

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2016

volume 17

issue 3

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2016
том 17
выпуск 3

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Г. В. Вдовина, Г. И. Григорьев, И. И. Евлампиев, О. Е. Иванов,
М. В. Михайлова, О. Г. Оленчук, А. М. Прилуцкий,
Р. В. Светлов, П. А. Сапронов, В. А. Щученко

Редакционный совет

Д. К. Богатырёв (*председатель*),
В. Е. Багно, С. И. Дудник, А. А. Корольков,
Х. А. Гарсиа Куадрато (Памплона, Испания), Я. Красицкий (Вроцлав, Польша),
М. Инглот (Рим, Италия), М. А. Маслин (Москва), М. Пизери (Аоста, Италия),
В. П. Соломин, С. С. Хоружий (Москва)

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2016. Том 17. Вып. 3. — СПб.: Изд-во РХГА, 2016.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Shmonin

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

Galina Vdovina, Gregorii Grigoriev, Igor Yevlampiev, Oleg Ivanov,
Marina Mikhailova, Olga Olenchuk, Alexander Prilutskii,
Roman Svetlov, Petr Saponov, Vladimir Schuchenko

Advisory Board

Dmitry Bogatyrev (St. Petersburg, Russia) — *chairman*,
Vsevolod Bagno (St. Petersburg, Russia), Sergey Dudnik (St. Petersburg, Russia),
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado
(Pamplona, Spain), Jan Krasicki (Wroclaw, Poland), Marek Inglot, SJ (Rome, Italy),
Mikhail Maslin (Moscow, Russia), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy),
Valery Solomin (St. Petersburg, Russia), Sergey Horujy (Moscow, Russia)

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House
St. Petersburg, Russia

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2016
© Авторы выпуска, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Протоиерей Олег Давыденков. Термин «воипостасное» в христологических дискуссиях первой половины VI века</i>	<i>11</i>
<i>Михайлов П. Б. Метафизика Псалтири: Григорий Нисский о надписаниях псалмов.</i>	<i>25</i>
<i>Даренский В. Ю. Эсхатологическая антропология прот. Сергия Булгакова в труде «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)».</i>	<i>40</i>

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

<i>Федоров Д. А. Идейные предпосылки социальной философии Цицерона</i>	<i>54</i>
--	-----------

Публикации

<i>Рагозин Л. И., Скрипник К. Д. Трактат Августина «О диалектике» (заметки к переводу)</i>	<i>62</i>
<i>Августин. О диалектике.</i>	<i>68</i>
<i>Вдовина Г. В. Антонио Бернальдо де Кирос о понятии жизни и живого.</i>	<i>85</i>
<i>Волохова Е. В. Философско-антропологические истоки и смыслы самотрансцендирования свободы личности.</i>	<i>97</i>
<i>Гончарко О. Ю., Гончарко Д. Н. Этика и/или логика в «Трактате» Л. Витгенштейна?</i>	<i>107</i>

<i>Корецкая М. А.</i> Признание и негативность: полемика вокруг диалектики господина и раба	115
<i>Левин С. М.</i> Жуки Витгенштейна против философского зомби Чалмерса	127
<i>Никоненко С. В.</i> К вопросу об идеализме Л. Витгенштейна: осмысление русской философской критики 1950–1980-х годов.	135

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Сапронов П. А.</i> Русская литература и русская философия	145
<i>Машукова Е. Ю.</i> Проблемы формирования русской самобытной философии в XIX веке	156
<i>Ермичёв А. А.</i> Вертепники, А. И. Герцен, А. С. Хомяков	169
<i>Полосина А. Н.</i> Мотив сердца в творчестве Ж.-Ж Руссо и Льва Толстого	178
<i>Евдокимова Е. А.</i> «Мир» Толстого в интерпретации мыслителей начала XX века. Погрешности апперцепции	187
<i>Резвых Т. Н.</i> О роли Ф. К. Баадера в русской философии: случай Л. П. Карсавина	196
<i>Базанов П. Н.</i> Журнал «Воля России» в Праге и русская философия	211
<i>Щученко В. А.</i> Церковь и культура в постсоветский период: прогнозы И. А. Ильина и Г. П. Федотова	218

Из архива русской мысли

<i>Артём-Александров К. В.</i> Предисловие Б. В. Яковенко к книге «Русские философы»	238
<i>Яковенко Б. В.</i> Предисловие [к книге «Русские философы. Очерк истории русской философии»]	240

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Берснев П. В.</i> Проблемы архаической религиозности в работах Е. А. Торчинова	244
<i>Пахомов С. В.</i> Категория сансары в философии индуистского тантризма	253
<i>Прилуцкий А. М.</i> Семиотическое пространство конспирологического нарратива и мифа	264
<i>Рахманин А. Ю.</i> Языком ценностей: о формировании внеконфессионального благочестия в современной России	271
<i>Тантлевский И. Р.</i> К вопросу об историчности древнеизраильских традиций об Иосифе и исходе евреев из Египта и их возможных интерпретациях	283

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Андерсен В. В.</i> История Абеяра и Элоизы у Данте, Петрарки и Боккаччо	291
--	-----

<i>Богданова О. В.</i> Современная русская классика: духовные традиции отечественной прозы второй половины XX века	301
<i>Власов С. В.</i> К проблеме рецепции идей французских просветителей в России: неизданный русский перевод комедии Ш. Палиссо «Философы» (1773).	312
<i>Кошемчук Т. А.</i> Максимилиан Волошин о русской литературе.	320
<i>Сухих И. Н.</i> Русский литературный канон XX века: формирование и функции.	329
<i>Якушкина Т. В.</i> Итало-американская литература: литература Великой иммиграции или академический проект?	337
<i>Корольков А. А.</i> Педагогическая антропология К. Д. Ушинского в судьбах национальной стратегии воспитания.	346

РЕЦЕНЗИИ

<i>И. Кант.</i> Лекции о философском учении о религии (редакция К. Г. Л. Пелица) / пер., прим. и посл. Л. Э. Крыштоп; под ред. А. Н. Круглова.— М., 2016.— 384 с. (<i>Савинов Р. В.</i>)	351
--	-----

КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

<i>Годарев-Лозовский М. Г.</i> Теория пространства и движения: физический и метафизический аспекты.	357
--	-----

CONTENTS

THEOLOGY. THE HISTORY OF THE CHURCH

- Archpriest Oleg Davydenkov.* The term «enhypostaton»
in the Christological discussions of the first part of the 6th century.11
- Mikhaylov P. B.* Metaphysics of the Psalter: exegesis of Gregory of Nyssa
on the titles of the Psalms25
- Darenskiy V. J.* Eschatologic anthropology of p. Sergiy Bulgakov's work
"The Apocalypses of Joanne (The experience of dogmatic interpretation)".40

PHILOSOPHY. ACTUAL AND HISTORICAL SUBJECTS

- Fedorov D. A.* Intellectual Influences of Cicero's Social Philosophy54

Publication

- Ragozin R. I., Skripnik K. D.* Augustine's treatise "On Dialectics"
(notes to the translation)62
- Augustine.* On Dialectics (translated from Latin by L. I. Ragozin, K. D. Skripnik)68
- Vdovina G. V.* Antonio Bernaldo de Quirós on the concept of life and living thing85
- Volokhova E. V.* Philosophical-anthropological origins and meanings
sumatraandaman of individual freedom97
- Goncharko D. N., Goncharko O. Yu.* Ethics and/or Logics in "Tractatus"
of L. Wittgenstein?107
- Koretskaya M. A.* Recognition and negativity: the controversy surrounding
the master-slave dialectic115

<i>Levin S. M.</i> Wittgenstein's Beetles versus Chalmers' Philosophical Zombie	127
<i>Nikonenko S. V.</i> On L. Wittgenstein's idealism. Russian Philosophical Criticism from 1950 to 1990.	135

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Sapronov P. A.</i> The Russian literature and the Russian philosophy	145
<i>Mashukova E. Yu.</i> Problems of Formation a distinctive russian philosophy in the 40 years XIX century	156
<i>Ermichyov A. A.</i> «Vertepniki», A. I. Herzen, A. S. Khomyakov.	169
<i>Polosina A. N.</i> Motif of a heart in works of J.-J. Rousseau and Leo Tolstoy	178
<i>Evdokimova E. A.</i> Tolstoy's "peace" in the interpretation of thinkers of the XXth century's beginning	187
<i>Rezvikh T. N.</i> About F. K. Baader's role in the Russian philosophy: L.P. Karsavin's case	196
<i>Bazanov P. N.</i> Magazine «Volya Rossii» in Prague and Russian philosophy	211
<i>Schuchenko V. A.</i> Church and culture in the post-Soviet period: the forecasts of I. A. Ilin and G. P. Fedotov	218

From the archives of Russian thought

<i>Яковенко Б. В.</i> Предисловие [к книге «Русские философы. Очерк истории русской философии»] (Publication and commentary of K. V. Artem-Alexandrov).	238
--	-----

RELIGIOUS STUDIES

<i>Bersnev P. V.</i> Problems of archaic religiousness of E. A. Torchinov	244
<i>Pakhomov S. V.</i> Category of Samsara in Philosophy of Hindu Tantrism	253
<i>Prilutskii A. M.</i> Semiotic Features of Conspiracy Narrative and Conspiracy Myth	264
<i>Rakhmanin A. Yu.</i> In Terms of Values: on the Formation of the Inter-Religious Piety in Present-Day Russia.	271
<i>Tantlevskij I. R.</i> To the Problem of Historicity of the Ancient Israel's Traditions of Joseph and the Exodus of Hebrews from Egypt and Their Possible Interpretations	283

CULTUROLOGY HISTORY OF CULTURE

<i>Andersen V. V.</i> The story of Abelard and Heloise in Dante, Petrarch and Boccaccio.	291
<i>Bogdanova O. V.</i> Modern Russian classics: spiritual traditions of Russian prose of the second half of the XX century	301

<i>Vlasov S. V.</i> On the problem of the reception of the ideas of the French Enlightenment in Russia: an unpublished translation of the comedy of Ch. Palissot "The Philosophers" (1773)	312
<i>Koshemchuk T. A.</i> Maximilan Voloshin about Russian Literature.	320
<i>Sukhikh I. N.</i> Russian Literary Canon of the 20th Century: Shaping and Functions	329
<i>Yakushkina T. V.</i> Italian-American Literature: the Literature of the Great Immigration or an Academic Project?	337
<i>Korolkov A. A.</i> Konstantin Ushinsky's Pedagogical Anthropology in the Destinies of National Educational Strategy	346

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

<i>Savinov R. V.</i> И. Кант. Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пелица) / Пер., прим. и посл. Л.Э. Крыштоп / Под ред. А.Н.Круглова. М., 2016. 384 с.	351
---	-----

BRIEF SCIENTIFIC REPORTS

<i>Godarev-Losovsky M. G.</i> The theory of space and motion	357
--	-----

УДК 27

*Протоиерей Олег Давыденков**

ТЕРМИН «ВОИПОСТАСНОЕ» В ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ ДИСКУССИЯХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ VI ВЕКА

В статье рассматривается значение терминов «воипостасное» и «воипостасная сущность» в работах дифизитских богословов первой половины VI столетия — Иоанна Грамматика Кесарийского и Леонтия Византийского, которые первыми стали употреблять их для защиты халкидонитской христологии. Автор показывает, что у Леонтия Византийского этому термину соответствует новое понятие, принципиально отличное от понятия «ипостась». Особо внимание уделено употреблению данного термина Иоанном Грамматиком, поскольку его сочинения в защиту Халкидонской христологии были известны монофизитам, в т. ч. и самому значительному богослову монофизитства Севиру Антиохийскому. Автор приходит к выводу, что учение о воипостасном и воипостасной сущности получило в работах Иоанна Грамматика достаточное раскрытие для того, чтобы быть понятным для его оппонентов. Следовательно, эти важнейшие для халкидонского богословия понятия были отвергнуты непосредственно самим Севиром, а не только его последователями.

Ключевые слова: христология, христологические споры, дифизитство, монофизитство, воипостасное, ипостась.

Archpriest Oleg Davydenkov

The term «enhypostaton» in the Christological discussions of the first part of the 6th century

The article discusses the meaning of the term «enhypostaton» in the works of John the Grammarian of Caesarea and Leontius of Byzantium — diphysite theologians of the first half of the 6th century who first began to use the term to defend the Chalcedonian Christology. The author shows that in the works by Leontius of Byzantium this term corresponds to a new concept fundamentally different from the notion of «hypostasis». Particular attention is paid to the use of the term by John the Grammarian, as his writings in defense of the Chalcedonian Christology were well known to Monophysites, including the chief theologian of monophysitism Severus of Antioch. The author concludes that the doctrine of enhypostaton and enhypostatic substance in the Grammarian's works received sufficient explication to be understood by his opponents. Consequently, one of the most important concepts for the Chalcedonian theology was rejected by Severus himself and not only by his followers.

Keywords: Christology, Christological discussions, diphysitism, monophysitism, enhypostaton, hypostasis.

* Давыденков Олег Викторович — профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, протоиерей, odavydenkov@yandex.ru

Первая половина VI в. в истории христологических споров характеризуется активным проникновением в патристическую мысль форм и методов философского мышления, выработанных в Античности, широким использованием методов логического решения христологических вопросов, что позволяло некоторым исследователям определять этот период как «век византийской схоластики» [26, р. 59; 32, р. 638–639]. Именно в это время в арсенале сторонников Халкидонского собора появляется термин «воипостасное», сыгравший существенную роль в формировании системы дифизитской христологии.

Введение термина «воипостасное» в контекст христологических дискуссий

Термин «воипостасное» (ἐνυπόστατος) был рано введен в христианский богословский лексикон, однако до начала VI в. он фактически не употреблялся в христологии и либо совпадал по своему значению с термином «ипостась», либо использовался для обозначения приходящего свойства (см. [12, Col. 101C–104A; 15, Col. 25B, 161C; 19, Col. 196AB; 25, Col. 1240C]). В этот период термин «воипостасное» встречается преимущественно в тринитарном контексте, и при том в целях не только отличных, но и прямо противоположных тем, в каких его стали использовать в последующую эпоху. Если в период христологических дискуссий этот термин употребляли для обоснования ипостасной тождественности природ во Христе, то во время тринитарных споров с его помощью, напротив, выражали мысль о самостоятельности и инаковости божественных Лиц. Таким образом, сложившаяся в III–V вв. традиция употребления термина «воипостасное» не только не подготовила почву для его христологического применения, но и создавала для такого применения значительные сложности [18, р. 7].

Концептуальное различие между «воипостасным» и «ипостасью» было установлено только в контексте христологических дискуссий VI в. Нехалкидониты, в том числе и сам Севир Антиохийский, исходя из аристотелевского принципа «нет природы без ипостаси (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος)» [16, Col. 912B], в котором «сжато выражена критика Аристотеля против Платоновского гипостазирования идей» [2, с. 20], устанавливали жесткую связь между понятиями «ипостась» и «природа» в христологии, используя это положение как аргумент в полемике с халкидонитами: «Если будет после соединения две природы, тогда будет и две ипостаси после соединения» [38, р. 229], «если же ипостась одна, то одна будет и природа» [38, р. 15], а «говорящему об одной ипостаси необходимо говорить и об одной воплощенной природе Слова» [39, р. 50]. Позднее этот же аргумент использовал против халкидонитов и Иоанн Филопон. Поскольку, утверждал он, «природа принимает существование в ипостасях или в индивидах», там, «где имеется две природы, будет, по крайней мере, и две ипостаси, в которых природы принимают существование» [24, р. 63].

Севириане утверждали, что в дифизитской христологии философская предпосылка о невозможности безыпостасных природ логически приводит

к несторианству, однако концепция «воипостасное» дала халкидонитам возможность отклонить данный аргумент [3, с. 42].

Долгое время исследователи связывали появление этого нового понятия с леонтьевским корпусом [4, с. 269; 5, с. 82; 8, с. 27, 122–123; 32, р. 706], не обращая внимания [5, с. 80–81; 7, с. 81–99; 27, р. 127–163] на то, что термин «воипостасное» был введен в контекст христологических споров VI в. уже Иоанном Грамматиком Кесарийским [9, р. 45; 21, с. 160–171]. Возможно ли, однако, утверждать, что у Иоанна этому термину соответствует особое понятие, отличное от понятия «ипостась»?

Для понимания логики христологических споров VI в. этот вопрос имеет принципиальное значение, ведь если понятие «воипостасное» присутствует уже в сочинениях Иоанна Грамматика, значит, эта фундаментальная для халкидонитского дифизитства концепция была отвергнута самим Севиром, а не только его последователями. Для решения этого вопроса представляется целесообразным сначала рассмотреть, как использует термин «воипостасное» Леонтий Византийский, у которого соответствующая концепция уже, несомненно, присутствует, а затем, сравнив употребление этого термина Иоанном и Леонтием, установить, действительно ли в произведениях Грамматика уже содержалась концепция «воипостасное» и была ли она достаточно разработана для того, чтобы быть правильно понятой Севиром.

Понятие «воипостасное» у Леонтия Византийского

По подсчетам М. Дж. Даулинга, Леонтий употребляет термин $\epsilon\nu\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$ всего 3 раза [1, с. 594]. Это утверждение не совсем точно. Форма $\epsilon\nu\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$, действительно, встречается трижды [28, Col. 1277C, 1277D], $\epsilon\nu\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$ по крайней мере один раз [28, Col. 1300]. Кроме того, Леонтий использует близкий по значению термин «небезыпостасное» ($\tau\omicron\varsigma\ \mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$) [28, Col. 1277]. Употребляет он также и выражение «ипостасно существовать в Слове» ($\epsilon\nu\ \tau\acute{\eta}\ \text{Л}\omicron\upsilon\varphi\ \upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\eta\nu\alpha\iota$) [29, Col. 1944C], о котором речь пойдет ниже.

Первая попытка определить содержание понятия «воипостасное» у Леонтия Византийского была предпринята Ф. Лоофсом, который, основываясь на некорректном прочтении одного отрывка [28, Col. 1277C–1280B], передавал греческое « $\epsilon\nu\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$ » немецким «inexistierend» и приходил к выводу, что «воипостасный» у Леонтия означает «существующий в чем-то ином», т. е. не имеющий основы существования в самом себе, но обретающий ее в ипостаси другого рода [30, с. 65]. Мнение Лоофса в течение ста лет было господствующим и оказало влияние на многих исследователей [4, с. 269; 8, с. 122–124; 31, р. 455–471; 33, р. 104–112; 35; 37, р. 308–319; 40, р. 158].

В 70-х гг. XX в. Б. Дейли подверг мнение Лоофса основательной критике [13, р. 1–3, 18–19], получившей поддержку таких ученых, как Даулинг [1, с. 594–607] и А. Грильмайер [20, р. 263–268]. Справедливо указывая, что Лоофс неточно интерпретировал вышеуказанный отрывок, Дейли заключает, что $\epsilon\nu\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$ у Леонтия не имеет ничего общего с идеей воипостазирования человеческой природы Христа в Ипостаси Слова, а префикс $\epsilon\nu$ - не выражает идею дина-

мики включенности сущности в ипостась иного рода, но употребляется как противоположный по своему значению отрицательному префиксу ἀ- [13, р. 1–2]. Отсюда делается вывод, что Леонтий употреблял термин «воипостасное» в его традиционном для богословия IV–V вв. значении реально существующего и, следовательно, не внес никакого вклада в развитие концепции «воипостасное» [1, с. 612–613; 20, р. 268–269]. Представляется, что как Лоофс, так и его критики грешат односторонностью: если первый преувеличивает заслуги Леонтия в деле развития диофизитской терминологии, то последние их недооценивают.

Ключевым для понимания концепции «воипостасное» у Леонтия Византийского является следующий отрывок:

Не одно и то же ипостась и воипостасное (ἐνυπόστατον), так же, как различны сущность и восущностное (ἐνοούσιον). Ибо ипостась обозначает кого-то определенного, а воипостасное — сущность. И ипостась определяет лицо (πρόσωπον) отличительными признаками, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν αὐτῷ θεωρεῖται. Таковы все качества: как те, которые называются сущностными, так и те, которые называются присущностными, из которых ни одно не есть сущность, т. е. самостоятельно существующая вещь, но всегда относительно сущности, как цвет в теле и знание в душе [28, Col. 1277CD].

Проблема истолкования данного фрагмента заключается в том, к чему относится придаточное предложение «ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει... θεωρεῖται»: к αὐτὸ (Лоофс) или к συμβεβηκὸς (Дейли). В первом случае приведенные по-гречески слова следует перевести таким образом: «воипостасное же указывает на то, что, не являясь акциденцией, имеет бытие в другом и само по себе не усматривается». Во втором перевод будет следующим: «воипостасное же указывает на то, что не является акциденцией, которая имеет бытие в другом и сама по себе не усматривается».

Б. Глид впервые предложил рассмотреть этот отрывок не изолированно, а в общем контексте рассуждений Леонтия, где тот доказывает совместимость халкидонской христологии с принципом «нет природы безыпостасной», оперируя двумя парами терминов: «ипостась» и «воипостасное», «сущность» (οὐσία) и «восущностное» (ἐνοούσιον) [28, Col. 1276D-1281A]. В результате Глид приходит к выводу, что прочтение фрагмента, предложенное Дейли, никак не соответствует общей логике рассуждений Леонтия; совершенно непонятно, почему, начиная обсуждение вопроса о соотношении воипостасного и ипостаси, он неожиданно переходит к разговору об онтологическом статусе акциденций, не имеющих к этому вопросу никакого отношения [18, р. 65].

Однако Глид не отметил еще, по крайней мере, две сложности, порождаемые интерпретацией Дейли. Во-первых, получается, что, согласно Леонтию, главным в определении воипостасного является не быть акциденцией. Однако в таком случае под определение воипостасного попадут не только сущности, но и существенные свойства и даже сами ипостаси, что, очевидно, абсурдно. Во-вторых, совершенно необъяснимо, почему Леонтий, упомянув акциденции, затем говорит о существенных качествах, которые никак не могут быть отнесены к привходящим свойствам.

Заключительную часть отрывка (от слов «Так и все качества...»), полагает Глид, следует рассматривать как дополнительное разъяснение: подобно тому, как качества, будучи восущностными, сами не являются сущностями, так и воипостасное не есть ипостась. На вопрос, почему Леонтий в конце фрагмента говорит о цвете в теле и о знании в душе — с точки зрения Аристотеля, это классические примеры акциденций, — Глид отвечает, что Леонтий, как и некоторые другие халкидонитские авторы (преп. Анастасий Синаит), в употреблении термина «качество» (ποιότης) следовал не аристотелевской, а стоической традиции понимания качества как «восущностной силы» (ἐνοούσιος δύναμις) [10, р. 62]. При таком подходе цвет в теле и знание в душе могут рассматриваться не как акциденции, а как необходимые качества природы [18, р. 66].

Вслед за К.-Х. Утеманном [41, р. 99] Глид полностью отвергает мнение Дейли и признает частичную правоту Лоофса. При этом Глид не принимает предположение Утеманна [41, р. 101–103] о возможной поврежденности текста рассматриваемого фрагмента. Ознакомившись с подготовленным Дейли текстом критического издания «Против несториан и евтихиан», он свидетельствует, что по сравнению с изданием Ж.-П. Миня текст Дейли имеет лишь одно незначительное отличие, которое никак не влияет на общий смысл фрагмента [18, р. 62–63].

