Mittelalter, Massenmedien, Neue Mythen" / hrsg. von Jü. Kühnel, H. Mück, Ursula Müller, Ulrich Müller. — Göppingen: Kümmerle Verlag, 1988. — S. 563–578.

111. Winkler M. M. Cinema and Classical Texts: Apollo's New Light. — Cambridge: Cambridge University Press, 2009. — XI, 347 p.

112. Winkler M. M. Ovid on Screen. A Montage of Attractions. — Cambridge: Cambridge University Press, 2020. — 462 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.022
УДК 008: 168.522

С. К. Лащенко*

ПУТЕШЕСТВУЮЩИЙ ДИЛЕТАНТ И «РУССКИЙ ЛАБЛАШ» (М. И. ГЛИНКА И ВОЛКОНСКИЕ)**
Статья 3

Статья посвящена проблемам «глинкинского круга». Ее герой — Григорий Петрович Волконский, сын Петра Михайловича Волконского, и Софьи Григорьевна Волконская. Г. П. Волконский стал добрым другом М. И. Глинки не только в его первом европейском путешествии, но и всячески поддерживал его впоследствии, во многих творческих начинаниях. На основании многочисленных исторических свидетельств и писем восстанавливается история причастности князя к судьбе композитора. В статье также анализируются подробности знакомства Глинки с Берлиозом.

Ключевые слова: М. И. Глинка, «глинкинский круг», Г. П. Волконский, Г. Берлиоз, Италия, Франция.

S. K. Lashchenko

THE TRAVELING AMATEUR AND "RUSSIAN LABLASH"
(M. I. Glinka and Volkonsky)
Article 3

The article is dedicated to the problems of the "Glinka's circle". Her hero is Peter Grigor'evich Volkonsky, the son of Peter Mikhailovich Volkonsky and Sofia Grigor'evna Volkonskaya. G. P. Volkonsky was the kind friend of M. I. Glinka in his first European voyage, but also support him in future, in his creative endeavors. Based on numerous letters and historical memories we analyzed the history of his involvement in M. I. Glinka's Italian and creative life. The article also analyzed the details of Glinka's meeting with H. Berlioz.

Keywords: M. I. Glinka, "Glinka's circle", P. G. Volkonsky, H. Berlioz, Italy, France.

---

* Лащенко Светлана Константиновна, доктор искусствоведения, заведующая Сектором истории музыки, Государственный Институт искусствознания (Москва), vreikh@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–012–00277 «М. И. Глинка: pro et contra. Личность и художественное наследие Глинки в контексте рецепции и интерпретации».

Многочисленное семейство Волконских принадлежало, как писал князь Сергей Михайлович Волконский, «к тем кругам великосветского Петербурга, которые в первой половине девятнадцатого столетия были единственными носителями музыки в России» [5]. И хотя в этой характеристике есть изрядная доля преувеличения, причины, по которой именно так виделась из XX в. связь Волконских с музыкальным искусством, понятна. Большинство Волконских не просто понимали и чувствовали музыку, но и стремились выразить себя в музыкальных звуках как сочинители или исполнители.

Одним из тех, в ком «родовые способности» предков и современников проявились предельно ярко, был Григорий Петрович Волконский (1808–1882), сын министра Императорского двора и уделов князя П. М. Волконского и княгини С. Г. Волконской. С. М. Волконский писал:

> Он был яркий пример того, что называется у нас «богема». С сильной художественной складкой, исключительно одаренный в музыке, обладатель редкого голоса, он не был создан ни для чего, что требует корней; он был не нужен родине, как остался не нужен своей семье. Он разошелся с бабушкой и жил вдали от всех, в Одессе и Аккермане. Обворожительный в обхождении с посторонними, он был тяжел в семейном кругу; он был, что англичане называют *street angel* (уличный ангел). Отзывы современников (Смирнова, Булгакова, Никитенко) проникнуты уважением к высоким его качествам обходительности и человечности. Но дома он становился с каждым годом тяжелее благодаря невыносимой педантичности своей. Впоследствии, уже расставшись с семьей, он издали продолжал распространять педантичность своих суждений на оценку тех или иных семейных осложнений, правительственных мероприятий, событий европейской политики. Он писал на больших листах бумаги синим карандашом, четким стоячим почерком; сильно подчеркивал слова. Впоследствии, просматривая архивы родителей, я увидел письма деда Григория Петровича и ужаснулся этому нагромождению доводов, примеров, цитат, нравоучений. Но в детстве хорошо помню, когда с почтой приходил большой толстый конверт, помню, как устало поднималась рука бабушки распечатывать его, как устало глаза переходили на мать, как будто говорили: «Опять письмо». Еще тяжелее, чем читать, было, конечно, отвечать, а отвечать надо было… Это был странный характер… [5]

Возможно, воссоздавая в своих воспоминаниях о детстве, облик деда С. М. Волконский и был в чем-то прав. Но реальная, активная жизнь молодого Григория Петровича Волконского во многих своих проявлениях противоречила впоследствии характеристике, данной внуком.

Он действительно был «богемной» личностью, сколь ни непривычно встретить это определение по отношению к представителю высшей русской аристократии. Он действительно был европейцем nec plus ultra, любившим европейскую культуру, знавшим и понимавшим ее. Но парадокс, сформулированный С. М. Волконским: «Григорий Петрович, как многие в то время, был тем менее русский, чем более культурен», — несправедлив и, скорее, может рассматриваться как своеобразная проекция свойств личности самого Сергея Михайловича на характеристику его знаменитого деда. Точнее и объективнее было бы отнести Г. П. Волконского к числу тех, кого А. Н. Римский-Корсаков спустя десятилетия назовет, наряду с А. Ф. Львовым, «представителями за-

паднической ориентации в русском музыкальном творчестве и общественной жизни» [14].

Будучи увлеченным ценителем европейской культуры, поддерживая всесторонние, длительные контакты с ее деятелями, Г. П. Волконский по долгу службы и по велению сердца неизменно и упорно отстаивал интересы русских художников и музыкантов в Европе. Но не только. Приезжая на родину, он становился активным участником русской художественной жизни; поддерживал контакты с ее представителями, интересовался их творчеством и, в меру сил и возможностей, способствовал его пропаганде. Он сыграл заметную роль в жизни многих русских литераторов и художников, музыкантов-сочинителей и исполнителей. В разные годы жизни его биография смыкалась с биографиями А. С. Пушкина и Н. В. Гоголя, А. А. Иванова и К. Брюллова, М. И. Глинки, А. Ф. Львова, А. Н. Верстовского, Матв. Ю. и Мих. Ю. Виельгорских, В. Ф. Одоевского, Н. К. Иванова…

Одним из тех, кому Г. П. Волконский оказывал покровительство, помогая продвижению на Запад, с одной стороны, и заинтересованно относясь к дебютам в родном Отечестве — с другой был и М. И. Глинка.

М. И. Глинку и Г. П. Волконского нельзя было назвать друзьями, хотя в определенный период они были достаточно близки и интересны друг другу. Скорее, это были хорошие приятели, чьи судьбы пересекались не часто, но перерывы в общении никак не сказывались на взаимоотношениях русского композитора и русского дипломата.

Конечно, сближала обоих музыка.

«Мой дед был выдающийся певец, за его удивительный бас его прозвали “Le petit Lablache” “маленький Лаблаш”», — вспоминал С. М. Волконский [5]. И в этом, похоже, не грешил против истины.

О. А. Пржецлавский, русский литератор польского происхождения, слышавший Г. П. Волконского в одном из благотворительных концертов в доме Энгельгардта, свидетельствовал, что голос Григория Петровича,

> basso profundo, не имел подобного себе в Европе. Довольно сказать, что знаменитую каватину Зороастро из «Волшебной флейты» он пел так, как она написана Моцартом, чего исполнить не мог никто, кроме Беллони, для которого она и была сочинена [13, с. 462–463].

Современники неоднократно отмечали, сколь убедителен и уверен был Г. П. Волконский, поднимаясь на сцену. А. О. Смирнова-Россет упоминала о том, что звучание его голоса «производило фурор» среди слушателей [16, с. 59]. Более сдержанный в своих оценках граф Д. М. Бутурлин вспоминал о голосе Г. П. Волконского как об «очень сильном», хотя и не «очень звучном». Впрочем, добавлял граф, «он наслушался хороших артистов за границею и, как говорят, хорошо и забавно исполнял буффовые арии» [4].

Связь вокального мастерства Г. П. Волконского с европейской исполнительской школой действительно существовала. В России ходили слухи о том, что голос Г. П. Волконскому ставил Дж. Россини. Документальных подтверждений тому нет. Но убедительным свидетельством того, насколько ярок был Григорий Петрович как музыкант, свидетельствует мнение, высказанное В. Ф. Одоевским.

В 1831 г. в письме к А. Н. Верстовскому В. Ф. Одоевский писал:

> <…> я очень желал, чтобы ты познакомился с Кн. Григорием Петровичем Волконским, сыном Министра Двора; я пишу к нему о тебе, хоть он, впрочем, тебя и без того знает; он отличный музыкант и, что более всего, музыкант *jusqu'a la moëlle des os* (до мозга костей. — *Ред.*). Мы с ним распеваем Генделевы фуги и божимся именем Баха [11, с. 495].

Оценка Одоевским дарования Г. П. Волконского не была сиюминутной. Его мнение о таланте Волконского, преданности музыкальному искусству оставалось неизменно высоким. Достаточно сказать, что знаменитую новеллу «Себастиян Бах» (1835) Одоевский посвятил Мих. Ю. Виельгорскому и Г. П. Волконскому.

Сочетание этих имен весьма показательно. Г. П. Волконский не только был частым гостем в домах братьев Виельгорских. Он являлся их единомышленником, членом их музыкального кружка и, когда позволяло время, принимал участие в его собраниях и встречах, хотя времени на музыкальные занятия у Г. П. Волконского было не так уж много.

С конца 1820-х гг. Г. П. Волконский служил в русской миссии в Неаполе, а позднее был переведен в Рим, где как «начальник русских пансионеров» и заведующий археологической комиссией Академии художеств являлся наставником и своеобразным опекуном русских художников и музыкантов, приезжавших в Италию для дальнейшего образования. Здесь художественные увлечения Г. П. Волконского проявились, пожалуй, с наибольшей силой. Он знакомится и поддерживает контакты с выдающимися представителями европейской культуры, завоевывая авторитет тонкого ценителя и знатока искусства. В частности у него завязываются дружеские и прочные связи с великим Дж. Рубини; в арендованном Г. П. Волконским как Почетным членом Императорской Академии Palazzo Salviati на Корсо пели певчие Папы Пия IX, благоволившего к русскому князю и соглашавшегося лишь для него сделать исключение, позволяя своим певчим петь в частном доме; для него и его семьи пел в доме на Корсо знаменитый кастрат Мустафа [5].

Впрочем, будучи подолгу в Италии, связей с Россией, в отличие от своей матушки и тетки, С. Г. и З. А. Волконских, Г. П. Волконский старался не разрывать. Вернувшись ненадолго в Россию и став попечителем сначала Санкт-Петербургского, а затем Одесского учебного округа, он, как писал А. В. Никитенко, зарекомендовал себя администратором «не усердным», но «человеком вполне благородным», «просвещенным», с «европейским образом мыслей» [10]. Будучи не особенно увлечен своими служебными обязанностями, явно проигрывая менее щепетильным коллегам в различного рода деловых и около деловых интригах, Г. П. Волконский находил отдохновение в музыке. В 1837 г. был принят (одновременно с М. И. Глинкой) в почетные члены Санкт-Петербургского Филармонического Общества [1, с. 232] как человек, немало способствовавший развитию музыкального искусства в России. Являлся непременным участником многочисленных музыкальных собраний и встреч, поддерживая отношения со старыми музыкальными знакомцами, единомышленниками и приятелями — А. Ф. Львовым и членами

его семейства, В. Ф. Одоевским, братьями Виельгорскими, П. А. Бартеневой, В. М. Кажинским [15].

Представляя высший круг русской аристократии того времени, Г. П. Волконский не мог участвовать ни в спектаклях Императорских театров, ни в платных концертах. Возможности для проявления своего вокального таланта предоставляли ему аристократические салоны и большие благотворительные концерты, нередко проходившие в северной столице под патронатом Императорской семьи. Известно, в частности, об участии Г. П. Волконского вместе с братьями Виельгорскими, графиней М. Ф. Нессельроде, графиней А. А. Бенкендорф, П. А. Бертеневой и др. в Благотворительном концерте любителей в пользу школ Женского патриотического общества 23 марта 1838 г. [9] (Г. П. Волконский, вместе с Е. П. Балабиным, М. А. Волковым, И. М. Толстым и графом Матв. Ю. Виельгорским исполнили большой хор из 4-го действия «Гугенотов»). Заметным стало и участие Г. П. Волконского в Благотворительном концерте 14 марта 1839 г. [2, с. 578].

По мере того, как Г. П. Волконский, неоднократно выезжая в Европу, «обрастал» контактами с дипломатами, политиками, художниками, литераторами, музыкантами, уже заявившими о себе в большой культуре европейских стран или лишь начинавшими, но начинавшими талантливо, дерзко и ярко, свой путь в искусстве, все отчетливее вырисовывалась его роль посредника во взаимодействии представителей русской художественной культуры с деятелями современной им культуры европейской. Г. П. Волконский не только активно поддерживал приезд в Россию Дж. Рубини, Г. Берлиоза, А. Тамбурини, П. Виардо, но и привнес немалый вклад в процесс знакомства европейцев с русским музыкальным искусством, с одной стороны, и освоение русскими музыкантами законов европейской музыкальной культуры, понимания ими характера ее функционирования в обществе, налаживании контактов с выдающимися европейскими музыкантами — с другой.

* * *

Вполне вероятно, что, будучи в России, вращаясь в столичных музыкальных кругах, поддерживая отношения с исполнителями и сочинителями, Г. П. Волконский еще в конце 1820-х гг. мог познакомиться с М. И. Глинкой. Но документальных подтверждений тому у нас в настоящее время нет.

Зато доподлинно известно, что в 1830 г. Г. П. Волконский вместе с отцом [8] принимал непосредственное участие в организации и подготовке зарубежной поездки певчего Придворной певческой капеллы Н. К. Иванова и музыкального сочинителя М. И. Глинки, позаботившись о том, чтобы их путешествие в Италию было как можно более плодотворным в творческом отношении.

М. И. Глинка в «Записках» упоминал, что именно Г. П. Волконский дал Н. К. Иванову рекомендательное письмо к Андреа Ноццари (1775–1832), итальянскому певцу (тенор), известному в ту пору вокальному педагогу [6, с. 130] активно и плодотворно сотрудничавшему с Дж. Россини. Вспоминая о встречах с Ноццари и его уроках, Глинка отмечал, что «знаменитый учитель

пения» взялся «учить Иванова безденежно, несмотря на то что скупость едва ли не господствующая страсть у теперешних итальянцев» [6, с. 130].

Комментируя это высказывание композитора, многие исследователи полагают, что причиной альтруистического отношения Ноццари к ученику было «высокое признание учителем таланта русского юноши» [12, с. 148]. Но это в высшей степени сомнительно. Скорее всего, на отношение Ноццари повлияло содержание полученного им рекомендательного письма Г. П. Волконского. Тот, ученик и поклонник Дж. Россини, видимо, обращался к Ноццари как «россинист к россинисту», что и возымело определяющую роль в финансовом отношении итальянского педагога к русскому ученику и, по всей вероятности, к его музыкальному спутнику.

Насколько Г. П. Волконский принимал участие в дальнейшей судьбе Н. К. Иванова и развитии всех перипетий его европейской карьеры — неизвестно. Однако интерес к продвижению русских исполнителей на европейские сцены сохранялся у него и позднее. Так, осенью 1841 г., приехав во Флоренцию, Г. П. Волконский встречался с другими вокалистами, учениками Глинки, П. М. Михайловым (Остроумовым) и С. С. Гулаком-Артемовским, также направленными из России в Италию для совершенствования своего мастерства и обещавшими сделать неплохую оперную карьеру.

В письме на родину Остроумов отмечал, что князь, познакомившись с тем, как стремительно развивается его голос,

> очень удивился перемене <…> и очень <…> благодарил за то, что я сделал большие успехи в пении за границей. Он писал князю Петру Михайловичу (отцу, Министру Императорского двора и уделов. — *С. Л.*) об этом, и просил его нас ангажировать в Россию через год или даже теперь. Он говорит, что все теноры, которые были в России долго времени, не стоят ничего в сравнении со мной [18, с. 169–170].

Контакты с М. И. Глинкой у Григория Петровича, невзирая на скандал, связанный с «невозвращенцем Ивановым» и косвенной причастностью к нему Глинки (о чем Г. П. Волконский безусловно знал), не только не прерывались, но, видимо, становились все более и более прочными. Сохранились свидетельства, что Г. П. Волконский в числе множества приглашенных гостей участвовал в торжественном чествовании Глинки после премьеры оперы «Жизнь за царя» [2, с. 556]. А это может означать лишь одно: Г. П. Волконский не только поддерживал добрые отношения с дружеским кругом Глинки, но и был в числе тех, кто с энтузиазмом воспринял премьеру первой глинкинской оперы, немало способствуя формированию определенной репутации сочинения в аристократическом обществе России.

Непосредственно же интересы М. И. Глинки и Г. П. Волконского пересеклись в 1837 г., в связи с определением композитора на службу в придворную Певческую капеллу.

В «Записках» Глинка вспоминал:

> В конце 1836 года, зимою, скончался директор придворных певчих Федор Петрович Львов. Граф Михаил Юрьевич (Виельгорский. — *С. Л.*) и князь Григорий Волконский по своему искреннему ко мне расположению воспользовались этим

обстоятельством, чтобы пристроить меня соответственно моим способностям; ибо они ясно видели, что, кроме других выгод, сопряженных с этим званием, для меня нелишними были и материальные пособия <…>.

Министр двора (отец князя Г. П. Волконского, П. М. Волконский — *С. Л.*) приказал объявить мне чрез управлявшего его канцеляриею <…>, что есть мне назначение и чтобы я дал ответ. <…> Я спросил, <…>, кто у меня будет начальником и какие к нему будут отношения? <…> На вопрос мой: кого именно предлагают назначить? (открылось. — *С. Л.*), что или князя Григория Волконского, или графа Матвея Юрьевича <…>.

На другой день я отправился к графу Матвею Юрьевичу Вельегорскому; он принял меня радушнее обыкновенного; мы оба радовались служить вместе и заранее помышляли о возможных улучшениях придворной капеллы. Вышло, однакоже, чрез несколько дней, что назначен был директором Алексей Федорович Львов <…> [6, с. 174].

Комментируя эпизод, описанный Глинкой в «Записках», можно отметить лишь несколько безусловных фактов. Во-первых, очевидно, что во второй половине 1830-х гг. Г. П. Волконский поддерживал контакты с композитором; во-вторых, — был «искренне к нему расположен» и, наконец, в-третьих, — предполагалось возможное назначение Г. П. Волконского на должность директора Придворной певческой капеллы.

Действительно ли Г. П. Волконский претендовал на эту должность, и если да, по какой причине отказался от нее / или ему было в том отказано; какую роль здесь сыграла позиция его отца как министра Императорского двора, — выяснить затруднительно. Никаких документальных подтверждений глинкинским словам нет. Однако отнести вспомнившееся композитором лишь к числу досужих слухов, оставшихся у него в памяти спустя много лет, тоже нельзя. Скорее всего, поиски на должность «директора придворных певчих» в это время велись, и Г. П. Волконский вполне мог рассматриваться как одна из возможных кандидатур. Тем более что он мог быть в этом и лично заинтересован: в это время Г. П. Волконский собирался заключить брак с М. А. Бенкендорф, служба в России была для него желанна. Но все сложилось так, как сложилось. Никакого конфликта интересов с М. И. Глинкой у Г. П. Волконского здесь не было и быть не могло. Что и подтвердил дальнейший ход событий: Глинка в итоге получил желаемую им должность и какое-то время весьма плодотворно работал под началом А. Ф. Львова, а Г. П. Волконский занялся ненадолго службой по Петербургскому учебному округу, выезжая по делам в Италию и возвращаясь в Россию.

В середине 1840-х гг., вновь уехав в Европу, Г. П. Волконский, видимо, продолжал не только держать Глинку в поле своего зрения, но и принимать деятельное участие в его судьбе.

В письме из Парижа Глинка упоминает о счастливом для него знакомстве с Г. Берлиозом. Описывая свои впечатления о готовящемся Берлиозом 3-м музыкальном празднике в цирке Елисейских полей и о намерении французского маэстро включить в программу несколько глинкинских сочинений, композитор замечал:

<…> что касается оркестра — нельзя желать ничего лучшего, он превосходен, состоит из 160 отборных музыкантов и, сверх того, возглавляется человеком такого

большого таланта, как г. Берлиоз. Будьте добры известить об этом счастливом обстоятельстве графа Вьельгорского и скажите ему от меня, что этим неожиданным благоприятным оборотом дела я обязан князю Григорию Волконскому, давшему мне письмо к Берлиозу, — пусть он передаст, как я ему благодарен [7, с. 261].

И, позднее, в парижском письме к П. А. Бартеневой, возвращаясь к той же теме, подчеркивал:

<…> сам Берлиоз вызвался писать обо мне, — он здесь первый музыкальный критик и, говорят, неподкупен. Я обязан знакомством с ним князю Григорию Волконскому; это знакомство — одно из важных для меня в Париже <…> [7, с. 288].

История знакомства Глинки с Берлиозом весьма запутанна. Как известно, существуют две версии их первоначальной встречи: в 1831 г. в Риме (по свидетельству самого Берлиоза) и в 1845 г. в Париже (по свидетельству Глинки) [17, с. 74]. Столь же запутанна и история знакомства с Берлиозом Г. П. Волконского.

Интересной, но все же сомнительной кажется версия о контактах Г. Берлиоза с Г. П. Волконским в конце 1830-х гг. и просьбе французского композитора спеть басовую партию в опере «Бенвенуто Челлини» (1839) [17, с. 74]. Вряд ли действующий дипломат ответил бы на эту просьбу согласием, и Берлиоз не мог этого не понимать. Достаточно вспомнить известный эпизод, произошедший примерно в это же время с А. Ф. Львовым в ходе его европейской поездки и той изобретательности, что проявил Ф. Мендельсон в организации концертного выступления русского генерала как скрипача с оркестром Gewandhaus. К тому же судьба оперы Берлиоза была в 1830-е гг. весьма печальна, и привлекать видного русского аристократа, солидного государственного служащего, к спектаклю на закате первого этапа его публичной жизни французский маэстро вряд ли бы стал. Скорее всего, справедливо предположение других исследователей, полагавших, что письмо Берлиоза, адресованное Волконскому, без указания инициалов, предназначалось Александру Никитичу, сыну З. А. Волконской [17, с. 74]. Впрочем, и эта гипотеза нуждается в подтверждении.

Между тем, нельзя отрицать, что Г. П. Волконский был достаточно хорошо знаком с Г. Берлиозом. Иначе рекомендательное письмо, о котором с такой благодарностью вспоминал Глинка, просто не могло бы существовать.

В последующие годы знакомство М. И. Глинки с Г. П. Волконским приобретало все более близкий характер. По всей видимости, к 1850-м гг. Григорий Петрович оставался для композитора одним из активных членов знаменитой «кукольниковской братии». Во всяком случае, уже в 1850-х гг., будучи в Париже, композитор с огромной теплотой вспоминал «всю братию», в особенности С. С. Куторгу, Л. А. Гейденрейха и князя Г. П. Волконского, которым передавал теплые приветы (см.: М. И. Глинка — П. П. Дубровскому. Париж, 6/18 декабря 1853 года [7, с. 471]).

В последние годы жизни Глинка редко выезжал из дома. В числе тех, для кого он делал исключения, были В. Ф. Одоевский, Г. Е. Ломакин и Г. П. Волконский (см.: [3, с. 463]), что красноречивее всяких слов говорит о характере отношения композитора к этому яркому представителю рода Волконских.

ЛИТЕРАТУРА

1. Березовский Б. Филармоническое общество Санкт-Петербурга. История и современность. — СПб.: КультИнформПресс, 2002.

2. [Бернардт Г. Б.] Прим. к ст.: Одоевский В. Ф. Новая русская опера: Иван Сусанин. Музыка соч. г. Глинки, слова барона Розена // Одоевский В. Ф. Музыкально-литературное наследие. — М.: Государственное музыкальное издательство, 1956.

3. Богданов-Березовский В. Дополнительные данные о последних годах жизни М. И. Глинки // Михаил Иванович Глинка. Литературное наследие / под ред. В. Богданова-Березовского. — Л.; М.: Государственное музыкальное издательство, 1952. — Т. I: Автобиографические и творческие материалы.

4. [Бутурлин М. Д.] Записки графа М. Д. Бутурлина. — М.: Русская усадьба, 2006. — Т. 1.

5. Волконский С. М. Мои воспоминания. Часть первая. Лавры. Странствия. — URL: http://teatr-lib.ru/Library/Volkonsky/Vosp_t_1/ (дата обращения: 16.03. 2020).

6. Глинка М. И. Записки // Михаил Иванович Глинка. Литературное наследие / под ред. В. Богданова-Березовского. — Л.; М.: Государственное музыкальное издательство, 1952. — Т. I: Автобиографические и творческие материалы.

7. Глинка М. И. Литературное наследие / под ред. В. Богданова-Березовского. — Л.: Государственное музыкальное изд-во, 1953. — Т. II: Письма и документы.

8. Лащенко С. К. Путешествующий дилетант и «“Каменный” князь» // Вестник РХГА. — 2019. — Т. 20, вып. 4. — С. 411–419.

9. Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». — 1838. — № 13.

10. Никитенко А. В. Записки и Дневник: в 3 кн. Кн. 1. Запись от 24 февраля 1845 г. М.: Захаров, 2005. — URL: http://az.lib.ru/n/nikitenko_a_w/text_0030.shtml (дата обращения: 17.03. 2020).

11. Одоевский В. Ф. Музыкально-литературное наследие. — М.: Государственное музыкальное издательство, 1956.

12. Петрушанская Е. М. Михаил Глинка и Италия. Загадки жизни и творчества. — М.: Классика XXI, 2009.

13. [Пржецлавский О. А.] Воспоминания О. А. Пржецлавского. 1818–1831 // Русская старина. — 1874. — № 11, ноябрь. — С. 451–477.

14. Римский-Корсаков А. Н. Представители западнической ориентации в русском музыкальном творчестве и общественной жизни // Музыкальные сокровища Рукописного отдела Государственной Публичной библиотеки: обзор музыкальных рукописных фондов. — Л., 1938.

15. Смирнов А. В. Загадка старой фотографии // Искусство музыки: теория и история. — 2019. — № 1. — URL: http://imti.sias.ru/upload/iblock/bf6/imti_2019_20_34_51_smirnov.pdf (дата обращения: 13.09. 2019).

16. Смирнова-Россет А. О. Дневник. Воспоминания. — М., 1989.

17. Сырейщикова А. А. Русские гастроли Берлиоза в истории российско-французских музыкальных связей (музыкально-критическая рецепция): дис. … канд. искусствоведения. — М.: РАМ им. Гнесиных, 2017.

18. Финдейзен Н. Ф. Письма из заграницы русского певца Михайлова (Остроумова) (1839–1841) // Музыкальная старина. Сборник статей и материалов для истории музыки в России, изданный Ник. Финдейзен. — СПб., 1903. — Вып. 2. — С. 134–170.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.023
УДК 141.1 (091)

А. С. Колесников*

БЕРТРАН РАССЕЛ В РОССИИ**

Статья посвящена проблеме знакомства российского читателя с творчеством мыслителя XX в. Бертрана Рассела в переводах его работ и знаковых публикациях советских и российских исследователей с 1906 до 60–х гг. XX в. Исходя из хронологии появления этих изданий, раскрываются особенности его точек зрения на германскую социал-демократию, предмет и метод математики, сути логицизма и его связи с философией, познания внешнего мира, обоснования им неореализма, размышления о роли науки и будущем обществе, оценки большевизма и России. Антивоенные выступления мыслителя вылились в организацию вместе с соратниками ряда комитетов и обществ борьбы за мир, участие в разрешении Кубинского кризиса и в основании Пагуошских конференций ученых всего мира против войн. Работы Рассела в области буржуазного гуманизма и свободомыслия стали базой в пропаганде секуляристских идей и практической морали во многих странах.

Ключевые слова: Бертран Рассел, социал-демократия, логицизм и философия, неореализм, борьба за мир, свободомыслие.