В приведенных выше словах Леонтия следует обратить внимание на два принципиальных момента:

1) устанавливаемое Леонтием различие между ипостасью и воипостасным не имеет ничего общего с различием между первой сущностью (= ипостасью) и второй сущностью Аристотеля; очевидно, что под воипостасным Леонтий понимает не абстракцию (совокупность существенных свойств), а конкретное подлежащее, субстанцию, в которой качества обретают действительное существование;

2) Леонтий не ограничивает установленное различие только областью христологии, но фактически превращает это различие в универсальный онтологический принцип.

Отождествляя воипостасное с сущностью, Леонтий показывает, что ипостась нельзя понимать лишь как индивидуальную природу (природу с особенностями) в противопоставленности природе общей. Согласно Леонтию, «природа не есть ипостась, поскольку этого нельзя сказать в обратном порядке, ибо ипостась есть также и природа, но природа не есть также и ипостась» [28, Col. 1280A]. Иными словами, природа, в т. ч. и индивидуализированная, вообще не может определяться как ипостась, а ипостась, хотя и обязательно включает в себя природу, тем не менее не может быть к природе «сведена». Для пояснения соотношения ипостась — воипостасное Леонтий использует аналогию форма — тело. Форма включает в себе тело и не может существовать без него, однако при этом сама форма не является ни телом, ни его частью [28, Col. 1277D–1280A].

Устанавливаемое Леонтием различие между ипостасью и природой не является чисто логическим. Для указания на онтологический характер этого различения он вводит новое понятие — «логос бытия самого по себе»:

Если природа получает логос бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), то ипостась также [логос] бытия самой по себе (τὸν καθ' ἑαυτὸν εἶναι). Также [природа] имеет логос вида (εἶδους λόγον), а [ипостась] выражает то, кому она принадлежит [28, 1280A].

Установив это принципиальное различие, Леонтий переходит к собственно христологической проблематике и обсуждает основной монофизитский аргумент. Он вполне согласен, что тот, «кто говорит: нет природы безыпостасной, выражает истину» [28, 1277D], однако считает неверным заключать отсюда, что «небезыпостасное (τὸ μὴ ἀνυπόστατον)» обязательно должно «является ипостасью» [28, 1277D]. Леонтий предлагает следующее определение:

Определение же ипостаси таково: это либо то, что тождественно по природе, но различается по числу; либо то, что состоит из различных природ (ἐκ διαφόρων φύσεων συνεστώτα), но имеет в своем существовании общение природ друг в друге... [В таких ипостасях] какую-нибудь одну природу и сущность невозможно созерцать саму по себе, но только вместе с [другой природой], с которой она со-существует. Это относится не только к душе и телу, но и к другим вещам, у которых ипостась общая, а природы особые и различный логос [существования] (ἰδία δὲ ἡ φύσις, καὶ ὁ λόγος διάφορος) [28, Col. 1280AB].

По Леонтию, действительно существующая природа потому и реальна, что находит свое выражение в ипостаси, однако она не обязательно должна быть представлена в ипостаси, жестко соответствующей этой и только этой сущности. Одна ипостась может быть выражением двух и более сущностей (душа и тело в человеке), каждую из которых, согласно Леонтию, можно определить как ἐνυπόστατος.

Разрушив жесткую связь между понятиями индивидуализированной природы и ипостаси, Леонтий далее пытается использовать свои терминологические нововведения для дифизитского объяснения способа соединения природ во Христе, которое он определяет как «соединение по сущности, сущностное и воипостасное (ἡ κατ' οὐσίαν τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις)» [28, Col. 1300A]. Далее Леонтий подробно разъясняет, как следует понимать данное определение:

Отличающееся по природе... соединилось, и, будучи слитым в одно, не смешалось, но оказалось единицей и познается как двоица, не смешиваясь по причине единичности лица и не расчлняясь на ипостаси из-за свойств природ... [28, Col. 1300AB]

Из того, что... соединяется по сущности (κατ' οὐσίαν), одно даже в соединении сохраняет свой логос существования (τῇ ἐνώσει σώζει τὸν ἴδιον τῆς ὑπάρξεως λόγον)... Связь с другими и в других составляет некоторую единицу, состоящую из обеих [природ]... будучи единицей по числу, оно сохраняет различие существования [природ] в тождестве единства (τὸ διάφορον σώζοντα τῆς ὑπάρξεως ἐν τῷ ταυτῷ τῆς ἐνότητος) [28, Col. 1304B].

Тем самым под соединением по сущности, или существенным соединением [28, Col. 1285B, 1304B, 1325A, 1380BD; 29, 1941], Леонтий понимает соединение не ипостасей или присущественных реальностей (энергия, честь, благоволение

и т. п.), а именно сущностей, которые в соединении сохраняют логос своего существования и находят свое выражение в одной общей ипостаси [28, Col. 1293B], являясь, таким образом, не ипостасями, а воипостасными. Такими сущностями являются божество и человечество, сосуществующие в единой ипостаси Христа.

Из христологических построений Леонтия Византийского можно вывести два значения термина «воипостасное»:

1) реальная сущность (природа), находящая свое выражение в некоторой ипостаси;

2) реальная сущность, которая совместно с другой или другими сущностями находит выражение в общей ипостаси и не существует сама по себе, но только в составе единого целого.

По мнению протопр. Иоанна Мейендорфа, именно введение термина «воипостасный» в систему халкидонского богословия является «основным вкладом Леонтия в развитие христологии» [5, с. 75]. Протопр. Иоанн пишет:

Несториане и евтихиане, принимавшие постулат «нет природы без ипостаси», столкнулись с дилеммой: либо признать во Христе одну природу и одну ипостась, либо две природы и две ипостаси. Обсуждая эту проблему, Леонтий предлагает новое понятие: существование «внутри чего-то», называемое им ἐνυπόστατος, когда речь идет о существовании внутри ипостаси... [5, с. 75].

Хотя протопр. И. Мейендорф высоко оценивает вклад Леонтия в развитие халкидонитской терминологии, он ни в коей мере не разделяет точку зрения Лоофса, к последователям которого его иногда ошибочно причисляют [6, с. 42]. Понимание термина «воипостасное» в смысле динамической включенности сущности в ипостась иного рода протопр. И. Мейендорф прямо называет совершенно чуждым Леонтию [5, с. 76]

Что же касается самого учения о том, что человечество Христа, не будучи ипостасью, имело основу своего бытия в Слове, то оно не чуждо Леонтию и не противоречит его христологическим интуициям. В «Эпилисисе» он, например, говорит, что человечество Христа «существует в Логосе (ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστήναι)».

Д. Эванс и Даулинг, впрочем, утверждают, что данное выражение не разделяется самим Леонтием, но цитируется им как чужой аргумент [1, с. 605–606; 17, р. 132]. С этим мнением трудно согласиться. Следует привести слова Леонтия полностью:

Некоторые, впрочем, говорят, что человечество Христа не было образовано прежде [соединения] и не предсуществовало, как человечество совершенное, но что оно существует в Логосе, и в силу этого была образована одна ипостась из обоих [29, Col. 1944C].

Во-первых, неверно приписывать это мнение лишь неким противникам Леонтия, убеждение в том, что человечество Христа не предсуществовало моменту соединения, является общим местом практически у всех древних авторов. Во-вторых, Леонтий не отвергает приведенное мнение полностью, он полагает, что оно «отчасти верно и отчасти неверно» [29, Col. 1944C]. Что же

именно он считает в этом утверждении верным и что ошибочным? Леонтий указывает две возможные причины образования во Христе одной ипостаси из двух природ: 1) «человечество Христа не было образовано прежде [соединения] и не предсуществовало, как человечество совершенное»; 2) «оно существует в Логосе». Первое из этих положений Леонтий не признает достаточной причиной. С его точки зрения, «время соединения» для образования одной ипостаси не имеет принципиального значения. Такой причиной, по Леонтию, является «сам характер соединения» [29, Col. 1944C]. Но в чем состоит этот характер? Очевидно, в том, что человечество Христа «существует в Логосе». Основная цель «Эпилисиса» в том и состоит, чтобы обосновать единство ипостаси Христа, и Леонтий доказывает это именно тем, что Его человечество не является ипостасью по причине того, что, не обладая отдельным и самобытным существованием, существует в совершенном единстве с Логосом. Таким образом, слова «оно существует в Логосе» и выражают суть характера соединения. Следовательно, именно эту часть высказывания Леонтий признает верной, а значит, ничто не препятствует рассматривать данное выражение как позицию самого Леонтия. Р. Кросс, например, не видит «основания предполагать, что утверждение о существовании человеческой природы в Слове, не является точным изложением позиции, к которой сам Леонтий пришел в “Эпилисисе”» [11, p. 261]. Мнение Кросса разделяет и Глид, полагающий, что «теория восуществования» (insubsistence theory), т. е. учение о том, что человечество Христа получило свое бытие и существовало в Слове, совсем не чужда Леонтию [18, p. 68].

Таким образом, Лоофс, хотя и исходил из ошибочных предпосылок, в общей оценке христологии Леонтия оказался отчасти прав. Несмотря на то, что для выражения идеи существования человечества в Логосе Леонтий не использовал термин *ἐνυπόστατος* и не отождествлял единую Ипостась Христа с Ипостасью предвечного Логоса, его христологическое видение не допускает во Христе строгой симметрии. Многочисленные высказывания Леонтия свидетельствуют, что он усваивает Богу Слово как функцию субъекта Воплощения, так и господствующее положение в состоянии единства [20, p. 254–256].

Сам же термин «воипостасное» христологической системе Леонтия Византийского не занимает центрального места и используется как вспомогательное терминологическое средство. Противопоставление воипостасного и ипостаси, с одной стороны, и отождествление воипостасного с сущностью — с другой, используется Леонтием для того, чтобы концептуально развести понятия ипостаси и природы с особенностями, тем самым лишив силы севирианский аргумент, согласно которому, признание во Христе двух совершенных природ неизбежно означает и признание двух ипостасей.

Понятие «воипостасное» у Иоанна Грамматика

Оценка предложенной Грамматиком концепции «воипостасное» впервые была дана З. Хельмером и Л. Перроне, считавшими ее значительным вкладом в развитие халкидонитской христологии. Согласно Хельмеру, тер-

мин «воипостасное» был необходим Иоанну для того, чтобы не приписать воспринятому человечеству особой ипостаси и выразить мысль о том, что вся полнота человеческой природы существовала в Слове [21, S. 170–171]. Перроне понимал разработанную Иоанном концепцию «ипостасного соединения» в том смысле, что человеческая плоть была всецело усвоена Словом и сделалась «собственной Логоса, неотделимой от Него и воипостасно в Нем существующей» [34, p. 256].

А. Грильмайер, напротив, не слишком высоко оценил попытку Грамматика использовать данный термин в христологии: «воипостасное» в его сочинениях нельзя понимать в значении «существующий в Логосе» [20, p. 101], а префикс *ἐν-* в слове *ἐνυλόβωτατον* не указывает на другой субъект, стоящий за человечеством Христа, в котором и существует Его человечество, но только на собственную реальность этого человечества [20, p. 97–98, 101]. Тем самым «воипостасное» у Грамматика следует понимать лишь как «существующее, реальность в смысле *ὑπαρξις*» [20, p. 96]. Ипостасное соединение мыслится Грамматиком еще не через понятие *существования в* (existence en), а через отношения обладания или усвоения [20, p. 99–100]. Человеческая сущность Христа причастна ипостасному бытию «исключительно в силу усвоения ее Логосом и через общение с Его особенностями» [20, p. 101]. Человечество Христа ипостазировано исключительно через общение свойств с Логосом, «посредством того, что Он дает ему возможность участвовать в ипостасном бытии Сына, в Своих идиоматических свойствах, и таким образом оно достигает уровня ипостасной реализации» [20, p. 98].

Это мнение полностью разделяет и К. Делль’Оссо, полагающий, что Иоанн не выходит за пределы заданного еще свят. Василием Великим понимания ипостаси как некоего средоточия природных свойств [14, p. 103]. Поэтому в системе Грамматика «воипостасное единство» следует понимать как приобретение Ипостасью Логоса дополнительно к собственным божественным свойствам характеристик человеческой природы [14, p. 100]. Что же касается человечества, то Иоанн называет его «воипостасным» в том смысле, что оно реально существует исключительно в силу усвоения Ипостасью Логоса [14, p. 100] и ипостазировано посредством общения свойств [14, p. 102]. Таким образом, Делль’Оссо считает, что в христологии Грамматика связь между Логосом и человечеством мыслится в категориях обладания и усвоения идиом, но еще не рассматривается как онтологическое сосуществование двух различных природ в единой ипостаси [14, p. 103].

Представляется, что Грильмайер и Делль’Оссо не вполне объективно оценивают мысль Грамматика. Прежде всего, им не удалось точно определить цели, которые преследовал Иоанн. По Грильмайеру, единственная цель Грамматика — обосновать тезис, согласно которому человечество Христа не является второй ипостасью наряду с Логосом [20, p. 97]. Однако они не обратили внимания на другую, не менее важную, цель Иоанна — утвердить мысль об общем характере соединившихся во Христе природ. Исходя из этой интенции и следует проанализировать мысль Грамматика.

Предложенная Грильмайером и Делль’Оссо интерпретация христологической системы Грамматика имеет два спорных места:

а) утверждая, что Иоанн использует определение «воипостасное» по отношению к человечеству Христа, чтобы подчеркнуть его реальность и в то же время отрицать за ним статус отдельной ипостаси, они не задаются вполне очевидным вопросом: а соответствует ли этой человеческой природе вообще какая-нибудь ипостась? Грамматику вовсе не ставит под сомнение принцип «нет природы безличной» [22, р. 53; 41, р. 75, 93]. Значит, утверждая, что человеческая природа Христа не является отдельной ипостасью, он не мог не признавать, что эта природа может существовать и быть познаваемой только в некоторой ипостаси.

Утеманн делает весьма тонкое замечание относительно значения термина «воипостасное» в христологии Грамматика: выбрав для определения человечества Христа слово, производное от ὑπόστασις, а не от οὐσία, он хотел показать, что это человечество не только действительно существует, но и имеет ипостась, не будучи само отдельной ипостасью [41, р. 92]. Не соглашаясь с точкой зрения Грильмайера, Утеманн полагал, что при помощи термина «воипостасное» Иоанн пытался выразить идею соединения божественной и человеческой природ в единой общей ипостаси [41, р. 73].

б) пытаясь реконструировать христологическую систему Грамматика, они понимают его концепцию ипостасного соединения не как соединение божественной и человеческой природ, а как союз человечества с одной из Ипостасей Троицы — Логосом.

Однако Грамматику был убежден, что во Христе совершается соединение двух не частных, но общих начал, т. е. сущностей — совершенного божества и совершенного человечества. С этой целью он предлагает новую формулу: «две воипостасно соединенные природы» (ἐνυποστάτως ἐνωμένας δύο φύσεις) [22, р. 53]. Тем самым понятие «воипостасное», по Грамматику, распространяется не только на человечество, но и на божество Христа, а следовательно, во Христе совершается соединение человека не с одной из божественных Ипостасей, а со всей полнотой божественной сущности.

Грамматику знал, что термин «ипостась» может означать и отдельный индивид (частную сущность), и просто действительное существование. В целях упорядочения терминологии он предлагает сохранить в христологии за термином «ипостась» только значение особого (κατὰ μέρος) существования и в связи с этим вводит концепцию воипостасной сущности:

Если кто-либо охарактеризует сущности как воипостасные (ἐνυποστάτους), т. е. существующие, то мы не станем этого отрицать. Поскольку ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще (τῶ... μὲν κοινῶς εἶναι), под которым я понимаю сущность. Ипостась же есть частное бытие (ἰδικῶς), имеющее вместе с общим [бытием] также и свое собственное (ἰδικόν). Таким образом, мы не определяем нашу сущность во Христе как воипостасную (ἐνυπόστατον) в смысле ипостаси, существующей самостоятельно и являющейся [отдельным] лицом (ὑπόστασιν καθ' ἑαυτὴν καὶ πρόσωπον οὖσαν), но в том смысле, что она есть и существует (ὑφέσθηκε τε καὶ ἔστιν) [22, р. 55–56].

Тем самым понятия «ипостась» и «воипостасное» у Грамматика достаточно четко разводятся: «воипостасное» обозначает то, что «есть и существует»,

но не является при этом ипостасью. Определяет он и ряд условий, в силу которых человечество Христа не может считаться ипостасью: оно несамобытно (καθ' ἑαυτὴν), не представляет собой отдельного человеческого лица (πρόσωπον) [22, р. 55–56], является собственным Слова, а не кого-либо другого, и в Нем получает бытие [22, р. 55], поскольку имеет свои идиоматические свойства (τὰ ἰδικά) в Логосе [22, р. 55]. Однако, хотя Грамматик и говорил, что плоть имела свои свойства в Слове, он вовсе не ограничивал соединения Слова с плотью лишь уровнем свойств, прямо утверждая, что «все, принадлежащее плоти... стало [собственным] Бога Слова. Ведь если плоть есть Его собственная, то и все, что принадлежит плоти, стало [принадлежать] Ему» [22, р. 57].

Сефир приводит пространную цитату из «Апологии» Иоанна:

Итак, говоря, «единая природа Бога Слова», он (свят. Кирилл Александрийский. — *prot. O. D.*) дает понять, что это — Один из Троицы, ипостасное Лицо Слова (hypostatica persona Verbi), единосущный Отцу, поскольку Он обладает той же самой сущностью своего Родителя. Добавляя же «воплощенная [и соединенная] с одушевленной и разумной плотью», он учит, что в Слове Бога есть не индивидуальный человек или отдельное лицо, но то, что является общим, [т. е. принадлежит] всецелой человеческой сущности (totius substantiae hominum)... В одном из Лиц Святой Троицы, которое есть Бог Слово, он полагает спасение всех людей через соединение [природ]. Поэтому вочеловечившийся Бог Слово познается в двух природах, т. е. сущностях, имея в самом Себе как сущность божественную, так и человеческую [38, р. 113; 22, р. 11–12].

В этой цитате вполне определенно говорится, что в ипостасном Лице Слова совершается соединение двух общих природ. Не менее важно и то, что сам Сефир, как свидетельствует его критика, понимал христологическую мысль Грамматика именно таким образом.

Действительно, как убежденный халкидонит Грамматик, в точном соответствии с халкидонским оросом, исповедует, что «во Христе совершилось соединение двух сущностей в единую ипостась и единое лицо» [22, р. 54]. Более того, он вполне определенно говорит о сосуществовании двух сущностей в единой общей ипостаси: «Две сущности соединились нераздельно и неслитно и, оставшись двумя сущностями, составили единую воплощенную Ипостась Слова, в которой соединившиеся и существуют (ἐν ᾗ καὶ ἡνωμέναὶ ὑτάρχουσιν)» [22, р. 56]. Эту единую общую Ипостась, в которой соединяются две природы, Иоанн первым из халкидонитских авторов называет сложной [23, р. 63].

Отчасти можно согласиться с Делль'Оссо в том, что Грамматик прямо не отождествляет Ипостась Христа с Ипостасью Слова [14, р. 110]. Однако мысль о том, что «ипостасное Лицо Слова» после воплощения является общим для обеих природ, а человеческая природа пребывает «в Слове Бога», выражена со всей ясностью. Следует отметить, что современные нехалкидониты считают, что Грамматик понимал Лицо Христа именно как Лицо предвечного Сына [36, р. 173].

Если сравнить раскрытие понятия «воипостасное» в сочинениях Иоанна Грамматика и Леонтия Византийского, то, с одной стороны, следует отметить, что Грамматик использует новое понятие только в христологии, тогда как Ле-

онтий, отождествляя воипостасное с сущностью, превращает различие между ипостасью и воипостасным в универсальный онтологический принцип. Однако с другой стороны, Грамматики значительно чаще, чем Леонтий, употребляет сам термин «воипостасное» (14 раз) и эффективно применяет его для решения собственно христологических задач. Кроме того, помимо термина «воипостасное», он использует и формулу «воипостасная сущность», отсутствующую у Леонтия. В том, что Иоанн использовал для решения богословской проблемы новую философскую концепцию, нет ничего удивительного. По складу мышления он был скорее философом, нежели теологом, и в его сочинениях христология фактически превращалась в онтологию и философскую диалектику [35, р. 259].

Тем самым можно утверждать, что понятия «воипостасное» и «воипостасная сущность» получили в сочинениях Грамматика раскрытие, вполне достаточное для того, чтобы быть понятыми его оппонентами. Предложенная Иоанном концепция давала реальный шанс для сближения монофизитской и халкидонитской позиций [20, р. 101], однако не была принята Севиром [38, р. 80–92], отказавшимся признать, что божество и человечество Христа не должны определяться как ипостаси (частные сущности) [38, р. 209], а две различные природы могут сосуществовать в одной ипостаси [38, р. 92]. Отказ Севира принять концепцию «воипостасное», помноженный на его личный авторитет в монофизитской среде, во многом предопределил разрыв между сторонниками и противниками Халкидона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Даулинг М. Дж. Христология Леонтия Византийского / пер. с англ. А. Кырлежева // Леонтий Византийский: сб. исслед. — М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Имперіум Пресс, 2006. — С. 553–632.
2. Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
3. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: Мартис, 1996.
4. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», 1991.
5. Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии / пер. с англ. свящ. О. Давыденкова при участии Л. А. Успенской. — М.: Изд-во ПСТБИ, 2000.
6. Пихота О. И. Понятие «воипостасное» в христологических системах Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского // Сборник студенческих научных работ. — М.: ПСТГУ, 2008. — С. 38–46.
7. Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник. — 1988. — Т. 49. — С. 81–99.
8. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. — М.: Паломник, 1992.
9. Allen P., Hayward C. T. R. Severus of Antioch. — New York, 2004.
10. Anastasii Sinaitae. Viae dux / ed. K.-H. Uthemann // Corpus Christianorum, Series graeca. — Т. 1–81 (далее CCG). — Т. 8. — Turnhout; Leuven, 1981.

11. Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // *Journal of Early Christian Studies*. — 2002. — N 10. 2. — P. 245–265.
12. Cyrilli Alexandrini Thesaurus // *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* / ed. J. P. Migne. — T. 1–161 (далее PG). — T. 75. — Col. 10A-656D.
13. Daley B. The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics // *Papers from the Ninth Conference on Patristic Studies*. — Oxford, 1983. [Машинопись].
14. Dell’Osso C. Cristo e Logos, il calcedonismo del VI secolo in Oriente // *Studia Ephe-meridis Augustinianum*. — T. 118. — Roma, 2010.
15. Epiphanii Constantiensis Cypri Ancoratus // PG — T. 43. — Col. 17A–236D.
16. Eustathii Monachi Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum // PG — T. 86. I. — Col. 901C–941B.
17. Evans D. *Leontius of Byzantium: an Origenist Christology*. — Washington, 1970.
18. Gleede B. *The Development of the Term Enopestatos from Origen to John of Damaskus*. — Leiden; Boston, 2012.
19. Gregorii Nysseni Testemonia adversus Judaeos // PG — T. 46. — Col. 193A-235B.
20. Grillmeier A. *Le Christ dans la tradition chrétienne*. — T. II/2: *L’Église de Constantinople au VI^e siècle*. — Paris, 1993.
21. Helmer S. *Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*. — Bonn, 1962.
22. Iohannis Caesariensis Apologia Concilii Chalcedonensis // *Iohannis Caesariensis Opera quae supersunt* / ed. M. Richard // CCG — T. 1. — Turnhout; Leuven, 1977. — P. 6–58.
23. Iohannis Caesariensis Capitula XVII contra Monophysitas // *Iohannis Caesariensis Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard // CCG — T. 1. — Turnhout; Leuven, 1977. — P. 61–66.
24. Ioannis Philoponi Diaetetes seu Arbitrator / Ed. A. Šanda // *Ioannis Philoponi Opuscula Monophysitica*. — Beryti Phoeniciorum, 1930. — P. 35–88.
25. Irenaei Lugdunensis Fragmenta deperditorum operum // PG — T. 7b. — Col. 1225A–1264B.
26. Lang U. M. *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century (a Study and Translation of the Arbitrator)*. — Leuven; Peeters, 2001.
27. Lebon J. *Le monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu’à la constitution de l’Église jacobite*. — Louvain, 1909.
28. Leontii Byzantini Contra Nestorianos et Eutychianos // PG — T. 86. I. — Col. 1267B-1396A.
29. Leontii Byzantini Epilysis (Solutio argumentorum Severi) // PG — T. 86. II. — Col. 1916C-1945D.
30. Loofs F. *Leontius von Byzanz und die Schriftsteller der griechischen Kirche*. — Leipzig, 1887. — Bd. III.
31. Lynch J. J. *Leontius of Byzantium. A Cyrillian Christology* // *Theological Studies*. — 1975. — N 36. — Pt. 3. — P. 455–471.
32. Moeller Ch. *Le chalcédonisme et le Neo-chalcédonisme* // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. — Würzburg, 1951. — Bd. I. — S. 637–720.
33. Moutafakis N. J. *Christology and its Philosophical Complexities in the Thought of Leontius of Byzantium* // *History of Philosophy Quarterly*. — 1993. — Vol. 10. — N2. — P. 99–119.
34. Perrone L. *La Chiesa di Palestina e la controversia cristologica. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*. — Brescia, 1980.
35. Relton H. M. *Study in Christology*. — London, 1917.