A. S. Kolesnikov

BERTRAND RUSSELL IN RUSSIA

The article is devoted to problem of acquaintance of the Russian reader with the creativity of the thinker of the XX century Bertrand Russell in translations of his works and landmark publications Soviet and Russian researchers from the 1906 to the 60th years. Based on the chronology of the emergence of these editions, the peculiarities of his views on German social democracy, subject and method of mathematics are revealed, the essence of logicism and its connection with philosophy, knowledge of the outside world, justification of neorealism,

* Колесников Анатолий Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; kolesnikov1940@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00542 «Бертран Рассел в России: эволюция рецепций и современные дискурсы».

reflection on the role of science and the future society, assessment of Bolshevism and Russia. The anti-war speeches of the thinker resulted in an organization together with associates of a number of committees and societies fighting for peace, participation in the resolution of the Cuban crisis and in the foundation of the Pugwash Conferences on Science and World Affairs. Russell 's work in bourgeois humanism and free-thinking has become a base in promoting secularistic ideas and practical morality in many countries.

Key words: Bertrand Russell, social democracy, logicism and philosophy, neorealism, struggle for peace, free-thinking

Творчество выдающегося мыслителя XX в. лорда, графа, логика, математика, философа, лейбориста, феминиста, пацифиста, политического активиста, лауреата Нобелевской премии по литературе (1950) Бертрана Рассела (1872–1970) в России достаточно известно. Представление его работ тесно увязано с его занятием вначале логикой и математикой, затем теорией познания, проблемами естествознания, свободомыслием, педагогическими идеями, борьбой за права женщин и выступлений против войны 1914–1918 гг. Дальше в центре внимания оказываются его работы по проблемам философии морали, истории философии, борьбы за мир против войны во Вьетнаме, участие в кубинском конфликте. Большинство его жизненных коллизий описано им в ряде публицистических работ, в огромном количестве писем, а также в монографии «Мое философское развитие» (1959) и «Автобиографии» (т. 1 — 1967; т. 2 — 1968; т. 3 — 1969).

Первой работой Рассела, переведенной на русский язык, были «Очерки по истории Германской социал-демократической рабочей партии» [21] — лекции, прочитанные автором в Лондонской школе экономических и политических наук в феврале и марте 1896 г. Издатель, по всей видимости, ориентировался на общественное мнение, связанное с интересом к социал-демократии, что выражалось в целом ряде публикаций на эту тему и в России, поэтому какой-то реакции работа не вызвала. Что касается самой работы, то автор проявил себя как уверенный в своей правоте давать оценки этому движению ученый. Рассел рассматривает социал-демократию и как общественное движение, основывающееся на экономической теории, и как целое учение — философию мира и развития человечества, религиозную и этическую систему. При этом он утверждает, что «целью метафизики было и есть прославление существующего строя, установление взгляда на церковь и государство как на воплощение абсолютной идеи» [21, с. 2]. Касаясь теории Маркса, английский философ заявляет, что в области логики Маркс — «диалектический рационалист», а в метафизике (онтологии) — «догматический материалист». Этой «двойственностью» объясняется якобы особенность теории «экономического материализма», лежащая в основе социал-демократического учения. Из толкования диалектики Марксом будто бы вытекают «революционный характер ее и неизбежность, почти фатальность всякого процесса развития». Поэтому ничто не может задержать предначертанного хода событий. Этот «фанатизм более чем что бы то ни было вдохновляет социал-демократию и сообщает ей веру и силу религии» [21, с. 4–6]. Рассел характеризует марксизм как фатальное учение, основанное на «нравственных идеалах пролетариата и на необходимости их победы» [21, с. 134] Фатализм его исходит из материалистической концепции

Маркса, философия которого «представляет собой смесь Гегеля и английской экономики». Вместе с тем Рассел признает, что «материалистический взгляд на историю не оставляет места для религии, т. к. рассматривает все догматы как продукт экономических условий» [21, с. 12, 77]. Пусть это и не совсем так¸ но признание весьма ценное.

Второй переведенной на русский работой Рассела стала статья «Новейшие работы по о началах математики» (1901, рус. пер. 1913) [16]. Через год после нее вышла на русском его значимая работа «Проблемы философии» [22]. К настоящему моменту она переведена на большинство важных языков мира, а на английском выдержала 24 издания. Заметим, что обе эти работы также остались практически без внимания исследователей.

Основной работой, представляющей философию Бертрана Рассела в достаточной полноте в России, была «История философии» (1918) П. П. Блонского [2]. К этому времени уже были ясны основные позиции Рассела, которого автор работы характеризовал как одного «из наиболее видных современных английских философов», чьи концепции «пользуется сейчас огромным вниманием в англо-саксонских странах», будучи популярными и в «романских странах (Франция, Италия)». [2, с. 200] Познакомиться с ними очень важно, по мнению Блонского, поскольку Рассел «крайне своеобразно» подходит к решению проблемы познания внешнего мира».

По мнению Рассела, одним из основных вопросов философии является вопрос о методе философии. Беда философии в том, что она испытывает сильное влияние этики и религии, пренебрегая научным методом. Следствием этого явилось существование многих ошибочных понятий в философии. Среди них — понятие «вселенная» как пережиток докоперниковской астрономии: видимое единство мира есть просто целостность того, что видит отдельный наблюдатель и что воспринимает отдельный ум. Другим примером ошибки выступает этизация философии и антитеза добра и зла. С этой точки зрения Рассел критикует эволюционизм. Не говоря уже о принципиальной недопустимости возведения эмпирических обобщений на ступень априорных законов (этим разрушается их единственная основа — эмпирическая), Блонский акцентирует, что по Расселу, эволюционизм основывается на этических понятиях, ибо для него характерна вера в прогресс, которая основана на ничтожном подборе фактов, дающем лишь «бесконечно малый фрагмент пространства и времени». Убеждение, что развитие «идет вперед», есть безосновательное заверение. Оно — просто антропоцентрическая попытка придать закономерную силу нашим собственным желаниям, просто следствие всегда неизбежной субъективной этики.

Поскольку философии следует пользоваться исключительно научным методом, то ее предложения должны быть не собирательными, а распределительными и априорными. Философия должна стать логикой, которая определяется Расселом как «инвентарь возможностей, список могущих быть абстрактно поддерживаемыми гипотез». Таким образом, философские предложения суть априорные аналитические суждения, столь решительно в свое время забракованные для философии Кантом. Блонский констатирует, что, по взгляду Рассела, философия должна быть «этически нейтральной», от-

личаться от естествознания, ибо ее предложения относятся к гораздо более отвлеченным сущностям. Ввиду оригинального содержания философских суждений, у нее не может быть конфликтов с естествознанием и моралью, что потребует удаления из философии проблем, решаемых эмпирически. К мнимо философским проблемам Рассел относит бессмертие души и бытие Божие. Вывод таков: философия — логика, ее предложения — априорные аналитические, а ее метод — анализ.

П. Блонский считает, что логика Рассела «очень оригинальна», ибо мыслитель «является одним из вождей» логистики, которая стремится свести философию и математику к логике. Поскольку работа Блонского нацелена на ознакомление читающих с новой философией, то он доступно излагает суть логистики, которая возникла из математики, связана с работами Кантора и Гильберта. Учение Кантора о сверхконечных числах, о трансфинитных числах привело его к выводу, что и обыкновенные целые числа являются одним из незначительных классов этих чисел. В этом случае можно вывести всю арифметику и алгебру чисто логическим путем. Гильберт придает исключительно формальный характер и геометрии, независимой от пространственных интуиций. Вся геометрия выводится чисто аналитическим путем из минимального числа основных аксиом, имеющих только условный характер. На основе подобной математики и появилась логистика, ее представителями Блонский назвал Рассела, Кутюра, Пеано, Уайтхеда, Фреге и Витгенштейна. Блонский пишет, что Кутюра привел сводку результатов логистики и нашел, что Рассела и Пеано символическим языком написали математические трактаты без единого слова обычного языка и связанных с ним интуиций, чем окончательно опровергли учение Канта о синтетических априорных суждениях. Вывод закономерен: математика — чистая логика.

Почему же Рассел здесь выступает в первых рядах основателей логистики? Рассел строит свою логику с логики предложений (а не классов, как у Аристотеля), и основным силлогизмом выступает у него гипотетический. При этом в своей логике предложений он изучает законы сочетания союзов «и» и «или» (а не «если» и «но», как в прежней логике), когда «и» — логическое умножение, а «или» — логическое сложение (ибо эти союзы обладают свойствами перемещения, сочетания и распределения). Подобная логика богаче традиционной, поскольку дает возможность ничем не ограниченных комбинаций. По мнению Блонского, Рассел склонен к отрицанию логики классов. Эта новая логика должна явиться мощным орудием «научной» философии. Полем действия для научного метода в философии является наше познание внешнего мира. Чтобы сделать проблему внешнего мира логико-математической проблемой, Рассел объявляет физические объекты функциями чувственных данных. Иными словами, стоит не «выводить» существование вещей здравого смысла, атомы, пространство и время, а «конструировать» все это гипотетически, умственно или логически. Новая логика дает гигантские возможности логических форм, простор логическому воображению и материал для огромного числа логических конструкций относительно эмпирических фактов. Вывод таков: везде, где возможно, стоит заменять физически сущности логическими конструкциями.

Блонский обращает внимание на то, что Рассел, используя принцип абстракции, стремится определить при наименьшем числе допущений отношения между миром чувственных данных и миром физики, являющимся логическими функциями чувственных данных. Поскольку всякая логическая функция реальных чувственных данных должна логически существовать, то и сомневаться в существовании пространства, времени и материи как логических функций не стоит. Получается, что Рассел «строит свое учение о внешнем мире на основании своих собственных чувственных данных» [2, с. 203]. Таким образом, чувственные данные каждого человека строят его частный мир, причем имеются соотношения между схожими чувственными данными в разнообразных подобных мирах. Вещь в этом случае определяется как класс всех сходных чувственных данных во всех частных приватных мирах. Опираясь на это определение вещи, мы устанавливаем общее пространство и время, в которых и существуют вещи, и их изменения. Это общее пространство и время конструируется, а частный мир считается точкой в новом пространстве. Так вводятся возможные частные миры в общий мир. Каждый из нас живет в своем отдельном мире, имеющем свои собственные пространства (осязательные, зрительные и др.), но кроме них имеется и пространство, в котором любой частный мир присутствует как точка, или пространственная единица. Общее пространство точек зрения позволяет рассматривать частный мир как явление, представляемое универсумом с известной точки зрения («пространство перспектив»).

Для работы предлагаемого аппарата конструирования мира Рассел включает сенсибилии. Это объекты, обладающие сходным «метафизическим и физическим статусом, что и факты ощущений, но не обязательно являющиеся фактами какого-либо индивидуального сознания». Корреляция сенсибилий перспектив дает сенсибилии, которые называются «явлениями вещи», а собрание сенсибилий в различных перспективах и есть вещь. Психолога интересует «место, из которого» и сенсибилия кажется ему субъективным и там, где есть воспринимающий. Физика больше интересует «место, в котором, и для него сенсибилия — внешнее и физическое». Подобным способом Рассел конструирует общий временной порядок для состояния вещей, событий и их отношений. «Реальны ли объекты нашего восприятия и независимы ли они от воспринимающего» — ни один из терминов не определен, и ответ неосуществим. По мнению Рассела, объекты восприятия не находятся в неизменном состоянии в то время, когда они не воспринимаются. Но мы должны помнить, что объекты восприятия суть единственная эмпирическая познаваемая часть физической материи и сами могут быть названы эмпирическими. Физические законы обусловливают характер и длительность объектов восприятия без какого-либо отношения к факту их воспринимаемости. При установлении этих законов предложения физики не предполагают ни психологических предложений, ни существования ума. Вот таков «реализм» Рассела, констатирует П. Блонский.

Представленная точка зрения английского философа подкрепляется ссылкой на статью Рассела «Отношения чувственных данных к физике» (1914) [32, p. 1–27]. В этой статье Рассел замечает, что физика считает чувственные

данные функциями физических объектов, но возможно и физические объекты считать функциями чувственных данных. Поэтому мы можем формулировать чувственные данные в терминах физических объектов либо физические объекты в терминах чувственных данных. «Это очень интересная логико-математическая задача», — резюмирует П. Блонский. Поскольку «вещь» не может отождествляться с каким-либо ее единичным явлением, постольку можно мыслить о чем-то отличном от явлений. Согласно принципу «бритвы Оккама» («сущности не должны быть умножаемы сверх необходимости»), если класс явлений выполняет те задания, ради которых была изобретена вещь, то экономия требует, чтобы мы отождествили вещь с классом явлений. В таком случае отпадает необходимость в использовании таких сущностей, как субстрат или субстанция.

Итак, каков вывод Блонского? Он убежден, что Рассел — крайний априорист и формалист, целиком сводящий философию к формальной логике. В этом смысле его можно считать идеалистом. Вместе с тем его рассуждения об объектах восприятия как о единственной эмпирически познаваемой части физической материи и признание отношения сходства (а не тождества) между объектами восприятия и не воспринимаемыми реальными объектами представляют возможность говорить о весьма своеобразном «реализме» Рассела. «Учение Рассела является как бы новой разновидностью перехода от идеализма к трансцендентальному реализму» [2, с. 205].

Представителями реализма Блонский считает Риля, Кюльпе, Рассела, Липпса (предупреждавшего об опасности признать, что вещи — комплексы ощущений), Дильтея, Тренделенбурга с его критикой трансцендентальной эстетики Канта, Зигварта и Целлера. Затем к реалистам он относит всех материалистов, энергетиков и биологистов, т. е. представителей «метафизической научной философии». Из представителей научной критической философии к реализму приближаются Авенариус и Пуанкаре. Даже имманентная философия в лице Шуппе подходит к наивному реализму, как и Мах. «Философия ценностей» в лице Мюнстерберга также приходит к реализму. Реализм в философии защищается во имя наивного реализма, чтобы спасти «естественное миропонятие», но чаще всего его отстаивают в виде критического реализма, чтобы так или иначе удержать «метафизическое» или трансцендентное. «В философии гносеологический реализм часто, но не всегда, связывается с метафизикой, служа или подготовкой для нее, или даже введением в нее». Вот почему с некоторой натяжкой Блонский объединяет ряд критических реалистов, переходящих к метафизике [2, с. 207].

Библиография, представленная по философии Рассела, говорит о том, что автор знаком с «Принципами математики», «Проблемами философии», «Философскими эссе», «Научным методом в философии», «Нашим познанием внешнего мира», с рядом статей в «Proceeding of the Aristotelian Society», с разбором «Principia Mathematica» Кутюра, «Тракта по логике» Пуанкаре, критикой логистов у Кассирера в статье в «Kantstudien» (1907). Впечатляют вопросы для закрепления этой теории: метод и предмет философии Рассела, реформа логики, учение Рассела о proposition и propositional function, знание по знакомству и дескрипция, частное и общее пространство у Рассела, чувственные данные

и вещи, проблемы традиционной метафизики в решении Рассела, в чем видит Рассел ошибку абсолютного идеализма [2, с. 210].

Конечно, в сравнении с кратким очерком философии Б. Рассела (1918) Филиппа Журдена (1879–1919), текст Блонского не затрагивает многих проблем, которые британский философ к этому времени уже освоил [33]. Утверждение Рассела, что сущность философии есть логика, обосновывалось в специальной главе «Нашего познания внешнего мира» (1914) [28]. Но Рассел подчеркивал, что эта логика не имеет никакого отношения к внешнему миру, поскольку «познание логических форм есть нечто совершенно отличное от познания существующих вещей» [28, p. 52]. Большую известность получила работа Рассела «Проблемы философии» (1912) [22], в которой было проведено различие между якобы объективными чувственными данными и ощущениями чувственных данных, которые присущи субъекту. В статье «Отношение чувственных данных к физике» (1914) появляется термин sensibilia, т. е. «нечувственные данные», это различие запутано, а в книге «Анализ сознания» (1921) оно исчезает вообще. Чувственные данные — это те же ощущения, но воспроизведенные в памяти [29, p. 298].

Каждый знает, что Рассел думал, что его логицизм конфликтует с философией математики Канта. Но дело в том, что ранний логицизм Рассела двойственен, что ведет к лучшему пониманию места «Оснований математики» (1903) Рассела и Уайтхеда в истории фундаментальных исследований. Логицизм Рассела соответствовал конфликту с кантианским заявлением, что математические суждения являются синтетическими априори; для редукции математики к логике стремятся создать аналитическо-математические высказывания. Это была определенно фрегевская позиция, касающаяся арифметики, но не позиция Рассела. До столкновения с Витгенштейном Рассел думал, что аксиомы математики (а на самом деле — аксиомы логики) являются синтетическими априори, что он и отметил в «Философии Лейбница» (1900): «…суждения арифметики, как открыл Кант, все без исключения синтетические» [27, p. 21]. В «Основаниях математики» он замечал, что «Кант никогда не сомневался ни на мгновение, что суждения логики являются аналитическими, поскольку он справедливо осознавал, что суждения математики являются синтетическими. С тех пор следует, что логика есть только синтетическая, как все другие сорта истины» [30, p. 457]. В «Проблемах философии» он подтверждает: «Кант без сомнения заслуживает доверия… в осознании того, что мы имеем априори знание, которое не является чисто “аналитическим”» [31, p. 82], ибо он «осознал, что… все суждения арифметики и геометрии являются синтетическими, т. е. не аналитическими» [31, p. 83–84].

Есть ли конфликт во взглядах Рассела между логицизмом и философией Канта? Логицизм как доктрина утверждает, что математика сводима к логике. Стандартная версия логицизма — каждая математическая теорема может быть сформулирована в терминах чисто логических понятий и проверена на основе чисто логических посылок и правил вывода. Имеется, однако, радикально отличная версия тезиса: математика есть логика, которая подразумевает обращение ко всей математике, а не только к арифметике. Эта версия и описывается Расселом и одобряется в первой части «Оснований математики» (1903):

> …вся чистая математика ведет дело исключительно с понятиями, определимыми в терминах очень малого числа фундаментальных логических концептов, и… все эти пропозиции выводимы из самого малого количества фундаментальных логических принципов [30, p. XV].

Второй смысл логицизма, или условный логицизм, утверждает, что логика достаточна, чтобы формулировать и доказывать все суждения чистой математики, и позже требует modus ponens и дедуктивной теоремы, равной утверждению, что логика достаточна, чтобы делать из посылок математических аргументов все выводы, которые дают право выводить. Конечно, имеются противоречия между стандартной и условной концепциями логицизма. Рассел совмещает обе доктрины, хотя в «Принципах математики» он делает упор исключительно на стандартной версии. В ранней философии эти две доктрины играли дополнительные роли: апеллируя к обеим логицизмам, Рассел, в отличие от Фреге, мог признавать в пределах теории, что вся математика является логикой. Стандартный логицизм Рассела был предназначен, чтобы опровергать кантовский тезис о синтетическом характера математики. Конфликт с Кантом должен вести условный логицизм Рассела. Он был удовлетворен признанием того, что «чистая физика» (он называет ее «радикальная динамика») есть «ветвь чистой математики» [30, p. XXXVII, см. также p. 112, 497], а следовательно — логики. Но также чистой экономики, географии и любой аксиоматизированной теории (первого порядка), сводимой к логике. Если эти логицизмы уместны, то кантианство Рассела включало много сомнительного. Вот почему Рассел мог благовидно убеждать, что все математические понятия, вероятно, были определены без апелляции к кантианской чувственности.

С 1908 г. Рассел стал членом Фабианского общества, а с 1914 г. — лейбористской партии. И как левый активист он отправился в Россию с делегацией английских профсоюзов и членов Рабочей партии. Он встречался с Лениным, Троцким, Каменевым, Свердловым и Горьким, выступал на митингах в Петрограде и Москве. Делегацию встречали оркестрами, парадами и банкетами, «как принца Уэльского». В своей книге «Практика и теория большевизма» (1920) [18] Рассел пишет об азиатской России, страдающей от религии большевизма. Тема религии проходит чуть не главной линией в повествовании, ибо положения диалектического материализма сравниваются с заветами Библии, пролетариат — с «избранным народом», Маркс — с Иисусом, партия — с церковью, революция — с пришествием Мессии. Советскую республику Рассел сравнивал с республикой Платона, Красную Армию уподоблял кромвелевской Армии святых. Характеристика крестьян — невежи, интеллигенции — несознательная, страна не готова к прогрессу и т. д. Знакомство Рассела с идеями социал-демократии и гильдейского социализма не давало ему шансов реально оценить шаги России к новому обществу.

В 1926 г. на русском языке публикуется совместная работа Рассела и Джона Бёрдона Сандерсона Холдейна (1892–1964) «Дедал и Икар (Будущее науки)» [25] (ранее Холдейн выпустил книгу «Дедал, или Наука и будущее» (1923) [26]). Холдейн происходил из старинного шотландского рода, давшего стране и миру немало выдающихся деятелей науки, культуры, политики, военного искусства.

В Итонском колледже (1905–1911) он проявил выдающиеся способности в области математики, классических языков и естественных наук. За время учебы в Итоне ему были присуждены призы за лучшие знания по физике, биологии и химии, а в конкурсе по математике в 1908 г. он стал обладателем приза Бертрана Рассела. Рано проявившийся синтетический подход в решении научных проблем, верная оценка значения науки и техники в прогрессе человеческого общества позволили ему в тридцать лет стать соавтором всемирно известного ученого Бертрана Рассела. Книга «Дедал и Икар» построена в форме диалога и выступает одной из первых попыток спрогнозировать будущие линии развития некоторых областей науки и техники и оценить воздействие научно-технического прогресса на развитие социума.

Холдейн писал, что

> изобретатель в области химии или физики всегда является своего рода Прометеем. Нет такого великого открытия, начиная с огня и кончая авиацией. Которое не рассматривалось бы как оскорбление какого-либо божества [25, с. 35].

Рассел более категоричен:

> Я не могу не высказать опасения, что новая наука скорее послужит к усилению власти господствующих партий, чем увеличению человеческого благополучия. Мифический Икар, научившийся летать у своего отца Дедала, погиб, благодаря собственной опрометчивости. Боюсь, чтобы подобная участь не постигла народы, которые современная наука научила летать [25, с. 65].

Книга стала первым философским манифестом Холдейна. Как участник Первой мировой войны он озабочен будущим, но с оптимизмом пытается говорить о завтрашнем дне. На вопрос, не породил ли человек такие силы, которые могут взбунтоваться против него самого и сбросить его в бездну злоключений, Холдейн отвечает, что невозможно задержать развитие научного и технического прогресса и стоит доверять разуму, который возьмет верх над безумием уничтожения. Человечество создало из недр материи своего рода Деморгону, которая уже начинает восставать против самого человека и старается свергнуть его в бездну. Конечно, ни Рассел, ни Холдейн еще не видят подлинных путей и конкретных сил, способных спасти человечество от гибели. Очень высоко оценивает Холдейн в те годы биологию: «…я уверен, центр тяжести научного интереса переносится в биологию» [26, с. 16].

Рассел вопрошает: является ли «наука благословением или проклятием для человеческого рода?» — вопрос не разрешенный. Она может влиять на человека: либо, «не изменяя общего характера человеческих страстей», может увеличить возможность их удовлетворения, либо воздействовать на творческую фантазию и на теории, «прилагаемые на практике энергичными, сильными людьми» [25, с. 66]. Рассел ограничивается рассмотрением возможностей, которые предоставила наука «в деле удовлетворения наших страстей». Он делит науки на три группы: физические, биологические и антропологические. К первой группе он относит химию и всякую науку, касающуюся свойств материи как таковой. К антропологической группе относятся все науки, касающиеся исключительно человека: человеческая психология и физиология (между ко-

торыми не существует резкой границы, по Расселу), антропология, история, социология и экономика. Что касается биологической науки, то, по Расселу, «дарвинизм и теория эволюции отразились на человеческой природе; из них вышла аргументация, защищающая свободу конкуренции, а равно и национализм» [25, с. 66].

Наука, согласно Расселу, развила в человеке способность управлять природой и может увеличить его благосостояние и счастье, но быстрые перемены, вносимые в жизнь наукой (особенно физической), «нарушают равновесие между нашими инстинктами и окружающими нас условиями». Воинственность, инстинкты господства и соперничества (хотя оно служит более мощным побудительным импульсом, чем любовь и деньги) должны искусственно подавляться, «дабы промышленный прогресс мог надлежащим образом совершать свое дело» [25, с. 69, 79]. Благодаря науке возросла продуктивность труда, что позволило увеличить народонаселение, расширить жизненный комфорт, и посвятить наибольшую энергию делу войны [25, с. 73]. Усовершенствование организации способствовало развитию национализма [25, с. 76]. На интенсивность организации влияет «процент олигархического, демократического или монархического элемента в данной организации» [25, с. 78]. Рассел уверен, что пока источники экономической силы останутся в частных руках, свобода будет существовать только для тех, кто их держит [25, с .80]. Вот почему «такие либеральные идеалы, как свобода торговли, свобода печати, свободное воспитание и образование, принадлежит, в сущности, к прошлому» [25, с. 81–82].

Каков же выход? После «долгого боевого периода» целесообразно установить «единую мировую организацию». Хотя жизнь покажется неприятной, «но, в конце концов, терпимой». Рассел убежден, что «мировое правительство» может быть установлено «только насильственным путем». «Вначале оно будет жестоким и деспотичным, но все же я признаю его необходимым ради создания научной цивилизации, осуществление которой откроет новые перспективы терпимого существования» [25, с. 83–84]. Мировое правительство должно заняться регулированием прироста населения, хотя он ограничивается войнами и голодом. «Человек, действующий из чистого эгоизма, причиняет меньше вреда, чем человек, движимый “духом общественности”» [25, с. 85–86]. Белые расы ограничивают рождаемость, а цивилизованные расы, благодаря науке белых, будут расти. «Такое положение вещей приведет к тенденции, уже наблюдаемой у французов, — употреблять более плодовитые расы в качестве наемных солдат». В дальнейшем, предполагает Рассел, отрешение от предрассудков приведет к тому, что правительства приобретут право на стерилизацию лиц, нежелательных в качестве родителей [25, с. 87]. Рассел предваряет евгенику и фашизм. Науки содействуют осуществлению целей людей, стоящих у власти, однако если бы люди осуществляли действия сознательно и обдуманно, «наука могла бы создать рай на земле. Но люди руководствуются страстями, которые искажают их первоначальные намерения» [25, с. 92]. Поэтому, по Расселу, надо укреплять добрые импульсы. И поможет в этом деле «установление единого мирового господства одной социальной группы, своего рода Мировых Соединенных Штатов». Печальная участь Римской империи приходит на ум, так что «падение нашей цивилизации, пожалуй, явилось бы наиболее желательным вы-

ходом из этой дилеммы» [25, с. 93]. Так неутешительно заканчивается эта книга буржуазного гуманиста. К этой теме он еще вернется в 50–60-е гг. XX столетия, и получит достойную отповедь. Его идею подхватит «Римский клуб» (1968). Рассел в дальнейшем изредка упоминает проект «мирового правительства», о котором после Первой мировой много говорили англичане (правда, тогда они подразумевали под «мировым правительством» Британское Содружество). Этой теме посвятил книгу Фабианец Леонард Вульф.

Время появления переводов трудов Рассела было таково, что его теории, кроме логики и математики, были почти неизвестны. Только в 1936 г. Эрнст Кольман (1892–1979) в работе «Предмет и метод современной математики» [8] с марксистских позиций критикует логицизм и позитивизм Рассела. В десятой главе «Математика и философия» он пишет о кризисе оснований математики и разбирает семь течений в философии математики. Логистика, по мнению Кольмана, свои высказывания считает не отображениями действительности, а безусловными истинами, которые не нуждаются в подкреплении опытом и не могут им быть опровергнуты. Эта точка зрения отражена в парадоксальном определении математики, данном Расселом: «Математика — это наука, в которой не знают о чем говорят, ни верно ли то, что говорят». Доказуемость своей правоты логистика производит через символическую запись логических понятий и заключений. Математика образует свои понятия чисто логически и чисто логическими методами строит свои доказательства. Восходит это к Лейбницу (1671), который «мечтал о создании всеобщей символики, о механизации мышления». Но только в конце XIX в., в период Дедекинда (1888), Фреге (1893), Пеано (1895), логическая символика была разработана настолько, что удалось дать логический анализ понятия числа и показать достаточность пяти аксиом для обоснования арифметики натуральных чисел. В дальнейшем Рассел (1903), а затем вместе с ним Уайтхед (1910) изложили логистику в объемистых трудах как законченную дисциплину [8, с. 258].