36. Samuel V. C. *The Christology of Severus of Antioch* // Abba Salama. — Athens, 1973. — Vol. 4. — P. 126–190.

37. Sellers R. V. *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. — London, 1953.

38. *Severi Antiocheni Contra impium Grammaticum. Or. I–II* / ed. et trad. J. Lebon // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. — T. 1–633 (далее CSCO) — T. 94. — Lovanii, 1938.

39. *Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliium* / Ed. et trad. J. Lebon // CSCO. — T. 120. — Lovanii, 1949. — P. 1–50.

40. Stickelberger H. *Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz. Die Veränderung eines philosophischen Denkmodells durch die Christologie* // *Theologische Zeitschrift*. — 1980. — Bd. 36. — S. 153–161.

41. Uthemann K. — *H. Difizitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chakedon bis in die Zeit Kaiser Justinians* // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon*. — Leuven, 1998. — P. 54–122.

П. Б. Михайлов*

МЕТАФИЗИКА ПСАЛТИРИ: ГРИГОРИЙ НИССКИЙ О НАДПИСАНИЯХ ПСАЛМОВ**

В статье предпринимается попытка решения проблемы метафизики в христианстве в одной из важнейших областей греческой патристики — библейских толкованиях. Конкретным предметом исследования избирается опыт обзорного истолкования книги псалмов Григорием Нисским (ум. ок. 394). Исследование выявляет наличие метафизического каркаса, заложенного под экзегетическое строение. Несущими конструкциями для него служат ступени-обобщения основных типов знания и стоящих за ними религиозных практик: этика — физика — эпоптика (мистическое созерцание). Ее использование осложняется присущей самой Псалтири пятичастной структурой. Как удаётся показать, Григорий размещает книгу псалмов одной частью по трем ступеням известной когнитивно-анагогической модели, а оставшимся подбирает соответствия в виде обобщений Ветхого и Нового Завета.

Ключевые слова: метафизика в христианстве, классификация научного знания, Платон, Аристотель, древние стоики, Григорий Нисский, толкования псалмов.

P. B. Mikhaylov

Metaphysics of the Psalter: exegesis of Gregory of Nyssa on the titles of the Psalms

Author attempts to resolve the problem of metaphysics in Christian biblical exegesis. The subject of the study is a overall interpretation of the Book of psalms undertaken by Gregory of Nyssa (d. c. 394). The investigation displays the existence of solid metaphysical framework laid in the base of the monumental exegetical building according to the main types of knowledge and religious practices — *ethics, physics, epoptics*. The usage of this cognitive-anagogical model becomes more complicated for the reason of five-part structure of the Psalter itself. Author is trying to demonstrate that against diffused opinion Gregory solves difficulty between five parts of the Book of psalms and three steps by distributing of the three first parts of the Psalter on the three steps of the cognitive model and by picking up the equivalents for the last parts — to the Old and the New Testaments.

* Михайлов Петр Борисович — кандидат философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, locuspetri@rambler.ru

** Публикация подготовлена в рамках проекта, поддержанного грантом РГНФ № 15–03–00211 «а», «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

Keywords: metaphysics in Christianity, classification of science, Plato, Aristotle, ancient stoics, Gregory of Nyssa, interpretation of the Book of psalms.

Обзорная экзегеза книги псалмов, предпринятая Григорием Нисским [17; 5], находится в русле большой темы, или даже проблемы — положение метафизики в религии. Более конкретно речь идет о метафизике в христианстве. В самом деле, права на существование метафизики в религии часто ставятся под вопрос. В отношении христианства этот вопрос вопроса имеет богатую традицию. Достаточно вспомнить сокрушительную критику «эллинизации христианства», предпринятую Гарнаком [4]. Под эллинизацией либеральный теолог понимал именно это — обрастание религиозного чувства рациональными конструкциями, формирование церковной доктрины, ради которой христианские мыслители предпринимали возведение грандиозных «метафизических лесов». Отрицание этой деятельности соответствует осевой для протестантизма традиции развенчания усилий разума в религии, отдающей преимущество деятельности духа в истории. Потому вполне закономерной реакцией многих поколений ученых и теологов уже XX в. стала апология метафизики, философии, рациональности, теологии как таковой в христианстве.

Ограничусь лишь одним, на мой взгляд, весьма показательным примером. Знаменитая программа прот. Георгия Флоровского, красочно названная им «неопатристический синтез», содержит три ключевых требования, которым по мысли автора должны соответствовать современные теологические проекты: 1) историзм, 2) эллинизм, 3) экзистенциализм (жизнь во Христе). Под вторым требованием (в действительности, самым проблемным для понимания и выполнения) Флоровский понимает именно религиозную философию, христианскую метафизику [16, р. 201–219]. В своем до сих пор не опубликованном трактате, посвященном патристическому учению об искуплении, он перечисляет среди примеров христианского эллинизма (ср. метафизики) наряду с Иоанном Дамаскиным в Византии даже томизм и Петра Ломбардского на средневековом Западе, а в эпоху Возрождения — Николая Кузанского. Вот как выглядит его определение эллинизма: «Эллинизм означает философию... а философия значит лишь призвание человеческого разума к познанию высшей Истины, ныне явленной и совершенной Словом Воплощенным» [21, р. 200]. Стало быть, эллинизм есть явление метаисторическое, это не что иное, как христианская метафизика.

* * *

Вопрос о метафизике в христианстве я в данном случае рассматриваю на достаточно обозримом материале дидактических и мистагогических идей и практик в ранней патристике. Одним из многочисленных примеров «эллинизма в христианстве» является широко представленная в греческой и латинской патристике триадическая когнитивно-анагогическая схема, отчасти заимствованная из эллинистической философской культуры, отчасти дополненная и уточненная уже христианскими авторами: этика — физика — теология (эпоптика, что означает чистое духовное созерцание Божества).

Она предполагает освоение ее адресатом соответствующих областей знания и опыта; ее внутренняя логика включает в себе восхождение или возведение адепта к конечной цели через определенные промежуточные этапы. Существует множество самых разных прочтений этой схемы при неизменности ее внутренней структуры. Истоки схемы разнородны. С одной стороны, она несомненно восходит к опыту систематизации научного знания, над которым древние философы стали задумываться еще во времена Платона и Аристотеля [18, p. 201–223]. С другой стороны, она призвана к решению практических задач духовной жизни, с чем справлялась продолжительное время с заметным успехом.

О том, что именно Платону принадлежит первенство в опыте завершенной систематизации человеческого знания, мы знаем из традиции среднего платонизма. Непосредственных свидетельств об этом ни у Платона, ни у его прямых учеников мы не находим. Однако ценность этих достаточно поздних сведений, восходящих уже к первым векам нашей эры, заключается прежде всего в области применения опыта систематизации — в сфере школьного философского преподавания, во вводных курсах, пролегоменах к философскому знанию. Так, афинский платоник второй половины II в. Атик твердо говорит в своем философском учебнике о первенстве Платона в деле научной систематизации:

Всем ясно, что Платон первым сумел собрать воедино все части философии, дотоле рассеянные и разбросанные — как кто-то сказал — подобно частям тела Пенфея, и объявил, что философия есть некое тело и совершенное живое существо (σῶμα τι καὶ ζῶον ὁλόκληρον ἀτέρηνε τὴν φιλοσοφίαν) [10, fr. 2].

«Тело Пенфея» здесь не просто яркий мифологический образ, вызывающий в памяти трагедию фиванского царя, разодранного на части собственной матерью из-за отказа воздать божественные почести Вакху. Понятие «тело» (σῶμα) здесь выражает антропологический принцип, лежащий в основе всякой научной систематизации. Из частей тела слагается человеческое существо, включая такие самостоятельные и, как кажется, независимые от телесности уровни человеческого существа, как нравственность и рациональность. Как будет показано дальше, различные схемы оформляются в соответствии с той или иной доктриной о человеке, или антропологии. Таким образом, учение о человеке лежит в основе систематизации научного знания; в зависимости от того или иного понимания человека научное знание оформляется тем или иным образом. Кроме того, метафора тела или живого существа подразумевает идею некоей цельности, завершенности и одновременно единства входящих в систему элементов, восстановления целостности тела Пенфея, ставшего жертвой вакхического неистовства.

В своем же содержании это традиционное для среднего платонизма деление, выраженное Атиком, выглядит так:

...вся философия разделена на три части: на так называемую область этики, затем физики и, наконец, логики (εἰς τε τὸν ἠθικὸν καλούμενον τόπον καὶ τὸν φυσικὸν καὶ ἔτι τὸν λογικόν); первая часть делает каждого из нас человеком достойным и исправляет жизнь целых семейств к наилучшему состоянию, и даже весь народ

упорядочивает с помощью наилучшего государственного устройства и точнейших законов; вторая распространяется на знание божественных вещей: как самих начал и причин, так и всего остального (αὐτῶν τε τῶν πρώτων καὶ τῶν αἰτίων καὶ τῶν ἄλλων), то есть того, что от них рождается и что Платон называет «познанием природы» (ἃ δὴ περὶ φύσεως ἱστορίαν ὁ Πλάτων ὠνόμακεν — ср. Федон 96 а), а третья часть применяется для рассмотрения и исследования первых двух [12, fr. 2].

Итак, согласно среднеплатонической традиции Платон выстраивает иерархию: этика, физика, логика, или диалектика; Аристотель систематизирует: науки практические, теоретические и творческие [1, р. 1025 b]; наконец, стоики перестраивают саму структуру, оставляя неизменными ее составляющие — физика, этика, логика; в последующей философской традиции эта схема считается незыблемой. У стоиков логика, служившая для платоников необходимым техническим введением в изучение наук (хотя могла упоминаться и на последнем месте в зависимости от точки отсчета, взятой при перечислении), перемещается на последнее место, что впрочем еще не означает ее безусловного преимущества перед другими типами знания. По свидетельству Плутарха, ранние стоики закрепили старинную классификацию, ставшую впоследствии классической:

...философия — упражнение в науке о насущно необходимом для этого (τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης). В свою очередь, насущно необходимое — это единая и высочайшая добродетель, а главных родовых добродетелей три: физическая, этическая и логическая (ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν λογικὴν). По этой причине и философия состоит из трех частей — физической, этической и логической (δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερὴς ἐστὶν ἡ φιλοσοφία, ἥς τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν). Физическая часть — это наши исследования о мире и о том, что в нем находится; этическая — размышления о человеческой жизни, а логическая (которую называют также диалектической) — о разуме [24, II, fr. 35; 9, с. 25].

Это определение, принадлежащее Хрисиппу, замечательно в нескольких отношениях. Во-первых, здесь задается общее определение философии, понимаемой как упражнение в добродетели. Добродетель же, оцениваемая как максимально доступная человеку мера совершенства, рассматривается в аспектах физики, этики и логики (природы, морали и рациональности). Этим-то сторонам возможного совершенства и соответствуют основные части философии. Особенность систематизации стоиков заключается в последовательности и внутреннем сочетании основных разделов: они организованы в соответствии с целью каждого из них. Порой обобщенная таким образом система научного знания уподобляется плодоносному саду, где физическая часть ответственна за плодоносные деревья, этическая — за плоды, а логическая — за садовую ограду [24, II, fr. 38–40]. Стоическая схема может быть охарактеризована как функциональная систематизация научного знания, при которой главным критерием служит соответствие каждого из разделов своему предназначению и собственным задачам. Причем, как свидетельствуют источники, последовательность этих разделов произвольна и зависит от конкретных задач ее применения. Так, в процессе преподавания стоики выстраивают их в цепочку: логика, этика, физика: «...на первое место нужно поставить логику,

на второе — этику, а на третье — физику. В свою очередь, физика завершается учением о богах, — почему знакомство с этой областью науки и называли посвящением в мистерии» [24, II, fr. 42]. Здесь уже подготавливается почва для новой схемы — этика, физика, теология, ведь не случайно речь заходит о религиозной инициации — посвящении в мистерии.

Такое деление — логика, этика, физика — стало всеобщим достоянием греческой философии, причем шагнуло далеко за пределы античного мира. Все, и платоники, и перипатетики, и стоики, в конце концов выстраивали энциклопедию знания именно по этой схеме. Замечательный итог традиции философской систематизации подвел в 1785 г. Кант в «Основаниях метафизики нравственности»:

Древнегреческая философия разделялась на три науки: физику, этику и логику. Это деление полностью соответствует природе вещей, и нет нужды в нем что-либо исправлять... Формальная философия называется логикой, материальная имеет дело с определенными предметами и законами, которым они подчинены, и в свою очередь делится на две части. Дело в том, что эти законы суть или законы природы, или же законы свободы. Наука о первых законах носит название физики, наука о вторых есть этика; первая называется также учением о природе, а последняя — учением о нравственности [7, с. 221].

Произвольные перемещения элементов не меняют характера и содержания схемы; она носит статически дескриптивный характер, и потому внутренние перестановки не вносят в нее принципиальных изменений.

* * *

На деле оказывается, что иерархическая схема Платона и функциональная схема стоек оптимальны при статической классификации научного знания с основным набором свободно переставляемых частей — этика, физика, логика. Однако они не столь успешны в методических целях философского образования, будь то научное или религиозное. Для подобных нужд была выработана иная схема. Здесь инициаторами выступили средние платоники, заменившие классифицирующий принцип систематизации педагогическим принципом, в котором потребность в описательной систематизации заменяется задачей мистического водительства, или педагогического воздействия. Именно такой подход с успехом отвечал образовательным потребностям философских школ. И то что в философской традиции применялось как педагогическая методика, то в религиозных общинах стало использоваться для нужд мистического посвящения и духовного руководства. Таким образом, дискурс дескриптивный вытесняется дискурсом анагогическим, или, точнее, занимает место рядом с ним. В этой схеме наиболее технически нагруженная составляющая — логика — заменяется совершенно иными типами знания — эпоптикой (т. е. непосредственным созерцанием высших реальностей), теологией в самом высшем и мистическом смысле этого опыта и сопряженным с ним опытом духовного откровения. Так и складывается уникальная по своему строению и универсальная по своему использованию схема: этика — физика — теология.

Ее охотно заимствуют христианские авторы. Первым свидетелем ее использования оказывается Климент Александрийский, сразу же подобравший для нее интересное применение, а именно — переложение в соответствии с этой схемой библейского учения, засвидетельствованного в Пятикнижии Моисея. И этот прецедент библейской адаптации анагогически-когнитивной тройной схемы имел большое будущее.

Вот пример распределения тройной схемы, предложенный Климентом Александрийским (она здесь усложняется одним дополнительным элементом):

По Моисею философия (κατὰ Μωυσῆα φιλοσοφία) разделяется на четыре части — на историческую, которая, как правило, называется законодательной; ту, что соответствует предмету этики (τῆς ἠθικῆς πραγματοείας), третьей — на иерургическую, ту, что относится к естественному созерцанию (τῆς φυσικῆς θεωρίας), и, наконец, четвертая венчает все и относится в богословскому знанию — эпоптика (τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἢ ἐποπτεία), как ее называет Платон, или метафизика (μετὰ τὰ φυσικὰ), по Аристотелю, Платон же именует ее еще диалектикой (διαλεκτική) [13, I 28, 176].

Основной принцип систематизации, сформулированный еще Платоном, а именно — целостность и завершенность (тело, как собрание частей) — здесь неукоснительно соблюдается. Но наряду с этим схема получает явно выраженный направленный динамический характер — от этики к физике, от физики к теологии, которая связывается с более привычными для философского слуха поздней античности типами знания — эпоптикой, метафизикой и диалектикой.

Последующие авторы применяли анагогическую схему к самым разным книгам Писания и к собраниям книг: то к трилогии Соломона, то к новозаветным книгам, то к Псалтири. Так, Ориген (или его окружение) применил схему к трилогии Соломона (книга Притч, Екклесиаст, Песнь песней). И такой опыт оказался удачным: эта находка сформировала устойчивую традицию. В толкованиях на книгу Притч, которые приписываются Оригену, но по всей видимости принадлежат его более поздним последователям, содержится такое рассуждение:

Расширивший собственное сердце через очищение уразумеет божественные Писания — деятельные, иносказательные и богословские (τοὺς τοῦ Θεοῦ λόγους, τοὺς τε πρακτικοὺς, καὶ τοὺς σοφιστικοὺς, καὶ τοὺς θεολογικοὺς), ибо все библейское учение делится на три части — на этику, физику и богословие (πᾶσα γὰρ ἡ κατὰ τὴν Γραφήν πραγματοεία, τέμνεται τριῶς, εἰς ἠθικὴν καὶ φυσικὴν καὶ θεολογικὴν), так что первой соответствует книга Притч, второй — Екклесиаст, а третьей — Песнь песней [20, с. 220–221; 15, 342–343].

Внутреннее содержание книг трилогии как нельзя кстати отвечало особенностям соответствующих ступеней, или этапов духовного пути, руководством в котором и должна была служить тройная схема. Столь удачная находка не осталась неоцененной; она была воспринята не только учениками Оригена, но и достаточно удаленными от александрийского богословия авторами. Таким образом, традиция толкования трилогии Соломона через тройную анагогическую схему распространилась широко в восточном Средиземноморье и имела

устойчивую рецепцию в течение нескольких столетий наиболее интенсивного творчества христианских толкователей, от III до V вв. Среди самых заметных авторов стоит упомянуть Оригена, Ипполита Римского, Григория Чудотворца, Афанасия Александрийского, Василия Великого и Григория Нисского, Евагрия Понтийского, Иоанна Златоуста.

С подробным обоснованием этот прием представлен Василием Великим, посвятившим одну из своих известных проповедей толкованию на начало книги Притч:

Всех книг премудрого Соломона знаем три: книгу сих Притчей, книгу Екклесиаста и книгу Песнь Песней. Каждая составлена с особенной целью, все же написаны на пользу людям. Ибо книга Притчей есть образование нравов, исправление страстей, и вообще, учение жизни, заключающее в себе множество правил для деятельности (παίδευσις ἐστὶν ἡθῶν, καὶ παθῶν ἐπανόρθωσις, καὶ ὅλως διδασκαλία βίου, πικρὰς τὰς ὑποθήκας περιέχουσα τῶν πρακτέων). А Екклесиаст касается естествословия (φυσιολογίας ἀπτεταί) и открывает нам суету того, что в этом мире, чтобы не почитали мы для себя вождленным преходящего и душевных забот не трагили на суетное. Песнь же Песней показывает способ душевного усовершенствования (τὸν τρόπον ὑποδείκνυσι τῆς τελειώσεως τῶν ψυχῶν), потому что изображает согласие невесты и жениха, то есть близость души с Богом-Словом (ψυχῆς οἰκείωσιν πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον) [11, col. 388; 12, col. 408].

Разнообразие догматов, в данном случае церковных учений, объясняется на этот раз содержанием библейского учения. И именно это — библейское откровение — служит для христианских авторов предметом систематизации. В другом своем толковании тот же Василий именно так объясняет многообразие церковных учений — ведь они содержат различные наставления для разных жизненных случаев: этические, физические и созерцательные, или эпоптические (ἠθικοῦς τε καὶ φυσικοῦς καὶ τοὺς ἐποπτικοῦς λεγομένους περιέχοντα λόγους) [12, col. 408]. Впрочем, как основной принцип завершенности (тело как соединение частей), так и внутренний строй, связанный с учением о человеке, здесь совершенно отчетливо соблюдаются.

* * *

Все сказанное до сих пор служит необходимым введением к основному вопросу — использованию тройной когнитивно-анагогической схемы Григорием Нисским (331/5 — ок. 394) в одном из его библейских толкований, а именно в толкованиях на надписания псалмов. На протяжении всего своего весьма плодотворного творчества Григорий прекрасно осознавал богатые эвристические возможности обсуждаемой схемы, однако авторская особенность Григория состоит в том, что он предпочитает не использовать распространенную терминологию, а заменяет ее собственными, преимущественно описательными средствами. Это, с одной стороны, осложняет реконструкцию его мысли, и потому часто исследователи не распознают структурной подкладки в толкованиях Григория и характеризуют их лишь как развернутый аллегоризм [2, с. 10–36]; с другой же — несколько не умаляет значения тройной схемы для его мысли, а напротив, раскрывает в ней новые богатые возможности.

Ограничусь ссылкой на хрестоматийное исследование богословия Григория Нисского, принадлежащее Жану Даниелу, одному из главных инициаторов возобновления научного интереса к этому автору в середине XX в. Вся его монография «Платонизм и мистическое богословие: Анализ духовного учения Григория Нисского» [14] выстроена как развернутое исследование применения Григорием тройной когнитивно-анагогической схемы — этика, физика, теология, с богатыми вариациями в названиях элементов триады.

В своих толкованиях на надписания псалмов [17], представляющих в настоящем случае специальный интерес, Григорий Нисский также использует триадическую схему, хотя и в глубоко переработанном и даже дополненном виде. Псалтири состоит из пяти разделов. И с их соотношением с тремя элементами тройной схемы возникают определенные затруднения. Так, А. Р. Фокин в энциклопедической статье «Григорий, еп. Нисский» [8, с. 480–526], разумеется, не имел возможности, да и какой-либо необходимости, предпринимать специальное исследование этого вопроса. Он ограничивается только кратким обзором пяти ступеней, в соответствии с которыми Григорий делит содержание Псалтири:

Согласно Григорию, таких ступеней 5, соответственно чему и Псалтирь разделяется на 5 частей: 1-я часть (Пс 1–40) посвящена отвращению от порока и обращению к добродетели; 2-я (Пс 41–71) — жажде Бога; 3-я (Пс 72–88) — созерцанию небесного; 4-я (Пс 89–105) — презрению ко всему земному и просвещению божественным светом; наконец, 5-я (Пс 106–150) — соединению с Богом [8, с. 486].

Следует сказать, что это деление не является изобретением Григория, но восходит еще к ветхозаветным редакциям книги псалмов [19, col. 1056]. Вопрос в том, применяет ли Григорий здесь свою излюбленную тройную когнитивно-анагогическую схему? На первый взгляд, ее наличие в данном случае может лишь отдаленно предполагаться.

Мари-Жозеф Рондо, известная специалистка по патристической экзегезе Псалтири, рассматривает вопрос о наличии тройной схемы в толковании Григория специально и предлагает свое решение [22]. Она прямо ставит вопрос о структуре памятника и высказывает критические соображения относительно сводимости пятеричной структуры Псалтири к тройной когнитивно-анагогической схеме. Доводы исследовательницы достаточно решительны и приводят к весьма серьезным заключительным выводам:

...элементы оригеновой схемы Григорием перестраиваются в соответствии с иной структурой. Примечательно, что тема соединения с Богом (третья ступень у Оригена) присутствует на второй, третьей и четвертой ступени в надписаниях, но принципиально отсутствует на пятой [22, p. 521].

Общее заключение Рондо переносит на характеристику всего толкования Григория о надписаниях псалмов:

Трактат о Псалмах еще не является мистическим произведением; в нем отсутствуют проявления личного опыта, в частности, такие признаки достижения высшего мистического состояния, как *сумрак* или *простирание* (эпектаза); он

скорее предстает как некий [первоначальный] опыт прочтения Псалтири, ориентированный на мистическое восприятие [22, р. 531; ср. 23, р. 115].

Естественно, подобная характеристика памятника предполагает его раннюю датировку и подразумевает далеко не самые высокие оценки зрелости мысли и опыта его автора на момент его написания.

Выводы Рондо представляются несколько преждевременными. Для оценки их состоятельности следует предпринять специальное исследование структуры памятника, а структурные наблюдения над толкованием Григория дают следующие результаты. У экзегета в распоряжении имеется внешняя форма, которая накладывается на предмет толкования (предположим, что в таком качестве Григорий использует тройную анагогически-когнитивную схему — этика, физика, теология и соответствующие им: добродетель, блаженство, уподобление Богу); и есть внутренне присущие самой Псалтири прочные элементы несущей конструкции (пять традиционных разделов Псалтири, см. выше). Оригинальность мысли Григория проявляется в совмещении этих двух моделей — внешней формы и внутренней формы. Рассмотрим их последовательно.

Во-первых, Григорий прямо указывает на цель человеческой жизни. Вспомним в связи с этим, что в основании научной систематизации, которая стоит за тройной когнитивно-анагогической схемой, еще со временем Платона лежит определенная антропологическая доктрина, в данном случае наблюдается ее вариант в виде христианского учения о спасении человека. Спасение заключается в достижении блаженства, предел блаженства состоит в уподоблении Богу, а блаженство в свою очередь достигается посредством добродетели. Итак, мы имеем некое поступательное восхождение: 1) добродетель — 2) блаженство — 3) уподобление Богу. Разберем их последовательно. В начале своих толкований Григорий пишет:

...слово, деля добродетель трехчленно, каждому отделу, в приличной некоей соразмерности, приписывает блаженство, улаживая то отчуждение от зла (τὴν ἀλλοτρίωσιν τοῦ κακοῦ), как служащее началом стремления к лучшему, то за сим поучение в высшем и Божественнейшем (τὴν τῶν ὑψηλῶν τε καὶ θειοτέρων μελέτην), как производящее уже навык к лучшему, то наконец чрез сие в совершенных достигающее до преспеяния уподобление Божеству (τὴν διὰ τούτων τοῖς τελειοῦμένοις κаторθοῦμένην πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν), ради которого и предшествующие состояния называет блаженными, последнее же гадательно разумеется под образом присноцветущего древа; ему уподобляется усовершенная добродетелью жизнь [17, I. 1; 5, с. 2–3].

Если присмотреться к выделенным здесь очертаниям трех различных стадий блаженства, то без особого труда можно увидеть неизменные три ступени когнитивно-анагогической схемы, где отречению от зла будет соответствовать этап этики, поучению в высшем и божественнейшем — этап физики как постижения в преходящем непреложного, и, наконец, уподоблению Божеству — этап высшей теологии, или непосредственного созерцания Божества (эпоптика). Такова внешняя рамка, которую Григорий накладывает на предмет своего толкования. Теперь обратимся к внутренней форме, присущей самой Псалтири.

Разметка Псалтири, которая обнаруживается в организации собрания из ста пятидесяти псалмов, принадлежит древней иудейской традиции. Резонами для того, чтобы считать пятеричное деление исходящим из самого толкуемого памятника, служат своеобразные рефренные окончания последних псалмов в выделенных разделах, содержащие слова славословия: *Благословен Господь Бог Израилев от века и до века! Аминь, аминь!* (Пс 40: 14), *благословенно имя славы Его вовек, и наполнится славою Его вся земля. Аминь и аминь* (Пс 71: 19), *Благословен Господь вовек! Аминь, аминь!* (Пс 88: 53), *И да скажет весь народ: аминь! Аллилуия!* (Пс 105: 48), *Все дышащее да хвалит Господа! Аллилуия!* (Пс 150: 6). Григорий называет это деление «искусным порядком» (τεχνικὴν τάξιν) [17, I. 5, 12, p. 194] или «искусной и естественной последовательностью» (διὰ τινος τεχνικῆς τε καὶ φυσικῆς ἀκολουθίας) [17, I. 1, 2, p. 164], а сами эти пять разделов характеризует следующим образом, причем основным предметом толкования здесь становятся псалмы, открывающие упомянутые разделы.

1-й раздел — обращение и добродетель. Это — начало пути: «...первое вступление на путь добра есть удаление от противоположного, следствием чего бывает приобщение к лучшему» (πρὸς τὸ ἀγαθὸν εἴσοδος ἢ τῶν ἐναντίων ἐστὶν ἀπόστασις, δι' ἧς γίνεταί ἡ μετοχή τοῦ βελτίονος) [17, I. 5, 12, p. 194]. Резоном для такого толкования служат опорные смысловые линии первого псалма: отвержение нечестия через отказ участвовать в совете нечестивых, попечение о законе Божиим. Вступивший на этот путь уже получает некоторый опыт добродетели, «вкушает» ее и начинает познавать природу блага. Он при этом осознает свое несовершенство, однако устремляется к лучшему. Григорий закладывает незаметный переход на вторую ступень, которую он связывает с состоянием духовной жажды.

2-й раздел — жажда и созерцание. Жажда выражается в псаломском образе лани, стремящейся на водопой: *Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже!* (Пс 41: 2). По мнению Григория, олень символизирует собой ненасытную жажду, которая объясняется употреблением им в пищу ядовитых животных. Этому состоянию подобен тот сильнейший импульс к приобщению Богу, который получает всякий, только вступивший на путь добродетели. Однако отличие этого утоления духовной жажды заключается в том, что божественный источник не иссякает, а изменяет природу того, кто из него пьет, сообщает ему собственные неисчерпаемые божественные качества: «...божественный источник напоет жаждущего и претворяет в Себя, сообщая свою силу» (ἀλλ' ἡ θεία πηγὴ, ἐν ᾧ περ ἂν γένηται, πρὸς ἑαυτὴν μεταποιεῖ τὸν ἀψάμενον καὶ συμμεταδίδωσι τῆς ἰδίας δυνάμεως) [19, I. 5, 13, p. 196]; вследствие этого тот, кто насытился от источника, становится «эпоптом, т. е. тайнозрителем естества сущего» (οὐκοῦν ὁ ἐν ἑαυτῷ ἔχων ὅπερ ἐπόθησε, καὶ αὐτὸς ἐποπτικὸς γίνεταί καὶ τὴν τῶν ὄντων διασκοπεῖται φύσιν) [17, I. 6, 14, p. 198]. Выражаются обретенные им способности в том, что он прозревает в ограниченных вещах этого мира их окончательное исполнение, в конечном — бесконечное. На этом этапе у созерцателя проявляется двойное видение — мира духовного в мире физическом. Эта когнитивная дуальность проявляет себя в истории гносеологии и дальше, вплоть до времен второй схоластики и дискуссий о том, к какому разделу научного знания следует отнести познание человека вообще

и человеческой души в частности — к физике или к более высокой науке, метафизике [см.: 3, с. 57].

Таким образом, вторая ступень уже готовит и отчасти открывает третью — соединение с Богом, почему переход на нее почти незаметен (в частности, его не замечает Рондо). Здесь есть один нюанс. Эпоптика, высшее созерцание, как было показано на ряде примеров выше, чаще связывается с третьей ступенью триадической схемы. Григорий же уравнивает способность созерцания с состоянием прозрения (τῷ γὰρ ἐποπτικῷ τε καὶ διωρατικῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ ὡς παρὸν κατανοήσας) [17, I. 6, р. 200]; областью применения этих когнитивных возможностей служит сотворенный мир: проникаемость направлена на постижение его божественных основ, однако последние созерцаются в творении, а не в Божестве, стало быть, подвижник отчасти становится эпоптом, т. е. созерцает Божество, уже на второй ступени. Таким образом, на этой второй ступени Григорий уже готовит третью. И эта видимая структурная и терминологическая нечеткость вводит в замешательство Рондо при попытке усмотреть триадическую схему в пятичастном строении Псалтири.

3-й раздел — созерцание и соединение. Обретенная проникаемость есть «одно из божественных свойств и проявлений» (ἰδίον ἐστὶ τῆς θεότητος ἢ ἐποπτικῆ τῶν ὄντων δυνάμις τε καὶ ἐνέργεια) [17, I. 6, 13, р. 198], и потому через саму эту способность прозревший соединяется с Богом, ведь подвижник, принимая на себя одно из божественных качеств, тем самым вступает с Ним в соединение. И это соединение является пределом влечения и устремления: «А приобретающий блага небесные вслед за тем присовокупляет: *мне благо приближаться к Богу! На Господа Бога я возложил упование мое* (Пс 72: 28), показывая, что тот входит в единение с Богом, кто прилепляется к Нему в надежде и становится с Ним одним [существом]» (συμφύεται τρόπον τινὰ τῷ θεῷ ὁ πρὸς αὐτὸν διὰ τῶν ἐλπίδων κολλώμενος καὶ ἐν πρὸς ἐκεῖνον γενόμενος) [17, I. 6, 14, р. 204].

На этом этапе уместно подвести некоторый предварительный итог. Толкование Григория столь же замысловато, сколь и обусловлено выделяемой им вслед за древней традицией пятичастной структурой Псалтири и его поворотными смыслами, содержащимися в заглавных псалмах каждого раздела. Но эта предметная структура рассматривается им через трехчастное деление триадической схемы. Первый раздел сосредоточен на решительном вступлении на путь познания и восхождения; уже здесь читатель сталкивается с первым опытом познания блага как обладания добродетелью. За этим объяснением недвусмысленно кроется первая стадия схемы «этика — физика — теология», обобщаемая здесь первой рубрикой «этика». Следующий затем второй раздел Псалтири раскрывается Григорием через состояние неутолимой жажды блага, получающей наполнение из источника божественного созерцания. Достигнутое состояние характеризуется обретением особых познавательных способностей и возможностей — даром прозирания и опытом прозрения. Хотя Григорий в присущей ему манере загадочной недосказанности и умалчивает о содержании этого созерцания, те скудные данные, которые можно извлечь из этого этапа, говорят о второй ступени когнитивной схемы — познании в конечном бесконечного, обобщаемом рубрикой «физика». Наконец, само обретенное

божественное зрение делает восходящего единым с Подателем этой способности, и потому речь заходит о единстве с Богом, что согласуется с третьей ступенью схемы — непосредственным пребыванием в Боге, богообщением, высшем смыслом богословия — рубрикой «теология». Итак, в первых трех разделах пятичастной структуры Псалтири мы опознаем все три ступени триадической когнитивно-анагогической: схемы «этика — физика — теология». Но остаются еще два раздела и почти половина Псалтири — шестьдесят один псалом! Именно здесь начинается настоящее новаторство Григория Нисского в применении триадической схемы.

4-й раздел — «Моисей и бытие Божие». С этого раздела начинается такое описание и такой опыт, которой уже превышают способности «ординарного человека» (κοινὸς ἄνθρωπος) [17, I. 7, 14, p. 204]; это опыт человека, «прилепившегося и соединившегося с Богом» (προσκολληθεὶς ἤδη καὶ συνημιμένος θεῷ) [17, I. 7, 14, p. 204]. Этот раздел Григорий связывает с Моисеем в соответствии с надписанием вводного псалма раздела: *Молитва Моисея, человека Божия* (Пс 89: 1). Моисей предстает человеком Божиим и слугой народа. Он становится вождем для тех, кто прошел первые три ступени. Наиболее существенной характеристикой роли, исполняемой Моисеем, является то, что теперь уже не он ведется Законом, но сам вводит Закон для других, исполняя послушание Божие быть посредником между Богом и миром. Итак, именно Моисей вводит в четвертый раздел Псалтири (Οὗτός ἐστιν ὁ τῆς τετάρτης κατάρχων ἡμῖν ἀναβάσεως καὶ συνεπαίρων ἑαυτῷ τὸν διὰ τῶν τριῶν ἤδη τῶν προδιηγυμένων ἀνόδων μέγαν γενόμενον) и соответствующую ему ступень восхождения. На этом этапе Григорий широко разворачивает теологическую онтологию. Моисей стоит на границе подвижного и устойчивого бытия, утверждаясь «на границе изменяемого и неизменного» (μεθόριος τρόπον τινὰ τῆς τρεπτῆς τε καὶ ἀτρέπτου φύσεως ἴστανται) [17, I. 7, 14, p. 208]. В понимании Григория, вполне традиционном для христианской онтологии, непостоянное бытие не есть бытие в подлинном смысле. Истинное бытие есть лишь бытие Бога, поэтому только пребывание в Нем есть полноценное существование, остальное — всего лишь мнимость (οἴησις): «...ибо то, что не пребывает в Тебе, вовсе не существует» (τὸ γὰρ ἐν σοὶ μὴ εἶναι) [17, I. 7, 17, p. 216]. Предназначение Моисея в том и заключается, чтобы явить людям истинное бытие и призвать вступить в него и в нем существовать. В свое время Э. Жильсон разрабатывал философскую концепцию «метафизики Исхода» [6, с. 68], утверждая, что установление соответствия между понятием Бога и понятием бытия, получившее свое отражение в книге Исход (*Азъ есмь суций* — Исх 3: 14), типично для христианства. Григорий Нисский дает основания говорить о метафизике Псалтири. Но и на этом, четвертом этапе пик восхождения еще не достигнут. Так Григорий переходит к пятому разделу Псалтири.

5-й раздел — «спасение и славословие» — открывается 106-м псалмом, начинающимся словами: *Славьте Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его!* (Пс 106: 1). После достигнутого в предыдущем разделе, казалось, высшего совершенства, связанного с вхождением в подлинное бытие, бытие божественное, наступает время «крайней вершины созерцания» (τινὶ κορυφῇ τῷ ὑψηλοτάτῳ τῆς θεωρίας). Григорий называет этот этап «пятым восхождением» (πέμπτη

ἀνάβασις) [17, I, 8, 20, p. 224]. На этой пятой ступени заключается «вся полнота и главизна человеческого спасения» (ἐν ἧ ἅσα οἷόν τις συμπλήρωσις τε καὶ ἀνακεφαλαίωσις τῆς ἀνθρωπίνης σωτηρίας ἐστίν) [17, I, 8, 20, p. 224–226]. И эту ступень Григорий идентифицирует с Христом и связывает с благодарением Его за благодеяния: достижение этой ступени является совершенным даром; человеческие заслуги в этом нет вовсе, скорее даже напротив, человек осознанно или бессознательно ему сопротивляется, пребывая в грехе, и только сила Божественного вмешательства изменяет течение событий в результате вольного обращения человека из глубины отчаяния за помощью к Богу. Бог дает самого Себя в качестве выкупа человечества, пребывающего под властью смерти и греха. Искупление (λύτρωσις) распространяется на все концы земли; ничто не остается ему непричастным. Григорий описывает это искупление не только в историческом аспекте, но и через Евхаристию, в которой участвуют христиане. Он рассматривает деяние Христа в традиционных православных понятиях: Христос Бог сам есть искупление, путь, пища и питье, место обитания и многое другое. Если предыдущий раздел Псалтири был связан с христианской онтологией, то на этот раз речь идет об учении о спасении, о христианской сотериологии, получившей свое законченное выражение в Новом Завете.

Завершением панорамного рассмотрения пятичастного строения Псалтири становится толкование последнего, 150-го псалма, представляющего собой естественный ответ творения своему Спасителю — весь псалом есть вдохновенный гимн благодарения и хвалы Богу: *всякое дыхание да хвалит Господа!* (Пс 150: 6). И в заключение Григорий охватывает единым взором всю «философию Псалтири» (ἡ κατὰ τὴν ψαλμωδίαν φιλοσοφία) [17, I, 9, 28, p. 258]: она вначале наставляет в отвращении от зла, затем указывает путь восхождения через упорядоченные ступени (διὰ τῶν ἐφεξῆς ἀναβάσεων) к высшему блаженству, которое превышает всякие ожидания и все возможные предположения.

* * *

Итак, наблюдения над текстом толкований Григория Нисского на надписания псалмов позволяют увидеть прямое соответствие пятеричного деления Псалтири тройной схеме духовного восхождения, однако есть дополнительные особенности, кое-что уточняющие в свою очередь в исходной троичной системе. Троичная схема, уже ко времени жизни Григория Нисского получившая столь впечатляющее развитие и широко распространившаяся в самых разных областях церковной жизни и духовного опыта, предстает здесь в усложненном виде.

Во-первых, вектор восхождения троичной схемы здесь воспроизводится совершенно отчетливо: все толкование подчинено единой цели, или замыслу (σκοπός), совпадающему с таковым самой Псалтири — соразмерному человеческой жизни пути от порока к добродетели, от зла к благу, от греха ко спасению, наконец, из бездн падения к вершине полного бытия с Богом, которое Григорий заключает в слове «блаженство» (μακαριότης). Стало быть, в настоящем случае эта схема действительно используется для духовного восхождения, или, иными словами, для достижения спасения. Во-вторых, три ступени когнитивно-аналогической схемы здесь дополняются еще двумя. Попытки «растворить» пять

ступеней в трех, что предлагает, в частности, Рондо, представляются неубедительными. В действительности же христианские авторы вносят некоторые изменения в платоническую схему, насыщая каждую ступень в отдельности дополнительными смыслами и, что особенно важно, острые грани между ступенями как плод мистического опыта стираются; переходы со ступени на ступень становятся едва заметными. Это подтверждает мистический опыт и его литературное выражение у Григория Нисского, для которого характерно свободное использование принятой терминологии при устойчивости внутренних структур как самого этого опыта, так и принципов его отражения. Наконец, четвертую и пятую ступени Рондо не сумела правильно описать и потому подобрать им соответствия в троичной схеме или же за ее пределами.

Кажущийся произвол Григория Нисского как экзегета и мнимый хаос его толкований совершенно устраняются, если принять во внимание те грандиозные ассоциативные усилия, которые он прилагает, чтобы образовать из всего восхождения единое устремленное движение, собрать части «тела Пенфея», разодранного вакханками, в чем Платон видел главный смысл систематизации знания. Если не осознавать этого единого замысла за пестротой отдельных толкований и разнообразием содержания псалмов, старательно выстроенных по ступеням триадической когнитивно-анагогической схемы, дополненной еще двумя этапами (Ветхий и Новый Заветы), то неискушенный читатель рискует остаться при ошибочном впечатлении от этого экзегетического проекта и других подобных ему как от некоей «символической вакханалии» [2, с. 36], когда целое предстает в виде распавшихся частей. Замечательный побочный эффект от воздвигнутой Григорием Нисским герменевтики заключается еще и в том, что его читатель призван проследовать по ступеням проложенного маршрута, чтобы принять участие в собирании воедино разбросанного бытия. Так, грандиозные усилия греческих философов и христианских богословов по обобщению знания и созданию способов приобщения к нему красноречиво характеризуются конструктивным созиданием и последовательным духовным и интеллектуальным водительством, предназначение которого состоит в преодолении мирового распада.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1976.
2. Бычков В. В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. — М.: Институт философии РАН, 2015.
3. Вдовина Г. В., Шмонин Д. В. Жизнь и живое в трактатах XVII века «О душе» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2010. — Т. 11, вып. 3. — С. 56–69.
4. Гарнак А. Сущность христианства. — М.: Intrada, 2001.
5. Григорий Нисский. О надписании псалмов // Творения святых отцов в русском переводе. Т. 38 (Творения святого Григория Нисского, ч. 2). — Сергиев Посад, 1861.
6. Жильсон Э. Дух средневековой философии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.

7. Кант И. Основания метафизики нравственности // Кант И. Соч.: в 6 т. — Т. 4, ч. 1. — М., 1965.
8. Фокин А. Р. Григорий, еп. Нисский // Православная энциклопедия. — Т. 12. — М., 2006. С. 480–526.
9. Фрагменты ранних стоиков / пер. и комм. А. А. Столярова. — Т. 2, ч. 1. — М.: ГЛК, 1999.
10. Atticus. Fragmenta / ed. J. Baudry // Atticos. Fragments de son œuvre. — Paris: Les Belles Lettres, 1931.
11. Basiliius. Homilia in principium Proverbiorum // PG. — Т. 31. — Col. 385–424.
12. Basiliius. Homilia super Psalmum 44 // PG. — Т. 29. — Col. 388–414.
13. Clemens Alexandrinus. Stromata // Clemens Alexandrinus. — Т. 2. — Die griechischen christlichen Schriftsteller. — Т. 52 (15), 17. — Berlin: Akademie Verlag, 1960.
14. Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse. — Paris: Aubier, 1944.
15. Évagre le Pontique. Scholies aux Proverbes // Sources chrétiennes. — N 340. — Paris: Cerf, 1987.
16. Gavriilyuk P. L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. — Oxford: Oxford University Press, 2013.
17. Grégoire de Nysse. Sur les titres des Psaumes // Sources chrétiennes. — N 466. — Paris: Cerf, 2002.
18. Hadot P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité // Museum Helveticum. — 1979. — Т. 36. — P. 201–223.
19. Origenes. Commentaria in Psalmos // PG. — Т. 12. — Col. 1053–1686.
20. Origenes. Expositio in Proverbia // PG. — Т. 17. — Col. 161–252.
21. Plested M. Orthodox Readings of Aquinas. — Oxford: Oxford University Press, 2014.
22. Rondeau M. — J. Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse // ΕΡΕΚΤΑΣΙΣ. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou. — Paris: Beauchesne, 1972. — P. 517–531.
23. Rondeau M.-J. Les Commentaires patristiques du Psautier (III^e–V^e siècles). — Vol. I: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan; Vol. II: Exégèse prosologique et théologie. — Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1982, 1985.
24. Stoicorum veterum fragmenta / ed. J. von Arnim. — Vol. 2. — Leipzig: Teubner, 1903.

*В. Ю. Даренский**

**ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПРОТ. СЕРГИЯ
БУЛГАКОВА В ТРУДЕ «АПОКАЛИПСИС ИОАННА
(ОПЫТ ДОГМАТИЧЕСКОГО ИСТОЛКОВАНИЯ)»**

Статья посвящена исследованию антропологических принципов и идей Апокалипсиса апостола Иоанна в качестве предмета философской рефлексии. Анализируется опыт догматической интерпретации Апокалипсиса Иоанна о. Сергием Булгаковым в книге, посвященной интерпретации этого библейского текста. Эта интерпретация рассматривается как ценный источник экзистенциального опыта для современного человека. Показаны «механизмы» конституирования экзистенциальных смыслов Апокалипсиса Иоанна и их мировоззренческие измерения. Специальное внимание уделено анализу моральной детерминации поведения людей в соответствии с различными типами их религиозной жизни.

Ключевые слова: антропология, эсхатология, Апокалипсис, С. Булгаков, экзистенция, мировоззрение, смысл.