В это время в среде логистов происходит критический пересмотр взглядов, что видно по работам Вейля (1918), вскоре перешедшего на позиции интуиционистов, Хвистека (1923) и в особенности Витгенштейна (1922). Средством логистики выступает ее символика, построив исчисление предложений, затем логических функций и логических классов, логисты переходят к построению систем аксиом для натуральных чисел. Каждый из логистов — Пеано, Падоа, Кутюра, Бурали-Форти, Рассел — употребляет свою собственную символику. Сама попытка создания алгебры логики не означает еще ни отрыва от действительности, ни превращения истин в нечто аморфное и непонятное. Лишь благодаря тому, что логисты пытались свести арифметику к логике, а логику понимали метафизически, лишь благодаря их идеалистической методологии работа логистов потерпела неудачу. «Корни их позиции состоят, в конечном счете, в классовом характере математики». Вот таков вывод! Следовательно, логистика несостоятельна в самой своей основе, она не справилась со своими проблемами. Правда, ей удалось, по мнению Кольмана, создать точную логическую символику как важное орудие научного исследования и с ее помощью выявить логическую структуру математических понятий и математических доказательств. Заканчивает книгу Э. Кольман заявлением: «Как и вся наука,

математика имеет в классовом обществе классовый характер, ход ее развития через экономику, технику, естествознание и философию в конечном счете определяет классовую борьбу» [8, с. 297].

В СССР отметили заявления мыслителя в 1948 г. о сохранении ядерной монополии США, требования к СССР прекратить разработки собственного ядерного оружия и даже его предложения — в случае отказа — сбросить ядерную бомбу на Москву. Вместе с тем как идеолог и организатор британского антивоенного движения он выступил одним из организаторов Пагуошских конференций ученых всего мира в борьбе за мир, начало которым в 1955 г. положил знаменитый Манифест Эйнштейна — Рассела, обнародованный 9 июля 1955 г. В 1957–1958 гг. он вступил в переписку с первым секретарем ЦК КПСС Н. С. Хрущевым и госсекретарем США Дж. Ф. Даллесом, целью которой было желание убедить обоих политиков в том, что их общие интересы гораздо важнее разногласий. В течение всего Карибского кризиса Рассел с антиамериканских позиций выступал против блокады Кубы.

Только в конце 50-х гг. XX в. стали появляться работы, отражающие истинное положение в сфере логики и математики и роль Рассела в разрешении парадоксов и проблем [5, с. 369–384; 7, с. 189–217]. Большим подспорьем в оценке творчества Бертрана Рассела стала публикация на русском языке его двух работ: «Человеческое познание. Его сферы и границы» (1957) [19] и «Истории западной философии» (1959) [15]. В 1958 г. публикуется «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна с введением Б. Рассела, которое не удовлетворило автора трактата [6]. Постоянно появляются краткие сообщения о новых работах Рассела в критико-библиографическом бюллетене «Новые книги за рубежом по общественным наукам». В стране «победившего атеизма» выходят его «Почему я не христианин» (1958) [17] и «Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?» (1959) [14], которые вызвали несколько публикаций на эту тему. Журналы, следуя атеистическому прочтению мыслителя, публикуют его рассказы: «Сатана в пригороде» (1963) [20], «Кошмар богослова» (1966) [23]. Сборник «От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела» (1969) [13] включал ряд тем с опорой на «Похвалу глупости» Эразма Роттердамского. Вначале был дан обзор идейных позиций и принципов международных организаций свободомыслящих и гуманистов. Через наследие Ренессанса и Просвещения раскрывается становление идеологического феномена свободомыслия. Активное участие в деятельности союза принимал Бертран Рассел, избранный на конгрессе в Дуйсбурге (1963) почетным председателем организации. С его участием вырабатывалась и резолюция этого конгресса, которая прямо продолжала решения и резолюцию манифеста 1945 г. В резолюции делался особый упор на неотложной задаче современности — борьбе за мир. В 1966 г. конгресс уделил чрезвычайное внимание войне во Вьетнаме [1]. Рассел адресовал американским солдатам страстный призыв отказаться воевать в этой стране. В пропаганде секуляристских идей и в практической деятельности союз исходил из работ и Б. Рассела, посвященных проблемам этики и практической морали. Большая статья Б. Э. Быховского и Б. В. Мееровского была посвящена Международному гуманистическому и этическому союзу, воззрениям П. Т. де Шардена, атеизму потерянных и неугнетенных (атеизму Ж.-П. Сартра) и атеизму Бертрана Рассела [13, с. 268–302].

В 1962 г. И. С. Нарский издает лекцию по философии Бертрана Рассела [11]. Эта небольшая работа представляла мыслителя позитивистом. Позитивистский след мыслителя отражен в работах А. И. Корнеевой [9; 10]. Стали появляться аналитические работы по этому поводу. В 1960 г. В. В. Соколов в «Вопросах философии» публикует большую статью «Рассел как историк философии» [24], И. С. Нарский и Е. В. Помогаева — «Бертран Рассел — философ и гуманист» [12]. В работе А. С. Богомолова по англо-американскому неореализму (1962) [4] и его учебнике «Английская буржуазная философия XX в.» (1973) [3] дается обстоятельная характеристика мыслителю. Вскоре книги Рассела выйдут из спецхрана, и широкая публика уже сможет читать их свободно.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баннов Б. Бертран Рассел изобличает // Известия. — 1967. — 8 марта.

2. Блонский П. П. История философии: в 2 ч. — М.: Русский книжник, 1918. — Ч. I. — XXII, 277 с.

3. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. — М.: Мысль, 1973. — 317 с.

4. Богомолов А. С. Философия англо-американского неореализма. — М.: МГУ, 1962. — 88 с.

5. Бочвар Д. А. К вопросу о парадоксах математической логики и теории множеств // Математический сборник. — Т. 57, вып. 3. — 1944. — С. 369–384.

6. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Изд-во иностранной литры, 1958. — 134 с.

7. Гетманова А. Д. О соотношении математики и логики в системах типа «Principia Mathematica» // Логические исследования / ред. кол. Э. Кольман и др. — М.: Изд-во АН СССР, 1959. — С. 189–217.

8. Кольман Э. Предмет и метод современной математики. — М.: Государственное соц.-эконом. изд-во, 1936. — 319 с.

9. Корнеева А. И. Критика неопозитивистских взглядов на природу познания. — М.: Изд-во ВПШ и АОН, 1962. — 227 с.

10. Корнеева А. И. Ленинская критика махизма и борьба против современного идеализма. — М., Мысль, 1971. — 239 с.

11. Нарский И. С. Философия Бертрана Рассела. Лекция для студентов философских факультетов государственных университетов. — М.: МГУ, 1962.

12. Нарский И. С., Помогаева Е. В. Бертран Рассел — философ и гуманист // Вопросы философии. — 1972. — № 6.

13. От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. (Проблемы современного буржуазного гуманизма и свободомыслия). — М.: Мысль, 1969.

14. Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию? // Наука и религия. — 1959. — № 1.

15. Рассел Б. Истории западной философии. — М.: ИЛ, 1959.

16. Рассел Б. Новейшие работы по о началах математики // Новые идеи в математике. — Сб. 1: Метод, проблемы и значение её. — СПб., 1913.

17. Рассел Б. Почему я не христианин. — М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1958.

18. Рассел Б. Практика и теория большевизма. — М.: Наука, 1991. — 128 с.

19. Рассел Б. Человеческое познание. Его сферы и границы. — М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1957.

20. Рассел Сатана в пригороде // Звезда. — 1963. — № 9.

21. Рёссель Б. Очерки по истории Германской социал-демократической рабочей партии. Шесть лекций» / пер. с англ. В. Фигнер; ред. и предисл. В. Канеля. — СПб.: С. Скирмунт, 1906. — XXIV, 137 с.

22. Рёссель Б. Проблемы философии. — СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1914.

23. Рассел Б. Кошмар богослова // Наука и жизнь. — 1966. — № 3. — С. 86–87.

24. Соколов В. В. Рассел как историк философии // Вопросы философии. — 1960. — № 9.

25. Холден Д. Б., Рёссель Б. Дедал и Икар (Будущее науки). — Л.; М.: Изд-во Петроград, 1926. — 96 с.

26. Холдейн Дж. Б. С. Будущее науки. — М.; Л., 1923.

27. Russell B. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz with Appendix of Leading Passages. — Cambridge: Cambridge University Press, 1900. — 344 p.

28. Russell B. Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. — Chicago; London, 1914. — 256 p.

29. Russell B. The Analysis of Mind. — London: George Allen & Unwin, 1921. — 328 p.

30. Russell B. The Principles of Mathematics. — Cambridge: Cambridge University Press, 1903. — 576 p.

31. Russell B. The Problems of Philosophy. — London: Williams and Norgate, 1912.

32. Russell B. The relationship of sensual data to physics // Scientia. — 1914. — Vol. 16. — P. 1–27.

33. The Philosophy of Mr. Bertrand Russell. With an Appendix of leading passages from certain other works / ed. by P. E. B. Jourdain. — London, 1918. — 96 p.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.024
УДК 821.161.1

К. С. Ланда*

МОТИВ ДЕТСТВА В «РАЗГОВОРЕ О ДАНТЕ» ОСИПА МАНДЕЛЬШТАМА

«Разговор о Данте» справедливо принято считать манифестом поэтики Мандельштама, а портрет его героя — автобиографической проекцией самого автора эссе. Несмотря на то, что этому тексту посвящено большое количество научных работ, не до конца рассмотренным остается вопрос о том, насколько мотивы самой «Комедии», вынесенные за поля отечественной дантологии, повлияли на формирование мандельштамовского образа Алигьери. Одной из основных черт этого образа является детскость/инфантильность. Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы определить, в какой мере данная характеристика совпадает с реальной чертой главного героя «Комедии», какие концепции стоят за ней у Мандельштама и у Данте и какое функциональное значение она имеет в «Разговоре». Для этого нами проводится сопоставительный анализ мотивов детства в эссе и в поэме с опорой как на мандельштамоведческие, так и на дантологические исследования.

Ключевые слова: «Разговор о Данте», О. Мандельштам, Данте, «Божественная Комедия», мотив детства, М. Л. Лозинский, В. Я. Брюсов, Вяч. Иванов, символисты, Вергилий, Беатриче.

K. S. Landa

THE THEME OF CHILDHOOD IN OSIP MANDELSTAM'S "CONVERSATION ABOUT DANTE"

The "Conversation about Dante" is generally considered as Mandelstam's poetry manifesto and its hero as his autobiographical projection. Despite the large number of scholarly works devoted to this essay, the extent to which the themes of the "Commedia" — when considered beyond the context of Dante scholarship in Mandelstam's Russia — could have influenced Mandelstam's image of Dante remains to be examined in a comprehensive manner. One of the main characteristics of this image is its childlikeness/infantilism. The aim of the present article is to determine to what extent the protagonist of the "Commedia" possesses this

* Ланда Кристина Семеновна, PhD, преподаватель, Болонский университет (Италия); kristina.landa2@unibo.it

trait, what significance this has in Mandelstam and in Dante and what function this serves in the "Conversation". To this end, I shall undertake a comparative analysis of the theme of childhood in Mandelstam's essay and in Dante's poem, drawing on both Mandelstam and Dante scholarship.

Keywords: "Conversation about Dante", Osip Mandelstam, Dante, "Divine Comedy", motive of childhood, Mikhail Lozinsky, Valery Bryusov, Vyacheslav Ivanov, the Symbolists, Virgil, Beatrice.

На дантовскую тему в творчестве Осипа Мандельштама, и в частности об эссе «Разговор о Данте», написано очень много (за подробной библиографией отсылаем к статье Л. Г. Пановой [30, с. 219–220]), но тема по-прежнему актуальна: подтверждением служит недавно вышедший том [31], где исследуется рецепция Данте в русской литературе Серебряного века и особое место уделяется «Разговору» [31, с. 355–379]. Общим для большинства работ является тезис, что мандельштамовское эссе — это манифест поэтики его автора, а не дантологический труд или комментарий к «Божественной Комедии» (на что, возможно, претендовал сам Мандельштам) [9, с. 64–72; 32, с. 534]. Что касается образа Алигьери в «Разговоре», то он, по мнению мандельштамоведов, является, в принципе, автобиографической проекцией: так, Ю. И. Левин считает, что Мандельштам приписывает Данте свои черты разночинца [16, с. 142]; по выражению Пановой, образ Данте — «растворение» Мандельштама в собственном «самообразе» [29, с. 85]; Клер Кевена даже полагает, что в мандельштамовском Данте запечатлелся еврейский комплекс автора эссе [47, с. 210–214]. Однако в дополнительной разработке, на наш взгляд, нуждается вопрос, играют ли какую-либо роль мотивы самой дантовской «Комедии» в построении Мандельштамом образа Данте; совпадают ли какие-либо реальные черты образа Данте-персонажа и интересы Данте — автора «Комедии» с характеристиками, приписанными персонажу и автору поэмы Мандельштамом. Речь при этом идет не об известных и многосторонне исследованных в отечественной рецепции мотивах, но, скорее, о тех аспектах «Комедии», которые привлекают внимание в основном зарубежных ученых и остаются не охваченными в русской традиции. Любопытно выяснить, могли ли интуитивные прозрения Мандельштама, нарушающие привычные нам каноны, каким-то образом соответствовать наблюдениям профессиональных комментаторов «Комедии». Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы дать частичный ответ на этот вопрос, сопоставив специфические черты мотива детства в «Разговоре» и в дантовской поэме. В нашем анализе мы будем опираться как на мандельштамоведческие, так и на дантологические работы.

Рассмотрим, во-первых, следующий эпизод конечной редакции «Разговора»:

> … Поэма самой густолиственной своей стороной обращена к авторитету — она всего широкошумнее, всего концертнее именно тогда, когда ее голубит догмат, канон, твердое златоустово слово. Но вся беда в том, что в авторитете или, точнее, в авторитарности мы видим лишь застрахованность от ошибок и совсем не разбираемся в той грандиозной музыке доверчивости, доверия, тончайших, как альпийская радуга, нюансах вероятности и уверованья, которыми распоряжается Дант.

Col quale il fantolin corre alla mamma.
(*Purg*., XXX, 44)

Так ластится Дант к авторитету [23, с. 184].

Мандельштам цитирует здесь 44-й стих XXX песни «Чистилища»: «С каким ребенок бросается к маме» [36, с. 592], являющийся частью эпизода, где Данте, увидев Беатриче в земном Раю, безуспешно оборачивается к Вергилию за поддержкой:

volsimi a la sinistra col respitto
col quale il fantolin corre a la mamma
quando ha paura o quando elli è afflitto,

Я повернулся влево с тем доверием,
с каким ребенок бросается к маме,
когда боится или огорчен.
(*Purg*. XXX, 43–45)

(Здесь и далее цитаты из оригинального текста «Комедии» приводятся по каноническому изданию Дж. Петрокки, представленному на сайте Итальянского Дантовского общества (Società Dantesca Italiana) [45]. Ради большей точности при сопоставительном анализе мы приводим не перевод М. Л. Лозинского, а наш подстрочник. — *К. Л.)*

Л. Г. Степанова и Г. А. Левинтон, которым принадлежит, по-видимому, наиболее тщательный анализ параллелей между мандельштамовским и дантовским языком, дают следующее примечание к этой строке: «Данте оборачивается к Вергилию с *таким выражением* (курсив здесь и далее наш. — *К. Л.*), с каким ребенок бросается к матери, когда ему страшно или надо, чтобы пожалели» [36, с. 592]. Между тем, среди комментаторов Данте существует целая дискуссия на тему, что означает слово respitto, которое Степанова и Левинтон переводят как «выражение» (очевидно, воспроизводя первую из версий, дающихся в комментарии к поэме А. М. Кьяваччи Леонарди 1991–1997 гг.) [36, с. 532, 592; 49]. При этом авторы сами указывают в предисловии к своим комментариям, что Мандельштам, скорее всего, пользовался одним из переизданий комментария Скартаццини (1872–1928) [36, с. 531]. А в нем хотя и перечисляются разные варианты, но предпочтение отдается другой трактовке слова respitto: не «выражение», а «доверие», как перевели мы в подстрочнике:

> Действительно, испуганный и огорченный ребенок бежит к маме именно за утешением и поддержкой. Но какое же происхождение можно и должно приписать термину «respitto»? Он происходит от провансальского respieit, что означает доверие, надежду, как было показано Наннуччи [62; 63].

Версия о провансальском происхождении дантовского слова могла импонировать Мандельштаму из-за его любви к французскому средневековью [42, с. 63–76], но, даже если и не допускать такого предположения, несомненно можно утверждать, что русский автор использовал дантовскую цитату о ребенке именно для того, чтобы подкрепить свой тезис о доверии героя к авторитетам — в частности богословским, — о которых и идет здесь речь.

Доверие к авторитетам связано для автора эссе с готовностью подчиниться, быть ведомым и опекаемым. В самом деле, герой «Комедии» отождествляется далее со студентом (согласно Л. Пановой, в «экзаменационном эпизоде» Ман-

дельштам «наверняка вспомнил о “школяре” (или, на его языке, школьнике) Вийоне» [31, с. 365]), а чуть раньше — даже с младенцем:

> Ряд песен «Paradiso» даны в экзаменационной оболочке, в твердой капсуле экзамена. В некоторых местах даже явственно слышится хриплый бас экзаменатора и дребезжащий голосок бакалавра [23, с. 184].

> В то время как вся «Divina Commedia», как было уже указано, является вопросником и ответником, каждое прямое высказывание у Данта буквально вымучивается: то при помощи повивальной бабки, Виргилия, то при участии няньки — Беатриче и т. д. [23, с. 176].

В этих отрывках мотивы школярства и детства появляются в контексте отношений героя-поэта с властью, будь то власть проводников (Вергилия и Беатриче) или «экзаменаторов» (апостолов Петра, Иакова и Иоанна в Раю, спрашивающих у героя определения теологических добродетелей). Такие образы, как «дребезжащий голосок» или «повивальная бабка» и «нянька», очевидно, подчеркивают слабость и беспомощность героя, его зависимость от других.

Можно предположить, что эти описания слабости Данте и его подчиненности чужой власти являются проекциями на него инфантильности, которая, по воспоминаниям некоторых современников, была свойственна самому Мандельштаму в быту и особенно в отношениях с разными государственными инстанциями. Так, К. Мочульский писал о нем: «Доверчивый, беспомощный, как ребенок, лишенный всяких признаков “здравого смысла”, фантазер и чудак, он не жил, а ежедневно “погибал”» [27, с. 65]; Г. Иванов: «Ни одного слова о Мандельштаме я не выдумывал — зачем же выдумывать забавное о человеке, который сам, каждым своим движением, каждым шагом “сыпал” вокруг себя чудаковатость, странность <…>, оставаясь при этом в каждом движении, каждом шаге, “ангелом”, ребенком, “поэтом Божьей милостью” в самом чистом и “беспримесном” виде» [11, с. 83]; Ю. Терапиано: «В жизни Мандельштам был беззащитен, непрактичен, наивен» [39, с. 111]; И. Эренбург: «Часто, слушая его стихи, я думал, что он старше, мудрее меня на много лет. А в жизни он мне казался ребенком, капризным, обидчивым, суетливым» [44, с. 120]. В то же время, жена поэта возмущалась подобными характеристиками, утверждая:

> Он никогда не ставил себе целей, не обольщался призраками счастья или удачи, но свой «воздух прожиточный» ценил превыше богатства, славы, хвалы и ласки людей. Это не детские черты — ребенок не знает жизни и полон желаний. Он целиком зависит от окружающих и требует от них внимания. Внутренней свободой может обладать только воистину зрелый человек. Разумные люди говорили о легкомыслии Мандельштама <…>. Все, кто писал о нем, изображали его почти дурачком — вечно смеется, денег зарабатывать не умеет (про это писал и Георгий Иванов, но употребил неточный термин: добывать не умел), словом — солидности никакой <…> Основная черта Мандельштама — он не боролся за свое место в жизни, потому что не хотел [18, с. 150].

Помимо чисто бытовой неприспособленности, т. н. инфантильность, или, точнее, наивность Мандельштама распространялась, по-видимому, и на его отношение к различным политическим и религиозным концепциям. Как пи-

шет С. С. Аверинцев, используя термин самого поэта («С миром державным я был лишь *ребячески* связан…» [20, с. 153]), «даже благорасположенных» современников Мандельштама особенно сильно раздражал

> ребяческий характер связи О. М. со всевозможными политическими, конфессиональными и культурными «величественными идеями, похожими на массивные тиары», будь то «Россия на камне и крови» <…>; гражданственность эсеров, Третий Рим Тютчева и Недоброво или Третий Интернационал четвертого сословия, будь то священная держава или святая свобода, будь то католическая теократия по Чаадаеву или православные мечтания Карташева, будь то культурные утопии Вяч. Иванова или антиутопии Анненского [1, с. 127–128].

По мнению Н. Я. Мандельштам, в основе доверия поэта к величественным идеям построения социума и, соответственно, к тем, кто пытался претворить последние в жизнь, лежала его тяга к иерархической организации культуры и бытия в целом:

> <…> в социальной жизни он тоже искал гармонии и соответствия частей в подчинении их целому. Недаром он понимал культуру как идею, дающую строй и архитектонику историческому процессу… Он говорил об архитектуре личности и об архитектуре социально-правовых и экономических форм. <…> В демократиях Запада, высмеянных еще Герценом, О. М. не находил гармонии и величия, к которым стремился. Ему хотелось отчетливого построения общества, «лестницы Иакова», как он выразился в статье о Чаадаеве и в «Шуме времени». Эту «лестницу Иакова» он почувствовал в организации католической церкви и в марксизме, которыми увлекался одновременно еще школьником. <…> И в католичестве, и в марксизме он почуял организационную идею, связывающую в целое всю постройку. В Киеве в девятнадцатом году он как-то сказал мне, что лучшее социальное устройство мерещится ему чем-то вроде теократии. Именно поэтому его не отпугивала идея авторитета, обернувшаяся диктаторской властью [17, с. 345–346] (ср. [28, с. 229–230]).

Однако эта тяга Мандельштама к организующей идее была основана на представлении о «внутреннем авторитете, чье назначение не разрушать свободу, а обеспечивать единство», то есть на «авторитете нравственного порядка» [38, с. 101] (ср. также [21, с. 27–34]), который не может совпадать с тоталитарной властью (в итоге глубоко разочаровавшей поэта [17, с. 347]). Такими авторитетами для него были, очевидно, и средневековая философия, и теология (ценная именно в силу своей упорядочивающей структуры), как они представлены в дантовской поэме, а его пиетет к ним отразился в описании отношений Данта-ребенка или Данта-школяра с авторитетами, его «взрослыми» проводниками — Вергилием и Беатриче. Показательно, кстати, что в одном из эпизодов «Черновиков» к «Разговору» прямо цитируется слово «иерархия»; причем Мандельштам уже не называет героя школяром, но, перебирая один за другим «детские» образы, останавливается наконец на образе «бородатого птенца» (в котором, по указанию комментаторов, «совмещаются значения ученичества и зрелой старости» [36, с. 730]):

> Действительные тайные советники католической *иерархии* — сами апостолы, и <…> стоит перед ними не *потерявшийся* или *раскричавшийся от зеленой*

гордости или *чаемой похвалы школяр,* но важный *бородатый птенец*, каким себя рекомендует Дант, — обязательно бородатый — в пику Джотто и всей европейской традиции [25, с. 459].

Таким образом, мотив детства в мандельштамовском тексте оказывается тесно связан с развитием темы иерархического строя и организующего начала, однако к ней не сводится. В самом деле, с ним напрямую сопряжена также тема народного языка («volgare»), на котором писал Данте:

Когда я начал учиться итальянскому языку и чуть-чуть познакомился с его фонетикой и просодией стиха, я вдруг понял, что центр тяжести речевой работы переместился ближе к губам, к наружным устам. Кончик языка внезапно оказался в почете. Звук ринулся к затвору зубов. Еще что меня поразило — это *инфантильность* итальянской фонетики, ее *прекрасная детскость, близость к младенческому лепету, какой-то извечный дадаизм*.

E consolando usava l'idioma
Che prima i padri e le madri trastulla;
…… .
Favoleggiava con la sua famiglia
De' Troiani, di Fiesole, e di Roma.
(Par. XV, 122–123, 125–126).

Угодно ли вам познакомиться со словарем итальянских рифм? Возьмите весь словарь итальянский и листайте его как хотите. Здесь все рифмует друг с другом. Каждое слово просится в concordanza.

Чудесно здесь обилие брачующихся окончаний. Итальянский глагол усиливается к концу и только в окончании живет. Каждое слово спешит взорваться, слететь с губ, уйти, очистить место другим.

Когда понадобилось начертать окружность времени, Дант вводит *детскую заумь* в свой астрономический, концертный, глубоко публичный, проповеднический словарь. Творенье Данта есть прежде всего выход на мировую арену современной ему итальянской речи — как целого, как системы. *Самый дадаистический* из романских языков выдвигается им на международное первое место [23, с. 157–158].

Поясняя последний абзац, комментаторы ссылаются на 103–108-й стихи XI песни «Чистилища»:

Che voce avrai tu più, se vecchia scindi
da te la carne, che se fossi morto
anzi che tu lasciassi il 'pappo' e 'l dindi,
pria che passin mill'anni? ch'è più corto
spazio a l'etterno, ch'un muover di ciglia
al cerchio ch'è più tardi in cielo è torto

«Что станется с твоим голосом (voce), прежде чем пройдет тысячелетье, когда бы ты ни умер: покинув ли ветхое тело (т. е. успевшее состариться. — Л. С., Г. Л.), или еще не отвыкнув от "pappo" и "dindi"? А ведь перед вечным <твое> тысячелетье это самое короткое расстояние (spazio), как одно движение ресниц перед окружностью, что катит самую медленную из небесных сфер» [36, с. 538].

Употребляемые в терцине существительные pappo и dindi принадлежат к детскому узусу времен Данте (*pappo* — «хлеб», что, по мнению комментаторов,

соответствует нашему «ням-ням», *dindi* — «монетки», или «динь-динь») [36, с. 539]. Также Степанова и Левинтон цитируют перевод Лозинского, где эти слова переводятся как «ням-ням» и «вава». (Кстати, отметим в скобках, что Лозинский не сразу пришел к этому варианту: в недавно опубликованном нами письме к А. К. Дживелегову от 30 сентября 1942 г. он писал: «Вас ужасает “Хиба махом” — жемчужина моего перевода… Ради Вас, я готов поломать голову в поисках чего-нибудь другого. Но знаете ли Вы (или кто-нибудь) общеупотребительные в детском языке русские слова для понятий “хлеб” и “деньги”? А у меня именно хлеб, да еще с маслом!» [14, с. 383]).

В этой части эссе Мандельштам фактически объединяет (при помощи открытой цитаты и аллюзии) два разных и далеко отстоящих друг от друга в дантовском тексте упоминания о детском языке, что явно свидетельствует о заинтересованности русского автора этим дантовским мотивом. Интерес обусловлен убеждением Мандельштама в детскости итальянского языка, доказательства которой он видел в «Комедии» и которая, по мнению Степановой, могла означать для Мандельштама обилие в языке звукоподражательных слов, фонетические повторы, свободное использование словообразовательных моделей и словотворчество вообще [36, с. 539]. Здесь нельзя не вспомнить, что само слово «заумь» отсылает к приемам футуристов, в частности, Крученых и Хлебникова [12, с. 63–64; 13, с. 53–59]. Понятие зауми у Мандельштама, конечно, не сводится к упрощению звуковых образований и словотворчеству; как показал Ж. К. Ланн, «в противоположность хлебниковской и крученыховской зауми, “металогизм” у Мандельштама глубоко тропологичен и лучше всего проявляется в своеобразном использовании тропов поэтической речи» [15, с. 218]. Тем не менее Ланн признает, что «Мандельштам, конечно, знает этот первичный аспект зауми как эксперимента, произведенного над физиологией слова, как *игры простыми звуками языка*» [15, с. 219], и в частности в «Разговоре о Данте» она может пониматься «как художественно симулированная *регрессия к инфантильной стадии речи*» [15, с. 222]. Анализируя поэтические функции грамматики в стихах Мандельштама, Ф. Б. Успенский предположил, что в его творчестве «обращение к элементарной грамматической парадигме <…> есть своего рода <…> припоминание и обращение к опыту детства, опыту первоначального освоения языка», так как поэта увлекает «приближение, своеобразное нисхождение *к основам языка*, сродни тому пути, который прочерчивается в стихотворении “Ламарк” для возвращения к первоосновам жизни» [41, с. 81–82]. Перенося этот тезис в область первичных фонетических и лексических образований, свойственных речи ребенка, можно допустить, что и интерес к детскости итальянского означал для Мандельштама возможность обратиться к «*самой гуще корнесловия*», к первозданной словесной стихии, которую он видел, например, в поэзии Хлебникова [22, с. 67–68]. Вполне возможно, что в лепете ранних лет поэт пытался приобщиться к самому процессу зарождения речи из изначального языкового хаоса (здесь можно вспомнить слова О. Ронена о мандельштамовской зауми как «центральном принципе мироздания, его густо набитой хаосом сердцевины» [34, с. 88]). И детский лепет, *о* котором писал Данте в приведенных выше эпизодах и *на* котором писал Данте в представлении Мандельштама, давал такую возможность русскому поэту, который «опыт из лепета лепит / И лепет из опыта пьет», как говорится в стихотворении,

создававшемся в те же годы, что и «Разговор» (1933–1934) [20, с. 187]. Кстати, образ детского лепета обнаруживается и в другом, более позднем, т. н. «лучевом» стихотворении начала 1937 г., в котором возникает и образ дитяти и в котором некоторые исследователи усматривают прямые влияния дантовского «Рая» [7, с. 494–500; 31, с. 419–441]:

Он только тем и луч,
Он только тем и свет,
Что *шопотом могуч*
И лепетом согрет.