V. J. Darenkiy

*Eschatologic anthropology of p. Sergiy Bulgakov's work "The Apocalypses of Joanne
(The experience of dogmatic interpretation)"*

The article is devoted to the investigation of anthropology principles and ideas of Apocalypses of apostle Joanne as a subject of philosophical reflection. The experience of dogmatic interpretation of Apocalypses of Joanne by p. Sergiy Bulgakov is analysed here as a source of existential experience for contemporary man. The "mechanisms" of constituting of the basic existential senses in worldview dimensions in Apocalypses of Joanne are demonstrated here. Special attention in article is devoted to analysis of moral behavior's determination according to the dominance of different historical types of religious life.

Keywords: anthropology, eschatology, Apocalypses, S. Bulgakov, existential, worldview, sense.

* Даренский Виталий Юрьевич — кандидат философских наук, доцент, Луганский государственный университет им. Т. Шевченко, darenkiy1972@mail.ru

...начало ищет для себя конца и смотрится в него.
О. Сергий Булгаков

Антропология имеет свое смысловое завершение и реальное исполнение лишь в эсхатологии, ибо личностное бытие имеет свой «эсхатон», подобно тому, как его имеет История — и то и другое вместе и неразрывно укоренены в онтологии человека, предполагающей не только конечность земного бытия человека, но и его конечное свершение «в горизонте» Вечности.

По своей формальной структуре исторический процесс всегда состоит из разного рода «индивидуальных тотальностей» (явлений, личностей, событий), необходимым атрибутом которых всегда являются исконность (укорененность в прошлом), однократность (событийная уникальность) и представительство (воплощение всеобщих законов исторического бытия) [10, с. 31–37]. Однако *что именно* мы сможем усмотреть в содержании этих универсальных формальных структур, зависит исключительно от нашего экзистенциального опыта. И наоборот, наш экзистенциальный опыт во многом формируется осмыслением Истории мира сего, составляющей особый конституирующий «горизонт» нашего сознания. Как писал о. Георгий Флоровский, «прежде всего христианин будет рассматривать историю одновременно и как тайну, и как трагедию, — тайну спасения и трагедию греха» [12, с. 707]. Тем самым, высшими и онтологически первичными из всех исторических ситуаций являются ситуации личностного духовного выбора человека между спасением и грехом, от которых уже, в свою очередь, производна сфера всей внешней исторической событийности, охватывающей большие массы людей. В то же время христианское отношение к истории в целом глубоко парадоксально, поскольку цель христианства выходит за пределы Истории, вдохновляясь «прежде всего сознанием *конца* истории»; но, вместе с тем, «личность несет историю в самой себе» [13, с. 648–649]. В том числе *личность несет в самой себе и образ конца Истории* — как внутреннюю конечность собственной экзистенции, никогда не завершенной внутри себя самой, но устремленной к конечному преображению.

Этот фундаментальный *изоморфизм* Истории и личностной экзистенции, имеющий самое предельное выражение в изоморфизме личностной трансценденции преобразования и преобразования мира в Апокалипсисе, всегда глубоко чувствовался и понимался христианскими мыслителями. Так, например, известный подвижник XX в. блаж. Иоанн (Максимович) в своих «Беседах о Страшном Суде» прямо указывал на экзистенциальный смысл происходящих там событий:

Вострубят трубы властно и громко. Они вострубят в душах и совести. Все станет ясно в человеческой совести... Огонь попадает грех, сжигает его, и горе, если грех природнился самому человеку, тогда он сжигает и самого человека. Тот огонь возгорится внутри человека: увидя Крест, одни возрадутся, а другие — придут в отчаяние, смятение, ужас. Так люди сразу разделятся: в евангельском повествовании перед Судией одни становятся направо, другие налево — их разделило внутреннее сознание. Само состояние души человека бросает его в ту или иную сторону [2, с. 2].

Итак, события в мире ином, видение которых было дано человечеству через св. апостола Иоанна, свершаются *и в каждой человеческой личности* — «в душах и совести»; именно для этого и дано было такое видение, чтобы, зная его, человек научился читать и скрижали своей собственной души, преображаемой духом.

В свою очередь, Н. Е. Пестов справедливо акцентирует внимание на словах Ангела, которые он говорит святому апостолу Иоанну, заповедуя «соблюдать слова книги сей» (Откр. 20: 9). Это обязывает нас, пишет Н. Е. Пестов, в отношении Апокалипсиса стремиться «к исполнению почерпнутых из него духовных законов» [7, с. 222]. Тем самым это означает, что, во-первых, в Апокалипсисе содержатся некие *заповеди*, поскольку нужно «соблюдать слова книги сей»; а во-вторых, сообщаются и некие *духовные законы*, которые человек призван понимать и ими руководствоваться. Эта мысль не нова, но восходит к наследию свв. отцов Церкви. Так, св. Андрей Кесарийский в знаменитом «Толковании на Апокалипсис» говорит следующее:

...приступаем к изъяснению виденного блаженным Богословом не как постигшие глубину сокрытого в нем духа, ибо не осмеливаемся и не имеем в виду даже изъяснить всего сказанного в буквальном смысле, но желаем только дать *упражнение уму в дальнейшем стремлении*, в презрении, как непостоянного, настоящего; и желании будущего, как вечного; совершенное же познание предоставляем Божественной премудрости (Курсив мой. — В. Д.) [9, с. 4].

Это «упражнение в дальнейшем стремлении», в предуготовлении — не только ума, но всего целостного человека — к своему апокалиптическому преображению и есть цель последней книги Священного Писания.

Целью данной статьи является краткое рассмотрение исследования прот. Сергия Булгакова «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)» именно под таким углом зрения, т. е. общий анализ тех экзистенциальных и антропологических смыслов, которые он открывает в Апокалипсисе. При этом мы исходим из предположения о том, что такое рассмотрение может представлять интерес для современного человека даже независимо от его собственных религиозных убеждений (или вообще отсутствия таковых), поскольку элемент «эсхатологичности» неизбежно присутствует в сознании любого человека как по отношению к цели Истории, так и по отношению к цели своей собственной конечной земной жизни. А следовательно, *для культурной рефлексии этой имманентной эсхатологичности сознания нужно учитывать и те ее культурные образцы, которые заключены в традиционных текстах.*

О. Сергей Булгаков также рассматривает Апокалипсис в качестве *экзистенциальной парадигмы личностного бытия*, данной для всех времен:

Как слово Божие Апокалипсис дан не для своего только века, но для всех веков, для всех эпох истории, причем каждая его воспринимает в апперцепции собственного исторического восприятия. Могут при этом различаться разные исторические эпохи разным характером и степенью своей апокалиптический восприимчивости... наша эпоха с потрясающими ее событиями как бы по-новому открывает для нас эту небесную книгу, понуждает смотреться в это мистическое

зерцало судеб человеческих, искать в ней разгадки исторической загадки *наших собственных судеб* (Курсив мой. — В. Д.) [8, с. 350].

Кроме того, автор отмечает и парадигмальность той роли, которую занимает св. Иоанн в качестве тайнозрителя, для понимания «природы» человеческой личности.

Пророчество, — пишет он, — постольку есть не только озарение свыше, но и вопросоответ, дело богочеловеческое. Но тайнозритель имеет *видения* как откровения. Ему показывается то, о чем он не спрашивал и даже не мог спросить, поскольку открываемое превышает человеческий кругозор, простирается дальше его, в область, ему трансцендентную... тайнозритель не спрашивает, но *видит*, ему показывается или говорится чрез ангела. От него требуется *способность* увидеть показуемое, воспринять его, поведать людям, но при этом и самому *устоять*, понести пророчество, не разложиться духовно от него. Таково именно свойство «апокалипсиса», откровения, в отличие от пророчеств [8, с. 12].

Таким образом, тайнозритель — это такое положение человеческого существа перед Лицом Божиим, в котором уже нет «вопросоответов», но *испытывается его способность видеть и устоять*. В этой «позиции» человек словно возвращается в свое изначальное, еще не поврежденное грехом, состояние предстояния пред Лицом Божиим. Такое духовное предстояние есть исток и основа подлинной веры; но здесь, в особом тайновидческом предстоянии св. Иоанна, оно показано уже как высшее призвание человека, его возвращение к своей онтологической подлинности.

В свою очередь, и сама мировая история предстает в Апокалипсисе не в образах, измышленных суетным человеческим разумом, забывшим свой исток и свое конечное назначение (как «прогресс» или разнообразие цивилизаций и т. п.), но как *вселенское действие духовной борьбы пред лицом вечности*. Как пишет о. Сергий,

мировая история изображается здесь как величайшая мировая трагедия, в которой небесные воинства вместе с земною церковью воинствуют с драконом, и аггелами его, зверь и блудница борются со святыми, Христос ведет брань и побеждает дракона, и все это завершается картиной хилиастического, а затем и эсхатологического... преобразования мира [8, с. 13].

Поэтому христианская историософия по своему существу совпадает с эсхатологией, и поэтому же Откровение — это книга

о *конце* истории, о том, что будет, и как это будет. Оно есть книга о всей мировой истории в ее содержании и свершении. Оно есть история мира, изложенная в символах и образах, в самом существенном ее содержании. Оно отнюдь не есть история земных событий, как пишется она и изучается, там не описывается никаких внешних событий или фактов, которые могут быть в точности приурочены к пространству и времени. Оно есть символика этих событий, их внутренний конспект, онтология, или, в этом смысле, философия истории [8, с. 15].

Откровение о конце Истории мира сего, изложенное в книге апостола Иоанна Богослова,

имеющее перед собой еще современную для себя историю, а вместе с тем предназначенное для всех времен истории, находящих себя в нем как бы в историческом, своем зеркале, тем самым, является всевременно эластичным и многозначным в своем символизме... *Откровение* относится к тому, что происходит всегда и всюду, но и не вмещается в ограниченном месте и времени... Апокалипсис содержит в себе положительное откровение об истории как о свершении и, самое главное, о *пути* к нему, который необходимо проходимся с внутренней закономерностью от начала до конца и не может прерваться в любую минуту многоточием, как это предполагается в эсхатологическом восприятии истории [8, с. 310–311].

Вместе с тем, эсхатологическая направленность всемирно-исторического процесса также глубоко парадоксальна. Ведь, с одной стороны, история после Рождества Христова в своем главном содержании представляет собой процесс распространения Благой Вести среди все новых народов — и она будет длиться только до тех пор, пока этот процесс продолжается хотя бы в своем самом слабом проявлении. Только этим и оправдана пред Богом дрящая ныне история, поскольку

конечный смысл существования всего мира заключается в том, чтобы приготовить к вхождению в Царство Божие все большее и большее число людей, спасаемых Кровию Христовой. Как только этот процесс прекратится, т. е. прекратится обращение ко Христу все новых и новых человеческих душ, так исчезнет смысл существования мира и наступит конец его [1, с. 371].

Но отсюда и особый парадокс: история *должна* завершиться «поражением» Христианства именно потому, что окончательную победу над греховной природой человечества может одержать только Сам Спаситель в своем Втором Пришествии, но никак не человечество само по себе только своими силами, сколько бы праведников оно ни породило. История же и вообще должна с необходимостью завершиться потому, что она вершится еще «ветхим Адамом», т. е. человечеством, живущим в первородном грехе, — но ничто греховное не войдет в Вечность, а значит, земной путь человечества *должен* иметь свой необходимый конец. Однако именно *в самой* Истории совершается просвещение людей светом Христовым и их приобщение к Новому Адаму, к новой, бессмертной природе. Благая Весть имеет, безусловно, огромное влияние на общий *ход* Истории — но только *через* отдельные спасающиеся души. Но именно История как целое всегда есть дело «ветхого человека», а в Вечности уже нет Истории — ведь последняя есть необходимое следствие грехопадения и изгнания из рая. А значит, сам конец истории уже *предопределен* спасительной Жертвой и Воскресением Христа.

В этом смысле можно сказать, что Апокалипсис как единое целое есть особое *заповедание* и *напутствие* человечеству, особое «руководство» для христианского понимания истории. Об этом о. Сергей пишет так:

Основная же и единственная тема Апокалипсиса, как и его пророческая проповедь, состоит в том, чтобы мужественно и до конца *претерпеть историю*, ибо она есть и воцарение Христа Царя, путь к Царству Христову в мире, совершившееся на кресте и совершающееся в крестных путях мира [8, с. 351].

Для нашей темы самое принципиальное значение имеет раздел книги о. Сергия «Семь церквей», посвященный исследованию смысла 1-й и 2-й глав Апокалипсиса. О семи церквях автор говорит:

Самый их выбор может рассматриваться, в известной степени, и как историческая случайность, зависящая от личной ориентации священного писателя Иоанна. Однако этим не устраняется и его типологическое и таинственное значение. При этом отдельные черты этих церквей запечатлеваются в пронзительных характеристиках. Некоторые толковники видят в них также символы последовательных исторических эпох... хотя, конечно, такое истолкование неизбежно допускает произвольность и спорность. Оно лишено ключа к их историческому шифру, остается гипотетическим; нас более интересует религиозно-догматический характер этих образов, как выражающих в своей совокупности некоторую полноту церковно-исторического бытия в его сильных, как и слабых сторонах [8, с. 31].

Исходя из этого принципа, автор предварительно раскрывает *символический смысл выбора именно этих церквей* (т. е. христианских общин соответствующих городов). О. Сергий задается вопросом:

Чем определяется этот выбор семи церквей? Все они расположены на западе и в центре проконсульской провинции Азии... Не вполне понятен выбор именно этих церквей. Понятно, что сюда были включены такие важнейшие центры, как Ефес, Смирна и Пергам, а также и Сарды и Лаодикия в качестве административных центров. Но Фиатир и Филадельфия были лишь второстепенные города... Также не вполне понятен и географический выбор этих городов: юг, север и восток М. Азии остаются вне его, и даже из западной его части названы не все города. Но следует отметить, что все названные семь городов находятся на большой окружной дороге, которая соединяла наиболее богатые влиятельные и населенные части провинции. Они расположены в таком порядке, как мог попасть в них посланец с о. Патмоса, отправляющийся на континент. Он отправлялся, естественно, из большого порта Ефеса на север чрез Смирну, до Пергама по дороге, устроенной римлянами. Оттуда, повернув к юго-востоку дорогой императорской почты, он проходил бы последовательно чрез Фиатиру, Сарды, Филадельфию и Лаодикию, откуда, возвращаясь большой центральной имперской дорогой... мог бы вернуться в Ефес, оставляя таким образом в каждой из церквей Иоанновские послания и распространяя их по пути [8, с. 29].

Очень важно и то, что всех этих *церквей* (т. е. христианских общин соответствующих городов) больше нет: они прекратили свое существование после завоевания Малой Азии турками и бегства оттуда христианского населения в XIV в. Сейчас там остались лишь развалины христианских храмов. Из всех этих обстоятельств становится очевидным, что символический смысл выбора именно этих церквей состоит в том, что они очерчивают некий символический «круг земной», т. е. общий *типологический образ* всего разнообразия духовных состояний различных составляющих христианского мира. Географическая эмпирия здесь становится «шифром» разных типов духовных состояний человечества. Вместе с тем имеет смысл и толкование Н. Е. Пестова, в соответствии с которым семь «церквей» Апокалипсиса символизируют различные стадии жизни Церкви и различные конфессии [7, с. 18–84].

Эти типы, в свою очередь, могут рассматриваться и как базовые типы экзистенциальных состояний (или ситуаций), в которые попадает и которые проходит христианская душа. Рассмотрим их по порядку, стараясь понять их специфическое содержание и его толкование о. Сергием Булгаковым.

Ангелу Ефесской церкви, — пишет о. Сергий, — убажаются ее дела и труд «для имени» Христова, но наиболее терпение (II, 2–3), притом не только пассивное, состоящее в перенесении «многого», но и активное, выражающееся в различении истинного апостольства от ложных на него притязаний... Однако с этим — несколько неожиданно — соединяется и укор в оставлении «первой любви своей». Разумеется... вообще первое вдохновение любви как высокий дар, который присущ был первенствующей церкви, но ею, однако, постепенно утрачиваемый, хотя и в трудах и борьбе за истину [8, с. 32].

Итак, первый тип состояния христианской души, в котором ее застаёт и судит Господь, — это то, что можно назвать «рутинным благочестием». Это устоявшаяся «бытовая церковность», из которой постепенно выветривается ее «первая любовь», т. е. ее изначальный опыт веры. Заповедь, которая имеет универсальный характер и относится к каждому христианину, состоит здесь в том, чтобы вернуться к этому первичному опыту веры. Этот опыт назван «первой любовью», что подчеркивает его онтологический характер, т. е. укорененность в любви как первичном Бог-человеческом отношении, которое может заслоняться внешними искушениями, но неизбыточно присутствует.

Далее о. Сергий следующим образом комментирует текст Откровения, вскрывая его экзистенциальную диалектику:

В обращении к Ангелу Смирнской церкви убажается христианское мученичество и долготерпение, «дела и скорбь и нищета», которая, однако, соединяется с единственно истинным духовным богатством («впрочем, ты богат»)... Верующие призываются к «верности до смерти», т. е. мученичеству за Христа, обещающему за то «венец жизни», очевидно, в будущем веке [8, с. 33].

Эта духовная ситуация прямо противоположна предыдущей — здесь происходит мученичество за веру, которое богато этой «первой любовью». Очевидно, эти два обращения в Откровении оказываются рядом именно для того, чтобы очертить два крайних типа экзистенциальных ситуаций, в которых может пребывать каждый христианин, и своей последовательностью указывают на направленность духовных усилий.

Далее, как пишет о. Сергий,

в отношении к Пергамской церкви, чрез предварение об особой силе и тягости испытаний веры, здесь явленных... даже и исключительная твердость в вере одних не устраняет наряду с этим и возможностей соблазнов для других в той же самой среде... снова называются «державшиеся учения Николаитов». Под этим общим именем могут разумеются разные лжеучения, как религиозно-мистические, так и оккультические... Господь дает особое обетование: «скоро приду к тебе и сражусь с ними мечем уст Моих»: это значит, что там, где наибольшее напряжение борьбы, там и благодатная близость и помощь Христова [8, с. 33–34].

Если два первых типа состояний являют две крайности, то далее происходит усложнение ситуаций. Так, Пергамская церковь — это мир, в котором лицом к лицу противостоят люди с исключительной твердостью в вере и люди, которые сознательно поклоняются врагу рода человеческого (и в Пергаме до сих пор сохранились остатки их огромного капища, считающиеся ценным памятником древней архитектуры).

Вслед за этим ангелу Фиатирской церкви «пишется об откровении явившегося в величии Своем Сына Божия», но одновременно и о том, что

особенные искушения здесь приходят чрез лжепророчицу Иезавель, учащую «любодействовать и есть идоложертвенное»... Видимо, — пишет о.Сергий, — здесь разумеется искушение ложной цивилизации (то, что ниже принимает образ Вавилона), причем оно простирается на сравнительно длительную эпоху («Я дал ей время покаяться»), причем нераскаянность наказуется гневом Божиим... речь идет об исторических карах и потрясениях [8, с. 34–35].

Но если в предыдущей ситуации речь шла о противостоянии *типов людей*, то здесь — уже о противостоянии *внутри* одной человеческой души: между опытом «явившегося в величии Своем Сына Божия и искушениями «ложной цивилизации», толкающими к забвению этого опыта.

Следующее обращение является логическим продолжением предыдущего.

Обращение к Сардийской церкви, — пишет о. Сергий, — делается от имени Христа-Духоносца... Оно содержит призыв к бодрствованию, ибо «ты носишь имя, будто жив, но ты мертв», а вместе и к покаянию и к верности в хранении, вместе с угрозой внезапного нашествия и суда Христова... Вообще это обращение имеет наименьшую конкретность, оно относится как будто ко всем вообще, а не в частности к определенным лицам или эпохе [8, с. 35].

Эти слова Христа: «ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» — по сути являются некоей *эсхатологической заповедью*, которая ориентирует христианина на актуальное предстояние концу своего земного бытия («память смертная» как важнейшая добродетель).

Тот же характер присущ и обращению к церкви Филадельфийской, — продолжает о. Сергий, — особое обетование сохранения их «от години искушения, которая придет на всю вселенную, чтобы испытать живущих на земле». Относится ли это обетование ко временам тяжчайших испытаний веры на земле, подобным теперешним, или же прямо к последнему времени, но, во всяком случае, это заставляет связывать положение «филадельфийства» в церкви с эпохой наступления исторической зрелости, о которой Господь говорит: «се гряду скоро» [8, с. 35–36].

Последнее рассуждение о. Сергия наводит на мысль о том, что в этом обращении заключена особая заповедь *ожидания* искушений как неизбежного элемента духовного преображения. Наконец,

последнее обращение относится к церкви Лаодикийской... рисует упадочное духовное состояние церкви и замечательно по содержанию именно в этом отношении. Что вызывает гнев Божий? — вопрошает о. Сергий, — Умеренная тепло-прохладность, самоудовлетворенная и самоослепленная. «Ты ни холоден, ни горяч,

о, если бы ты был холоден или горяч. Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих». В этих словах с потрясающей силой осуждается то духовное мещанство, обмирщение церковной жизни, которое в своем самодовольстве не примечает своей ограниченности и слепоты духовной. Это церковное лаодикийство, которое всегда является духовною угрозой, подстерегает церковность на всех путях ее, едва ли может быть приурочено лишь к одной какой-либо церкви или эпохе, напротив, это предостережение должно быть отнесено ко всем им, ибо все они подвержены этой опасности и нуждаются в духовном самоврачевстве, которое образно и описывается, и обобщается в таком обращении: «кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. Итак, будь ревностен и покайся» [8, с. 37].

Как видим, здесь круг замыкается: «духовное мещанство» лаодикийства снова возвращает нас к «рутинному благочестию» Ефеса, но уже окончательно выродившемуся. Добавим также, что слово «Лаодикия» само по себе очень символично, т. к. оно буквально переводится как «народное право», «народный обычай» или «народная справедливость» (от λαός и δίκη). Это духовное вырождение веры как духовного состояния в нечто внешнее — в эмоции, обычаи или же (что особенно характерно для нашего времени) в рассудочное умствование на священные темы, явно подменяющее реальную церковную жизнь, — такое вырождение, как показывает опыт большой Истории, почти всегда имеет «народопоклоннические» корни, т. е. преклонение перед народом как носителем некоей «естественной» исторической правды, которая может становиться духовным соблазном и подменять собою правду Христову. Это по-древнегречески буквально и называется «лаодикийством». И для излечения от такого вида идолопоклонства Господь в истории и посылает скорби, «обличая и наказывая» — так являя Свою любовь во спасение.

В свою очередь эти кары также символически явлены в Откровении св. Иоанна. Раздел работы о. Сергия, названный «Седьмая печать и семь труб», истолковывает кары человечества посредством восстания на него различных природных стихий. Как пишет автор,

существуют в жизни природного мира расстройств, связанные с человеческим грехом, но являющиеся и божественным, промыслительным воздействием на природу, причем они касаются разных сторон природной жизни, ее элементов... это проявление зла в природе объясняется здесь не только как божественное попущение, но как спасительное и воспитательное средство на путях истории [8, с. 70].