И я тебе хочу
Сказать, что я шепчу,
Что шопотом лучу
Тебя, *дитя*, вручу… [20, с. 239]

Образ лепета в этом тексте с мотивом детского языка в «Разговоре» связывает Л. Панова, замечая, что в нем «речь лирического героя звучит очень по-детски, в духе тех идиосинкратичных рассуждений об итальянском языке, которые мы находим в “Разговоре о Данте”» [31, с. 434].

В первой редакции «Разговора» от размышлений об инфантильности языка мысль поэта непосредственно перетекает к концепции младенчества в дантовском тексте. Здесь абзацы о детской фонетике оказываются дополнены замечанием о философской состоятельности понятия младенчества (которое отсутствует в конечном варианте эссе):

> Ребенок у Данта — дитя, «il fanciullo». *Младенчество как философское понятие с необычайной конструктивной выносливостью.*
>
> Хорошо бы выписать из «Divina Commedia» все места, где упоминаются дети…
>
> E come il fantolin corre alla mamma —
>
> Это он кидается к Беатриче — бородатый грешник, много поживший и высокообразованный человек.
>
> А сколько раз он тычется в подол Вергилия — «il dolce padre»… Или вдруг посреди строжайшего школьного экзамена на седьмом этаже неба — образ матери в одной рубахе, спасающей дитя от пожара [24, с. 415].

В области интереса к концепции дитяти и детскости в творчестве Данте непосредственным предшественником Мандельштама был соотечественник Алигьери поэт Джованни Пасколи [33, с. 267–268; 54], в 1903 г. опубликовавший эссе «Il fanciullino» (Дитя) [59, 1–66]. В нем Пасколи провозглашал, что внутри каждого взрослого скрывается ребенок, который вступает в отношения с миром посредством чувств, воспринимает его всегда с удивлением, открывает в нем недоступное взрослому разуму и, подобно Адаму, нарекает вещи их подлинными именами, познавая во всей полноте; именно голос этого внутреннего ребенка порождает поэзию, основанную на интуитивном, а не рациональном познании мира — поэзию, которую Пасколи называл самой наивностью, упоминая в этой связи и детский лепет. Пасколи, глубокий читатель Данте, неоднократно ссылался на него в своем эссе, в частности на эпизод встречи с Беатриче в земном Раю; однако мотив детства у него раскрывается не в доверии Данте к авторитету

Беатриче, а в возвращении к состоянию райской *невинности*, которое дает поэту-персонажу Матильда — символ дантовского творчества [60]. Впрочем, Мандельштам вряд ли читал Пасколи; пока нам не удалось обнаружить сведений вообще о каких-либо влияниях этого поэта — знатока Данте и античных классиков — на русских литераторов Серебряного века. Можно предположить, что на увлечение Мандельштама понятием младенчества мог повлиять общий интерес культурной среды начала столетия к образу ребенка: в частности, поэт был прекрасно знаком с концепцией детства как точки соприкосновения двух миров — мира материи и мира духа, бытовавшей в творчестве русских символистов, особенно Андрея Белого, который в «Котике Летаеве» описывал дитя не как носителя невинности (новозаветная идея «Будьте как дети» (Мф. 18: 3; здесь и далее цитаты из Библии приводятся по брюссельскому изданию [5]), ибо «таковых есть царствие Божие» (Мк. 10: 14) развиваемая в русской культуре XIX в., в частности, Ф. М. Достоевским [8, с. 68–69]), а как пришельца из духовной реальности, глубокого мудреца, «тысячелетнего старика», «старика ненашего мира» [4, с. 66–67]. Тут можно напомнить и ивановское определение души младенца в поэме «Младенчество»: «И вышла из туманной лодки / На брег земного бытия / Изгнанница — душа моя» [10, с. 231], где в соответствии с платоновским мифом эксплицируется идея временного возвращения души из мира эйдосов [40, с. 189]. Примечательно, что Н. Я. Мандельштам, возмущавшаяся сведением фигуры своего мужа к образу несмышленого дитяти в быту, в то же время подчеркивала интерес поэта к *мудрости младенца* в письме 1969 г. к Н. Струве, очевидно, комментируя по просьбе последнего стихотворение 1936–1937 гг. «Когда заулыбается дитя» [20, с. 208–209]:

> О. М. очень любил детей и верил, что младенец «что-то знает» (в то время очень распространенная мысль, не только у Белого). <…> Последних строф много вариантов, и все о космическом знании «младенца». Кроме того, младенец воспринимает мир лежа и все как бы обступает его своей громадностью. (Это уж от Белого). Для него космос — детская комната. Космос для О. М. — материк и океан. Ведь у него детское конкретное мышление [19, с. 292].

Вполне возможно, что, говоря о младенчестве как о философской категории, Мандельштам апеллировал именно к этим знакомым ему представлениям о мудрости новорожденного. Но, с другой стороны, поскольку в упомянутом выше эпизоде первой редакции «Разговора» сразу же вслед за словами о философском понятии приводятся в пример все те же образы «грандиозной музыки доверчивости», выражающие детски-непосредственную готовность Данте обратиться за помощью к Вергилию и Беатриче, то, скорее всего, за концептом ‘младенчество’ для автора «Разговора» стоит не потустороннее знание о мире, а напротив, смирение и осознание невежества. (Отметим здесь, что Н. Струве, анализируя воронежский цикл, противопоставляет в нем детскость — мудрости: по его мнению, в поэзии Мандельштама это антиномические понятия [38, с. 190].) Детское смирение характеризует в «Разговоре» не только отношения героя с проводниками, но и процесс творчества Данте-поэта (который в эссе трудно отделим от Данте-нарратора): он «ни единого словечка не привносит от себя <…> — он пишет под диктовку, он переписчик, он переводчик <…>

Вот еще немного потружусь, а потом надо показать тетрадь, облитую слезами *бородатого школьника,* строжайшей Беатриче, которая сияет не только славой, но и грамотностью» [23, с. 195–196]. Н. Я. Мандельштам поясняет хрестоматийные строки о диктате так: «это состояние не зависит от воли поэта, напротив, он переживает его, как приказ извне, как воздействие на него чьей-то могучей воли <…> Это мог сказать только поэт, на собственном опыте познавший категоричность внутреннего голоса» [19, с. 57]. Значит, Данте репрезентируется здесь не как великий и мудрый творец, а скорее, как человек, чье творчество тотально подчинено чужому авторитету; он не творит самостийно, а записывает за неким диктором (имя которого не называется). Мотив детства служит не описанию изначальной премудрости или вновь обретенной райской невинности, а дополнительному акцентированию полной несамостоятельности поэта. «Бородатый школьник» (ср. «бородатый птенец» в «Черновиках») — это не всезнающий и всепомнящий младенец-«тысячелетний старик», а наоборот, взрослый, добровольно ставящий себя в положение ребенка. Тем самым Мандельштам полемизирует с символистской традицией изображать Данте как умудренного пророка, «учителя веры» [43, с. 229–243], постигшего глубокие тайны бытия [55; 35, с. 162–205; 32, с. 111–130; 2, с. 129–191; 3, с. 112–182]. Хотя ученые чаще подчеркивают мистицизм и эзотеризм образа Данте у символистов, важно отметить и то, что у последних он всегда наделен чертами романтического величия: в самом деле, даже если они и говорят о человеческих слабостях Алигьери, то непременно делают акцент на их преодолении [6, с. 229] или на их трагическом характере [26, с. 137–138]. Также — в частности у Брюсова — образ Данте порой бывает монументально-бесстрастен и как бы лишен возрастных черт; Л. Панова замечает, что у Мандельштама «в приписывании Данте-пилигриму свойств старика и мальчика одновременно, а также в акцентировании его сильных психологических реакций сказалось отталкивание от брюсовского Данте в “Венеции”. Там постулировались надчеловеческие интересы, а его внешность описывалась как лишенная признаков возраста» [31, с. 361]. Описание Данте как взрослого-ребенка можно рассматривать, таким образом, как часть стратегии по ниспровержению символистского канона.

Итак, в основе мотива детскости в «Разговоре» лежит, с одной стороны, идея доверчивости / смирения / беспомощности, а с другой — представление о дантовской поэзии как средстве выдвижения детского по своей природе языка на мировой уровень. Теперь, выполняя пожелание самого Мандельштама, рассмотрим те отрывки «Комедии», где упоминаются дети, чтобы понять, близок ли мотив детства в «Разговоре» к этому же мотиву в дантовской поэме. В «Комедии» — в основном во второй и третьей кантиках — образ ребенка действительно встречается множество раз, и для него существует немало синонимов (pargolo, parvolo, pusillo, fanciullo, fante и уменьшительные от последнего: fantolino, fantino) — Purgatorio (Чистилище) VII, 31; XV, 3; XVI, 86; XVII; 34; XXIV, 108; XXVII, 45; XXX, 44; XXXI, 64; XXXI, 64; Paradiso (Рай) I, 102; III, 26; XXII, 2; XXIII, 121; XXVII, 128; XXX, 82; XXX, 140; XXXIII, 107 — главный герой в них сравнивается с ребенком или младенцем (либо же ему приписывается «детское» поведение — puërile) как минимум семь раз. Кроме того, Вергилий, обращаясь к нему, обычно называет его figliuolo (сын, сынок;

о возможности перевести эту тосканскую форму ласкательно-уменьшительным суффиксом ср. статью «Figliuolo» в «Дантовской энциклопедии» [61]), а сам Данте неоднократно именует латинского поэта «отцом»; Беатриче же сравнивается им с матерью, а сам он — с ее «бредящим сыном» (figlio deliro, Paradiso I, 102). В сравнениях Данте с ребенком тема детской невинности или детской мудрости не звучит ни разу (хотя в 127–128-м стихах XXVII песни «Рая» Беатриче утверждает о детях вообще: «Fede e innocenza son reperte / solo ne' parvoletti» (Вера и невинность остались теперь / только у детей). Что касается космической мудрости ребенка, то это понятие в принципе абсолютно чуждо дантовской картине мира, соответствующей учению схоластов, по которому разумная душа человека не существует до сотворения и, следовательно, не приходит на землю из иных миров, а создается Творцом отдельно, от раза к разу, при рождении каждого человека, и потому представляет собой, в терминах Фомы Аквинского, развивающего мысль Аристотеля, «tabula rasa» [48], или, по определению Данте, «l'anima semplicetta che sa nulla» (простую душу, которая ничего не знает) (Paradiso XVI, 88). Поэтому закономерно, что во многих случаях, когда автор сравнивает своего героя с ребенком, он делает это именно для того, чтобы подчеркнуть его неразумие, невежество, слабость. Так, в 45-м стихе XXVII песни «Чистилища», после того как Данте, долго не решавшийся последовать за Вергилием сквозь стену огня, немедленно согласился при одном намеке на то, что в земном Раю его ждет Беатриче, Вергилий улыбается своему подопечному, «come al fanciul ch'è vinto al pome» (как ребенку, которого уговорили, пообещав ему яблоко). Как поясняют этот стих главный редактор Дантовской энциклопедии У. Боско (U. Bosco) и его соавтор Дж. Реджо (G. Reggio), образ ребенка используется здесь как общеизвестный символ неразумия [46]. Неразумие проявляется и в 26-м стихе III песни «Рая», где Беатриче смеется над «детскими представлениями» («puëril coto») героя о душах Луны, а в 64-м стихе XXXI песни «Чистилища» герой и вовсе сравнивается с детьми, которых бранят за неразумные поступки («Quali fanciulli, vergognando, muti…» — Как дети, стыдясь, молчат…): согласно К. Стейнеру (C. Steiner), «это сравнение исполнено смирения» [64].

Кроме неразумия, в дантовском тексте образ ребенка действительно может использоваться как метафора доверия, и в остальных случаях сравнения героя с дитятей имеют именно эту функцию. О доверчивости Данте-ребенка в 44-м стихе XXX песни «Чистилища» мы уже говорили в начале работы, но это не единичный случай. В частности, в 1–3-м стихах XXII песни «Рая» звучат такие слова: «Oppresso di stupore, a la mia guida / mi volsi, come parvol che ricorre / sempre colà dove più *si confida*» (Охваченный смятением, к своей проводнице / я повернулся, как ребенок, что прибегает / всегда к той, которой больше всех *доверяет*). Очевидно, именно с ними у Мандельштама произошла контаминация в первой редакции «Разговора», в цитате «E come il fantolin corre alla mamma»: это выражение русский автор поясняет как обращение Данте к Беатриче, хотя на самом деле это 121-й стих XXIII песни «Рая», где с ребенком сравниваются души святых, устремленные к Деве Марии. Комментаторы полагают, что это контаминация с 44-м стихом XXX песни «Чистилища» [37, с. 721], но, поскольку именно к Беатриче обращается за помощью герой в начале

XXII песни «Рая», непосредственно предшествующей той, которую цитирует Мандельштам, то есть смысл предположить, что контаминация с 1–3-м стихами XXII песни имела место как минимум наравне с упомянутым стихом «Чистилища». А. М. Кьяваччи Леонарди дает к этим стихам следующий комментарий:

> Детское положение сына (здесь по отношению к матери, как в двух предыдущих кантиках к «отцу»-Вергилию) свойственно Данте-персонажу в отношениях с его проводниками, как уже много раз отмечалось: это робкий, утешаемый, наставляемый и упрекаемый ребенок, в соответствии с христианским образом смиренного человека, которому поэт следует на своем пути [52].

Наконец, в 82–84-м стихах XXX песни «Рая» герой наклоняется к световой реке Эмпирея, торопясь напоить светом свои глаза, так скоро, как ни один ребенок, проснувшийся позже, чем обычно, не бросается к материнскому молоку («Non è fantin che sì sùbito rua / col volto verso il latte, se si svegli / molto tardato da l'usanza sua»). Кьяваччи Леонарди говорит в этой связи, что «только *доверчивому самоотрешению* детства открывается царство небесное» [53], ссылаясь при этом на Мф. 18: 3 и на 111-й стих XI песни «Рая», где рассказывается житие Франциска Ассизского и говорится, что он заслужил награду тем, что — дословно — «сделался маленьким» (farsi pusillo):

> Сам Франциск <…> называет себя в своих текстах «piccolo e minimo servo» (малым и ничтожным рабом) и называет своих братьев, как Христос своих учеников, «piccolo (pusillus) gregge» (малым стадом). Таким образом, Франциск был велик и заслужил небеса не только или не столько благодаря своей бедности в материальном смысле, но и благодаря тому, что выбрал смиренную малость в глазах мира. Тот же выбор сделал в поэме и сам Данте, позволив вести себя, как неопытного ребенка, сначала Вергилию, а затем Беатриче [50].

Доверие ребенка, таким образом, связывается с францисканским смирением, неопытностью, добровольным выбором быть наставляемым, а не наставником, каким представляет нам своего героя и Мандельштам в «Разговоре» (но не упоминая о христианской составляющей этого выбора, в соответствии с отказом искать анагогические смыслы в поэме). То же смирение выражено и в образе Данте-рассказчика в 107-м стихе последней, XXXIII песни «Рая», где поэт, описывая, как его герой восходит взором по лучу света к самой Троице, говорит, что теперь его речь станет менее подобающей для описания увиденного им, чем речь младенца, который еще мочит язык в материнском молоке. Здесь Кьяваччи Леонарди приводит цитату из Псалтири: «Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу» (Пс. 8: 3), повторенную и в Евангелии (Мф. 21: 16) [54], а Н. Томмазео цитирует по этому поводу проповедь Григория Великого: «Лепеча, как можем, мы отражаем славу Божию» [65]. Нельзя не вспомнить в связи с этим о повторяющемся образе младенческого лепета в стихах Мандельштама, и особенно в процитированном выше «лучевом» стихотворении («Он только тем и луч, он только тем и свет, / Что шопотом могуч / И лепетом согрет»): возможно, эти строки в какой-то мере вдохновлены дантовским сравнением. Но нить от последнего тянется и ко второй интересующей нас проблеме: какое место занимает тема детского языка в тексте Данте.

Один из новейших комментаторов поэмы, Роберт Холландер, связывает указанный эпизод «Рая» напрямую с темой детского языка (babytalk) в «Комедии» [57], которой посвящает отдельную работу [56, с. 115–129]. Действительно, это один из четырех эпизодов «Комедии», в которых говорится о детском языке и два из которых (Purgatorio XI, 105; Paradiso XV, 122–123) цитирует в своем эссе Мандельштам. Согласно Холландеру, с точки зрения гуманистической культуры великих продолжателей Алигьери — Петрарки и Боккаччо, — само использование народного итальянского языка в литературе — это уже «что-то вроде детского языка, тогда как использование латыни есть признак зрелого автора» [56, p. 116]. (Сравним с этим слова Мандельштама в статье «О природе слова»: «Когда латинская речь, распространившаяся по всем романским землям, зацвела новым цветом и пустила побеги будущих романских языков, началась новая литература — *детская и убогая по сравнению с латинской*, но уже романская» [22, с. 67]). Кроме того, Холландер полагает, что сама «детская речь является одним из основных предметов интереса Данте в его великой поэме» [56, p. 115]. После тщательного анализа дантовских текстов, включая трактаты «Пир» и «О народном красноречии» и, в частности, 122–123-го стихов XV песни «Рая», Холландер приходит к выводу, что описание детского языка в этом райском эпизоде встречи героя с Каччагвидой отражает размышления Данте о происхождении языка, о «неоформленном семени языка, посаженном во всех нас Богом. Это одна из причин, по которым детский язык радует нас. Он является преломлением "детского языка" начала нашего рода» [56, p. 127]. В дантовском «Раю» ученый обнаруживает доказательства того, что в представлении Данте детская речь тесно связана как с языком Адама, так и с народным итальянским наречием, на котором он пишет (и которое является как бы продолжением языка первого человека); упоминания о детской речи в «Комедии» служат защите и прославлению итальянского языка как стилистически равного латыни и теологически равного языку Адама [56, p. 128]. Таким образом, за «пристальным и любящим вниманием Данте к жестам и словам, характерным для раннего детства» [51], по мнению Холландера, стоят весьма глубокие темы: как стремление поэта познать истоки человеческой речи, так и его желание вывести на новый уровень народный язык, на котором говорят в детстве.

Мандельштам, нисколько не совпадая с исследователем в богословской части его рассуждения, тем не менее интуитивно угадывает интерес Данте к детскому языку и значение, которое имеют для него детские слова и звуки при использовании народного наречия, хотя в мандельштамовском представлении координаты смещаются: по мнению Мандельштама, не детская речь служит для Данте способом прославить итальянский язык на мировом уровне, а сам итальянский язык по своей природе является детским, и именно эта его детскость прославляется путем написания великой поэмы. В то же время, если верно наше предположение о том, что внимание к инфантильности языка «Комедии» объясняется у Мандельштама интересом к «нисхождению к основам языка» вообще, то здесь его интерес, очевидно, на каком-то уровне интуитивно совпадает с дантовским интересом к первоистокам человеческой речи.

В общем и целом можно утверждать, что, сосредотачивая внимание на детских эпизодах «Комедии» в «Разговоре», Мандельштам — единственный среди

писавших о Данте отечественных авторов, в т. ч. специалистов — развивает в новом русле один из ключевых мотивов дантовской поэмы, который имеет структурообразующее значение как в мандельштамовской концепции итальянского языка, так и в построении образа героя эссе. Этот образ, во многом являясь автобиографической проекцией автора, тем не менее, наделяется и чертами реального героя поэмы благодаря акцентированию внимания на детских эпизодах, отсылающих читателя и «Разговора», и «Комедии» к темам доверия, смирения и послушания поэта перед лицом высшего авторитета (а не к темам предвечной мудрости или райской невинности ребенка). Инфантилизацию Данте Мандельштамом можно рассматривать также как дополнительную стратегию разрушения символистской модели трагического образа великого флорентийца.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Так почему же все-таки Мандельштам? // Аверинцев и Мандельштам. Статьи и материалы / ред. П. Нерлер, Д. Мамедова. — М.: РГГУ, 2011. — С. 123–131.

2. Асоян А. А. «Почтите высочайшего поэта…». Судьба «Божественной Комедии» Данте в России. — М.: Книга, 1990.

3. Асоян А. А. Данте Алигьери и русская литература. — СПб.: Алетейя, 2015.

4. Белый А. Котик Летаев. — Пг.: Эпоха, 1922.

5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.

6. Гиндин С. И. Брюсов о главном герое «Божественной Комедии» // Дантовские чтения 1971 / ред. И. Бэлза. — М.: Наука, 1971. — С. 234–236.

7. Глазова М. Мандельштам и Данте: «Божественная Комедия» в поэзии Мандельштама тридцатых годов // Глазова Е., Глазова М. «Подсказано Дантом». О поэтике и поэзии позднего Мандельштама. — Киев: Дух і літера, 2011. — С. 487–612.

8. Достоевский Ф. М. Дневник писателя // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1981. — Т. 22.

9. Захарьева И. Модель литературного комментария О. Мандельштама («Разговор о Данте») // Аспекты формирования канона в русской литературе XX века. — София: Наука и искусство, 2008. — С. 64–72.

10. Иванов В. Младенчество // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. — Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1979. — Т. 1. — С. 229–254.

11. Иванов Г. Китайские тени (фрагменты) // Осип Мандельштам и его время / сост. В. Крейд, Е. Нечепорук. — М.: L'Age d'Homme — Наш дом, 1995. — С. 81–89.

12. Крученых А. Декларация слова как такового // Манифесты и программы русских футуристов / сост. В. Марков. — Мюнхен: Fink, 1967. — С. 63–64.

13. Крученых А., Хлебников В. Слово как таковое // Манифесты и программы русских футуристов / сост. В. Марков. — Мюнхен: Fink, 1967. — С. 53–59.

14. Ланда К. С. «Божественная Комедия» в зеркалах русских переводов. К истории рецепции дантовского творчества в России. — СПб.: РХГА, 2020.

15. Ланн Ж.-К. Мандельштам и футуризм. Вопрос о зауми в поэтической системе Мандельштама // Mandelstam Centenary Conference. Materials from the Mandelstam Centenary Conference. Столетие Мандельштама. Материалы симпозиума / ред.-сост.

P. Айзелвуд, Д. Майерс. Comp. and ed. by R. Aizlewood, D. Myers. — Tenafly, N. J.: Hermitage Publishers, 1994. — С. 216–227.

16. Левин Ю. И. Заметки к «Разговору о Данте» // Левин Ю. И. Избранные труды. Поэтика. Семиотика. — М.: Школа Языки русской культуры, 1998. — С. 142–153.

17. Мандельштам Н. Я. Воспоминания // Мандельштам Н. Собр. соч.: в 2 т. — Екатеринбург: ГОНЗО (при участии Мандельштамовского общества), 2014. — Т. 1. — С. 79–582.

18. Мандельштам Н. Я. Вторая книга // Мандельштам Н. Собр. соч.: в 2 т. — Екатеринбург: ГОНЗО (при участии Мандельштамовского общества), 2014. — Т. 2. — С. 29–704.

19. Мандельштам Н. Я. Воспоминания. Кн. 3. — М.; Берлин: Директ-Медиа, 2019.

20. Мандельштам О. Э. Стихотворения // Мандельштам О. Э. Полн. собр. соч. и писем: в 3 т. — М.: Прогресс-Плеяда, 2009. — Т. 1.

21. Мандельштам О. Э. Петр Чаадаев // Мандельштам О. Э. Полн. собр. соч. и писем: в 3 т. — М.: Прогресс-Плеяда, 2010. — Т. 2. — С. 27–34.

22. Мандельштам О. Э. О природе слова // Мандельштам О. Э. Полн. собр. соч. и писем: в 3 т. — М.: Прогресс-Плеяда, 2010. — Т. 2. — С. 64–81.

23. Мандельштам О. Э. Разговор о Данте // Мандельштам О. Э. Полн. собр. соч. и писем: в 3 т. — М.: Прогресс-Плеяда, 2010. — Т. 2. — С. 155–202.

24. Мандельштам О. Э. Разговор о Данте. Первая редакция // Мандельштам О. Э. Полн. собр. соч. и писем: в 3 т. — М.: Прогресс-Плеяда, 2010. — Т. 2. — С. 413–454.

25. Мандельштам О. Э. Разговор о Данте. Из черновиков // Мандельштам О. Э. Полн. собр. соч. и писем: в 3 т. — М.: Прогресс-Плеяда, 2010. — Т. 2. — С. 455–465.

26. Мережковский Д. С. Данте <Фрагменты> // Данте: Pro et contra. Личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей / сост. М. С. Самарина, И. Ю. Шауб. — СПб.: РХГА, 2011. — Т. 1. — С. 31–167.

27. Мочульский К. О. Э. Мандельштам // Осип Мандельштам и его время / сост. В. Крейд, Е. Нечепорук. — М.: L'Age d'Homme — Наш дом, 1995. — С. 65–68.

28. Пак Сун Юн. Органическая поэтика Осипа Мандельштама. — СПб.: Пушкинский Дом, 2008.

29. Панова Л. Г. «Друг Данте и Петрарки друг» // Миры Осипа Мандельштама. VI Мандельштамовские чтения / ред. Н. А. Петрова. — Пермь: Пермский государственный педагогический университет, 2009. — С. 76–115.

30. Панова Л. Г. Данте Алигьери // Мандельштамовская энциклопедия в 2 т. / ред. П. Нерлер, О. Лекманов. — М.: Росспэн, 2017. — Т. 1. — С. 213–220.

31. Панова Л. Г. «Итальянясь, русея». Данте и Петрарка в художественном дискурсе Серебряного века от символистов до Мандельштама. — М.: РГГУ, 2019.

32. Полонский В. В. Русский Данте конца XIX — первой половины XX в.: опыты рецепции и интерпретации классики до и после революционного порога // Литературоведческий журнал. — 2015. — № 37. — С. 111–130.

33. Потапова З. М. Поэзия: [Итальянская литература на рубеже XIX и XX веков] // История всемирной литературы: в 8 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. — М.: Наука, 1994. — Т. 8. — С. 266–269.

34. Ронен О. Заумь за пределами авангарда // Ронен О. Поэтика Осипа Мандельштама. — М.: Гиперион, 2002. — С. 80–95.

35. Силард Л. Дантов код русского символизма // Силард Л. Герметизм и герменевтика. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. — С. 162–205.

36. Степанова Л. Г., Левинтон Г. А. Комментарии. Разговор о Данте // Мандельштам О. Полн. собр. соч. и писем: в 3 т. — М.: Прогресс-Плеяда, 2010. — Т. 2. — С. 530–629.

37. Степанова Л. Г., Левинтон Г. А. Комментарии. Разговор о Данте. Первая редакция. Разговор о Данте. Из черновиков // Мандельштам О. Полн. собр. соч. и писем: в 3 т. — М.: Прогресс-Плеяда, 2010. — Т. 2. — С. 714–741.

38. Струве Н. Осип Мандельштам. — Томск: Водолей, 1992.

39. Терапиано Ю. Встречи (фрагмент) // Осип Мандельштам и его время / сост. В. Крейд, Е. Нечепорук. — М.: L'Age d'Homme — Наш дом, 1995. — С. 110–112.

40. Титаренко С. Поэма Вячеслава Иванова «Младенчество»: символический язык автобиографического мифа и его христианские и розенкрейцерские истоки // Судьбы литературы Серебряного века и русского зарубежья: Сборник статей и материалов. Памяти Л. А. Иезуитовой: К 80-летию со дня рождения. — СПб.: Петрополис, 2010. — С. 183–201.

41. Успенский Ф. Б. Работы о языке и поэтике Осипа Мандельштама: «Соподчиненность порыва и текста». — М.: Фонд Развития фундаментальных лингвистических исследований, 2014.

42. Шиндин С. Категория Средневековья в художественном мировоззрении Мандельштама: общий взгляд // Миры Осипа Мандельштама. VI Мандельштамовские чтения. Материалы международного научного семинара 31 мая — 4 июня 2009 г. Пермь — Чердынь / ред. Н. А. Петрова. — Пермь: Пермский государственный педагогический ун-т, 2009. — С. 63–76.

43. Эллис. Учитель веры // Эллис. Неизданное и несобранное. — Томск: Водолей, 2000. — С. 229–243.

44. Эренбург И. Люди, годы, жизнь (фрагмент) // Осип Мандельштам и его время / сост. В. Крейд, Е. Нечепорук. — М.: L'Age d'Homme — Наш дом, 1995. — С. 118–133.

45. Alighieri D. La Commedia secondo l'antica vulgata / a cura di G. Petrocchi: 4 vol. — Firenze: Le Lettere, 1994. — URL: https://www.danteonline.it/italiano/opere.asp?idope=1&idlang=OR (дата обращения: 12.04.2020).

46. Bosco U., Reggio G. [Commento al] Purgatorio XXVII, 43–45 // Alighieri D. La Divina Commedia / a cura di U. Bosco e G. Reggio. — Florence: Le Monnier, 1979. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 21.03.2020).

47. Cavanagh C. Osip Mandelstam and the Modernist Creation of Tradition. — Princeton: Princeton University Press, 1995.

48. Chiavacci Leonardi A. M. [Commento al] Purgatorio XVI, 88 // Alighieri D. La Divina Commedia / a cura di A. M. Chiavacci Leonardi. — Milano: Mondadori, 1991–1997. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 14.03.2020).

49. Chiavacci Leonardi A. M. [Commento al] Purgatorio XXX, 43 // Alighieri D. La Divina Commedia / a cura di A. M. Chiavacci Leonardi. — Milano: Mondadori, 1991–1997. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 02.04.2020).

50. Chiavacci Leonardi A. M. [Commento al] Paradiso XI, 109–111 // Alighieri D. La Divina Commedia / a cura di A. M. Chiavacci Leonardi. — Milano: Mondadori, 1991–1997. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 15.04.2020).

51. Chiavacci Leonardi A. M. [Commento al] Paradiso XV, 122–123 // Alighieri D. La Divina Commedia / a cura di A. M. Chiavacci Leonardi. — Milano: Mondadori, 1991–1997. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 19.02.2020).

52. Chiavacci Leonardi A. M. [Commento al] Paradiso XXII, 2–3 // Alighieri D. La Divina Commedia / a cura di A. M. Chiavacci Leonardi. — Milano: Mondadori, 1991–1997. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 20.03.2020).

53. Chiavacci Leonardi A. M. [Commento al] Paradiso XXX, 82–84 // Alighieri D. La Divina Commedia / a cura di A. M. Chiavacci Leonardi. — Milano: Mondadori, 1991–1997. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 09.03.2020).

54. Chiavacci Leonardi A. M. [Commento al] Paradiso XXXIII, 106–108 // Alighieri D. La Divina Commedia / a cura di A. M. Chiavacci Leonardi. — Milano: Mondadori, 1991–1997. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 15.03.2020).

55. Davidson P. Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's Perception of Dante. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

56. Hollander R. Babytalk in Dante's "Commedia" // Hollander R. Studies in Dante. — Ravenna: Longo, 1980. — P. 115–129.

57. Hollander R. [Commento al] Paradiso XXXIII, 106–108 // Alighieri D. Inferno, Purgatorio and Paradiso / translated by Robert and Jean Hollander. — New York: Doubleday / Anchor, 2000–2007. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 08.04.2020).

58. Montorfani P., Alziati F. Giovanni Pascoli. — Bologna: Massimiliano Boni Editore, 2012.

59. Pascoli G. Il fanciullino // Pascoli G. Miei pensieri di varia umanità. — Messina: Muglia, 1966. — P. 1–66.

60. Pascoli G. Il fanciullino. — URL: https://www.liberliber.it/mediateca/libri/p/pascoli/il_fanciullino/html/fanciul.htm (дата обращения: 03.03.2020).

61. Salsano F. Figliuolo // Enciclopedia dantesca / a cura di U. Bosco. — Roma: Giorgio Treccani, 1970. — URL: http://www.treccani.it/enciclopedia/figliuolo_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (дата обращения: 12.02.2020).

62. Scartazzini G. A. [Commento al] Purgatorio XXX, 43 // La Divina Commedia di Dante Alighieri riveduta nel testo e commentata da G. A. Scartazzini. — Leipzig: Brockhaus, 1900. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 11.03.2020).

63. Scartazzini G. A., Vandelli G. [Commento al] Purgatorio XXX, 43 // Alighieri D. La Divina Commedia col commento scartazziniano rifatto da Giuseppe Vandelli. — Milano: U. Hoepli, 1929. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 23.02.2020).

64. Steiner C. [Commento al] Purgatorio XXXI, 64–66 // Alighieri D. La Divina Commedia commentata da Carlo Steiner. — Torino: G. B. Paravia, 1921. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 10.03.2020).

65. Tommaseo N. [Commento al] Paradiso XXXIII, 106–108 // Alighieri D. La Divina Commedia con le note di Niccolò Tommaseo e introduzione di Umberto Cosmo. — Torino: UTET, 1927. — URL: https://dante.dartmouth.edu/search.php (дата обращения: 06.04.2020).

Достоевский и русская культура

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.025
УДК 82–3

К. Г. Исупов*

КАРАМАЗОВЫ НА СОКРАТИЧЕСКОМ СИМПОСИОНЕ**

В статье сделана попытка описания речевого и жестово-лингвистического поведения героев романа «Братья Карамазовы» на фоне истории сократического диалога. «Сократ» здесь — не только речевая маска или риторический прием, но и тип вопрошающего и внимающего сознания, когда речь заходит о вечных вопросах бытия. Для углубления историко-философского и историко-культурного контекстов вводится мифологема «преступное состояние мира». Развертывание диалектики этого образа-понятия помогает понять мотивацию героев, их сознательный выбор и бессознательные движения души. Агональная фактура романа Достоевского впервые в мировой практике демонстрирует читателю сложные типы измененного сознания, антиномизм мыслительного поиска, соблазны ментального нарциссизма и богоборческого прометеизма.

Ключевые слова: Достоевский — художник-мыслитель, преступное состояние мира, измененные состояния сознания героя, диалогический принцип поведения.

K. G. Isupov

THE KARAMAZOVS AT THE SOCRATIC SYMPOSIUM

In the article attempts to describe the speech and gesture-linguistic behavior of the characters of the novel "The Brothers Karamazov" against the background of the history of Socratic dialogue. "Socrates" here is not only a speech mask or a rhetorical device, but also a type of asking and listening consciousness when it comes to the eternal questions of being. To deepen the historical-philosophical and historical-cultural contexts, the mythologeme "criminal state of the world" is introduced. He deployment of the dialectics of this image-concept helps to understand the motivation of the characters, Dialogical behavior, their conscious choice, and unconscious movements of the soul. For the first time in world practice the agonal texture of Dostoevsky's novel demonstrates to the reader the complex types of altered consciousness,

* Исупов Константин Глебович, доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена; преподаватель Русской христианской гуманитарной академии; kg.isupov@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект: «Достоевский: pro et contra. Систематизация источников и анализ ключевых подходов к осмыслению Достоевского в отечественной культуре» № 18–011–90002.

the antinomianism of thought search, the temptations of mental narcissism and God-fighting prometheism.
Keywords: Dostoevsky — artist-thinker, criminal state of the world, changed States of consciousness of the hero, Dialogic principle of behavior.

«Братья Карамазовы» — не семейная сага и не бытовой роман, это многожанровый иконостас, он вобрал в себя черты романа авантюрного, детективного, плутовского, любовной драмы, исторической хроники, жития и апокрифа, притчи и анекдота; все это орнаментировано фольклорно-мифологическими мотивами, библейскими аллюзиями и пронизано злободневной риторикой — от церковной гомилетики до судебного красноречия. На качелях антиномий и в широкой амплитуде отрицания-утверждения строятся диспуты, ткется и сама повествовательная ткань, и даже пространственно-временная картина мира обнаруживает далеко не эвклидовы зияния и провалы. Создается новая — на грани патологии — оптика видения мира и «миров иных», чем-то родственных мерцающе-интервальному состоянию измененного сознания. Такой гофманиане мышления отвечают и жесты, и лихорадочная ритмика порывистых перемещения в пространствах обитания — от комнаты до кельи или трактира до улиц, трактов и тропинок. Герои ведут себя так, как ведут себя люди, в панике спасающиеся от землетрясения или лавины: они чувствуют, как за спиной у них рушатся все привычные онтологические декорации бытия, стены домов и храмов рассыпаются в пыль, солнце поглощено темнотой, и весь этот грохот Судного дня перекрывает оглушительный хохот Князя тьмы. В «Братьях Карамазовых» почти нет сцен умиротворенного покоя и неспешной беседы. Мир вздернут и вздыблен, речи невнятны и темны, а люди, пораженные «трихинами» мировой тревоги, мечутся, натыкаясь друг на друга, они не только ничего перед собой толком не видят, но и себя с трудом могут рассмотреть, как в Платоновой пещере. Этот поток устремленных в никуда тесно переплетенных тел, как на Сикстинской фреске Микеланджело, с мучением и мольбой пересекает безнадежно искривившийся небосвод, чтобы рухнуть то ли в лоно Авраамово, то ли в бездну прародимую. Они взыскуют спасения из глубин мерзости и греха, они бегут благодатной прохлады Рая в душные, вонючие города, в свои комнаты-гробы, ибо нет ничего милее русскому человеку, как, упираясь локтями в грязный кабацкий стол, а ногами — в заплеванный пол, вопросить собеседника хриплым голосом: «Есть Бог?» Им надо истину о Боге, мире и душе человека узнать; все остальное — трын-трава и мерзость запустения.

Но разве не о том же бл. Августин говорит Творцу в великом своем прении с Ним: «Я желаю знать Бога и душу. — И ничего больше? — решительно ничего» (Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? — Монол. 1, 2)

У Льва Шестова были основания сближать имена бл. Августина и Достоевского («На весах Иова. — Странствования по душам. XXXIII . — Достоевский и бл. Августин») [29].

Эпоха Августина — время решительных формулировок кардинальных вопросов христианского сознания; они окончательно определят проблемный репертуар и латинской патристики, и византийского богословия, и святоотеческой мысли.

Не исключено, что Достоевский (не важно — сознательно или нет) воспроизводит становящееся христианское сознание, каким оно и было в конце IV — начале V вв. Иначе говоря, мы как читатели романа присутствуем при ситуации обнаженного генезиса. Можно употребить и более привычный (со времен Ж.-П. Балланша) термин — палингенез (возврат в прошлое с удержанием настоящего).

Когда-то Чаадаев, руководствуясь идеями французского философа, предлагал России вернуться ко временам выбора веры и пойти по западному пути. Достоевский-почвенник был далек от подобных историософских фантазий, но использовать идею палингенеза как художественный прием мог. Для этого и послужили исторические экскурсы в историю монашеского жития: они подтверждали верность избранного Русью пути. В «Братьях Карамазовых» свершалось смыслоформирование того рода метафизики истории, постулатами которой служили идеи мессианской роли России и русского человека в грядущем преображении исторического человечества. Это убеждение писателя плохо вяжется с образами неврастенических героев романа, среди которых есть и убогие, и убийцы, и юродивый, и полусумасшедший мыслитель. Единственное, на что (на этом фоне) мог уповать Достоевский, — это на то качество своих соотечественников, которое сейчас назвали бы пассионарностью, а в старину — просто буйством воли. В русском богатырстве писатель усматривал серьезный запас энергии исторического созидания, что, вкупе с твердой верой, позволило исследователям говорить о синэргетических абрисах Богочеловечества, брезжущих в национальном теле православного Отечества [26].

Начинается роман как семейная хроника. Но то, как подает Достоевский свой материал, противоречит жанровой фактуре хроник, вроде герценовской, аксаковской, толстовской и даже щедринской. Наш автор повествует о семье в состоянии полураспада. При этом трагические коллизии внутри клана соседствуют с гротескными. На месте традиционного патриарха рода — шут и гаер Федор Павлович, отношения между братьями то прохладные, то нейтральные, то вполне родственные. Однако вирусом отчуждения в разной мере поражены все. Трем братьям прекрасно известно, что есть еще и четвертый — прямой двойник Ивана, антитеза Дмитрию и предмет принципиального равнодушия со стороны Алеши, что опять же никак не отвечает его благородной миссии инока в миру. А между тем в эпилептике и гомерическом пошляке Смердякове вся карамазовская мерзость явлена с вызывающей откровенностью; по части эпатажных реплик он на два порядка превзошел своего юродствующего отца. Он неустранимый элемент семейной драматургии романа, на него далеко не формальным образом замкнута детективная фабула текста. Смердякову невыносима его судьба сына юродивой и роль лакея в отчем доме; он стремится выскользнуть из своей судьбы человека, отрешенного от братской и отцовской приязни. Внешне это не слишком выражено, но внутренне сгустилось в форму мизантропии и высокомерия. Но у Смердякова есть один неоспоримый козырь: он знает, что может послужить полезным орудием тому, у кого не хватает решимости свершить некий поступок. Человек-изгой ближе к той границе, за которой не работают нравственные принципы ненавидимых им людей, ему легче через нее переступить. Так он оказался конфидентом Ивана,

хотя сюжетно это никак не мотивировано. Воистину сатанинскую радость ему доставила возможность угадать тайные намерения брата, и в ситуации понимающего молчания он решает исполнить то, на что Иван не решился бы никогда. Провокативная роль Ивана Карамазова исполнена в ауре интуитивного контакта — один излучает флюиды преступных желаний, второй с радостью их улавливает и принимает на себя роль исполнителя. В Иване действует поселившийся в нем черт-искуситель, а Смердяков и без того в достаточной мере негодяй, вполне готовый к восприятию темных внушений. Вряд ли здесь сработал любимый Достоевским прием двойничества; скорее, писатель впервые в мировой литературе отразил факт чуть ли не генетически объяснимого родства преступных душ. Конечно, Достоевский не мог соблазниться столь примитивной мотивировкой близости Ивана и Смердякова; ему ближе было убеждение в неизбежности мировоззренческих экспликаций или конъюнкций («если… то») типа ‘атеизм → цинизм’, ‘безбожие → криминал’, ‘либерализм → социализм’. Когда идея внедряется в сознание, она превращает психомоторный и душевный организм личности в послушного исполнителя преступных итогов идеи. Это прекрасно показано в романе «Преступление и наказание», идеологическая фактура которого подготовила образы дьявольского соблазна в последнем эпосе Достоевского. Так реальная криминальная история, услышанная в тобольском остроге (дело Ильинского) [33; 66], стала фабульной основой романа и поводом для построения метафизики преступного состояния мира и сознания.

Для осмысления нашей темы нужна минимальная историческая панорама преступного состояния мира (далее — ПСМ). Выражение это создано на гегелевский манер («эпическое состояние мира», «классическое состояние мира» и «романтическое состояние мира», описанные в его эстетике).

В содержание термина мы вкладываем два основных значения: 1) экзистенциал, осмысленный в ряде философских концепций как онтологическая доминанта и социально-психологическая и историческая универсалия; 2) термин апофатической философии истории, осуществляющий презумпцию негативного оправдания «изначально злого в человеческой природе» (по названию Кантова трактата 1792 г.), в истории и Космосе, в рамках которой развиваются всякого вида манихейские картины мира, дьяволодицея, движутся образы сатанинской рати и Антихриста.

Архаические коннотации термина накоплены ритуальной практикой символических убийств (наговор, проклятье, анафема), в навыках обрядовой семантики ‘соития=умерщвления=рождения’ (календарные обряды, свадьба, похороны, карнавал, мистерии) и амбивалентного контекста образов умирающих и воскресающих богов мировой мифологии и основных религий. Сохраненные в жестово-лингвистических привычках современного социального символизма, эти квазиоправдывающие ПСМ смыслы сняли дистанцию между на́говором и наговóром, за́говором и заговóром и легли в основу новейшей мифологии невинности, на которой воспитано и которой утешено обыденное сознание.

Попытка раннеисторических описаний разграничить нормированный мир своей культуры («закон») и беззаконный мир «варваров» («обычай») удалась лишь в меру первичного и быстро дискредитированного опыта: возобладал

мифологический канон начинать историю людей как историю преступлений, войн и перманентного злодейства (Каин в Книге Бытия; ср. роль Иуды в Новом Завете и ее метафизическое и метаисторическое оправдание в статье С. Булгакова [12], у М. Волошина и Л. Андреева). Дуальная онтология добра и зла определила осмысление человеческого ego и деяния в истории в векторе проб и ошибок, нарушений, запретов, вины, возмездия и судьбоносной кары.

Для античного сознания несовершенство преступно, ибо унижает идею нормы и канона, так что миф о злодейском пуританизме Прокруста получает эстетическую санкцию, а мужественный и безнадежный спор с судьбой царя Эдипа разрешается в катарсис трагической вины. Исходная правовая парадигма Европы — грандиозный Codex Romanis — обобщила основной поведенческий репертуар «человека преступного» в рамках имперского самосознания.

Для превращения ПСМ в метафизическую проблему и в мировоззренческий сюжет философии стал необходимым процесс двусторонней трансценденции событийного мира за пределы наблюдаемой каузальности в план метаисторической тайны — с одной стороны, и интроспекция поступка (как проступка по преимуществу) в глубину личного религиозного опыта, в пределах которого рождается новая философия вины и ответственности, — с другой.

Христианство выносит последние цели истории на уровень Промысла и Божьего Домостроительства, оставляя человеку Дар свободного поступания и образ ПСМ как результат ложно использованного Дара. Юридические акценты центральных терминов христианской антропологии (Завет, Грех, Страх Божий, Раскаяние, Искупление, Спасение, Жертва и др. этого ряда) описывают Богочеловеческий процесс в истории как непрерывную тяжбу человека и Бога, Бога и Противобога (Люцифер, Антихрист) за имманентно преступную человечность (= тварность, ветхость, падшесть), слишком склонную к забыванию своего исконного богоподобия (Ин. 3: 19).

Именно христианство, сочетав свободу выбора с Божьим попущением, а неотмирность этических императивов — с их вполне бытовой применимостью, завершило строительство картины мира, в которой Град Дольний есть Мировая Тюрьма, под ней расположено девятикружие застенков Ада, и лишь в Эдеме, под новыми небесами и на новой земле, сбывается шанс на спасение. Событийно-историческое оправдание этой структуры наглядно предстает в «обратной стороне титанизма» (А. Лосев) эпохи Возрождения. Расцвело древо типов авантюрного поведения, в большом и приманчивом мире оценили риск и веселое бесстрашие; инверсии подверглись социальные роли пирата и мецената, трубадура и плута, шута и короля, папы и еретика. Ускорение событийного темпа была задано ренессансным «делай, что хочешь!» (лозунг Телемского аббатства, цитируемый Ф. Рабле в «Гаргантюа и Пантагрюэле», 1533–1564) в условиях войны всех против всех (см. фабульную фактуру трагедий Шекспира), когда личность открывает в себе равномощность судьбе и сознает себя творчески-энергийным подобием мировых стихий. Преступление становится автографом ренессансного человекобожеского энтузиазма, свидетельством личностной зрелости и амбивалентного универсализма.

Репутация злодея и слава гуманиста смыкают сферы в единый круг самозаконного Я («Я!» — по о. Павлу Флоренскому). Ренессанс не забывал

о вертикальной шкале христианских ценностей этики и культуры, но заботливо наращивал оба ее конца: из центра дерзающей к Богу души росла стрела «героического энтузиазма» (Дж. Бруно), запечатлевая себя в экстатическом аффекте готики; из телесно-чревного естества человека тянулась хтоническая пуповина инфернального родства с близкой, охотно приемлемой, гостеприимно открытой веселой преисподней, которая и есть источник, субстанция и «сумма» всех мыслимых и немыслимых преступлений, идеальная модель ПСМ.

Видимо, на Ренессанс пришелся и расцвет таких преступнотворческих форм, как сплетня, доносительство, шпионаж и дуэль. Тайна как гарантия частной жизни конфессионально упразднилась в борьбе протестантов с тайной исповеди; Лютер создал общины шпионов и отверг спасительный смысл добрых поступков в пользу лозунга «Sola fide!» («Только верою!»).

Лишь предельное по инфернальной насыщенности ПСМ способно пояснить, почему состоялся отказ от единственно человеческого дела в истории: рукотворимого прибытка Добра в мире (так что даже христианская апокалиптика связывает финал истории с исчерпанием преступного в бытии — см. убеждения маркионитов). Энергия, с которой Реформация избавляет человека от «рабства воли» в пользу Промысла (см. трактат М. Лютера «О рабстве воли», 1525), сравнима с желанием мыслителей Нового времени приблизить модель законопослушного гражданина к образу механической куклы («Человек-машина», 1747 Ж. О. Ламетри). Под подозрением оказалось одиночество, отождествленное со смертностью (см. робинзонады XVII–XVIII вв.), и уединение, сближенное с фрондерской внеконфессиональностью.

Это эпоха подготовки общеевропейских тотальных преступлений: против совести (атеизм) и общества (революции). Прогноз благонамеренного террора, массовых жертв и идеология счастья любой ценой осуществлены в усиленном производстве утопий, в эстетизации культурнического цинизма (французские и английские энциклопедисты), в создании полуподпольной мировой лжерелигии (масонство). В атмосфере авантюры и фаворитизма кодификации преступного теряют смысл: их заменяют термины ‘удача’, ‘случай’, ‘фавор’, ‘успех’, ‘везенье’ и прочие дериваты пословицы «Не пойман — не вор».

Эпоха Просвещения окончательно закрепила служебную необходимость преступного в таких профессиях, как купец и ростовщик, дипломат и юрист, военный стратег и политический лидер. Ренессансный макиавеллизм вполне осуществил свою политическую рецептуру легитимного социального каннибализма именно в XVII в. Если предшествующая эпоха еще способна была сначала придумывать мифологию новых типов преступного поведения, чтобы спровоцировать появление их подлинных и в подлинности убежденных исполнителей (такова история ведьм), то эпохе Разума достаточной показалась чисто количественная эскалация повального плутовства, чтобы прийти к «революционной справедливости» всеобщего разбоя.

Антитеза долга и страсти, излюбленная трагедией Просвещения, ставит ее героя в заведомо криминальную ситуацию. «Римский» республиканизм Великой Французской революции превратил сочинения ее историков-свидетелей в уголовные хроники. Ключевые идеологемы ПСМ (‘кровь’, ‘жертва’, ‘дело’, ‘месть’), насыщенные псевдогуманным контекстом «свободы, равенства и братства»,

активно заработали в механизмах социального самообмана. На фоне идеалов социального благоденствия маркиз де Сад конструирует художественные концепции преступного Эроса. Эпоха создает новую мифологию вождизма, сатанинский культ Разума, закладывает навыки ревизии истории, утверждает знаковый и риторический антураж революционного бандитизма.

В титанических попытках разложить субстанции преступной онтологии на наблюдаемые и предсказуемые в своем поведении стихии, русская мысль в лице Пушкина противоставила ложному идеалу справедливости (бесчеловечной уравниловки) христианский принцип милости («Капитанская дочка», 1836; в «Полтаве», 1825 Петр Великий «виноватого милует»). Однако магистральная линия решения ПСМ прошла через поле множества решений: от признания войны естественным состоянием народов (де Местр, Чаадаев, Мольтке), от демонологии Зла, порождающего историческую событийность (Гоголь), к метафизике преступного сознания и психологии преступного нормотворчества (Достоевский); народническая традиция осознает ПСМ в сословных комплексах национальной вины («кающиеся дворяне»), пока не разрешается в самоубийственно-патологическую форму идеологии карамазовского бунта против онтологии Космоса и в теории социального террора (нечаевщина).

Классическая русская литература строит тексты на детективной фабуле [27] и уголовной интриге; сказалось сильнейшее влияние ораторской прозы, судебно-риторической практики и терминологии на реалистическое письмо и демократическую эстетику, что превратило словесность и философскую критику в художественное тюрьмоведение и допросную диалогику. По Чернышевскому, писатель «выносит приговор» действительности; Золя прямо называет художника «судьей общества»; ср. у Достоевского образы узилища, изгоя, странника, эстетов-злодеев (Ставрогин) и «идеологов» садистско-мазохистского Эроса (ср. «Убийство как одно из изящных искусств» Т. де Квинси (1827) и новеллу «Девушка и смерть» в составе книги «Жизнь с идиотом» (М., 1991) Викт. Ерофеева с сюжетом эстетского умерщвления возлюбленной с помощью будущей жертвы).

На термины дуэли переходит русская философия Эроса (Тютчев: «поединок роковой»; ср. концовку романа «Идиот»; позднее суицидные контексты Эроса Достоевского будут изучены в статье Л. Карсавина «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви» (1921) и в философских опытах Бердяева). Поведение героев Достоевского определено сложной диалектикой внутри тетраграммона боли, страха, вины и стыда; в его творчестве созданы картины апофеоза ПСМ (последний сон Раскольникова, «Бесы», безумие Ивана Карамазова).

Щедрин изучил картины социума, в котором «один негодяй подает реплику другому»; этическим интегралом сплошь преступного мира «одичалой совести» становится у него лицемерие (Кант полагал лицемерие в качестве необходимого зла и условия общественного порядка). Если анализ ПСМ в рамках авторского самосознания имел положительную компенсацию в формах исповедного пафоса (Гоголь, Герцен, Бакунин, Достоевский, Толстой), то кардинальное для XIX в. открытие чужого преступного сознания (на фоне новаторского любопытства к Другому) положило начало опытам «оправдания Добра» (только ПСМ по-

рождает тексты с подобным названием, как у В. Соловьева). Сущее Добро, по Соловьеву, оправдано в своей свободе, если в симметрию последней предположена свобода Эроса, Зла и Смерти. Эта демонизованная аргументация окрасила русскую философию свободы (Н. Бердяев, С. Левицкий, А. Штейнберг) в карамазовские интонации.

Социальный пафос русской мысли отчетливо сказался на акцентировании картин ПСМ философской критикой, эротической литературой Серебряного века, в штудиях русского характера. Православная мысль снимает с бытия статус исконного трагизма: «Все явления, какие существуют в этом мире, как мире преступления, существуют не по творческой воле Бога, а только по механическим силам физической природы» [43, с. 157].

Философы начала XX в. зафиксировали ослабленное правосознание эпохи, что отчасти объясняет популярность отрицательно прославленных гениев отщепенства и преступления (Люцифер, Сатана, Абраксас, Лилит, Антихрист, Иуда). Философская мысль реабилитирует падших духов (вопрос о воскрешении в софиологии С. Булгакова дан в духе трактовки апокатастасиса Григорием Нисским; ср. манихейство Н. Бердяева, гностические этюды А. Мейера и Л. Карсавина). Свою эстетику поступка на фоне дискуссий о ненасилии и «кошмаре злого добра» (И. Ильин, С. Гессен, П. Сорокин, С. Трубецкой), жестокости [64] на фоне уяснения открытой Достоевским диалектики святости и злодейства, греха и благодати строил М. Бахтин. Со временем в антитезу спасающей миссии диалога встанут суждения типа: «Диалог — это насилие» [45] или: «Миг, когда ты пережил других. Это миг власти» [38, с. 120]; Ж. Маритен считает, что ситуация «человек под взглядом Другого» — это ситуация «маскарадного судилища» («Проблема человека»).

Исторически совесть и ответственность рождаются с христианскими представлениями о необратимом во времени поступке. Герои Достоевский живут в мире проступков (на грани нормы и за ней), их память в прошлом «фиксирует только неискорененный грех, преступление, непрощенную обиду» [5, с. 150]. В сплошь виновном мире «ложная психология» обвинения [5, с. 104–105] заменила правду диалога, что позволило Д. Лукачу определить роман как «эпопею заброшенного мира» [37, с. 96]. М. Бахтин на всех уровнях (скандал, бесовство, карнавальная оргия) пытается реабилитировать мир проступков и «преступания» нормы как продукты прозаической диалектики жизни. О Макбете сказано: «надъюридический преступник»; его личное злодейство встроено в преступную онтологию жизни и в надъюридическое преступление «всякой власти» [4, с. 138]. Бахтин широко применяет здесь психоаналитические аргументы, весьма близкие соображениям Э. Фромма о деструктивном поведении. Когда Бахтин отрицает у Достоевского катарсис и заменяет его «очищающим смыслом» «амбивалентного смеха» [5, с. 284–285], он по сути пытается вернуть проступку статус поступка: на неправедной («безблагодатной», по его словечку) жизни лежит трагическая, а на ее инициаторах — юридическая вина. Жизнь строится из проступков преступников: «Такова жизнь. Она преступна по своей природе» [4, с. 140]. Поступку, в свою очередь, придается статус проступка (ни у кого нет алиби в бытии); в метафизическом смысле «проступок» есть внутренняя форма «поступка».