«Естественные» исторические события и закономерности приобретают свой духовный смысл, если воспринимаются христианами как пути вразумления и воспитания. Поэтому, в отличие от «лаодикийского» самодовольства, они имеют позитивный смысл. Далее о. Сергий пишет:

Глава IX посвящена пятой и шестой трубе, которые относятся уже не к бедствиям природного мира, его расстройств, но к действию сил демонических, враждующих с человеком. Эта глава отличается наибольшим нагромождением звучащих мифологически образов... «Она отворила кладезь бездны», и из нее вышел дым, омрачивший солнце и воздух; здесь, очевидно, разумеется духовное омрачение. Из дыма же выходит саранча на землю (параллель 8-й египетской казни: Исх. X, 1–9) (ср. Иоиль I–II), «имеющая власть земных скорпионов». Этой

саранче не дано вредить земной растительности, но лишь одним людям, не имеющим печати Божией (безблагодатным), и не убивать, но мучить их пять месяцев, т. е. некоторое определенное время. «Мучение это подобно как от скорпиона, когда он ужалит человека» (IX, 5), это смертная тоска, «когда люди будут искать смерти, но не найдут ее». Очевидно, здесь разумеется духовное состояние черной меланхолии, которая поражает людей и связана с духовным заболеванием от воздействия демонического... смысл этих образов достаточно ясен: здесь говорится о действенном вмешательстве демонических сил в человеческую жизнь, которое промыслительно попускается, хотя и ограничивается Промыслом Божиим, поставляемое в известные пределы [8, с. 70–71].

Рассмотренные здесь толкования о. Сергия, на наш взгляд, позволяют видеть в содержании Апокалипсиса откровение о глубинной структуре человеческой экзистенции, раскрывающейся в ее отношениях к Творцу и Спасителю. В отличие, например, от тех глубинных структур, которые хорошо исследованы К.-Г. Юнгом и его школой, апокалиптическое видение человека как духовно-душевного существа — это именно Бого-человеческое отношение. Структуры, показанные в психологии Юнга, являются уже вторичными по отношению к ним, поскольку абстрагированы от этого первичного и самого фундаментального отношения. Эти «архетипы» и «индивидуации» суть уже результат искусственного отрыва души от ее онтологической первоосновы — Бого-человеческого отношения, — ставящие человека в состояние искусственной самозамкнутости перед лицом неоязыческого космоса, лишенного Откровения. Откровение о глубинной структуре человеческой экзистенции, явленное в апокалиптическом видении человека, требует особой концептуализации.

О. Сергей Булгаков в целом определяет смысл и содержание книги Откровения как подлинное и окончательное *завершение Божиего творения*. Конец временного существования тварного мира и переход его в иной модус существования определяется им как

ософиение в боговоплощении и в богочеловечестве, совершившееся в творении в предвечном плане Божиим, однако не представляет собой чего-то нового и неожиданного, каковым оно, безусловно, является для самого творения в его ограниченности и самозамкнутости. Последняя этим катастрофически разрушается, ибо в мир вступает новая сила и жизнь божественная — богочеловечество. Этот предвечный божественный план выразился в софийном первообразе и софийном сотворении всего мира и в нем человека, созданного по образу Божию [8, с. 278].

Такое понимание глубоко укоренено в святоотеческой традиции. Вот, например, в каких словах пишет об апокалиптическом преображении всего тварного бытия святитель Игнатий Брянчанинов:

Вострепещут праведники от безмерной славы явившегося Судии: они воззрят на свои правды, и эти правды представятся им при свете высшей Правды ветхими рубищами нищих: в правдах своих они не увидят залога к помилованию своему, — будут ожидать помилования от одной бесконечной Божией милости [6, с. 88].

Такое вообще по сути немислимое для земного человека преобразование всего сущего, такое явление немислимой ныне «безмерной славы» Божией,

действительно, может быть понято именно как подлинное завершение творения, его полное «ософиение». И здесь находит свое полное и окончательное воплощение фундаментальный *изоморфизм* Истории и личностной экзистенции, имеющий самое предельное выражение в изоморфизме личностной трансценденции преобразования и преобразования мира в Апокалипсисе. В работе «Софиология смерти» О. Сергей писал:

для победы над смертью надо, чтобы она была явлена до конца и до глубины, т. е. не только как всеобщая смерть, от которой никто не может уклониться, но и как Христова смерть, для которой уже нет основания в Его человеческой свободе, как исполнение воли Отчей... Но это открывает нам основную истину софиологии смерти. Она является вратами бессмертия. Смерть именно смерть Христова, и с нею и в ней смерть величественная, раскрывается в этом свете как необходимое, а потому и благодатное и радостное событие в софии мира: „Где твое, смерть, жало? Где твоя, аде, победа?“ [3, с. 304].

Человек экзистенциально предчувствует такое немислимое преобразование мира — как, например, в стихотворении Ф. Тютчева «Последний катаклизм»:

Когда пробьет последний час природы,
Состав частей разрушится земных:
Все зримое опять покроют воды,
И Божий лик изобразится в них!

Действительно, в этом стихотворении сказано нечто, на первый взгляд, непонятное и загадочное, поскольку о таком виде преобразования («покроют воды») не сказано в самом Священном Писании. Однако здесь на самом деле имеет место очень удачное именно *поэтическое прозрение*: поэт говорит, что мир вечный и совершенный будет настолько нов и немислим по сравнению с миром сим, преходящим, что он явится фактически как новое творение — из вод; но он будет столь совершенен, что это будут уже не воды, над которыми лишь «носился» Дух Божий, но воды, отображающие сам Божий Лик.

Это же экзистенциальное предчувствие определяет некий смысловой «стержень» восприятия христианином тварного мира, которое антиномично. Как писал об этом монах Андроник (профессор А. Ф. Лосев):

зло мира ничуть не говорит о недостатках в Боге; наоборот, чем больше зла и ужасов, страданий и несчастий, тем больше восхваляют христиане Бога за премудрость Его и милосердие, тем ближе они ко спасению и к самой цели своей жизни. Антиномия Бога и мира — разумно непреодолима; но без нее нет мистического сознания в христианстве. Пережить и изжить, жизнью охватить эту антиномию и есть задача христианина [4, с. 289–290].

Бытийное изживание этой антиномии как задача христианина по сути своей деятельность «апокалиптическая», т. е. причастная процессу завершения и исполнения творения. Это причастность, о которой О. Сергей пишет так:

...будучи уже Софией в богочеловечности своей, мир в человеке доселе еще проходит путь к актуализации своей софийности, к полноте своего ософиения

в жизни этого века, в Новозаветной Церкви. Софийность мира, хотя в глубинных недрах бытия уже и *дана*, но она еще и *задана*, ибо для себя мир сохраняет еще и тварную кость, которая имеет быть преодолена во всеобщем воскресении и преображении его и в жизни будущего века... Тогда и совершится ософийение мира. Со стороны божественной полноты, явленной в богоснисхождении к твари, оно не может иметь восполнения, со стороны же тварной не знает исчерпывающего конца, но есть жизнь бесконечного восхождения от силы в силу. Оно знает для себя возрасты и ступени. Несмотря на бесконечность тварного восхождения, для него есть решающая грань... Это и есть онтологическая грань, *до* и *после*. Она отделяет мир в состоянии еще *пред* совершающегося ософийения от уже совершившегося, хотя самое это совершение раскрывается и в этом смысле продолжается во веки веков [8, с. 279].

Это бесконечное преображение тварной природы человеческой, которое «не знает исчерпывающего конца, но есть жизнь бесконечного восхождения от силы в силу», и составляет «энтелехию» вечного человеческого бытия.

Апокалиптическая причастность человеческой экзистенции процессу завершения и исполнения творения на уровне индивидуального бытия называется спасением души и стяжанием Духа Святого. Это становится возможным только посредством смирения и покаяния, открывающих душу человека действию благодати Божией. Св. Ефрем Сирийский в своем «Слове на пришествие Господне» говорит: «Господь же в тишине придет ко всем нам, отразит ради нас ухищрения зверя» [5, с. 214]. Парадоксально, но именно это «в тишине», невидимо для мира, а часто и не осознаваемо самим человеком — и есть, можно сказать, апокалиптическое место души. Именно здесь происходит то же, что и в большой Истории, и особенно в ее Конце. Этот духовный закон хорошо сформулировал кн. Е. Н. Трубецкой:

Царствие Божие вначале не приходит приметным образом: оно начинается во внутреннем мире человека. Но этот внутренний переворот души, обращающейся к Богу, имеет необъятное, космическое значение: ибо в нем осуществляется *перемещение центра мирового тяготения*. Благодаря крушению земных надежд происходит величайший сдвиг в жизни духовной: человеческие помыслы, желания, надежды переносятся из одного плана существования в другой [11, с. 373].

Предел и конечная цель человеческой экзистенции — эта та «онтологическая грань *до* и *после*», на которой решается ее вечная судьба. За этой гранью лежит бытие иное, к которому изначально призван человек. О. Сергий пишет о нем так:

Богообщение и богоявление в будущем веке далее выражается так: «и узрят лицо Его, и Имя Его будет на челах их» (Откр. XXII, 4). Узрение лица Божия является всеобъемлющим обетованием тварного блаженства, для раскрытия которого нет слов на человеческом языке и способности к постижению в жизни нынешнего века. Оно заповедано Господом в заповедях о чистоте сердца («блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» Мф. V, 8), и о «святости, без которой никто не увидит Господа». Обетование это более того, что могло быть дано Моисею, которому сказал Бог на горе Хориве: «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых... ты увидишь Меня сзади, а лицо

Мое не будет видимо» (Исх. XXXIII, 20–23). Но что не дано было видеть великому пророку и боговидцу Моисею, это является всеобщим уделом рабов Божиих в будущем веке. Очевидно, *здесь наступает новая онтологическая зрелость для человека, в силу которой ему может быть дано, как и принято, боговедение и боговидение*. Об этом страшно помыслить и говорить ныне нам, грешным сынам греховного мира, но это совершится силою Божией... Видение же дано было уже... в Новом Завете, в том богоснисхождении и приближении Бога к миру, которое совершилось через боговоплощение [8, с. 247].

«Пакибытие» человека и человечества в вечности, в его преображенности и «ософиенности», составляет изначальную «энтелехию» человеческого изначально сверх-естественного существа. И поэтому книга Откровения является вместе с тем и книгой заповедей, и книгой самоанализа человека в его личностном и конкретно-историческом бытии.

Антропологическая интерпретация образа человеческой Истории как целого через символику ее конца позволяет сделать вывод о том, что с точки зрения библейского сознания (если таковое достаточно глубоко и рефлексивно усвоено человеком), История будет длиться до тех пор, пока на земле еще остаются люди, причастные подлинному преображению во Христе. История закончится тогда, когда таких людей станет уже слишком мало, чтобы оправдать бытие всего человечества. Это та же самая закономерность, которая определяет и земное бытие каждого человека: Господь продлевает это земное бытие человеку до тех пор, пока него остается возможность покаянием и добрыми делами приготовить свою душу к ответу на Страшном Суде. В свою очередь, исследование прот. Сергея Булгакова «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)» весьма убедительно показывает, что такое же совпадение общих законов бытия всего человечества и каждой отдельной человеческой судьбы имеет место и во всех их ключевых элементах, образующих своего рода *экзистенциальные константы*, единые и для индивидуального, и для общечеловеческого бытия. Их дальнейший анализ является глубочайшей темой для христианской антропологии и историософии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архиепископ Нафанаил (Львов). О пришествии Антихриста и конце мира // Архиепископ Нафанаил (Львов). Семь святых таинств. — СПб., 2007. — С. 370–381.
2. Блаженный Иоанн (Максимович). Беседы о Страшном Суде. — Львов, 2003. — 20 с.
3. Булгаков С. Н. Софиология смерти // Булгаков С. Н. Тихие думы. — М., 1996. — С. 273–308.
4. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. — М., 1990. — 320 с.
5. Св. Ефрем Сирин. Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие Антихристово // Толкование на Апокалипсис святого Андрея архиепископа Кесарийского. — М., 1901. — С. 210–220.
6. Св. Игнатий Брянчанинов. О кончине мира // Последние судьбы мира. — Киев, 1994. — С. 61–90.

7. Пестов Н. Е. Свет Откровения. Размышления над Апокалипсисом. — М., 2005. — 270 с.
8. Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). — М., 1991. — 352 с.
9. Толкование на Апокалипсис святого Андрея архиепископа Кесарийского. — М., 2000. — 220 с.
10. Трельч Э. Историзм и его проблемы / пер. с нем. — М., 1994. — 719 с.
11. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. — М., 2003. — 396 с.
12. Флоровский Г. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избр. тр. по богословию и философии. — СПб., 2005. — С. 671–707.
13. Флоровский Г. Христианство и цивилизация // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избр. тр. по богословию и философии. — СПб., 2005. — С. 641–649.

ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ СЮЖЕТЫ

УДК 1(091)

*Д. А. Федоров**

ИДЕЙНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ЦИЦЕРОНА

В статье рассмотрены основные идейные предпосылки социальной философии выдающегося римского мыслителя Марка Туллия Цицерона. Оценивая вклад Цицерона в социальную философию, важно определить, в какой степени этот вклад является самостоятельным, самобытным плодом его собственных интеллектуальных усилий, а в какой — результатом компилятивной работы по эклектическому популяризированному изложению идей греческих предшественников. На основании анализа ключевых первоисточников рассматриваемой проблематики автор статьи приходит к выводу, что степень влияния древнегреческого философского наследия (в первую очередь — стоической и академической школ) на социальные воззрения Цицерона является весьма значительной. По мнению автора, социальную философию Цицерона, с определенными оговорками, следует рассматривать как направление в рамках академического скептицизма. Сделанные выводы могут представлять интерес для специалистов в области истории социальной философии Античности.

Ключевые слова: история философии, социальная философия, античная философия, Древний Рим, Цицерон.

D. A. Fedorov

Intellectual Influences of Cicero's Social Philosophy

The article deals with the problem about intellectual influences of social philosophy of the famous Roman philosopher Cicero. Based on an analysis of key primary sources considered problematic article, the author comes to the conclusion that the degree of influence of ancient Greek philosophical heritage (primarily — Stoic and academic schools) on social outlook Cicero is quite significant. According to the author, the social philosophy of Cicero, with certain reservations, be regarded as a trend within the academic skepticism. The findings of the article may be of interest to specialists in the field of social history of ancient philosophy.

Keywords: history of philosophy, social philosophy, ancient philosophy, ancient Rome, Cicero.

* Федоров Денис Андреевич — кандидат социологических наук, Санкт-Петербургский государственный экономический университет, riarman@gmail.com

Мнения, сформировавшиеся в научной литературе относительно проблемы «инспирации» социальных воззрений Цицерона греческой философией, до сих пор отличаются крайней неоднозначностью [2; 3; 17; 22]. Безусловно, сложно переоценить степень влияния древнегреческой традиции на развитие римской науки. Вероятно, именно по этой причине длительное время среди исследователей античной философии преобладало мнение [33; 40], что философские сочинения Цицерона являются не более чем глубоко вторичным «эпигонством» по отношению к трудам его эллинистических «наставников». В качестве яркого примера можно привести гиперкритическое суждение Ф. Поллока: «Никто, насколько мне известно, не преуспел в поиске какой-либо новой идеи во всех философских и полуфилософских работах Цицерона» [28]. Подавляющее большинство историков высоко оценивает Марка Туллия как ратора, правоведа и политика, между тем аналогичный консенсус по поводу его вклада в историю социальной философии до сих пор не достигнут. Характеристики Цицерона как писателя поляризуются от жесткого неприятия («дилетант во всем», «бездарный компилятор» [6]) до умеренности [8] и даже апологетики [1]. В последние десятилетия в исследованиях текстуального наследия Цицерона наметилась осторожная тенденция [13] к выявлению самобытных черт в социальном учении данного автора.

В большинстве случаев, попытки Цицерона рассуждать об отвлеченных философских понятиях достаточно синкретичны и незрелы. Однако применительно к социальной проблематике в учении Цицерона можно наблюдать сочетание классической греческой традиции с богатым практическим опытом одного из наиболее авторитетных ораторов античной эпохи, а потому определенные достоинства его риторических и социально-политических трактатов не мог не признать такой известный «цицерононенавистник», как антиковед Т. Моммзен, писавший: «...это — не великие художественные произведения, но, бесспорно, такие работы, в которых преимущества автора выступают всего сильнее, недостатки же его более всего ступшеваются» [6].

Известно, что Цицерон, в молодости получивший блестящее образование у ряда авторитетных греческих мыслителей (в частности, Федра: Cic. Fam., XIII, 1, 2; Филона из Лариссы: Cic. Brut., 306; Диодота: Cic. Brut., 309), часто позиционировал себя в качестве популяризатора (Cic. Fin., I, 10; Div., II, 1) и пропагандиста [8] греческой философской мысли.

В числе основных греческих авторов, на творчество которых опирался Цицерон, в первую очередь следует отметить выдающихся греческих философов Платона и Аристотеля, труды которых, по утверждению Квинтилиана (Quint., Inst. orat., X., 5., 2), Марк Туллий не только детально изучал, но и с успехом переводил на латинский язык. В частности, Цицероном были переведены трактаты Платона «Тимей» [23] и «Протагор» [12] (некоторые фрагменты этих переводов цитирует грамматик Присциан: Prisc. Inst. Gram. VI, 63; VIII, 35), что существенно способствовало их популяризации в среде римских интеллектуалов.

Среди дошедших до нас работ Платона, потенциально интересных Цицерону в качестве источника, можно отметить в первую очередь лингвофилософский трактат «Кратил» и ряд других знаменитых сочинений: «Государство», «Законы», «Политик», а также, с определенными оговорками, диалоги «Тимей»,

«Критий», «Федон». Отношение Цицерона к Платону можно охарактеризовать как вполне почтительное: в письмах оратор именует его «нашим божеством» (*deus noster Plato* — *Cic. Att.*, IV, 16) и неоднократно уважительно отзывается о глубокой философской ценности его произведений [17] (подробный список позитивных высказываний Цицерона о Платоне приводит, в частности, Т. Деграфф [18, p. 144]) (*Cic. Div.*, I, 62; I, 8; II, 66; *Fin.*, V, 7; *Leg.*, I, 15; III, 1; III, 14; *Off.*, I, 4; *De re publ.*, IV, 4; *Tusc.*, I, 22; I, 49; I, 79).

Что касается Аристотеля, то сам Цицерон неоднократно признавался, что ряд своих сочинений он написал под значительным влиянием мировоззрения и стиля этого выдающегося греческого философа. В частности, в одном из писем брату Квинту римский мыслитель признается, что идею ввести в свой трактат реальных исторических персонажей, не выводя самого себя среди участников, он почерпнул именно у Аристотеля (*Cic. Q. fr.*, III, 5). В другом своем письме Цицерон утверждает, что риторический трактат «Ториса» был написан им «в духе Аристотеля» (*Cic. Att.*, XIII, 19). Вероятно, Цицерон был также хорошо знаком и с другими значимыми произведениями данного автора околофилологической тематики: «Об истолковании», «Поэтика» и, конечно же, «Риторика». Следует, однако, отметить, что несмотря на достаточно позитивную оценку Аристотеля Цицероном, в своих сочинениях риторического цикла римский мыслитель тем не менее нередко расходится с ним во мнениях, в особенности это касается его рассуждений об «императивной» функции публичной речи как средства управления общественным сознанием.

Потенциальное влияние на некоторые воззрения Цицерона также могли оказать широко известные в античности сократические сочинения Ксенофонта. Чрезвычайный интерес для тематики настоящего исследования представляет сообщение Авла Геллия об осуществленном Цицероном (вероятно, в молодости [35]) переводе трактата Ксенофонта «Домострой» на латинский язык (*Gell. XV*, 5, 8).

Гораздо менее сильное влияние на взгляды римского мыслителя оказали воззрения эпикурейцев. С этой философской школой он познакомился также в период своего обучения в Афинах, присутствуя на выступлениях философов Федра и Зенона [21, p. 30] (*Cic. Fam.*, XIII, 1; *Cic. Fin.*, I, 16), — их творчество он впоследствии высоко оценил в своем трактате «О природе богов» (*Cic. Nat. deor.*, I, 93; I, 59). Однако в целом о мировоззрении Эпикура Цицерон часто отзывается с крайним пренебрежением: «А Эпикур твой... что сказал такого, что было бы достойно не то что философии, но даже посредственной рассудительности?» (Пер. М. И. Рижского). Главным объектом критики для Цицерона становится эпикурейский гедонизм, который кажется римскому автору сугубо безнравственным и глубоко порочным (см. *Cic. Nat. deor.*, I, 111–117; *Cic. Tusc.*, III, 46–50; V, 93–96). В литературе сложились противоречивые взгляды на взаимовлияние Цицерона и его современника, поэта-эпикурейца Лукреция, автора знаменитой философской поэмы «О природе вещей» [9; 24; 29; 30; 34; 36; 38]. В одном из писем брату Квинту Цицерон признает определенные литературные качества поэм Лукреция (*Cic. Q. fr.*, II, 9), однако в своих трактатах имя данного автора он никогда не упоминает.

Значимым источником интеллектуального становления Цицерона как мыслителя следует признать также философию стоицизма [7]. Многократно

в своих произведениях римский мыслитель утверждает, что близко знаком с творчеством представителей Древней Стои: Хрисиппа и Клеанфа (Cic. Nat. deor., I, 39; I, 93; Div., I, 6; Tusc., III, 52; V, 106). Другой наставник Цицерона, греческий стоик Диодот, длительное время жил в доме оратора (Cic. Fam., XIII, 16), а после своей смерти оставил последнему наследство в размере 100 000 сестерциев (Cic. Att., II, 20). В своих работах Цицерон неизменно отзывается о Диодоте с особым уважением, называя его «образованнейшим» человеком (Cic. Fam., XIII, 16). Определенный вклад в формирование мировоззрения римского мыслителя внесли также представители Средней Стои, с одним из которых, знаменитым в то время философом Посидонием, он познакомился во время обучения на Родосе [37]. В своих трактатах Цицерон чрезвычайно позитивно отзывается о работах Посидония [16], именуя греческого мыслителя учителем и другом (*familiaris noster Posidonius* — Cic. Nat. deor., II, 88; см. также Cic. Tusc., II, 61). Г. Г. Майоров предполагает, что отдельные произведения Цицерона были во многом инспирированы чтением трактатов Посидония [5]. Творчество учителя Посидония, стоика Панетия, Цицерон также высоко ценил, указывая, что использовал его трактаты при написании собственных произведений (Cic. Att., XVI, 11). Первые две книги последнего трактата Цицерона («De officiis») также являются, по собственному признанию Цицерона (Cic. Off., III, 7), творческой интерпретацией одноименного сочинения Панетия [19]. Приходится лишь сожалеть, что сочинения этих двух представителей стоицизма (Посидония и Панетия) сохранились до наших дней лишь во фрагментах [27], поэтому оценить подлинную степень заимствования их идей Цицероном практически не представляется возможным.

Среди иных потенциальных источников, к которым мог прибегать Цицерон, кроме прочего, следует упомянуть работы таких греческих авторов, как Диодор, Кратипп, Стасей, Феофраст и Дикеарх (Cic. Att., II, 12; Att., VII, 3; Att., II, 2; Plut. Cic., 24). Помимо собственно общеполитических произведений, римский мыслитель прилежно изучал и высоко оценивал риторическое наследие римских ораторов, в первую очередь своих учителей — Антония и Красса, чья деятельность на судебном поприще была освещена им в трактате «Брут» (Cic. Brut., 139–144).

Проведенный анализ инспирации учения римского мыслителя представителями столь разнообразных направлений греческой философии не позволяет, однако, определить, к какой именно из античных философских школ в действительности принадлежал (и причислял себя) сам Цицерон. Для объективного разрешения данного вопроса, на наш взгляд, следует учитывать:

1. Высказывания по данному вопросу самого Цицерона.
2. Оценку философских воззрений Цицерона античными авторами (в чьем распоряжении находились не дошедшие до настоящего времени произведения римского оратора, в частности диалог «Гортензий»).