Эта инверсия вины / невинности мистериально устроенной повседневности — где жертвы стоят жрецов — создается, чтобы замкнуть ее в рамки легитимного бандитизма, т. е. безначально-карнавального Бытия, быта и культуры. Акцент на спасении исконно преступного состояния мира способен породить этику карнавализованной ответственности. Но Бахтин, зная, что ответственность есть еще и вина, остается на этом пороге, предоставляя своему читателю понимать свободу личного выбора как поступок и проступок одновременно. Фрейдизму предшествовал и сопутствовал опыт сатанинского эпатажа в литературе натурализма, в богемной эстетике «вийоновского» типа (Бодлер; ср. Золя, который, вслед за К. Бернаром, декларирует в сборнике «Экспериментальный роман»: «Мы романисты — судебные следователи по отношению к людям и их страстям»). Репутация художника-преступника уже в Ренессансе стала обычной (Леонардо; Микеланджело, Вийон); тем отчетливее позднейшие маргиналы-оргиасты выражали прозаическую преступность социальной реальности (Есенин); идеология разрушения «старого мира» сомкнулась с большевизмом (русские футуристы) и фашизмом (Маринетти).

Далеко не маргинальное существование обеспечили себе преступная философия (Ницше), преступная религиозная практика (сатанаилы, хлысты) и преступное художество (порно, поэтика жестокости в авангарде и постмодерне). Наша современность отмечена преобладанием лагерных манер общения (от детских коллективов до элитарных микросоциумов). Новая социальная стратификация, властные структуры, «тела террора» (М. Рыклин) переживают свой палингенез на путях возврата к наиболее одиозным формам криминального существования и к семиотике социального дна. На этом фоне надежным оппонентом мировой преступной реальности и мировой преступной ментальности предстает философия диалога и само открытие в России и на Западе «диалогического человека». В ряду представителей философии диалога кардинальное место занял М. Бахтин, суждения которого подводят предварительный итог русскому философскому анализу мира в векторе имманентной рукотворимой преступности [1; 4; 7–9; 15; 16; 22; 25; 35; 38–41; 48; 49; 50; 52; 57; 58; 61; 67].

Если расположить основных героев Достоевского по экспоненте, мы увидим возрастающую к пределу кривую агрессии и хронологию сгущения ПСМ; параллельно усиливаются и обостряются темы угнетенного сознания, одиночества и двойничества. Возможно, это аспекты единого процесса. Одиночество порождает аутодиалог и взгляд на себя со стороны, озвучивание голоса возможного Другого. В результате: злость на себя (от досады до самоненависти), интенция недоверия на ближних и близких, ненависть ко всем и всему на фоне старинных мифологем Мирового зла [13] и Антихриста [11; 51]. Создаются образы антисобора взаимной ненависти и удушающей зависти.

Достоевский так уж был устроен, что видел в человеке-одиночке — реальном и придуманном совпадение рода и породы в онто- филогенетическом единстве — без различения общего и единичного. Как Раскольников увидел в чертах Сонечки абрисы иных лиц, т. е. «общечеловека» в уникальном лице и общую судьбу в уделе несчастной девочки, так и сам автор обладал способностью особого зрения: видеть типичное в единичном. Возможно, это на-

циональное свойство нашей классики; недаром только в русском языке стали возможны неологизмы вроде обломовщина, карамзовщина, рахметовщина (что пародийно отзовется в булгаковском словечке «пилатчина»).

Взаимоотталкивание и взаимопритяжение героев в основных романах Достоевского создают сложные арабески с мотивами зеркальных отражений, двойничества, мимикрий, оглядки на Другого, подсматриваний и подслушиваний.

Важно в связи с этим посмотреть, как оформляется в художественных мирах писателя тема страха [36]. Героями могут овладевать два вида страха: 1) желание обрести сознание идентичности своего Я, приглушенное страхом перед исполнением этого желания (исполнение желания может дать отвратительный результат); 2) страх потери своего Я, когда оно замещается маской с целью дезавуировать компетентную точку зрения Другого (обмануть Другого и тем убедить себя, что личина лучше всякой личностной подлинности). Эти два страха осложняются тем обстоятельством, что и автор далек от решения последних вопросов, отодвигая все решения в перспективу неопределенно далекого будущего. Однако Достоевскому важно хотя бы наметить возможные пути ищущей ответов мысли; писатель придумывает технику сравнительно-типической характерологии, задача которой — прояснить глазами эстетической пневматологии перспективы отвечающего сознания. Ни по одному вечному вопросу члены семейства не совпадают в своих позициях.

Достоевский создал новый романный жанр: эпистемологическую лабораторию ментальной эвристики средствами художественного слова. Можно сказать и так: герои движутся в сложно пересеченных топосах диспутально-диалогического общения, чтобы или обогатить аспекотологию вопроса, или убедиться, что «сознание — это болезнь» («Клянусь вам, господа, что слишком сознавать — это болезнь, настоящая, полная болезнь. Для человеческого обихода слишком было бы достаточно обыкновенного человеческого сознания, то есть в половину, в четверть меньше той порции, которая достается на долю развитого человека нашего несчастного…» — «Записки из подполья»), или исчерпать способность здравого сознавания и погрузиться в безумие (его аналог на уровне поступка — суицид).

Характерология Достоевского [31] располагается по вертикали снизу вверх: от Матери Сырой земли («Почва») к типам травмированного сознаванием себя интроверта. Метафизической каймой-рамкой этой вертикали являются: на последней высоте — Св. Дух как податель подлинной креативности и красоты и София — в последней глубине как обетование спасения этого не вполне безнадежного мира и не совсем бессильных человеков. Горняя вертикаль пересекается по горизонтали цепочками дольних сознаний героев-вопрошателей, героев-ответчиков, отчаянных спорщиков, активно и даже агрессивно вовлекающих читателя в топосы многоголосого диспута.

Достоевский создает в «Братьях Карамазовых» грандиозную архитектонику испытания частных правд (= убогих неправд) и Вышней Истины, что вживе предъявлена была изумленному миру явлением Христа. Пусть эти убогие правды-неправды убогого мира гроша ломаного не стоят, но они все же у-богие (состоящие при Боге) par excellence, а стало быть, и над ними сияет Звезда Спасения.

Если не совсем корректно воспользоваться терминами Л. П. Карсавина («Симфоническая личность») и А. А. Мейера («Верховное “Я”», «Единомножественная Личность»), то семейство Карамазовых с тысячей оговорок может быть трактовано как черновой проект Богочеловечества. Он далек еще от подлинной соборной Симфонии, т. е. синэргийного сотворчества твари и Творца в реальном историческом процессе. В суетливой толкотне и в истошных криках героев Достоевского заповедано нам припоминание «о единстве тела всего человечества как тела Христова, о том, что восстающие друг на друга люди или народы — не более чем рвущие друг друга члены одного тела, об идеале неслиянного и нераздельного бытия личностей — и человеческих и народных — по образу и подобию Троицы» [30].

Заново открытый Достоевским метод агональной практики можно назвать и сократическим в том смысле классической пайдейи, по уставу которой провокативное вопрошание и самовопрошание на дружеском симпосионе имеет целью врачевание души и устремление к благу. Терапевтическая диалогика Достоевского — прямая калька с учительных опытов самого грустного и самого ироничного философствующего клоуна Старой Европы — Сократа.

О. Л. Чернорицкая в книге «Поэтика абсурда» (Вологда, 2001) прямо назвала Раскольникова, Подпольного человека и Ивана Карамазова «сократиками», а Ф. Х. Кессиди в рассуждениях о «Записках из подполья» отметил: «Достоевский возражает Сократу и всем этическим рационалистам устами своего героя, утверждающего, что знание добра далеко не всегда сопровождается хотением делать добро» [32].

Среди тысяч исследований о Достоевском есть работа, в которой предпринята продуктивная попытка понять духовную архитектонику художественных миров писателя через анализ внешности автора «Братьев Карамазовых». В ней собраны мемуарные свидетельства современников о «живом обмене энергиями между обликом писателя и его произведениями» [10, с. 17]. В финале статьи мы встречаем прогнозируемый вывод: «Как с Сократом, современники недоумевали по поводу несоответствия между авторитетом “демона” и отталкивающей внешностью. <…> Вот и ходит он среди нас, как Сократ, вглядываясь в наши лица и требуя ответы на невозможные вопросы» [10, с. 22] (см. [46; 62]).

Вот реплика из письма Ап. Ник. Майкова к П. А. Висковатову (1885) о том, как Достоевский уговаривал Майкова уйти от Петрашевского и влиться в отдельную фракцию фурьеристского кружка: «И помню я — Дост<оевский>, сидя, как умирающий Сократ перед друзьями, в ночной рубашке с незастегнутым воротом, напрягал все свое красноречие о святости этого дела, о нашем долге спасти отечество, и пр. — так что я наконец стал смеяться и шутить» [17, с. 142].

Сократический человек — это личность, поставившая выяснение сущности вопрошающего сознания жизненной самоцелью. Она, эта личность, пытается оглянуться на себя, расщепляясь и раздваиваясь, изобретая точку зрения возможного Другого на основе опытов реального общения с реальными собеседниками.

Но если Сократ при этом не теряет манер «аттической светскости» [14, с. 42], то общение героев Достоевского — сплошь надрыв и истерика, невозможные поступки, скандалы и стояние на пороге смерти заживо. Изящество

сократической иронии прообразуется в экзистенциальную тревогу и деистическую брезгливость по отношению к людям и миру.

Голос сократовского даймона воскресает в состояниях самоотстранения и возрастает в своих гносеологических компетенциях в двойниках (от Голядкина-второго до карамазовского Черта). Это что-то вроде борьбы нанайских мальчиков — сознание растождествляется в поединке с самим собой, чтобы на пороге Истины обрести искомую идентичность.

Весьма продуктивной представляется описание (с опорой на М. Бахтина) механизмов переклички и взаимоотражения двойников на языке теории контрапункта, предпринятое М. С. Друскиным (братом философа и идеолога обэриутов Я. С. Друскина) [18]. Отчасти это напоминает опыты позднего А. Скрябина или работу терминов теории двенадцатитоновой музыки (додекафонии) А. Шёнберга в смысловой фактуре романа Т. Манна «Доктор Фаустус». (1943; изд. 1947). В романе на фоне Ницше напрямую воспроизводится сцена диалога Ивана с Чертом. В 1946 г. Т. Манн написал предисловие к американскому изданию однотомника прозы Достоевского («Достоевский, но в меру»).

Эксперименты Достоевского по лечению «болезни сознавания» тонко прочувствованы в 1939 г. Ж.-П. Сартром в «Дневниках странной войны»: «Именно это и поражает меня у Достоевского — у меня все время такое впечатление, что я сталкиваюсь не с "сердцем", не с "откровенным бессознательным" его персонажей, а с голым сознанием, запутавшимся в себе и сражающимся с самим собою» [55, с. 244].

По реплике К. Ясперса: «Независимость того, кто владеет самим собой (эвкратейя), подлинная свобода, возрастающая с благоразумием — вот последнее основание, на котором человек стоит перед божеством» [66, с. 22]. И далее: «В Сократе мышление проявилось с наивысшими притязаниями и с наивысшим риском. Общение с ним побуждало мыслить — таков опыт всех сократиков. Но сразу после его смерти способ мышления начинает пониматься ими по-разному. Все они думали, что обладают сократическим мышлением, но располагал ли им хоть один из них? Не в этом ли кроется сила не прекращавшегося, а временами непомерно возраставшего воздействия, так и не достигшего цели?» [66, с. 215] Об актуальности сократовской модели поведения для современной философии см. в сборнике памяти недавно почившего молодого петербургского философа [44]. В Москве с 2009 г. под редакцией А. П. Козырева издается журнал «Сократ».

Впрочем, иногда сократические дуэли сознания обходятся и без двойников и прочих персонификаций Другого, просто на лексическом уровне. По верному замечанию В. Н. Захарова в предисловии к книге В. С. Ляху: «У Достоевского однозначные слова зачастую неоднозначны: в одной ситуации герой — атеист, в другой — деист, в третьей — Фома» [20, с. 15].

В тени Сократа вырастают кардинальные для европейской мысли философские системы — то на почве монологического фундаментализма (Гегель), то в эстетизованной форме — от С. Кьеркегора, Ницше [63] и Бубера до «московского Сократа» Н. Фёдорова [42], о. Павла Флоренского [54], Л. Шестова [60], В. Розанова [19] и М. Бахтина [54; 21]; старший брат последнего, Н. Бахтин, опубликовал в Париже («Звено», № 139 от 28.09.1925) эссе «Проблема Со-

крата» [6]. На путях изгнания наши эмигранты не раз припомнят греческого мудреца, Так, евразиец В. Э. Сеземан напишет о нем гносеологический мемуар [47], а В. Н. Ильин в 1971 г. (!) отзовется на него взволнованной репликой [24].

В 1887 г. Л. Н. Толстой издал в «Посреднике» книжку «Греческий учитель Сократ». Анализом сократической проблемы начинается труд С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» (1900).

От Сократа пошел тип философствующего простака, который «знает, что он ничего не знает». Повитая сократическими интонациями теория «ученого незнания» Николая Кузанского отразилась на уровне поведения в житии малороссийского Сократа Г. С. Сковороды, а от последнего, по закону преемства, и в творческом поведении его правнучатого племянника В. С. Соловьева, скитальца и полемиста. Наконец, Вяч. Иванов в статье «Лев Толстой и культура» (1912) дает блестящую характеристику сократовского метода и в ней же обостряет (но не развивает)«сократический момент нашей культуры» [23, с. 277].

Достоевский в этой цепочке — своего рода точка сингулярности: усвоив мировой опыт вопрошающего сознания, он дал новые эстетические перспективы диалогическому поведению и творчеству. В раздробленной и сплошь преступной современности должен был состояться анамнезис афинского Учителя и ироническая провокация (инициация) новых ответов на старые вопросы.

Полифонический роман Достоевского восходит к сократическим диалогам Ксенофонта и Платона, как доказал М. Бахтин. Но в поведении самого Достоевского на салонных и кружковых посиделках ничего от Сократа не было; в «разговорах запросто» он был упрям и безапелляционен. Высокие степени диалогической свободы он отдал своим неустанно говорящим героям-спорщикам. Поэтому и теперь метафизическая эпопея великого писателя читается как энциклопедия актуального христианства.

Все карамазовское семейство толпится на сократическом симпосионе, и нет никаких гарантий, что эта трагическая клоунада когда-нибудь закончится.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамович Н. Я. Философия убийства. — М., 1913.

2. Батай Ж. Литература и Зло. — М., 1994.

3. Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Вопросы философии. — 1992. — № 1. — С. 134–164.

4. Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле», 1944 // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Языки славянских культур, 2008. — Т. 4 (1). — С. 681–732.

5. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М., 1972.

6. Бахтин Н. М. Проблема Сократа // Бахтин Н. М. Статьи, эссе, диалоги / сост. С. Р. Федякин. — М.: Лабиринт, 1995.

7. Бачинин В. А. Философия права и преступления. — Харьков, 1999.

8. Бачинин В. А. Достоевский: метафизика преступления (Художественная феноменология русского протомодерна). — СПб.: СПбГУ, 2014.

9. Беккериа Ч. О преступлениях и наказаниях. — М., 1939.

10. Бёрд Р. Физиономия Достоевского // Ф. М. Достоевский и культура Серебряного века: Традиции, трактовки, трансформации. — М.: Водолей, 2013.

11. Бибихин В. Две легенды, одно видение: инквизитор и антихрист // Искусство кино. — 1994. — № 4. — С. 6–11.

12. Булгаков С. Н. Иуда-Искариот — Апостол-предатель // Путь. — Париж, 1931. — № 26, 27.

13. Валеева Г. В. Проблема добра и зла в творчестве Ф. М. Достоевского // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. — 2017. — № 3 (23). — С. 49–54.

14. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — СПб.: Наука, 1994. — Кн. 2.

15. Гольденвейзер А. С. Преступление как наказание и наказание как преступление. — Киев, 1911.

16. Днепровская И. Д. Метафизина преступления: личность в поиске подлинного бытия // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. — 2009. — Т. 1. — № 3. — С. 80–88.

17. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч: в 30 т. — Л.: Наука, 1978. — Т. 18: Статьи заметки. 1845–1861.

18. Друскин М. С. Достоевский глазами музыканта // Друскин М. С. Очерки, статьи, заметки. — М.: Советский композитор, 1986. — С. 242–260.

19. Ёшина Т. А. Риторическая поэтика текстов Розанова // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. — 2013. — № 2. — С. 178–181.

20. Захаров В. Н. Об Иване Карамазове, библейском Люцифере и райских ослушниках // Ляху В. С. Люциферов бунт Ивана Карамазова. Судьба героя в зеркале библейских аллюзий. — М.: ББИ, 2019. — С. 13–18.

21. Земка Н. В. Диалог в межличностном общении: Сократ и Бахтин // Культурная жизнь Юга России. — 2002. — № 2 (27). — С. 136–137.

22. Зиммель Г. Человек как враг, 1908 // Зиммель Г. Избранное: в 2 т. — М., 1996. — Т. 2: Созерцание жизни. — С. 501–508.

23. Иванов В. В. Родное и Вселенское / сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. — М.: Республика, 1994.

24. Ильин В. Н. Сократ и антропология самосознания // Вопросы философии. — 2014. — № 10. — С. 87–99.

25. Ильин И. А. Дух преступления // Возрождение. — Париж, 1926. — № 248, 5 февр. — С. 2–3.

26. Исупов К. Г. Русский Антей // Христианство и русская литература. — СПб., 2006. — Сб. 5. — С. 240–259.

27. Каневская М. Структура детективного сюжета в «Братьях Карамазовых». — URL: https://portalus.ru/modules/various/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1286720369&archive=&start_from=&ucat=& (дата обращения: 23.03.2020).

28. Канетти Э. Человек нашего столетия. — М., 1990.

29. Кантор В. К. Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина) // Вопросы философии. — 2011. — № 4. — С. 96–103.

30. Касаткина Т. А. По поводу суждений об антисемитизме Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах. — М.: ИМЛИ, 2007. — № 22. — С. 413–436.

31. Касаткина Т. А. Характерология Достоевского. Типология эмоционально-ценностных ориентаций. — М., Наследие, 1996.

32. Кессиди Ф. Х. Сократ. — СПб.: Алетейя, 2001.

33. Кийко Е. И. Из истории создания «Братьев Карамазовых» (Иван и Смердяков) // Достоевский. Материалы и исследования / отв. ред. Г. М. Фридлендер; АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкинский. дом). — Л.: Наука, 1976. — Т. 2. — С. 125–129.

34. Клюкина Л. А. Личность и лицо Сократа в контексте конкретной метафизики П. А. Флоренского // Исторические, философские, политические и юридические науки,

культурология и искусствознание. Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2016. — № 7 (69), ч. 1. — С. 50–53.

35. Коган П. С. Философия преступления и поэзия порока // Русская мысль. — 1905. — Кн. 9. — С. 134–152.

36. Лесевицкий А. В. Ф. М. Достоевский и метафизика «пограничной ситуации» // Гуманитарные научные исследования. — 2013. — № 11. — URL: http://human.snauka.ru/2013/11/3674 (дата обращения: 26.03.2019).

37. Лукач Д. Философско-историческая обусловленность и значение романа // Вопросы философии. — 1993. — № 4. — С. 74–78.

38. Лунеев В. В. Мотивация преступного поведения. — М., 1991.

39. Маклецов А. В. Проблема преступления в русской художественной литературе // Ученые записки Русского научного института в Белграде. — 1931. — Вып. 3. — С. 121–132.

40. Мелихов А. Последний акт. Казнь как прикладное искусство // Бездна «я» на границе страха и абсурда. Альманах. — СПб., 1992. — С. 168–183.

41. Михайловский Н. К. Наказание как фактор культуры // Вопросы философии и психологии. — 1905. — № 77. — С. 250–302.

42. Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей / Российская гос. б-ка, Ин-т мировой литературы, Музей-библиотека Н. Ф. Федорова; [сост.: А. Г. Гачева, М. М. Панфилов; отв. ред. А. Г. Гачева]. — М.: Академический проект, 2018.

43. Несмелов В. Наука о человеке: в 2 т. — Казань, 1989. — Т. 1.

44. Пылькин А. А. Сократический момент антропологии Николая Грякалова // Тотальная антропология и реальное: Сб. статей. Памяти философа и социального антрополога Николая Алексеевича Грякалова (1978–2014). — СПб.: Изд-во Политех. ун-та, 2017. — С. 40–45.

45. Рикер П. Символизм Зла. — В., 1969.

46. Светлов Р. В. Сократ в пространстве античного воображения // Дорофеев Д. Ю., Савчук В. В., Светлов Р. В. Иконография античных философов: История и антропология образов. — СПб.: РХГА, 2017. — С. 127–140.

47. Сеземан В. Э. Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. — Прага, 1925. — № 4. — С. 224–267.

48. Сербский В. П. Преступные и честные люди // Вопросы философии и психологии. — 1896. — Кн. 35. — С. 660–678.

49. Сорокин П. А. Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали. СПб., 1914.

50. Струве П. Б. Преступление и жертва // Русская мысль. — 1911. — Кн. 10. — С. 135–144.

51. Сыромятников О. И. Антихрист в романе Достоевского «Бесы» // Вестник ВГГУ. — 2014. — № 4. — С. 112–123.

52. Тард Г. Преступник и преступление. — М., 1906.

53. Философия преступления: Материалы конференции «Преступность: социально–философские и философско–антропологические проблемы» (6 дек. 1996). — СПб., 1997.

54. Флоренский П. А. Личность Сократа и лицо Сократа // Вопросы философии. — 2003. — № 8. — С. 123–131.

55. Фокин С. Л. Фигуры Достоевского во французской литературе XX века. — СПб.: РХГА, 2013.

56. Фришман А. О Сёрене Кьеркегоре и Михаиле Бахтине с «постоянной ссылкой на Сократа» // Мир Кьеркегора. Русские и датские интерпретации творчества Сёрена Кьеркегора. — М.: Ad marginem, 1994. — С. 106–122.

57. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. — М., 1994.

58. Чиж В. Ф. Психология злодея (граф Алексей Андреевич Аракчеев) // Вопросы философии и психологии. — 1906. — № 82. — С. 1–59; — № 83. — С. 139–172.

59. Шатин Ю. В. Сократ и Достоевский в философской системе Льва Шестова // Русская литература 19–20 вв.: Поэтика мотива и аспекты литературоведческого анализа. — Новосибирск: СО РАН, 2004. — С. 176–180.

60. Шестов Л. Сократ (Из лекций по древней философии) // Вестник РХД. Париж — Нью-Йорк — М., 2000. — № 180 (I/II). — С. 116–129.

61. Шлёгель К. Новый порядок и насилие // Вопросы философии. — 1995. — № 5. — С. 12–19.

62. Шувалов А. В. Сократ Афинский: Патографический анализ личности // Проблемы внушаемости и психопатологии: науч. труды. — Т. 52. Рязань: Изд-во Ряз. мед. ин-та им. акад. И. П. Павлова, 1975. — С. 80–84.

63. Щедрин К. С. Сократические черты философии Ф. Ницше // Современные проблемы науки и образования. — 2014. — № 3. — URL: http://science-education.ru/ru/article/view?id=13715 (дата обращения: 08.02.2020).

64. Энгельгардт М. А. Прогресс как эволюция жестокости. — СПб., 1899.

65. Якубович И. Д. «Братья Карамазовы» и следственное дело Д. Н. Ильинского // Достоевский. Материалы и исследования / отв. ред. Г. М. Фридлендер; АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкинский. дом). — Л.: Наука, 1976. — Т. 2. — С. 119–124.

66. Ясперс К. Сократ. — М.: ИФ РАН, 2003.

67. Bentham J. Théorie des peines et des récompenses. Vol. 1–2. — London, 1811.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.026
УДК 82–3

Ли Сяоюй, И. И. Евлампиев*

ПРЕЛОМЛЕНИЕ РОМАНТИЧЕСКОЙ ИДЕИ «ВЫСШЕЙ ЛИЧНОСТИ» В РАННЕМ МИРОВОЗЗРЕНИИ Ф. ДОСТОЕВСКОГО**

Статья посвящена анализу философского мировоззрения Ф. М. Достоевского и прослеживает влияние европейского (прежде всего немецкого) романтизма на раннее мировоззрение писателя. Доказывается, что именно из произведений О. Бальзака, Ф. Шиллера, Э. Т. А. Гофмана Достоевский заимствовал идею «высших личностей», которая играла большую роль в его раннем творчестве. Романтические «высшие личности» обладают мистической способностью господствовать над другими, и чаще это ведет ко злу, чем к добру. Только в позднем творчестве Достоевский воспримет из романтизма также своеобразную интерпретацию христианства и образа Иисуса Христа. С влиянием романтизма связано формирование особой формы реализма Достоевского, которую писатель называл «реализмом в высшем смысле» и «фантастическим реализмом», такой реализм направлен на познание глубинной сущности человека. Показано, что его прообраз можно найти в творчестве Данте, а наиболее важным предшественником Достоевского в этой традиции является Бальзак.

Ключевые слова: романтизм, высшая личность, Бальзак, Шиллер, Гофман, фантастический реализм.

---

* Ли Сяоюй, аспирант кафедры русской философии и культуры, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; lixiaoyu_ruc@163.com;

Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры, Институт философии Санкт-Петербургского университета; yevlampiev@mail.ru

** Исследование осуществляется при поддержке Государственного комитета КНР в рамках «Государственной программы для аспирантов, посылаемых государством на учебу в зарубежные престижные университеты».

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18–011–90002.

Li Xiaoyu, I. I. Evlampiev
REFRACTION OF ROMANTIC IDEA OF "HIGHEST PERSONALITY" IN THE EARLY WORLD VIEW OF F. DOSTOEVSKY

The article is devoted to the analysis of the philosophical worldview of F. M. Dostoevsky and traces the influence of European (primarily German) romanticism, on the early worldview of Dostoevsky. It is proved that it is from the works of O. Balzac, F. Schiller, E.T.A. Hoffmann Dostoevsky borrowed the idea of "higher personalities", which played a big role in his early work. Romantic "higher personalities" have a mystical ability to dominate others, and more often this leads to evil than to good. Only in his later works did Dostoevsky receive from Romanticism a peculiar interpretation of Christianity and the image of Jesus Christ. The influence of romanticism is associated with the formation of a special form of Dostoevsky's realism, which the writer called "realism in the highest sense" and "fantastic realism"; such realism is aimed at understanding the deep essence of man. It is shown that his prototype can be found in the work of Dante, and the most important predecessor of Dostoevsky in this tradition is Balzac.

Keywords: Romanticism, the highest personality, F. Dostoevsky, Balzac, Schiller, Hoffmann.

При изучении философского мировоззрения Достоевского недостаточно учитываются его ранние произведения. Многие важные слагаемые зрелых философских взглядов писателя невозможно понять, если не увидеть их истоки в тех влияниях, которые он испытал в молодости. Особенно важно обратить внимание на интерес Достоевского к европейскому, прежде всего немецкому, романтизму.

Прежде всего нужно различить романтизм в обычном понимании, как чисто художественное (главным образом литературное) течение, и романтизм как глубокое миропонимание, выразившееся в конечном счете в немецкой философии начала XIX в. (Фихте, Шеллинг, Гегель). Когда мы говорим о влиянии романтизма на Достоевского, то речь идет именно о влиянии романтического мировоззрения. Достоевский очень рано увлекся немецким романтизмом, и его влияние оставалось значимым на протяжении всего творчества писателя. Нужно только иметь в виду, что романтизм в своем развитии очень сложно взаимодействовал с христианством. Именно та необычная интерпретация христианства в целом и образа Иисуса Христа в частности, которую осуществили немецкие романтики, оказалась в конце концов особенно важной для Достоевского.

Владимир Соловьев в реферате, читанном в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 г. «Об упадке средневекового миросозерцания» указывал, что «христианство и средневековое миросозерцание не только не одно и то же, но что между ними есть прямая противоположность» [16, с. 339]. При помощи понятий «христианство» и «средневековое миросозерцание» Соловьев производит противопоставление того «истинного христианства», которое он выражает в своих философских трудах и традиционного, исторического христианства, носителем которого выступала церковь. Позиция Соловьева, выраженная в конце XIX в., стала итогом идейных процессов, которые продолжались в течение всего века и которые были инициированы именно немецким романтизмом. Достоевский очень чутко уловил

эту тенденцию и стал одним из наиболее явных ее продолжателей в русской философии. Соловьев дает ясное выражение этой позиции именно на основе идей Достоевского, он явно утверждает это в своих «Трех речах в память Достоевского». Именно поэтому учет позиции Соловьева помогает лучше понять, как происходило восприятие романтических идей Достоевским.

Причины упадка средневекового миросозерцания (т. е. традиционного христианства), утверждает Соловьев, заключаются в извращении первоначальной истины Христа, «сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье (которое не от мира сего)» [16, с. 339]. «Притворные» христиане фактически сохранили языческие начала жизни под христианским именем. Христос принес людям подлинную свободу, достигаемую через единство с Богом, а средневековое мировоззрение лишает человеческую личность свободы, полностью подчиняя церкви и политической власти, поскольку каждый из нас отделен от Бога и радикально греховен в своей натуре. В итоге, продолжает Соловьев, христианство не меняло жизнь людей, они оказались готовыми принять его, лишь бы оно «оставалось бы как бесполезное украшение, как простой придаток к мирскому царству» [16, с. 344].

Вслед за Соловьевым и В. Розанов продолжает критику исторического христианства, которую начали немецкие романтики, и вводит понятия «темного» и «светлого» христианства, чтобы противопоставить церковное учение, делавшее акцент на идее греха, несовершенства и страдания человека, и истинное христианство, которое проповедует радость жизни, происходящую из понимания своей жизни как жизни в Боге. «Темное» христианство — это то же самое, что средневековое миросозерцание Соловьева, отделявшего человека от Бога. Вновь можно заметить, что Розанов развивает это противопоставление, опираясь на произведения Достоевского, на роман «Братья Карамазовы», в котором символами этого противопоставления являются два монаха: Ферапонт и старец Зосима [15]. Таким образом, даже по тем идеям, которые русские философы развивали на основе произведений Достоевского, можно уверенно заключить, что влияние романтического мировоззрения на Достоевского было, в частности, связано с оригинальной интерпретацией христианства романтиками.

Из всех немецких философов наиболее прямо в зрелом творчестве Достоевского можно заметить влияние идей И. Г. Фихте, которого исследователи единодушно признают главным выразителем религиозно-философского слагаемого романтизма. В работах «Основные черты современной эпохи» (1806) и «Наставление к блаженной жизни» (1807) Фихте развивает свое понимание сути христианства: это тождество человека и Бога, реализуемое динамически, в жизни человека, осознающего в себе Бога и «являющего» Его через себя. Точка зрения Фихте оказала глубокое влияние на творчество Достоевского (подробнее см.: [11]).

Впрочем, Фихте и других немецких философов Достоевский начнет внимательно изучать только после каторги. Если говорить о молодом Достоевском, то на него оказывали влияние главным образом известные писатели-романтики. Об этом пишет Иранас Гражис:

> Достоевский неоднократно отмечал, что произведения ряда представителей как русского, так и западноевропейского романтизма (Жуковский, Шиллер, которого в то время в России воспринимали как романтика, Жорж Санд, Гюго и др.) занимали важное место в литературе и оказали сильное воздействие на формирование его творческой личности. Многие исследователи (Л. Гроссман, В. Я. Кирпотин, Г. М. Фридлендер и др.) также подчеркивают, что произведения романтиков вызывали глубокие раздумья будущего писателя, влияли на его умонастроение, мироощущение, а позже — на эстетические взгляды, идейно-художественный мир [5, с. 3–4].

Особенно часто Достоевский в своих ранних письмах упоминает немецкого поэта и драматурга Ф. Шиллера, который был его литературным кумиром и оказал на него значительное влияние. В возрасте десяти лет Достоевский увидел драму Шиллера «Разбойники» с Мочаловым в главной роли, и она произвела на него глубокое впечатление и дала ему творческую мотивацию на всю жизнь. Один из первых учителей Достоевского и его брата во время учебы в Москве — Н. И. Билевич, глубоко понимал идеи Шиллера и был их популяризатором. Брат Достоевского Михаил и его друг И. Н. Шидловский были яркими приверженцами Шиллера, что не могло не повлиять на Достоевского, который с ранней молодости тяготел к постижению «тайны человека», и постановку этой проблемы он во многом заимствовал у Шиллера.

> Над этими вечными вопросами он размышлял с позиций философско-поэтического идеализма, характерного для современной писателю русской эстетической мысли 30-х гг., ориентировавшейся на немецкую идеалистическую философию и классическую литературу, Гете и Шиллера [13, с. 147–154].

По мнению Н. Н. Вильмонта, в романтизме «человек всегда был величиной суверенной, ощущавшей в своем конфликте с окружающим миром (и с мировым порядком) свою имманентную связь с идеей человечества» [3, с. 59]. Это стало одной из важных тем творчества Достоевского.

Суть романтического мировоззрения очень ясно выступает в письмах молодого Достоевского. 9 августа 1838 г. шестнадцатилетний Достоевский пишет своему брату Михаилу:

> Одно только состоянье и дано в удел человеку: атмосфера души его состоит из слиянья неба с землею; какое же противузаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен… Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, мир принял значенье отрицательное и из высокой, изящной духовности вышла сатира. Попадись в эту картину лицо, не разделяющее ни эффекта, ни мысли с целым, словом, совсем постороннее лицо… что ж выйдет? Картина испорчена и существовать не может! [8, с. 50]

Достоевский сравнивает мир с картиной, наполненной «грешною мыслию». Безусловно, он мыслит себя стоящим над этой картины и со стороны наблюдающим людей, которые принадлежат к этой картине. Здесь явно проступает мысль о том, что есть простые люди, которые не задумываются над своим существованием, и есть провидцы, пророки, которые могут возвыситься над другими и осознать положение, в котором находятся и они, и всё человечество.

Дальше писатель описывает внутреннюю психологическую настроенность этих «провидцев и пророков»:

> Но видеть одну жесткую оболочку, под которой томится вселенная, знать, что одного взрыва воли достаточно разбить ее и слиться с вечностию, знать и быть как последнее из созданий… ужасно! Как малодушен человек! Гамлет! Гамлет! Когда я вспомню эти бурные, дикие речи, в которых звучит стенанье оцепенелого мира, тогда ни грусть, ни ропот, ни укор не сжимают груди моей… Душа так подавлена горем, что боится понять его, чтоб не растерзать себя. Раз Паскаль сказал фразу: кто протестует против философии, тот сам философ. Жалкая философия! [8, с. 50]

Из этих словах очевидно, что Достоевский делит людей на два класса: большая часть людей живут «как животные» (его собственное более поздне выражение), не думая о смысле существования. Но есть такие отдельные провидцы и пророки, которые осознают, что они обладают божественной сущностью, но попали в грешный мир, в результате чего стали бессильными, неспособными явить свою божественную волю. Мы понимаем, что Достоевский самого себя считает принадлежащим именно к их числу, и он с негодованием смотрит на простых людей, которые не желают знать высшую истину. Но одновременно он осознает, что его существование трагично, поскольку он не может реализовать свои высшие цели и не может показать людям, насколько возвышенным может быть их существование.

Хотя Достоевскому всего 16 лет, он проникает в высшую сущность мира и осознает трагизм человеческого бытия, при этом он признает, что его учителями являются западные писатели-романтики. Он пишет брату:

> Я сам читал в Петергофе по крайней мере не меньше твоего. Весь Гофман русский и немецкий (т. е. непереведенный «Кот Мурр»), почти весь Бальзак (Бальзак велик! Его характеры — произведения ума вселенной! Не дух времени, но целые тысячелетия приготовили бореньем своим такую развязку в душе человека). «Фауст» Гёте и его мелкие стихотворенья, «История» Полевого, «Уголино», «Ундина» (об «Уголино» напишу тебе кой-что-нибудь после). Также Виктор Гюго, кроме «Кромвеля» и «Гернани» [8, с. 51].

В этом фрагменте явно обозначается интерес Достоевского к французским и немецким писателям. Хотя О. Бальзака обычно причисляют к писателям-реалистам, Достоевский ставит его в один ряд с немецкими романтиками. Влияние Бальзака — важный фактор становления писательской манеры Достоевского. Чтобы правильно понять характер «фантастического реализма» Достоевского, необходимо увидеть, что в этой манере органично сочетаются черты немецкого романтизма и писательского стиля Бальзака. Для Достоевского Бальзак был естественной частью общеевропейского романтического движения, это показывает, что романтизм понимался Достоевским как очень широкая художественная парадигма.

В. К. Кантор в статье «В парадигме дантовского «ада»: “Отец Горио” и “Преступление и наказание”» признает, что Бальзак выражает еще более давнюю традицию, связанную с христианством, исследователь пишет:

эта философско-художественная символика и у Бальзака, и у Достоевского идет от Данте, поэта и мыслителя, впервые сделавшего христианские проблемы фактом художественного, подчеркиваю, — художественного осмысления. Он мыслил христианскими символами, мыслил и как поэт, и как философ [12, с. 30].

По мнению Кантора, на Бальзака и Достоевского в равной степени оказывал влияние Данте. Данте был популярен среди французских писателей, Кантор утверждает, что можно найти мотивы дантовского ада в «Соборе Парижской богоматери» и в «Отверженных» В. Гюго, но больше всего — в «Человеческой комедии» Бальзака, которая оказывается очень похожей на «Божественную комедию» Данте. Можно добавить, что в России дантовские идеи, образы, мысли появились с начала XIX в., их можно обнаружить в творчестве А. С. Пушкина и Н. В. Гоголя.

Кантор в своей статье убедительно доказывает присутствие важных общих мотивов в творчестве Достоевского и Бальзака, восходящих к дантовским строкам. Д. В. Григорович, который некоторое время жил вместе с Достоевским в квартире на Владимирском пр. в Петербурге, вспоминал, что Достоевский писал роман «Бедные люди» сразу после того, как занимался переводом романа Бальзака «Евгения Гранде»: «Бальзак был любимым нашим писателем; говорю "нашим", потому что оба мы одинаково им зачитывались, считая его неизмеримо выше всех французских писателей» [6, с. 206].

Несмотря на то что В. Г. Белинский очень низко оценивал Бальзака как мещанского писателя и назвал роман «Евгения Гранде» пошлым произведением, эта оценка никак не повлияла на увлеченность Достоевского Бальзаком. Достоевский воспринимал Бальзака как выразителя романтического мировоззрения. Этот факт очень хорошо понял Н. А. Бердяев, который в книге «Мировоззрение Достоевского» писал:

Говорят о влиянии В. Гюго, Жорж Занд, Диккенса, отчасти Гофмана. Но настоящее родство у Достоевского есть только с одним из самых великих западных писателей — с Бальзаком, который так же мало был «реалистом», как и Достоевский [2, с. 23].

Обратим внимание на слова Бердяева о том, что Достоевский «мало был "реалистом"». Бердяев совершенно правильно понял, что Бальзак и Достоевский не были «чистыми» реалистами, но их реализм имел очень важную романтическую «составляющую». Известно, что сам Достоевский позже называл свой художественный метод реализмом «в высшем смысле», он так описывал этот метод в записной тетради 1880–1881 гг.:

При полном реализме найти в человеке человека. Это русская черта по преимуществу, и в этом смысле я конечно народен (ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного), — хотя и неизвестен русскому народу теперешнему, но буду известен будущему.

Меня зовут психологом, неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой [7, с. 65].

Термин «реалист в высшем смысле» Достоевский использовал только в неопубликованных записях, более подробно и точно он его не определял.

Но об этом писали многие исследователи творчества Достоевского. Например, М. М. Бахтин так размышлял об этом:

> Во-первых, Достоевский считает себя реалистом, а не субъективистом-романтиком, замкнутым в мире собственного сознания; свою новую задачу — «изобразить все глубины души человеческой» — он решает «при полном реализме», т. е. видит эти глубины вне себя, в чужих душах. Во-вторых, Достоевский считает, что для решения этой новой задачи недостаточен реализм в обычном смысле, то есть, по нашей терминологии, монологический реализм, а требуется особый подход к «человеку в человеке», т. е. «реализм в высшем смысле» [1, с. 71].

Г. М. Фридлендер видел в этом высказывании стремление Достоевского противостоять мнению современной ему критики [14, с. 391]. Это нужно признать верным; Достоевский намеренно противопоставлял свой «реализм в высшем смысле» тому реализму, который был общепринят в его время. Более подробно Достоевский выразил это различие в письме к А. Н. Майкову 11 декабря 1868 г.:

> Совершенно иные я понятия имею о действительности и реализме, чем наши реалисты и критики. Мой идеализм реальнее ихнего. Господи! Порассказать толково то, что мы все, русские, пережили в последние 10 лет в нашем духовном развитии, — да разве не закричат реалисты, что это фантазия! А между тем это исконный, настоящий реализм! <…> Ихним реализмом сотой доли реальных, случившихся фактов не объяснишь. А мы нашим идеализмом пророчили даже факты. Случалось! [9, с. 329]

В письме к Н. Н. Страхову 26 февраля 1869 г. Достоевский отмечал:

> У меня свой особенный взгляд на действительность, и то, что большинство называет почти фантастическим и исключительным для меня иногда составляет саму сущность действительности. Обыденность явлений и казенный взгляд на них, по-моему, не есть еще реализм, а даже напротив. В каждом нумере газет Вы встречаете отчет о самых действительных фактах и о самых мудреных. Для писателей наших они фантастичны; да они и не занимаются ими; а между тем они действительность, потому что они факты… Неужели фантастичный мой «Идиот» не есть действительность, да еще самая обыденная! Да именно теперь то и должны быть такие характеры в наших оторванных от земли слоях общества, — слоях, которые в действительности становятся фантастичными [10, с. 19].

В процитированных письмах видно, что Достоевский критиковал «ихний реализм» потому, что «они» не обратили внимание на «фантазию» и «вымысел», а слепо следовали за обычной реальностью, которую видели перед своими глазами. Свой реализм с окраской «фантазия» он представляет как нечто гораздо более проницательное. Достоевский часто использует фантазию и вымысел, чтобы изобразить душу человека, но его фантазия не отходит от реальности, а дает большее соответствие фактам и действительности, чем прямолинейный эмпиризм. Превосходство «реализма в высшем смысле» Достоевского над прямолинейно понятым реализмом, который был распространен в его время (в частности под влиянием критических работ В. Г. Белинского), очень хорошо описал Бердяев:

> Всякое подлинное искусство символично, — оно есть мост между двумя мирами, оно ознаменовывает более глубокую действительность, которая и есть подлинная реальность. Эта реальная действительность может быть художественно выражена лишь в символах, она не может быть непосредственно реально явлена в искусстве. Искусство никогда не отражает эмпирической действительности, оно всегда проникает в иной мир, но этот иной мир доступен искусству лишь в символическом отображении. Искусство Достоевского все — о глубочайшей духовной действительности, о метафизической реальности, оно менее всего занято эмпирическим бытом. Конструкция романов Достоевского менее всего напоминает так называемый «реалистический» роман. Сквозь внешнюю фабулу, напоминающую неправдоподобные уголовные романы, просвечивает иная реальность [2, с. 21–22].

Существует множество комментариев и мнений о реализме Достоевского, но можно сделать вывод, что «реализм в высшем смысле» Достоевского не является реализмом в обычном, традиционном смысле. По существу, этот «реализм» во многом обязан романтизму и тому мировоззрению, которое породил романтизм. Очень часто романтизм и реализм противопоставляют, но глубокое понимание реализма Достоевским сочетает реалистическое отражение действительности с ее «фантастическим» изображением, используемым для более полного понимания ее внутренних закономерностей. В своем художественном методе он творчески развивал открытие немецких романтиков и Бальзака, которые пытались глубже понять человека с помощью своего рода «экспериментов» над своими героями: помещая их в фантастические ситуации, они заставляли проявлять себя глубинные слои человеческой сущности.

В таком понимании реализма Достоевский оказывается наследником величайших художников европейской истории. Совершенно правильно Кантор утверждает, что вся сложная «философско-художественная символика и у Бальзака, и у Достоевского идет от Данте» [12, с. 30]. Хотя Данте относится к средневековой эпохе и поэтому вряд ли может быть признан реалистом в том смысле, который возник в культуре XIX в., его творчество есть пример того «реализма в высшем смысле», которой объединяет Достоевского с величайшими деятелями европейской культуры. При этом значение Достоевского в том, что он впервые выразил смысл указанного реализма и показал его непреходящее значение для понимания сущности человека.

Бальзак оказывается важнейшим представителем так понятого реализма, органично включающего в свою методологию романтические мотивы. Кантор показывает наличие сходных мистических (романтических) мотивов в романе «Отец Горио» Бальзака и в романах «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы» Достоевского. По мнению Кантора, Вотрен как носитель дьявольского начала, как «демон-искуситель» [14, с. 322] подкидывает Растиньяку идею об убийстве. Кантор пишет:

> Если Вотрен — скорее парафраз Мефистофеля, то подслушанный Раскольниковым разговор напоминает разговорчики трех ведьм в «Макбете». Вообще, демоническое начало в этом романе прописано довольно точно, но это не прямой черт, как в «Братьях Карамазовых», а словно некие магические силы, отключающие разум героя, напоминающие лешего, заманивающего путника в чащу. Но лешего не видно. Не видно и искусителей Раскольникова [12, с. 31–32].

Кантор утверждает, что Бальзак и Достоевский имели схожие творческие мотивы, когда пытались показать, откуда появляются носители зла, искушающие людей и заставляющие служить себе. Можно ли такую тему решить в рамках прямолинейно понятого реализма? Очевидно, что для прямолинейно реализма это невозможно; только реализм «фантастический», проникающий в метафизическую сущность человека, может увидеть то, что недоступно простому человеческому зрению.

Одной из главных тем романтического понимания человека оказалось убеждение в существенном духовном неравенстве людей, проистекающем из того, что люди могут достичь разного уровня развития их общей человеческой сущности. Романтизм именно в такого рода вопросах, касающихся бесконечной духовной сущности человека, оказывается более проницательным, чем поверхностный реализм. Немецкий романтик Э. Т. А. Гофман в рассказе «Магнетизер» выводит загадочного персонажа Альбана, который обладает магическими способностями, и благодаря им побеждает чужую волю, подчиняет себе людей ради своих самых низменных потребностей, при этом совершенно не задумываясь об их чувствах и желаниях; он использует людей почти как вещи, поскольку считает себя выше их. По сюжету рассказа Альбан знакомится с сестрой своего приятеля Марией и решает подчинить ее свое воле, хотя знает, что она любит другого. Мария, уже попавшая под власть Альбана, так выражает свои чувства в письме к своей подруге:

> Ах, милая Адельгунда, как я испугалась, когда с первого взгляда признала в Альбане романтического владыку моих грез. <…> Надобно тебе сказать, что Альбан и есть тот редкостный врач, коего Оттмар давно уже привез из столицы как самого близкого своего друга; меж тем тогда, во время непродолжительного визита, он оставался настолько мне безразличен, что я после не могла даже припомнить его наружности. <…> Однако ж, когда он воротился, призванный для моего лечения, я не умела отдать себе отчета в обуревавших мою душу чувствах. <…> Альбан и вообще в своих манерах, во всем своем поведении выказывает некое достоинство, я бы даже сказала, властность, подымающую его над окружением, и у меня, едва он устремил на меня свой серьезный пронзительный взор, сей же час возникло ощущение, что я непременно должна выполнять все его приказанья и что ему словно бы достаточно лишь горячо пожелать моего выздоровления, чтобы излечить меня совершенно [4, с. 176].

Альбан может контролировать мысли других людей и заставлять других повиноваться по своей воле, совершенно не считаясь с их желаниями, он ведет к гибели всех, кого он подчинил себе. Любой, кто прочитает рассказ Гофмана, заключит, что Альбан является откровенным носителем начала зла. Но, как видно из письма Марии, она чувствует непонятное тяготение к Альбану, даже понимая, что он принесет ей гибель.

В уже цитировавшемся выше письме к Брату Михаилу от 9 августа 1838 г. Достоевский пишет:

> У меня есть прожект: сделаться сумасшедшим. Пусть люди бесятся, пусть лечат, пусть делают умным. Ежели ты читал всего Гофмана, то наверно помнишь характер Альбана. Как он тебе нравится? Ужасно видеть человека, у которого

во власти непостижимое, человека, который не знает, что делать ему, играет игрушкой, которая есть — Бог! [8, с. 51]

Достоевский не встает на позицию прямолинейного морализма, он не осуждает Альбана за его злодеяния, он скорее признает его человеком, который неправильно понял и неправильно использовал дарованные ему судьбой способности. Здесь можно видеть важный исток всего последующего творчества Достоевского: его интересует тайна, заключенная в человеке, бесконечная глубина его сущности, при этом он делает своими героями тех, в ком эта глубина проявляется в такой мере, что делает их личностями, абсолютно возвышающимися над другими. При этом для писателя гораздо менее важно, как проявляется сущность человека — в добре или зле, фантастический реализм его раннего творчества имеет *внеморальный* характер. Только после того, как на каторге он глубоко воспримет христианство, моральное качество личности станет для него значимым и будет измеряться в сопоставлении с абсолютной моральностью Христа.

Таким образом, из двух главных философских слагаемых романтизма — интерпретации христианства как учения о единстве (или даже тождестве) Бога и человека и представления о существовании высших личностей, которые наиболее полно реализуют сущность человека и поэтому могут господствовать над другими людьми — молодой Достоевский воспринял только второе. Первое стало значимым в его творчестве только после каторги. У Бальзака и Гофмана он прежде всего увидел именно изображение высших личностей, осознающих свое преимущество перед простыми людьми и подчиняющих их себе, заставляющих их служить своим намерениям, которые чаще ведут ко злу, чем к добру.

Это представление, ставшее основой формирующегося «фантастического реализма» Достоевского, позволяет более точно понять замысел его ранних произведений — романа «Бедные люди» и повестей «Слабое сердце», «Хозяйка», «Двойник» и «Белые ночи».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Советский писатель, 1963. — 361 с.

2. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. — Прага: YMCA PRESS, 1923. — 238 с.

3. Вильмонт Н. Н. Достоевский и Шиллер. — М.: Советский писатель, 1984. — 280 с.

4. Гофман Э. Т. А. Магнетизер / пер. Н. Федоровой // Гофман Э. Т. А. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Худож. лит-ра, 1991. — Т. 1. — С. 154–189.

5. Гражис П. Й. Достоевский и романтизм. — Вильнюс: Мокслас, 1979. — 172 с.

6. Григорович Д. В. Из «Литературных воспоминаний» // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: в 2 т. — М.: Худож. лит-ра, 1990. — Т. 1. — С. 192–213.

7. Достоевский Ф. М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 27. — С. 42–87.

8. Достоевский Ф. М. Письма 1832–1859 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1985. — Т. 28 (1). —552 с.

9. Достоевский Ф. М. Письма 1860–1868 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1985. — Т. 28 (2). — 616 с.

10. Достоевский Ф. М. Письма 1869–1874 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1986. — Т. 29 (1). — 576 с.

11. Евлампиев И. И. Достоевский и Фихте // Достоевский. Материалы и исследования. — СПб.: Нестор-История, 2016. — Т. 21. — С. 274–290.

12. Кантор В. В парадигме дантовского «Ада». «Отец Горио» и «Преступление и наказание» // Вопросы литературы. — 2014. — № 5. — С. 25–60.

13. Лысенкова Е. И. Аспекты проблемы Шиллера в творчестве Ф. М. Достоевского («Бедные люди», «Униженные и оскорбленные») // Studia Culturae. — 2014. — № 21. — С. 147–154.

14. Моруа А. Прометей, или Жизнь Бальзака. — М.: АСТ, Астрель, 2011. — 704 с.

15. Розанов В. В. Небесное и земное // Розанов В. В. Около церковных стен. — М.: Республика, 1995. — С. 156–179.

16. Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — С. 339–350.

17. Фридлендер Г. М. Реализм Достоевского. — Л.: Наука, 1964. — 404 с.

DOI 10.25991/VRHGA.2020.21.2.027
УДК 82–3

Н. К. Сюндюков*

«ВЛАС» И «У ТИХОНА»: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

Статья посвящена рассмотрению связей этюда «Влас», опубликованного в «Дневнике писателя» за 1873 г., и главы «У Тихона», не вошедшей в окончательную редакцию «Бесов». Как показано в работе, на уровне фабулы «Влас» дублирует события «У Тихона». Сами персонажи Власа и Ставрогина во многом представляются как носители идеи «русского народа в его целом». На этом основании сопоставляются характеры персонажей, анализируются их действия и мотивы. Показано, что в образе Власа сливаются воедино две фигуры — жертвы и искусителя; что Влас как тип достигает спасения благодаря близости почве и традиции. Проанализированы характеристики Князя, героя ненаписанного романа «Зависть», как прообраза Ставрогина. На основе идей Г. Померанца и Е. Ляпушкиной автор приходит к выводу, что Ставрогин является заложником собственной «двоящейся» воли. Его боязнь Другого, незнакомая Власу, обрекает Ставрогина на в бегство в мнимо-эстетическое «обаяние греха».

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, «Влас», роман «Бесы», глава «У Тихона», почва, Н. К. Михайловский, воля, преступление, народ, раскаяние.

N. K. Siundiukov

"VLAS" AND "AT TIKHON": COMPARATIVE ANALYSIS

The article is devoted to considering the links between the essay "Vlas", published in "Writer's Diary" at 1873, and the chapter "At Tikhon", which was not included in the final version of "The Demons". As shown in the work, at the level of the plot "Vlas" duplicates the events of "At Tikhon". The characters of Vlas and Stavrogin are presented as carriers of the idea of "the Russian people as a whole". On this basis, the characters are compared, their actions and motives are analyzed. It is shown that in the image of Vlas two figures are emerged — the "victim" and the "tempter"; that Vlas as a type achieves salvation through the proximity of

* Сюндюков Никита Кириллович, старший преподаватель, Северо-Западный институт управления РАНХиГС, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет; Nick.syundyukov@gmail.com

** Работа выполнена в рамках гранта РФФИ, проект «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18–012–90033.

the soil and the tradition. The characteristics of the Prince, the hero of the unwritten novel "Envy", as a prototype of Stavrogin are analyzed. Based on the ideas of G. Pomerantz and E. Lapushkina the author comes to the conclusion that Stavrogin is a hostage of his own "twofold" will. Stavrogin's fear of the Other, not a familiar folk Vlas, doomes him to drop in the quasi-aesthetic of "charm of sin".

Keywords: F. M. Dostoevsky, "Vlas", novel "Demons", Chapter "At Tikhon", soil, N. K. Mikhailovsky, will, crime, people, repentance.

Самой известной попыткой сопоставления персонажей Достоевского — Ставрогина и Власа является работа Н. К. Михайловского «О «Бесах» Достоевского». Правда, «Влас» здесь не выступает как полноценный объект анализа, равный «Бесам». Этюд, как обозначил «Власа» сам Достоевский, рассматривается Михайловским скорее как один из смысловых спутников «Бесов», своего рода автокомментарий писателя. «Потому ли, что идеи "Бесов" вообще сильно занимают г. Достоевского, или потому, что "Дневник писателя" пишется под непосредственным влиянием писания "Бесов", но дневник этот может быть рассматриваем как комментарий к "Бесам"», — утверждает Михайловский [6, с. 64].

Тем не менее собственно богатства идейного содержания и «Бесов», и «Дневника писателя» в своем очерке Михайловский не раскрывает. Он принимает решение остановиться лишь на одной идее — идее «русского народа в его целом». Она высказана как в самой фабуле «Власа», так и в последующем ей комментарии Достоевского: «…забвение всякой мерки во всем и всегда почти временное и преходящее, являющееся как бы каким-то наваждением» [1, с. 205]. И Влас, и Ставрогин (и, нужно сказать, многие прочие герои произведений Достоевского) соблазнились идеей преступления как способом проявления, согласно выражению Е. И. Ляпушкиной, «бескорыстного эпатажа». Эпатаж, в свою очередь, и оказывается страстью к «забвению всякой мерки». Так, Ставрогин намеренно не согласует свой эпатаж ни с одной из общепринятых «мерок», будь то мерка моральная, политическая или этически-светская. Его публичные действия трактуются обществом не как милые шалости, но как «необузданные поступки», совершаемые «черт знает для чего», «без всякого повода». Собственно, и в статье Михайловского действия Ставрогина подводятся под критерий «черт знает ради чего». Образ Ставрогина кажется критику «крайне тусклым» и недоработанным: если при его помощи Достоевский и хотел разгадать некую загадку русского народного характера, то вышло это у писателя скверно, неубедительно. В конечном итоге действия Власа и Ставрогина объясняются Михайловским «потребностью дерзости». Откуда же, однако, исходит эта потребность? Из забвения «народной правды», случившейся в ходе петровской реформы. Оторванных от корней своего народа «птенцов гнезда петровых» одолевают бесы. Точно те же бесы вышли на волю после крестьянской реформы 1861 г.; они же разрушают основания народной и даже личной веры в Бога. Так, в духе плоского славянофильства, трактует «Бесов» Михайловский. Впрочем, критик вполне отдает себе отчет в «дряхлости» и «салонности» подобных идей и не выказывает полной уверенности в том, что именно эту линию мысли желал провести Достоевский: «… сомнения не может быть в том, что это дребедень» [6, с. 72]. Однако же глубже

этой трактовки Михайловский двигаться не решается, и дальнейший очерк сводится к стародавней полемике о «лишних людях», или, как они обозначены у Михайловского, «citoyen du monde».