Утверждения Цицерона по поводу собственной философской принадлежности вполне однозначны и недвусмысленны. В трактате «Учение академиков» («Academica») римский мыслитель не только уверенно ассоциирует себя с академической философской школой, но и подробно обосновывает свою позицию (Cic. Acad. II, 144). В трактате «О природе богов» Цицерон также подтверждает

свою приверженность учению Академии: «А тем, которых удивляет, почему я предпочел стать последователем этого учения [академиков], я, кажется, достаточно ответил в четырех моих книгах об этой школе [академиков] (*his quattuor Academicis libris satis responsum videtur*)» (Cic. Nat. deor., I, 11. Пер. М. И. Рижского). Цицерон позиционирует себя одним из представителей академического скептицизма, ведущего свое начало от философии Сократа и развитого Аркесилаем и Карнеадом. В трактате «Тускуланские беседы» римский мыслитель вновь намекает на свою приверженность академической традиции, упоминая еще одного ключевого представителя данного направления — своего учителя Филона [14] из Лариссы:

...нравится мне и обычай перипатетиков и Академии обо всяком вопросе рассуждать за и против — нравится не только потому, что только так можно доискаться, что в какой точке зрения ближе к истине, но еще и потому, что это — превосходное упражнение в красноречии. Первым так стал поступать Аристотель, за ним — другие; и уже на нашей памяти тот Филон, которого мы слышали не раз, ввел обычай в одни часы учить риторике, в другие — философии» (Пер. М. Л. Гаспарова; см. также Tusc. IV, 47).

В трактате «Об обязанностях» Цицерон увещевает своего сына, получившего образование у перипатетиков, приобщиться и к академической философии, к числу последователей которой причисляет себя:

Напротив, философы **нашей школы** обсуждают все вопросы, так как даже вероятное не может стать ясным без сопоставления доводов обеих сторон. Но это, думается мне, было разъяснено достаточно подробно в моем «Учении академиков». Что касается тебя, мой дорогой Цицерон, то, хотя ты и приобщился к древнейшей и знаменитейшей философской школе, руководимой Кратиппом, который вполне подобен создателям этих прославленных учений, я все-таки хотел, чтобы эти наши воззрения, сопредельные с вашими, были хорошо известны тебе» (Пер. В. О. Горенштейна).

Уверенность в приверженности Цицерона академической философии разделяли и античные авторы. В частности, в биографии мыслителя, написанной Плутархом, содержится ряд соответствующих утверждений: «Цицерон, необыкновенно образованный, разносторонний и неутомимо совершенствовавшийся оратор, вместе с тем оставил немало собственных философских сочинений в духе учения академиков...» (Пер. С. П. Маркиша; о Цицероне как последователе академизма см. также Plut. Cic., 3, 4). Христианский философ Лактанций также не сомневался в том, что Цицерон был «сторонником учения академиков» (Lact. Div. Inst., I, 2, 3). Дискуссии с академическими взглядами Цицерона посвящена также часть трактата блаженного Августина «Против академиков» [26] (Aug. Contra Acad., I, 3, 7). Цицерон рассматривался как академик и в более поздние исторические периоды — в частности, детальному анализу влияния академического скептицизма Цицерона на воззрения мыслителей эпохи Возрождения (Петрарки, Боккаччо и др.) посвящена отдельная монография Ч. Б. Шмитта [32].

При обращении к современной зарубежной историографии по данному вопросу интерес вызывает тот факт, что предметом актуального научного дис-

курса является не тезис о принадлежности Цицерона к академической школе (как самоочевидный), а вопрос о том, какому именно из поднаправлений академизма отдавал большее предпочтение римский мыслитель на протяжении своей жизни. Достаточно подробный обзор точек зрения по данному вопросу в историографии приведен в статье Д. Глакера [22]. По мнению последнего, цитаты из поздних работ Цицерона обычно трактуются исследователями как аргумент в пользу приверженности оратора философии академического скептицизма в течение всей жизни. Подобной точки зрения, придерживаются, в частности, Н. Вуд [40], В. Буркерт [15], Л. П. Уилкинсон [39], Л. Штраус [10] и др. В то же время ряд исследователей (К. Миддлтон [25], Д. Рид [31]), опираясь главным образом на цитаты из *Cic. Acad. I*, 13 и *Cic. Nat. deor.*, I, 6, утверждают, что, получив образование у представителей Новой Академии, на некоторое время Цицерон стал последователем Старой Академии, а в конце жизни вновь стал академическим скептиком. Косвенным подтверждением данной точки зрения также могут служить высказывания Цицерона в одном из сохранившихся фрагментов его стихотворного сочинения «*De consulatu meo*» («О моем консульстве») (*Div. I*, 17–22), намеки в письме Катону (*Cic. Fam.*, XV, 4, 16) и в трактате «*De legibus*» (*Cic. Leg.*, I, 39). Основываясь на анализе данных источников, Д. Глакер утверждает, что Цицерон менял свои взгляды дважды: первый раз, когда он отказался от почерпнутого в юности учения Филона из Лариссы в пользу «Старой Академии» Антиоха, а затем в 45 г. до н. э. (примерная дата написания трактата «Гортензий»), когда вновь вернулся к академическому скептицизму Карнеада и Филона [22]. На наш взгляд, вне зависимости от того, считать ли подобную точку зрения в достаточной степени аргументированной, следует согласиться с утверждением М. Фокса [20], признававшего значительное влияние на Цицерона со стороны академического скептицизма. По нашему мнению, вопрос о том, являлся ли Цицерон академическим скептиком в течение всей жизни или же некоторое время примыкал к числу последователей Старой Академии с тем, чтобы вернуться к скептицизму лишь на склоне лет, не является принципиальным. Важно лишь отметить, что вполне закрепившееся в зарубежной историографии, фактически консенсусное представление о Цицероне как о представителе академической школы в современной отечественной научной литературе достаточно сильно недооценено (ряд отечественных авторов считает Цицерона эклектиком [4; 5], среди исключений следует назвать В. Т. Звиревича, отстаивавшего «приверженность» Цицерона учению Новой Академии [3]), что, вероятно, не может не привести к искаженной трактовке взглядов римского мыслителя. По нашему мнению, с определенными оговорками, социальную философию Цицерона можно рассматривать как направление в рамках академического скептицизма.

Подводя итог проведенному анализу, следует признать, что степень влияния древнегреческого философского наследия на воззрения Цицерона весьма значительна, а его взгляды, безусловно, во многом отражают основные тенденции развития философской мысли предшествующих эпох. А потому, на наш взгляд, оценивая вклад Цицерона в социальную философию, чрезвычайно значимым представляется определить, в какой степени этот вклад является самостоятельным, самобытным плодом его собственных интеллектуальных

усилий, а в какой — результатом компилятивной работы по эклектическому популяризированному изложению идей греческих предшественников. Необходимость разрешения данного вопроса обуславливает одну из ключевых задач современных перспективных исследований социальной философии Цицерона: выявление *оригинального вклада* данного римского автора в развитие социальной мысли, т. е. тех теорий и концепций, которые или были разработаны этим мыслителем *самостоятельно*, или коренным образом переработаны им в контексте римской интеллектуальной традиции и с использованием богатого личного опыта в качестве активного политика, риторы, адвоката.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бобровникова Т. А. Цицерон: Интеллигент в дни революции. — М., 2006.
2. Быстрова С. П. Истоки философии культуры: Цицерон. — СПб., 2010.
3. Звиревич В. Т. Цицерон — философ, историк философии. — Свердловск, 1988.
4. Ковалев С. И. Марк Туллий Цицерон // Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту. — Т. I. — М.; Л., 1949.
5. Майоров Г. Г. Цицерон как философ // Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты. — М., 1985.
6. Моммзен Т. История Рима. — Т. 3. — СПб., 1995.
7. Светлов Р. В. «Буколическая» альтернатива в античной политической теории // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. — 2012. — № 11. — С. 291–298.
8. Утченко С. Л. Цицерон и его время. — М., 1986.
9. Федоров Д. А. Рецепция эпикурейской концепции лингвогенеза в трактате Лукреция «De Rerum Natura» // Университетский научный журнал. — 2015. — № 11. — С. 136–140.
10. Штраус Л. Естественное право и история. — М., 2007.
11. André J.-M. Cicéron et Lucrèce: loi du silence et allusions polémiques // Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé. — Roma, 1974. — P. 21–38.
12. Annas J. Introduction // Cicero. On Moral Ends. — Cambridge, 2001.
13. Asmis E. Cicero on Natural Law and the Laws of the State // Classical Antiquity. — 2008. — Vol. 27, N 1. — P. 1–33.
14. Brittain C. Philo of Larissa: the Last of the Academic Sceptics. — Oxford: Oxford University Press, 2001.
15. Burkert W. Cicero als Platoniker und Skeptiker: Zum Platonsverständnis der “Neuen Akademie” // Gymnasium. — 1965. — Bd. 72. — S. 75–200.
16. Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4 / transl. and comm. by M. Graver. — Chicago; London, 2002.
17. Cicero the Philosopher: Twelve Papers / ed. by J. G. Powell. — Oxford, 1995.
18. Degraff T. Plato in Cicero // Classical Philology. — 1940. — Vol. 35, N. 2. — P. 143–153.
19. Dyck A. A Commentary on Cicero, De Officiis. — Ann Arbor, 1996.
20. Fox M. Cicero's Philosophy of History. — Oxford; New York, 2007.
21. Fuhrmann M. Cicero and the Roman Republic. — Oxford, 1992.
22. Glucker J. Cicero's philosophical affiliations // The Question of “eclecticism”: studies in later Greek philosophy. — University of California Press, 1988. — P. 34–69.

23. Lévy C. Cicero and the Timaeus // Plato's Timaeus as Cultural Icon / ed. by G. J. Reydams-Schils. — Paris, 2003. — P. 95–110.
24. Maslowski T. The Chronology of Cicero's Anti-Epicureanism // *Eos*. — 1974. — Roc. 62. — P. 55–78.
25. Middleton C. The Life of M. Tullius Cicero. — London, 1837.
26. O'Meara J. J. Introduction. The Contra Academicos and the Academica of Cicero // Saint Augustine. Against the Academics. — New York, 1951. — P. 14–18.
27. Panaetii Rhodii fragmenta / ed. M. van Straaten. — Leiden, 1962.
28. Pollock F. An Introduction to the History of the Science of Politics. — London; New York, 1895.
29. Préaux J. Le jugement de Cicéron sur Lucrèce et sur Salluste // *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*. — 1964. — T. 42. — P. 57–73.
30. Pucci G. C. Echi lucreziani in Cicerone // *Studi Italiani di Filologia Classica*. — 1966. — Vol. 38. — P. 70–132.
31. Reid J. S. M. Tulli Ciceronis Academica. — London, 1885.
32. Schmitt C. B. Cicero Scepticus: a Study of the Influence of the Academica in the Renaissance. — Hague, 1972.
33. Sibley M. Q. Political Ideas and Ideologies: a History of Political Thought. — New York, 1975.
34. Sihler E. G. Lucretius and Cicero // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. — 1897. — Vol. 28. — P. 42–54.
35. Skydsgaard J. E., Ascani K. Ancient History Matters. — Rome, 2002.
36. Spaeth Jr. J. Cicero, Model for Lucretius? // *Classical Journa*. — 1946. — Vol. 42, N. 2. — P. 105–106.
37. Taylor H. Cicero: a Sketch of His life and Works. — Chicago, 1918.
38. Trencsebyi-Waldapfel I. Ciceron et Lucrèce // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum hungaricae*. — 1958. — T. 6. — P. 321–383.
39. Wilkinson L. P. Cicero and the Relationship of Oratory to Literature // *The Cambridge History of Classical Literature: Latin Literature. The Late Republic*. — Cambridge, 1983.
40. Wood N. Cicero's Social and Political Thought. — Berkeley; Los Angeles, 1988.

УДК 003 (091)+(038)

Л. И. Рагозин*, К. Д. Скрипник**

ТРАКТАТ АВГУСТИНА «О ДИАЛЕКТИКЕ» (ЗАМЕТКИ К ПЕРЕВОДУ)

Статья представляет собой заметки к переводу трактата Августина «О диалектике» на русский язык. Несмотря на то что авторство Августина вплоть до настоящего времени остается спорным, кажется, что аргументов «за» больше, чем аргументов «против». Главнейшими аргументами «за» являются многочисленные идейные и терминологические параллели между данным трактатом и другими работами Августина. «О диалектике» характеризуется как логико-семиотическая работа, закладывающая основы августиновской доктрины о знаках. Знаки рассматриваются Августином в первую очередь как средство познания, дающее возможность познать «нематериальное» через «материальное». В этом трактате Августин дает свое оригинальное определение знаков, делает первый шаг к знаменитому тезису о том, что «предметы изучаются посредством знаков».

Ключевые слова: Августин, «О диалектике», доктрина о знаках, перевод.

R. I. Ragozin, K. D. Skripnik
Augustine's treatise "On Dialectics" (notes to the translation)

The article is only notes to the translation Augustine's treatise *De dialectica* into Russian. Although Augustine's authorship is disputable problem, it seems that there are much more *pro*-arguments than *contra*-arguments. The main *pro*-arguments are a lot of ideological and terminological parallels between this treatise and other works of Augustine. *De dialectica* may be characterized as a semiotic work which lays the basis of Augustine's doctrine of signs. Augustine considers signs as a mean for a knowledge process giving the possibility to know incorporeal things through corporeal ones. Augustine gives his own original definition of signs, makes the initial step towards the famous point according to which "things are learnt through signs".

Keywords: Augustine, *De dialectica*, doctrine of signs, translation.

* Рагозин Леонид Иванович — аспирант, Южный федеральный университет, skd53@mail.ru

** Скрипник Константин Дмитриевич — доктор философских наук, профессор, Южный федеральный университет, skd53@mail.ru

Принадлежность трактата «О диалектике» (*De Dialectica*) перу Августина вплоть до настоящего времени остается спорной, хотя представляется, что аргументов «за» все же больше, чем аргументов «против». И те, и другие аргументы черпаются из разных источников, в первую очередь, конечно, «формальных». Так, например, классическая, выступающая как стандарт ссылок «*Clavis Patrum Latinorum*» называет данный трактат среди работ Августина, что уже является достаточно весомым аргументом, но одновременно нельзя пройти мимо того факта, что ни Кассиодор, ни Исидор Севильский, работы которых являются настоящими энциклопедиями, не упоминают этот труд Августина. Что касается печатных изданий, то и в этом случае зафиксированы два разноречивых факта с небольшим временным интервалом: так, первое печатное издание «О диалектике» появляется чуть ранее 1500 г. в Венеции, но под именем некоего Хирия Консульта Фортунатиана, о котором доподлинно известно, что его перу принадлежат три книги по риторике. Шестью годами позже, в 1506 г., И. Амербах помещает данную работу в первом томе Базельского издания работ Августина. Принадлежность «О диалектике» Августину была неоспоримой и для Эразма Роттердамского, подготовившего следующее базельское издание — 1528–1529 г. В определенной степени «соединение» двух указанных авторов может быть объяснено тем фактом, что манускрипт, содержащий как книги по риторике Фортунатиана, так и работы Августина, был найден в 1423 г. в одном из монастырей архиепископом Милана Бартоломео Капра.

И хотя сомнения в авторстве остаются, даже несмотря на колоссальную текстологическую работу, проделанную в конце прошлого века Я. Пинборгом и Д. Джексонем [4], и проведенный последним сравнительный количественный анализ данной работы и других работ Августина. Однако, нельзя не учитывать и качественную сторону дела, которая в первую очередь должна принимать во внимание содержательные аспекты. Первым, думается, фактом в этом случае должно стать свидетельство самого Августина, который в последней своей работе писал:

В то самое время, когда я в Милане готовился принять крещение, я пытался также написать книги, посвященные свободным искусствам, беседуя (спрашивая) тех, кто был рядом со мной, и тех, кто не питал отвращения к их изучению, и желая, так сказать, с помощью определенных шагов достичь предметов не-вещественных через посредство предметов вещественных (материальных, телесных) и вести к ним других. Но мне удалось закончить только книгу по грамматике, которую впоследствии я утерял, и шесть книг *О музыке*, посвященных тому, что обычно называют ритмом. Однако эти шесть книг я только начал в Милане, а написал уже после того, как был крещен и вернулся из Италии в Африку. От других начатых там книг о других пяти свободных искусствах — диалектике, риторике, геометрии, арифметике и философии — остались только начальные страницы, хотя и они были утеряны. Тем не менее, думаю, что они сохранились у кого-либо [6, с. 21f].

Августин ставит перед собой цели, скорее, дидактические (а в «Исповеди» он неоднократно говорит о том, как много времени он потратил на изучение книг по красноречию, логике и философии), поэтому естественно обратиться к другим трактатам, в первую очередь, к трактату «Об учителе» (*De Magistro*),

где это указано наиболее отчетливо. Аргументы «за» даст и сравнение «О диалектике» с трактатами «О христианском учении» (*De Doctrina Christiana*) и «О Троице» (*De Trinitate*) (которые, в отличие от трактата «О диалектике», уже существуют в русском переводе). Между всеми указанными работами имеются серьезные качественные параллели: содержательные, терминологические, идейные.

Предлагаемое ниже сравнение исходит из понимания трактата «О диалектике» как в первую очередь логико-семиотической работы. Указанная сторона наследия Августина не получила должного освещения в отечественной историко-философской и историко-логической литературе. Подобный взгляд на Августина не является новацией: так, Е. Козериу оценивает Августина как «величайшего семиотика античности и действительного основателя семиотики» [7, S. 123]. Этого же взгляда придерживается У. Эко, отметивший, что

Августин был первым, предложившим «общую семиотику», т. е. «науку» или «доктрину» знаков, в которой знак становится родом, видами которого предстают слова (*onomata*) и естественные симптомы (*sēmeia*). С Августина эта «доктрина» или «наука» о *signum*, в которой и симптомы, и слова языка, мимические жесты актеров наряду с звуками военных труб и стрекотом цикад — все становится видами, начинает обретать форму. В исследовании данной доктрины Августин предвидел линии развития огромного теоретического интереса... [8, p. 65].

Ц. Тодоров в связи с этим упоминает из указанных работ лишь трактат «О христианском учении», который он характеризует как книгу, «которую скорее, чем любую иную, должно рассматривать в качестве первого настоящего труда по семиотике» [2, с. 32].

Исследование природы знаков предпринималось Августином не в силу специального интереса, но, скорее, как вспомогательное учение в общей теории знания и обучения, преподавания и рассуждения («для упражнения силы и остроты ума»). Именно с этой точки зрения он характеризует диалектику в первом из указанных трактатов как науку о хорошем (правильном) рассуждении с использованием слов. Слово же есть «знак некоторого предмета, которое может быть понято слушателем, когда произносится говорящим». Под предметом же Августин, в отличие от античной традиции, понимает не только природные, естественные явления, но и явления культуры: предметом является все, что угодно, что дано органами чувств или пониманием или скрыто. Тем самым Августин устанавливает, в отличие от своих предшественников, знаковое отношение между лингвистической сущностью, словом, и внелингвистическим предметом, т. е. отношение обозначения, сигнификации определенного вида; мало того, здесь проявляется то, что в стало настоящим шагом вперед в развитии современной семиотики, гораздо позже Августина: знаковое отношение устанавливается в процессе коммуникации между говорящим и слушателем, поскольку в центре такого процесса находится слово. И здесь же, в данном трактате, впервые формулируется определение знака, ставшее в дальнейшем практически классическим: «знак есть нечто, что демонстрирует себя чувствам, а нечто другое, чем он сам, — мышлению». Знаковое отношение у Августина есть отношение триадическое: знак является знаком чего-то для кого-то (для

чего-то мышления). Триади́ческая структура знака встречается уже у стоиков: в состав знака входят означающее, означаемое, или значение, и внешний объект. Первый и третий компоненты — материальные сущности, второй же компонент — нечто невещественное. Именно этот компонент наиболее интересен, он есть нечто «словесно выражаемое» — буквально «то, что означено, сказано» — лектон (*lekton*). Данное «совпадение» наряду с другими, имеющимися у Августина, является несомненным свидетельством стоического влияния.

В выдвигании на первый план устного слова в процессе коммуникации явно видны отголоски риторической традиции и обучения, проходящего главным образом в устной форме. Августин рассматривает речь (говорение) как дачу знака артикулированным голосом, а артикулированным, в свою очередь, является то, что способно фиксироваться с помощью букв. Коммуникативная функция оказывается, таким образом, существенной для (лингвистического) знака. Эта мысль подтверждается в трактате «О христианском учении»: «...у нас только одна причина для обозначения, то есть для придания знака — вынуть и перенести в душу другого то, что производит в душе то, что создает знак» [5, с. 59].

Обращает на себя внимание введенное Августином различие между четырьмя различными предметами. В первую очередь, если анализ касается самого слова, то оно выступает в качестве предмета, называемого «слово». То слово, которое воспринимается не ушами, а мышлением, и которое само закреплено в мышлении, называют *dicibile* (оно есть примерно то, что стоики называли *lekton*), т. е. то, что понимается в слове. Если слово произносится для обозначения некоторого предмета, то оно называется *dictio* (произнесение, говорение); оно сигнифицирует само слово и то, что имеется в мышлении посредством этого слова, т. е. обозначаемый этим словом предмет. И в качестве четвертого выступает сам предмет. *Dictio* зависит в первую очередь от *dicibile*: в определении знака Августин принимает формулу, ограничивающую знак до *diction*, и не упоминает ничего, подобного *dicibile*, от которого *diction* зависит и без которого его не могло бы быть. Во взаимоотношении *dictio* и *dicibile* проявляется проблема соотношения внутреннего слова, концепта (*verbum quod intus lucet*) и слова внешнего, т. е. произнесенного (*verbum quod foris sonat*). В решении этой проблемы Августин, как показывает Д. Дили [9], терпит фиаско, поскольку строго не проводит различия между просто физическим производством некоторого действия, являющегося причиной «бытия», но не причиной сигнификации, и иным случаем, когда причина бытия и причины сигнификации являются частью одного процесса.

Несомненно подтверждает авторство Августина повторение некоторых идей и тезисов трактата «О диалектике» в диалоге «Об учителе», точно принадлежащем Августину. В данном диалоге наиболее явственно видно то, что изучение знаков не является целью Августина, а предпринимается в дидактических целях, целях учения и обучения, ибо люди говорят тогда, когда им предстоит учить или учиться: говорят тогда, когда желают учить или припоминать. Учат же предметам, выражаемым словами, что возможно даже в том случае, когда не произносят ни слова, но представляют в уме слова, говорят внутренне, и, таким образом, люди припоминают, «когда память, хранящая

слова, перебирает их и приводит на ум те самые предметы, знаками которых эти слова служат».

Это следующий шаг проводимого Августином разбора: слово может быть знаком как предмета, так и того, что предметом не является — свойства предмета или, например, состояния духа; подобное утверждение знаменует переход к тому, что обозначаемым может быть не только то, что носит «природный» характер (подобно симптомам при диагностике болезней, о которых говорили стоики), но и характер «культурный». Ход дальнейшего рассуждения приводит к очередному этапу: знаками являются не только слова, но и жесты, движения, указания (пальцем). Здесь у Августина впервые в истории появляется тезис о том, что «написанное служит знаками тех знаков, которые произносятся вслух». Далее, при введении в рассмотрение «имени» выясняется, что слово выступает, помимо роли знака предмета и знака чего-либо мыслимого, еще и в роли знака имени, мало того, сам знак выступает в двойной функции в зависимости от контекста: имеются знаки, «которые, означая другое, в то же время означают и самих себя». Ход диалога постепенно замыкается утверждением, что не познание существует для знака, но наоборот, знак — для познания, поэтому «познание вещей, обозначаемых знаками, надлежит предпочитать познанию знаков».