Безусловно, проблема «лишних людей» занимает в «Бесах» достаточно видное место, но назвать ее магистральной темой всего романа можно, кажется, лишь с большой натяжкой. Однако именно к подобной трактовке можно прийти, если остановиться на чисто формальном прочтении этюда «Влас» и главы «У Тихона», что и делает Михайловский. «Вы сосредоточиваете свое внимание на ничтожной горсти безумцев и негодяев!» [6, с. 82] — укоряет критик Достоевского. В предисловии к «Братьям Карамазовым» писатель даст ответ Михайловскому: «Ибо не только чудак “не всегда” частность и обособление, а напротив, бывает так, что он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого» [3, т. 9, с. 6]. Итак, при всей несомненности некоторых полемических выгод прочтения Михайловского, прежде всего в области утверждения идеи народничества о «невыплаченном долге», критик оказывается глухим к иным содержательным перекличкам двух указанных текстов, в чем он сам и признается: «Я пишу только заметки» [6, с. 52].

Впрочем, и оставаясь на тропе «народнической» трактовки Михайловский смог удается подчеркнуть один характерный момент, принципиально разнящий характеры Власа и Ставрогина. Если Влас решительно кается в своем грехе и ползком тащится за епитимьей и страданием, то Ставрогин, придя на разговор к Тихону, стоит еще как бы на пороге возможного раскаяния. Ему только предстоит решить свою дальнейшую судьбу, тогда как Влас ее уже решил — решил в момент видения Распятого. Да и Тихон для Ставрогина — не абсолютный нравственный авторитет, каким был старец-монах для «дерзостного мужика» Власа, но лишь ступенька — к выяснению ли, к конструированию ли — в любом случае, к продолжению истории собственной личности. И Влас в фокусе этого мотива оказывается героем куда более цельным, нежели Ставрогин. «Власа этот грех не выбивает из его жизненного седла окончательно, в конце концов, даже укрепляет в нем», — пишет Михайловский. В то время как Ставрогин «падает окончательно именно потому, что не может или не хочет принять на себя крест; вернее сказать, не может, сил не хватает, хоть его и тянет к этому» [6, с. 68].

Но действительно ли одних лишь сил не хватает Ставрогину для принятия креста? Вспомним его признание Тихону: «Я убежден, что мог бы прожить целую жизнь как монах… Я всегда господин себе, когда захочу» [3, т. 7, с. 641]. Кажется, как раз-таки сил Ставрогину хватает вполне; он с легкостью готов «хватить через край» всегда и везде, в чем отдает себе полный отчет. Это сознание власти над собственной жизнью и судьбой очень важно для Ставрогина, он усиленно подчеркивает его в своей письме, прочитанном Тихоном. Как раз-таки Ставрогину важно оставаться в седле, важно контролировать свою жизнь и свое окружение даже в самой последней эпатажной выходке. Ставрогин жаждет быть полноправным хозяином сложенных им же обстоятельств.

Далее, действительно ли таким уж цельным, укрепленным в «жизненном седле» рисуется Влас? Ведь Влас — не конкретный персонаж, но тип личности. Собственно, Достоевский в этюде представляет нам целых два Власа: Власа-жертву и Власа-искусителя. И если Влас-жертва «пошел по миру и по-

требовал страдания» то искуситель, в судьбе которого Достоевский оставляет возможность тех же религиозных поисков, что и в первом, все же вполне мог и «остаться в деревне и жить себе до сих пор, пить и зубоскалить по праздникам» [1, с. 212].

Собственно описание сюжета, стоящего в смысловом центре «Власа», занимает всего пару страниц. Остальное пространство этюда заполнено рассуждениями автора по поводу представленного «исключительного факта»: преступления и раскаяния Власа-жертвы. Достоевский обращает внимание на среду, в которой произошел сюжет «Власа»: «…удивительно всего более самое начало дела, т. е. возможность такого спора и состязания в русской деревне: "Кто кого дерзостнее сделает?"» [1, с. 205]. С самого начала своего этюда Достоевский намеренно отдаляется от той идеализации народа, в которой его обвинял Михайловский. Сохраняя безусловную веру в ту среду, из которой возник Влас, Достоевский все же не замалчивает факты нравственного упадка русской деревни. В том же «Власе» он напоминает: «Рассказывают и печатают ужасы: пьянство, разбой, пьяные дети, пьяные матери, цинизм, нищета, бесчестность, безбожие» [1, с. 213]. Более того, само это перечисление народных грехов Достоевский предваряет указанием на Власа — искусителя: «Что, если это и впрямь настоящий нигилист деревенский… неверующий… не страдавший? …Если уж и есть такие черты даже и в народном характере… то это уже новое откровение» [1, с. 212–213]. Достоевский опасается возникновения праздного, отвлеченного, «настоящего нигилизма» в среде народа. Да, русский мужик может кутнуть, «махнуть через край», может впасть в пьянство и разврат, может пойти на самый страшный грех из одной только своей гордости. Но лихость греха всегда сопровождалась скоростью покаяния. Куда больше разврата пугает Достоевского отстраненность, рассудочность в «народном типе» — свидетельство полного безразличия к народным святыням, доселе вызывавшим столь бурные реакции, негативные и позитивные. Впрочем, во «Власе» Достоевский все еще сомневается в этом приоткрывшемся ему «народном нигилизме», и Влас-искуситель для него остается лишь возможностью, туманным намеком.

И все же — возможностью, возможностью реальной, не иллюзорной. Своими корнями эта возможность уходит не только в политические пертурбации второй половины XIX в., но и в «психологическую часть факта», в «народный тип». Это — «потребность хватить через край… потребность отрицания всего, самой главной святыни сердца своего… Но зато с такой же силою… русский человек, равно как и весь народ, и спасет себя сам» [1, с. 205–206]. Здесь Достоевский (а вслед за ним — и Михайловский) изображает двустороннюю линию «народного типа». С одной стороны — радикальная «потребность отрицания», с другой — столь же радикальная потребность искупления грехов, потребность в спасении. И с обеих сторон русскому человеку свойственно «хватать через край», всякий свой поступок он рассматривает фаталистически (в лермонтовском понимании фатализма): как поступок последний, решающий, определяющий. Именно поэтому преступление Власа должно было случиться всех дерзостней, и точно так же должно было произойти его покаяние — ползком на коленях, обремененное страшным трудом: «чем боль-

ше, тем тут и лучше». «Сам за страданием приполз!» [1, с. 205] — добавляет еще Достоевский. И действительно, путь Власа-жертвы, протекающий меж двух крайностей — от отрицания к спасению, — сам оказывается своего рода крайностью: потребностью страдания. «Страдальческая струя… бьет ключом из самого сердца народного» [1, с. 206]. Против этой мысли Достоевского и направлено острие критики Михайловского; благодаря этой же мысли ему удается причислить самого Достоевского к группе «citoyen du monde»: «только citoyen›у может прийти в голову, что народ хочет, любит страдать, и притом наклонному к эксцентрическим идеям и к обобщению патологических явлений» [6, с. 78].

И все же именно стремление к искупительному страданию, согласно художественной логике этюда, оказывается тем водоразделом, что отличает жертву от искусителя. Влас-жертва, избранный Достоевским как характернейший пример «народного типа», изначально и даже «исконно» обнаруживает в себе крайность страдания: «…жаждой страдания он [народ], кажется, заражен искони веков» [1, с. 206]. И горделивая крайность его преступления необходимо перетекает в скорость и радикальность покаяния. Переход происходит в момент мистического видения. Далее этого Влас-жертва уже не владеет собой полностью, не умеет и не может провозгласить себя совершенным «господином себе» — он пал без чувств, он полностью, без остатка отдан видению Распятого. Этот момент разительно отличает Власа-жертву от Ставрогина. Ставрогин тщится сохранить личную автономию до самого конца романа — и в некотором смысле ему это удается.

Куда более неоднозначным предстает перед читателями фигура Власа-искусителя. Повторимся, что Достоевский предполагает для него возможность точно такого же страдания, что и у Власа-жертвы: «…он [искуситель] веровал, что за то ему вечная гибель» [1, с. 209]. Но возможно, что была в искусителе только «высокомерная насмешка» да потребность «человеческого унижения», и ничего кроме. Эта возможность пугает Достоевского куда больше фатализма русского типа, и писатель всячески старается подчеркнуть ее невероятность. Этюд завершается почти надеждой, что именно Власу как типу предстоит взяться за дело Божье. Но тут же сразу Достоевский и оговаривается: «…мы давно уже вступили в полнейшую неизвестность» [1, с. 213]. Судьба искусителя остается как бы на краю той самой бездны, над которой столь любит склоняться «народный тип». Он может как пуститься путем жертвы — к епитимье и раскаянию, так и остаться «пить и зубоскалить», наслаждаясь своим свидетельством «человеческого унижения». Достоевский даже называет искусителя «деревенским Мефистофелем» и уж, конечно, делает его типом куда более открытым, незавершенным, нежели фигуру жертвы. Тем самым размыкается и весь «народный тип» Власа, его историческая судьба оказывается неоднозначной: сиганет ли в бездну, останется ли на краю? Ответа нет, и это позволяет нам сблизить фигуру Власа-искусителя со Ставрогиным.

Вспомним, что и Ставрогин не был чужд искушению своих товарищей различными «дерзкими идеями». «Когда вы насаждали в моем сердце бога и родину, в то же самое время, даже может быть в те же самые дни, вы отравили сердце этого несчастного, этого маньяка, Кириллова, ядом…» [3, т. 7, с. 236], — свидетельствует Шатов. Более всего поражает Шатова непоследова-

тельность Ставрогина, его дозволение самому себе сочетать противоположные идеи и одинаково верить в их правоту. «Я вас ни того, ни другого не обманывал» [3, т. 7, с. 236], уверяет Ставрогин. Полагаем, что Ставрогину не хватало духовной «горячести» — или, проще говоря, веры — чтобы довести ту или иную дерзкую идею до победного конца. Не хватало именно веры, но не силы. Идея действия, которой требовал Михайловский, чуть только оказавшись в болезненном сознании Ставрогина, тотчас же себя и изживала, оборачиваясь лишь одной из возможностей, теорий. Ставрогину безумно важно сохранять нейтралитет между этими возможностями. Попытка встать на почву той или иной системы идей для Ставрогина равнозначна потере личностной свободы воли, иссушению его личности. Вновь — Ставрогину не хватало веры, чтобы признать за идеей необходимость действия. Но он видел эту веру, эту горячесть, это здоровое отсутствие рефлексии в Шатове и отчасти в Кириллове. Скажем смелее — Ставрогин испытывает зависть к пусть болезненной, но все же целостной, добросовестной личности Шатова — личности, способной к действию. Эту догадку подтверждают наброски к характерам персонажей ненаписанного романа «Зависть», идею которого Достоевский вынашивал в 1869 г., незадолго до начала работы над «Бесами». Как отмечает Н. Ф. Буданова, «в блестящем, гордом, мстительном и завистливом Князе, не лишенном, однако, благородства и великодушия, уже проступают черты Ставрогина, а Учитель своей нравственной красотой напоминает Шатова» [3, т. 7, с. 677]. Дополним это замечание словами самого писателя: «Одним словом, между ними давно пикировка (хоть и Учителю незаметная), и в отношениях между ними легла зависть и ненависть. В Князе же эта зависть, разумеется, из сознания своего ничтожества (а стало быть, он благороден)» (цит. по: [4]). Итак, здесь нам удается обнаружить фундаментальное качество характера Ставрогина, проявленное еще в Князе — «сознание своего ничтожества». И при этом в самом факте личностного осознания ничтожества Достоевский подчеркивает благородство. Чрезвычайно характерный момент для понимания Ставрогина, остро напоминающий ту самую дихотомию «народного типа», что вновь и вновь повторяется Достоевским на протяжении всего «Дневника писателя». Приведем еще один фрагмент, зеркально отражающий в народном типе эту деталь характера Ставрогина: «Я как-то слепо убежден, что нет такого подлеца и мерзавца в русском народе, который бы не знал, что он подл и мерзок» [2, с. 266].

Примечательно, что Ставрогин не удовлетворяются одним только искушением Шатова. Вот уже Шатов заразился дерзостной верой в «народ-богоносец», вот он уже и сам проповедует Ставрогину. Но одним-единственным вопросом Ставрогин разрушает все утопические проекты Шатова: «…веруете вы сами в бога или нет?» [3, т. 7, с. 241]. Шатов запинается, впадает в исступление. Ставрогин гениально обнажает шатовское безверие, стыд собственного безверия, его подмену Бога понятием «народа-богоносца». И при этом «ни один мускул не двинулся в лице Ставрогина» [3, т. 7, с. 241]. Разоблачение дается ему легко, играючи. Подобные идейные падения кажутся Ставрогину почти обыденностью, потому что он и сам уже не раз преодолевал схожий путь. Преодолевал — и оставался ни с чем, «ни холоден, ни горяч».

Цитирование этих слов Писания — важнейший смысловой момент главы «У Тихона». Можно ли назвать Ставрогина «холодным или горячим»? Свои «выходки» Ставрогин совершает совершенно равнодушно, с «высокомерной насмешкой» — и в этом свойстве он идет по пути Власа-искусителя. «Я мог властвовать над моими воспоминания и стал к ним бесчувственен. Я отверг их все разом в массе, и вся масса послушно исчезала, каждый раз как только я того хотел» [3, т. 7, с. 653], — анализирует Ставрогин свое состояние после убийства. И даже после явления образа Матреши сам факт преступления сохраняет для Ставрогина эстетическое обаяние порока, обаяние, можно сказать, умозрительное, теоретическое. Г. С. Померанц замечает, что мотив греха у Ставрогина — это «холодный интеллектуальный эксперимент. Ставрогин совмещает в душе своей два идеала, но без всякой борьбы света с тьмой». И далее: «Он был ни холоден, ни горяч — ангел церкви Лаодикийской. Он не возненавидел свой грех, не отважился на покаяние и страдание. Но грех, разросшийся чудовищно, тоже перестал доставлять ему удовольствие» [7, с. 402]. «Был же я и на таком верху!» [1, с. 209], — как бы вторит Влас-искуситель моральному сознанию Ставрогина. Был, и заскучал: «Мне всегда было скучно припоминать прошлое» [3, т. 7, с. 653].

Один только образ Матреши, отчаянно трясущей кулачком, Матреши, складывающий вину не на Ставрогина, но на саму себя, — этот образ оказывается невыносим для Ставрогина, потому как он совершенно не вписывается в его устоявшуюся картину мира. Привычная для Ставрогина реакция на дерзости — это светское «черт знает что», возмущенное безразличие, именно «ни холоден, ни горяч», т. е. суетное желание не понять, но отмежеваться от творимых и творящихся безумств. Однако Матреша пожирающему все на своем пути ставрогинскому эстетическому эгоизму противопоставляет не ответный эгоизм, но интуитивное исполнение христианско-почвеннического завета, который впоследствии будет сформулирован Достоевским в персонаже старца Зосимы: «воистину всякий пред всеми за всех и за все виноват».

Как верно замечает Е. И. Ляпушкина, «любое ставрогинское действие хранит в себе, в качестве скрытого потенциала, собственную противоположность — не-действие» [5, с. 230]. Здесь Е. И. Ляпушкина указывает на настойчивый комментарий Ставрогина к истории своего преступления в главе «У Тихона». Два раза, за два дня до и непосредственно перед самим преступлением, Ставрогин задается вопросом: «Могу ли бросить и уйти от замышленного намерения?» И отвечает: «Могу, могу во всякое время и в сию минуту» [3, т. 7, с. 645]. Принципиально важно Ставрогину сохранить этот индетерменизм своих действий. Ставрогин не действует слепо, согласно повелениям среды, психологического недуга или даже самих бесов. Каждое действие — тщательно отрефлексированный акт, не необходимость, но свободное проявление воли. Но если почти каждое ставрогинское действие предполагает холодность и рассудочную отстраненность от результатов действия — ведь, по признанию Ставрогина, он даже и не вспоминал о содеянном до момента видения, — то что скрывает за собой потенциал «не-действия», столь важный для структуры личности Ставрогина? Возможно ли, что за «не-действием» кроется то страстное народное (по своей природе, или сущности) желание

ко спасению, что движет Власом-жертвой? Отметим, что, несмотря на уверения Ставрогина («никого не зову в мою душу, я ни в ком не нуждаюсь, я умею сам обойтись» [3, т. 7, с. 641]), сам факт его визита к Тихону действительно знаменует собой потребность некоторой откровенности, даже исповеди, выхода за границы собственного эго. Однако обманчивую специфику этой потребности очень точно угадывает сам Тихон. Ставрогину мало тихого раскаяния в келье старца, которым удовлетворяется Влас-жертва. По своему обыкновению, само раскаяние Ставрогин хочет возвести до степени радикальной дерзости: распространить исповедь по свету и тем самым вновь оградить свою личность от влияний общественного мнения — посредством ненависти и презрения. Ставрогин станет покаявшимся великим грешником, а значит, он будет выше, значимей своей среды. Он не хочет «принять ее сожаления» потому, что это означает войти в их картину мира, стать понятым.

Понятие ставрогинского «не-действия», проанализированное Ляпушкиной, близко к образу «двойных мыслей», который всплывает в речи Мышкина и который развивает Померанц в одноименной статье. По Померанцу, «двойные мысли» есть соприсутствие в человеческой душе идеала Мадонны и идеала содомского. Причем соприсутствие этих идеалов автономно по отношению друг к другу:

> «Низшее не сводится к высшему, и высшее не сводится к низшему. Ведущей может быть благородная мысль; но корыстный расчет подсаживается, как лакей на запятки». Так, Келлер завершает свою «исповедь» перед Мышкиным (в 11-й главе II части романа) признанием: «В тот самый момент, как я засыпал, искренно полный внутренних и, так сказать, внешних слез (потому что, наконец, я рыдал, я это помню!), пришла мне одна адская мысль: "А что, не занять ли у него в конце концов, после исповеди-то денег?"» (цит. по: [7, с. 175–176]).

В глубине искреннего желания раскаяния внезапно рождается очередная келлеровская шалость, новая «дерзость». Интересно, что схожее движение происходит в душе Матреши в момент ставрогинского преступления. Только здесь это движение вывернуто наизнанку: в низшем обнаруживается высшее: «Вдруг случилась такая странность, которую я никогда не забуду и которая привела меня в удивление: девочка обхватила меня за шею руками и начала вдруг ужасно целовать сама. Лицо ее выражало совершенное восхищение» [3, т. 7, с. 647]. Однако ни Келлер, ни Матрена здесь не субъекты, но скорее объекты «двойных мыслей». «Адская мысль» именно «пришла» к Келлеру; Матрена, когда все было конечно, в порыве стыда «закрыла лицо руками и стала в угол лицом к стене». Иначе говоря, «двойные мысли» были Келлеру, и Матрене нашептаны «бесами». Ставрогин же место своего преступления покидает в молчании и, кажется, в относительном спокойствии духа. Однако ведь и он верует в «личного беса». И здесь мы возвращаемся к мотиву «не-действия» в образе Ставрогина. Двоящиеся мысли Ставрогин приписывает характеру и даже некоторому сладострастию собственной воли: «Знаю, что я бы мог устранить и теперь девочку, когда захочу. Я совершенно владею моею волей по-прежнему. Но в том все и дело, что никогда не хотел того сделать» [3, т. 7, с. 655]. «Двойные мысли» в личности Ставрогина не только номинально от-

деляются от своей бесовской природы, будучи свободным волеизъявлением (номинально, ибо веру в «личного беса» Ставрогин все же сохраняет и даже горячо ее утверждает перед Тихоном), но и возводятся в закон персональной, экзистенциальной свободы посредством возможности «не-действия».

Вспомним теперь, что и Влас-жертва умел контролировать свою волю, сохраняя «чрезвычайную ясность» сознания в момент совершаемой дерзости. «Если бы он обратился в одну лишь машину, продолжающую действовать по одной лишь инерции, то, наверно, не имел бы потом видения» [1, с. 211]. Важно, во-первых, что мистическое видение оказывается, согласно мысли Достоевского, результатом максимального напряжения греховного самосознания. Во-вторых, заметим, что личный бес Власа-жертвы все же персонализирован в его искусителе. Искуситель соблазняет жертву: «Никак невозможно тебе, чтобы ты сделал, как говоришь» [1, с. 204]. Жертва ведома искусителем. Но все же ведома не слепо, а сознательно, с собственного согласия, ведома по гордости не только перед прочими, но и перед самою собой. Здесь даже может встать вопрос, кто более кого подталкивает ко греху, кто в ком более разжигает жажду встать перед бездной — жертва или искуситель. Так или иначе, все эти детали позволяют нам увязать Власа-жертву и Власа-искусителя в единый художественный образ, родственный «двоящемуся» образу Ставрогина.

Однако если мистическое видение является Власу-жертве ровно в момент преступления, то кризисный момент Ставрогина случается много после истории с Матреной, приходя к нему в качестве воспоминания об истории. Толчком к этому воспоминанию послужила картина Лоррена «Асис и Галатея», поразившая некогда самого Достоевского. Образ, или, вернее, идея картины является Ставрогину во сне: «Первые сцены из мифологии, земной рай… Тут жили прекрасные люди! Они вставали и засыпали счастливые и невинные. <…>. Чудный сон, высокое заблуждение!». И здесь-то, на этой «вышине», является образ Матреши, «именно на пороге, с своим поднятым и грозящим мне кулачонком» [3, т. 7, с. 653–654]. Рождается не как автономная форма высоты, безразличная ко свету и тьме, но именно как следствие из света, из «чудного сна». Высшее не сводится к низшему, но обнаруживает в нем свою крайность. Для Ставрогина эта крайность прежде всего эстетическая, крайность «обаяния греха». Видение Ставрогина обратно видению Власа, но образная идея та же: взаимопроникновение, даже взаимная необходимость греха и раскаяния, преступления и наказания.

Наконец, еще одна деталь. Распятие, явленное Власу-жертве, кажется образом куда более цельным, ясным и собранным, нежели романтической сон о «Золотом веке» Ставрогина. Но ведь и сам Влас — не персонаж, но схематичный, эскизный образ. Влас — изображение «проснувшегося богатыря», готового «кутнуть, махнуть через край». В то же время Влас несет себе символику почвы, причастность к традиции, причем как в негативном (святотатство как крайняя дерзость), так и позитивном смысле. Даже за самим искуплением Влас «ползет по земле», максимально принижая себя до уровня почвы, или, говоря языком богословия, возвращая себя к состоянию праха, из которого и был сделан человек. Однако дерзость, совершенная Власом из крайней гордости, показалась бы Ставрогину юношеской шалостью. В этом смысле Ставрогин и его окружение куда ближе к модерну, к началу XX в., где циничная практика

«черной мессы» была возведена в обыденность. Все же в определенном смысле прав был Михайловский. Преступление и раскаяние укрепили Власа в жизненном седле, или, вернее, укрепили его на земле. Традиция, почва сохранила для Власа эту возможность, пускай исторически русский народ и двинулся в ином направлении. Отсюда, из причастности к религиозной традиции, и большая ясность власовского видения — христианский символ распятия.

Но для Ставрогина почвеннический путь обновления оказывается закрыт. Достоевский планировал повести этим путем уже упомянутого Князя, который в 1870 г. начинает преображаться в эскиз Ставрогина. «Достоевский делает попытку превратить его [князя] в "нового человека", остро ощутившего свою оторванность от "почвы", народа и желающего преодолеть ее путем упорного труда»; «В мужики и в раскольники хочет идти» (цит. по: [3, т. 7, с. 694–695]), — пишет сам Достоевский о Князе в рабочих записях. Писатель сохраняет в образе Ставрогине это желание приблизиться к почве, подспудно оно волнует его на протяжении всего романа. Призыв Шатова добыть бога мужицким трудом — один из тех редких случаев, когда Ставрогин не смеется над теоретизированиями своего товарища. Вновь почвеннические идеи, родственная высказанной Шатову и, возможно, являющаяся ее следствием, всплывает уже в исповеди Тихону. Свою исповедь о содеянном преступлении Ставрогин жаждет распространить по миру, чтобы остались те, «которые будут знать все и на меня глядеть, а я на них, и чем больше их, тем лучше» [3, т. 7, с. 655]. Но тут же Тихон обнаруживает сросшееся со Ставрогиным бесовское двоемыслие: «…что же это как не горделивый вызов от виноватого к судье?» [3, т. 7, с. 657]. Тихон обнажает невозможность искреннего сближения Ставрогина с почвой. В его покаянии сохраняются дерзость и вызов: «Вы как бы уже ненавидите вперед всех тех, которые прочтут здесь описанное» [3, т. 7, с. 657]. Ставрогин не желает оставлять своей субъектности, своего диктата воли. Потому для него и немыслим почвеннический путь покаяния. Он его стыдится, т. к. покаяние предполагает мольбу о прощении у Другого, а значит, и зависимость от Другого. Даже придя к Тихону с, казалось бы, мыслью о возможной исповеди, т. е. отдачи себя во власть Другого, Ставрогин продолжает отстаивать себя и свое самоволие: «я решительно не знаю, зачем я пришел сюда», «мне ничего не нужно ни от кого выпытывать», «в вас совсем не нуждаюсь» и т. д. Эта зависимость более всего и отвращает Ставрогина от истинно христианского покаяния и смирения. Ставрогин знает, что не перенесет того, что могли бы перенести другие, «кроткие» герои Достоевского — Соня, Мышкин, Хромоножка. Эстетически не перенесет, как «стыдное, позорное, слишком уже не изящное» [3, т. 7, с. 660]. Но «Достоевский как бы не верит в подлинность, прошедшую под линьком. Именно святость сквозь позор, святость юродская выходит у Достоевского непобедимо захватывающей» [6, с. 20]. Эту же «святость сквозь позор» Достоевский подчеркивает, анализируя в начале «Власа» одноименное стихотворение Некрасова: «Хоть и по "глупости" своей ходит с котомкою Влас, но серьезность его страдания Вы все-таки поняли, все же Вас поразила величавая фигура его» [1, с. 202].

Итак, путь ко спасению Ставрогину преградила «некрасивость» почвенничества, или, еще вернее, неприятие, искажение всего истинно почвеннического

окружавшей Ставрогина средой — Некрасовыми, Верховенскими. Ставрогин испугался Другого, испугался чужого смеха как оценки и ограничения собственной личности. Он не сумел преодолеть закостенелость воли и мысли, не обнаружил в них средства для противостояния нигилистическому, интеллигентному смеху над глупой, темной, народной верой. Но в то же время в Ставрогине продолжала жить русская потребность «махнуть через край». Эта потребность трансформировала его желание к покаянию в желание публичной ненависти как единственно понимаемой Ставрогиным формы мученичества — мученичества одновременно отстраненного и зависимого от среды, от ее реакции. В этом смысле Ставрогин, конечно, оказывается сыном своего века, еще одним «типом», отражающим «исключительный факт» народной жизни. Тихон предлагает Ставрогину путь молчания, апофатики: «Отложите листки и намерение ваше — и тогда все поборете. Всю гордость свою и беса вашего посрамите!» [3, т. 7, с. 662]. Однако Ставрогин не способен рассмотреть в этом действии подвига, эстетического величия. В истинно христианском молчании и смирении Ставрогин находит лишь мелочность и страх (перед все тем же Другим), тем самым обрывая последний свой путь ко спасению.

ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. — СПб.: Издательство А. Ф. Маркса, 1895. — Т. 9: Дневник писателя за 1873 г. Влас.

2. Достоевский Ф. М. Сила и правда России. — М.: РИПОЛ классик, 2017.

3. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 15 т. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1989–1996.

4. Загидуллина М. В. Зависть // Достоевский: Сочинения, письма, документы: Словарь-справочник / Сост. и науч. ред. Г. К. Щенников, Б. Н. Тихомиров. — СПб.: Пушкинский Дом, 2008. — С. 298–299.

5. Ляпушкина Е. И. Введение в литературную герменевтику: Теория и практика. — М: РИПОЛ классик, Панглосс, 2019.

6. Михайловский Н. К. Литературная критика и воспоминания. — М.: Искусство, 1995.

7. Померанц Г. С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. 3-е изд., доп. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.

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)
Литвин Татьяна Валерьевна — 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)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
Шмонин Дмитрий Викторович — 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
Миронов Владимир Васильевич, доктор философских наук, профессор, член–корреспондент РАН, декан философского факультета МГУ
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
Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор Института философии СПбГУ
Маслин Михаил Александрович — доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
Дудник Сергей Иванович — доктор философских наук, профессор, директор Института философии СПбГУ
Самарина Марина Сергеевна — доктор филологических наук, профессор СПбГУ
Руберт Ирина Борисовна — доктор филологических наук, профессор РХГА
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

ISSN 1819–2777

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

2020. Том 21. Вып. 2

Подписано в печать 23.06.2020. Формат 70 × 100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 28. Тираж 550 экз. Заказ № 642

Отпечатано «ИП А. М. Коновалов»
на полиграфической базе типографии «Поликона»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134