В одном из конечных пассажей диалога «Об учителе» Августин говорит, как бы предвидя дальнейшие свои работы, что «о пользе слов вообще, которая, если хорошенько вдуматься, вовсе не мала, мы порассуждаем, если Бог поможет, в другое время». Эта мысль находит свое продолжение в написанном спустя почти 10 лет трактате «О христианском учении»: «Все учения есть учения либо о предметах, либо о знаках; но предметы изучаются посредством знаков» [5, с. 13]. Продолжая мысль, Августин дает четкое пояснение, что предметом он именуется все, что не служит знаком чего-либо другого, что имплицативно подразумевает базовую характеристику знака: знаком может быть что угодно, что указывает на что-то другое (кроме себя?). Так, например, агнец, который был подвергнут закланию вместо сына, является, скорее, знаком, хотя представляет собой, конечно, предмет. Есть и другие знаки, которые никогда не используются в функции иной, кроме как знаковой, — это слова. В этой же работе встречается и еще одно определение знака, согласно которому знак есть вещь, которая воздействует на чувства, заставляя приходить на ум нечто иное.

В заключение некоторые замечания о переводе. Перевод осуществлен с латинского варианта трактата «О диалектике», подготовленного к изданию Я. Пинборгом [4]. Русский текст был сопоставлен с двумя английскими переводами: Д. Джексона [4] и Д. Маршана [3]. Обратим внимание на некоторые характеристики перевода. Так, важный, если не важнейший глагол *significare* (inf. act. pres.), многократно встречающийся в тексте «О диалектике», во всех своих флексиях (например *significandum* — глава V) за единственным исключением (*signum significantis vocis* — знак значащего голоса — глава V) единообразно переводится как «обозначать», «обозначаемое» и т. д. В указанном примере герундива это делается также для того чтобы избежать нежелательных аналогий с сосюрговским «означаемым» — *signifié*. Соответственно, отглагольное существительное *significatio* передается как «обозначение» и т. п. Существительное

ж. р. *concessio* переводится как «допущение» (риторическая фигура), глагол *concedo* — как «допускаю» (глава III), а риторическое *expeditio* — как «прием» (глава IX). Однокоренные синонимичные герундии в сочетании с предлогом *de*: *loquendo*, *eloquendo* и *proloquendo* переводятся соответственно «о назывании», «о выражении» и «о высказывании», т. к. оказалось невозможным воспроизвести примененный Августином специфически латинский «приставочный» способ словообразования (глава IV). По «Латинско-русскому словарю» [1] *ambiguitas* — «двусмысленность». Но, поскольку *ambiguum* в трактате является родовым понятием по отношению к видовому *aequivocum*, то переводим *ambiguitas* как «неоднозначность», *ambiguum* как «неоднозначное» и т. п. Слово *aequivocus* в буквальной передаче значило бы «равнозвучный», такого слова в русском языке не существует, и *aequivocus* у нас переводится как «двусмысленный»; *aequivocum* автор трактата «О диалектике» противопоставляет *univocum*, поэтому потребовалось образовать неологизм «односмысленный» («односмысленное») (глава IX).

ЛИТЕРАТУРА

1. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. — М.: Русский язык, 1976.
2. Тодоров Ц. Теории символа. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
3. Augustine. De Dialectica / transl. by J. Marchand. — URL: [http:// www. georgetown. edu/faculty/jod/text/dialecticatrans.html](http://www.georgetown.edu/faculty/jod/text/dialecticatrans.html).
4. Augustine. De Dialectica / transl. with Introd. and Notes by B. Darrell Jackson from the Text newly ed. by Jan Pinborg. — Dordrecht: D. Reidel, 1975.
5. Augustine. De Doctrina Christiana / ed. and transl. by R. P. H. Green. — Oxford: Clarendon Press, 1995.
6. Augustine. The Retractions / transl. by Mary Bogan. — Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1968.
7. Coseriu E. Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. — 2 vols. — Tübingen: TBL, 1970.
8. Eco U. et al. “Latratu Canis” or: The Dog’s Barking // Frontiers in Semiotics / ed. by John Deely, Brooke Williams, and Felicia E. Kruse. — Bloomington: Indiana University Press, 1986.
9. Deely J. Augustine & Poinsett. The Protosemiotic Development. — London: University of Scraton Press, 2009.

УДК 003 (091)+(038)

Августин

О ДИАЛЕКТИКЕ*

Перевод работы Августина «О диалектике» осуществлен с латинского текста, подготовленного к изданию Я. Пинборгом. Работа была написана Августином в Милане в 387 г. и, по его собственному признанию, потеряна. Высказанные идеи и теоретические положения нашли свое продолжение в его последующих работах.

Ключевые слова: «О диалектике», Августин, трактат, перевод.

*Augustine
On Dialectics*

(translated from Latin by L. I. Ragozin, K. D. Skripnik)

The translation of this treatise is made from Latin text, which was edited by J. Pinborg. This treatise was written by Augustine in Milan in 387, and was, according his own words, lost later. The ideas and theoretical statements were continued in Augustine's next works.

Keywords: "On Dialectics", Augustine, treatise, translation.

Глава I

О простых словах

Диалектика есть наука доброго рассуждения. Рассуждаем же мы непременно посредством слов. Слова же являются либо простыми (*simplicia*), либо составными (*coniuncta*). Простые суть те, которые обозначают что-либо одно, когда мы говорим: «человек», «лошадь», «рассуждает», «бежит». Не удивляйся, что «рассуждает» (*disputat*), хотя составлено из двух, тем не менее, числится между простыми, ибо предмет разъясняется благодаря определению. Сказано же, что то слово есть простое, которое обозначает что-либо одно. Поэтому [слово «рассуждает»] включается в данное определение, тогда как слово «го-

* Augustine. *De Dialectica* / transl. with Introd. and Notes by B. Darrell Jackson from the Text newly ed. by Jan Pinborg. Dordrecht: D. Reidel, 1975. Перевод Л. И. Рагозина, К. Д. Скрипника.

ворю» (loquor), если мы произнесем — не включается. Хотя ведь это и одно слово, оно не имеет, однако, простого значения, поскольку обозначает также лицо, которое говорит. По этой причине оно отныне подчинено истинности или ложности, ведь оно может и утверждаться, и отрицаться. Вследствие этого первое и второе лицо любого глагола (verbi), хотя произносится по отдельности, все же будет числиться среди составных слов, потому что не имеет простого значения. Ибо, если кто угодно скажет: «хожу» (ambulo), понимается то, что он производит хождение, равно как и сам [человек], который ходит. И кто бы то ни было, говоря: «ходишь» (ambulas) подобным образом и действие, которое осуществляется, и того, кто его выполняет, обозначает. Но, однако, кто говорит «ходит» (ambulat), не обозначает ничего другого, кроме самого хождения. Вот почему третье лицо глагола всегда числится между простыми и не может ни утверждаться, ни отрицаться, если только оно не встречается наряду с такими словами, к которым по обычаю речи необходимым образом привязано обозначение лица (personae significatio), например, когда мы говорим: «идет дождь» или «идет снег». И даже если не добавляется тот, кто [осуществляет] выпадение дождя или снега, однако поскольку это подразумевается, невозможно, чтобы [эти слова] числились среди простых.

Глава II Слова составные

Составные слова суть те, что в своем сочетании обозначают многие предметы подобно тому, как мы говорим: «человек ходит», «человек, торопясь в гору идет» и тому подобное. Но из составных слов существуют одни, которые связывают предложение, как те, что были упомянуты, — другие, которые [предложение] не связывают, но нуждаются в чем-то для завершения предложения, как если бы в том же самом, что мы сказали, ты удалил глагол «идет», который был употреблен. Хотя слова являются и составными: «человек, торопясь в гору», однако речь все еще повисает. Исключая, следовательно, те слова, которые не наполняют (implent) предложение, остаются те слова, которые связывают предложение, их также существует два вида. Либо же предложение связывается так, что оно оказывается в подчинении у истинности или ложности как, например, «всякий человек ходит», «всякий человек не ходит», и все в таком же роде. Либо предложение наполняется таким образом, что можно осуществлять намерение ума, которое, однако, не может утверждаться или отрицаться, скажем, когда мы приказываем, просим, проклинаям и тому подобное. Ведь если кто-нибудь говорит: «направляйся к дому», (perge ad villam) или «о, если бы он направился к дому» (utinam pergat ad villam), или «да погубят его боги!» (dii illum perduint), то его невозможно уличить в том, что он лжет, или поверить, что он правду говорит. Он же ничего ни утверждал, ни отрицал. Следовательно, подобные предложения также не вызывают вопроса и нужды в исследователе.

Глава III

Простые предложения и составные

Но те [предложения], что в исследователе нуждаются, являются либо простыми, либо составными. Простые суть те, которые высказываются без какого-либо соединения с другим предложением. Составные — те, о которых суждение выносится по соединению, то есть «если ходит, значит двигается». Но когда суждение производится о сочетании предложений, то — настолько долго, пока не дойдет до заключения (*summam*). Заключение же есть то, что делается в результате допущений (*ex concessis*). То, что я говорю, таково: тот, кто говорит: «если ходит, значит двигается», хочет доказать что-то, и, когда я это допущу, по справедливости остается ему указать, что *ходит* и последует заключение, которое отрицать уже невозможно, то есть, что *двигается*, либо ему остается указать, что *не двигается*, чтобы последовало заключение, которое также невозможно не допустить, то есть, что *не ходит*. Если он снова таким образом захочет сказать: «человек этот ходит» — простое предложение, к которому, если я его допущу, он присоединит и другое, (которое в чем-то нуждается для завершения предложения)*: «всякий, кто ходит — двигается». Если и это последнее я допущу, то из данного соединения хотя и порознь высказываемых и допускаемых предложений следует заключение, которое уже необходимо допускается, а именно: «человек этот, следовательно, двигается».

Глава IV

Составные [слова и] предложения подразделяются

Установив вкратце это, рассмотрим отдельные части [диалектики]. Ибо существуют две важнейшие части: одна о тех [словах], которые просто говорятся, где есть как бы материал для диалектики, другая — о тех, которые называются составными, где уже показывается как бы строение. Та часть, которая о простых, именуется *о назывании* (*de loquendo*). Ну а та, что о составных, разделяется на три части. Ведь по отделении сочетания слов, которые не наполняют предложения, то [сочетание слов], которое так наполняет предложение, что еще не задает вопрос, называется *о выражении* (*de eloquendo*). То же [сочетание слов], которое так наполняет смысл, что о простых предложениях производится суждение, называется *о высказывании* (*de proloquendo*). То [сочетание слов], которое так выражает предложение, что суждение производится также о самом союзе, пока не дойдет до заключения, называется *о кульминации высказываний* (*de proloquiorum summa*). Итак, тщательнее объясним эти отдельные части.

* Поясняющая вставка из Базельского издания 1558 года, перепечатанного в Патрологии Миня. — *Прим. перев.*

Глава V

Каким образом о словах-вещах, выражаемом и выражениях трактуется в логике. Различие между выразимым и выражением

Слово есть знак всякой вещи, который может быть понят слушателем, будучи произнесен говорящим. Вещь есть все, что понимается, либо чувствуется, либо является скрытым. Знак есть и то, что само себя чувствам показывает и уму показывает нечто, помимо себя. Говорить (*loqui*) значит подавать знак членораздельным голосом (*voce*). Членораздельным же я называю то, что быть может выражено буквами. Все это, что было определено, и насколько правильно определено и до каких пор слова определения должны сопровождаться другими определениями, укажет то [место] книги, в котором разбирается учение об определении. Теперь восприми внимательно то, что предстоит изложить. Всякое слово звучит, тогда же как в написанном имеется не слово, но знак слова, поскольку по обозрению читающим букв, его уму предстает то, что извергается голосом. Что же другое, как не самих себя [являют] написанные буквы для глаз и помимо себя обнаруживают для ума голоса (*voces*)? И притом чуть раньше мы сказали, что знак есть то, что самого себя показывает чувствам и помимо себя показывает нечто уму. То, что мы читаем, в таком случае является не словами, но знаками слов. Однако, несмотря на то, что сама буква является мельчайшей частью членораздельного голоса, мы, тем не менее, злоупотребляем этим наименованием, поскольку называем ее буквой и не какой-либо частью звука также, если видим ее написанной, хотя она и совершенно молчалива, но оказывается знаком части звука. Точно также словом называется то, что является написанным, хотя знак слова, то есть знак значащего голоса (*signum significantis vocis*) и не в слове проявляется. Итак, как я сказал вначале, всякое слово звучит. Но в том, что оно звучит, оно не имеет отношения к диалектике. О звуке же слова ведется речь, когда исследуют либо наблюдают как гласные или смягчаются по положению, или зияют (*dehiscat*) по повторению, а равным образом — как согласные или связываются (*nodetur*) по введению или огрубляются (*congestione asperetur*) по нагромождению и из каких по количеству либо качеству слогов состоит слово, где поэтический размер и ударение — разбираются занятиями ушей одних лишь грамматиков. И все же, так как об этом рассуждается, оно не находится вне диалектики. Она ведь является наукой рассуждения. Хотя слова являются знаками вещей, но когда, напротив, они утверждают о себе самих, то [знаками] слов [становятся] те слова, с помощью которых о них рассуждается. Ибо, когда мы не можем о говорить словах иначе, кроме как с помощью слов, и когда мы говорим, то мы, во всяком случае, говорим о каких-либо вещах, тогда для ума представляется, что постольку слова являются знаками вещей, поскольку вещами они быть не перестают. Когда, следовательно, слово выходит из уст, даже если выходит ради себя, то есть когда нечто исследуется или рассуждается по поводу самого слова, вещь все равно подвержена рассуждению и исследованию, однако сама вещь [в этом случае] зовется *словом*. С другой стороны, то, что в слове чувствуют не уши, а ум и то, что содержится заключенным в самом уме, именуется *выразимым* (*dicibile*). Когда же слово выходит [из уст] не ради себя, но ради другого какого-либо обо-

значаемого (significandum), оно именуется *выражением* (dictio). Сама же вещь, которая уже не является ни словом, ни представлением слова в уме, имеет ли слово, которым она могла бы обозначаться, или не имеет, не называется уже ничем иным, как *вещью* (res) в собственном смысле имени. Итак, эти четыре [части должны] пониматься отдельно: *слово*, *выразимое*, *выражение* и *вещь*. То, что я назвал *словом* и является словом, и обозначает слово. То, что я назвал *выразимым* (dicibile) является словом, но, однако обозначает не слово, а то, что понимается в слове и содержится в уме. То, что я назвал *выражением* (dictio-nem), является словом, но таким, которое уже подобно двум вышеупомянутым, то есть обозначает как само слово, так и то, что возникает в уме посредством слова. То, что я назвал *вещью* (rem) является словом, которое обозначает то, что остается после трех вышеупомянутых [частей]. Однако я ясно вижу, что это должно быть освещено с помощью примеров. Вообрази, итак, что мальчик опрашивается каким-нибудь грамматиком следующим образом: какой частью речи является «оружие» (arma)? То, что было сказано — «оружие» — сказано ради себя, то есть *словом* ради самого слова. Остальные же [слова], которые он [грамматик] говорит — «какая часть речи» — представляются умом или произносятся голосом не ради себя, но ради слова, которое названо «оружием». Но так как [слова] представляются умом, *выразимое* — будет прежде голоса, когда же, вследствие того, что я сказал, [слова] произносятся, они становятся *выражениями*. Само же «оружие», которое тут словом является, так как произнесено Вергилием, было *выражением* (dictionem): ведь оно высказано не ради самого себя, но поскольку им обозначалась либо война, которую вел Эней, либо щит и прочее оружие, которое Вулкан изготовил для героя. Сами же войны, которые велись, или оружие, которое носилось Энеем, которые, я повторяю, в то время как они велись или существовали, были очевидны, а если бы они наличествовали теперь, мы могли бы их показать пальцем либо тронуть, и которые, даже если бы и не мыслились, от того бы существовали не в меньшей степени, — следовательно, [войны, или оружие] сами по себе не являются, ни словами, ни *выразимым*, ни *выражениями*, но *вещами*, которые так именуется в собственном смысле. Поэтому в этой части диалектики нам необходимо разобрать *слова*, *выразимое*, *выражения* и *вещи*. Во всем этом иногда есть, иногда нет обозначаемые слова, но не имеется ничего, обсуждать которое не необходимо посредством слов. Поэтому прежде всего следует рассуждать о них, поскольку через посредством их позволяется рассуждать об остальном.

Глава VI

О происхождении слова. Источник имени «слово».

Мнение стоиков о происхождении слова

Итак, хорошее рассуждение о каком угодно слове, хотя не о его звуке (произнесении), принадлежит не к науке диалектики, а к возможности применения (facultatem) диалектики, подобно тому как защитительные речи Цицерона, хотя и относятся к возможности применения риторики, однако посредством них не преподается сама риторика, — говорю я, всякое слово, помимо того, что

оно звучит, необходимо требует рассмотрения четырех [предметов]: его *происхождения*, *силы воздействия* (*vim*), *склонения* (*declinatio*) и *порядка* (*ordinatio*).

Происхождение слова ищется, когда интересуются тем, откуда так говорится: предмет, по-моему, больше любопытства, нежели необходимости. И мне это не хотелось бы говорить, что так казалось и Цицерону*, хотя кто бы нуждался в авторитете в предмете столь очевидном? Ибо если только лишь объяснение происхождения слова оказывает большую помощь, нелепо было бы приступать к тому, исследование чего действительно есть [дело] бесконечное. Кто же сможет отыскать в чем бы то ни было сказанном, откуда так сказано? К этому присоединяется то [обстоятельство], что каждый в меру своего ума судит как об истолковании сновидений, так и о происхождении слов. Вот и кто-нибудь полагает, что сами *слова* (*verba*) так были названы, что они как бы *сотрясают* (*verberent*) ухо. Да нет же, говорит другой, они сотрясают воздух. Но что нам с того? Предмет спора невелик, так как оба [спорящих] происхождение этого существительного ведут от *сотрясения* (*verberando*). Посмотри, однако, какую неожиданно смуту третий вносит. Ибо ведь, утверждает он, нам надлежит говорить истину, и сама природа считает неправду достойной ненависти, — *слово* (*verbum*) прозвано так от *истины* (*verum*). Но ума и четвертый не лишен: действительно, есть те, кто считает, что слово кто-то произвел от истины, но достаточно заметив первый слог [*ver*], не следует пренебрегать и вторым [*bum*]. «Слово» когда мы поизносим первый его слог, обозначает *истину*, второй — *звук* (*sonum*). Этот же последний они считают [звуком] *bit*, откуда Энный шум ног назвал гулом ног (*bombum pedum*), и греки кричат *βοησαι*, и Вергилий говорит «гудят в ответ леса» (*reboant silvae*)**. Следовательно, «слово» названо как будто от *истины гудения*, то есть от *истины звучания* (*verum boando hoc est verum sonando*). Если это обстоит так, то разбираемое имя существительное даже постановляет, чтобы мы, когда произносим слово, не лгали, я, впрочем, опасаясь, как бы не лгали сами те, кто это говорит. Поэтому тебе уже принадлежит решать, считать ли нам, что *слово* названо так от сотрясения или от *истины* одной, либо от *истины гудения*, или лучше нам не заботиться [о том], откуда оно названо, так как мы понимаем то, что оно означает. Кратко, однако, обозначив этот вопрос о происхождении слов, я хочу, чтобы ты его немножко усвоил, дабы нам не показалось, что какая-либо часть предпринятого труда была оставлена без внимания. Стоики, над которыми Цицерон по этому поводу насмехается как это может делать только он, утверждают, что нет ни одного слова, несомненного происхождения коего нельзя было бы объяснить. И ввиду этого их легко было осадить, если ты скажешь, что это дело бесконечное: какими бы словами ты происхождение некоего слова ни истолкуешь, в свою очередь происхождение этих [слов] придется тебе искать, то они ответят, что оно должно разыскиваться до тех пор, пока не дойдет до того, что вещь не будет согласовываться со звучанием слова по какому-то уподоблению, например, когда мы говорим: «звон медных грошей», «ржание лошадей», «блеяние овец», «шум толп», «лязг цепей». Ты ясно

* Cic. De nat. deor. III, 24. — Прим. изд.

** Verg. Georg. III, 223. — Прим. изд.

ведь видишь, что эти слова так же звучат, как и вещи, которые обозначаются этими словами. Но так как существуют вещи, которые не звучат, то в их подобию получает перевес осязание, как если бы оно дотрагивалось до чувства мягко или резко. Мягкость или резкость букв проявляется при их прикосновении к слуху — так и рождаются с их помощью имена: например, само *мягкое* (*lene*) звучит мягко, когда мы его произносим. Кто, равным образом, не сочтет *резкость* (*asperitas*) резкой по самому имени? Для ушей мягко, когда мы произносим *наслаждение* (*voluptas*), резко, когда мы произносим *крест* (*crux*). Как воздействуют сами предметы, так чувствуются и слова. *Мед* (*mel*): насколько приятен вкус самой вещи, настолько приятно и имя ее дотрагивается до слуха. *Острое* (*acre*) для обоих [чувств — вкуса и слуха] является резким. *Шерсть* (*lana*) и *терновник* (*verpes*) — как слышатся слова, так и они, когда до них дотрагиваются. Считают, что то, где смысл (*sensus*) вещей согласуется со смыслом звуков, является как бы колыбелью слов (*cunabula verborum*). Отсюда право именования (*licentia nominandi*) переходит к сходству между самими вещами, как например, *крест* (*crux*) назван так по той причине, что резкость самого слова согласуется с болью, которую причиняет крест; *ноги* (*crura*), однако, были так наименованы не из-за резкой боли, но потому что длиною и крепостью своей среди прочих членов тела подобны они дереву креста. Это доходит и до злоупотребления (*abusio*) [катахреза], когда употребляется наименование, не столько подобное вещи, сколько как бы соседнее с ней. Чего же есть подобного среди значений *маленького* (*parvi*) и *мелкого* (*minuti*), когда может существовать маленькое не только не мелкое, но даже до известной степени растущее? Мы, все-таки, вследствие некоторого *соседства* (*vicinitatem*) говорим «мелкое» вместо «маленького». Однако это злоупотребление словом находится во власти говорящего: у него ведь есть слово «маленькое», чтобы он не говорил «мелкое». Вышеупомянутое больше имеет отношение к тому, что мы теперь желаем показать, ибо, когда в банях говорится *бассейн* (*piscina*), в котором *рыб* (*piscium*) никак быть не может и который не имеет ничего похожего на *рыб*, кажется, однако, [что он] так назван не от слова «рыба», а из-за воды, где *рыбы* живут. Так, имя перенесено не по подобию, но используется по некому соседству. Ибо если кто-нибудь скажет, что люди благодаря плаванью делаются подобными *рыбам*, и отсюда происходит имя *бассейна*, то глупо это опровергать, когда [имя] ни с одним из предметов не расходится и в обоих из них кроется. Все же хорошо получилось, что мы уже можем рассудить при помощи только одного примера, чем различается происхождение слова, которое схвачено по *соседству* от того, что производится по подобию. Отсюда переходят прямо вплоть до противоположности. Ведь считается, что *роща* (*lucus*) названа так потому, что меньше всего *светится* (*luceat*), *война* (*bellum*) — от того, что вещь не *милая* (*bella*), и *союзу* (*foedus*) [дано] имя потому, что это вещь не *мерзкая* (*foeda*). Ибо, если бы оно было, как иные полагают, названо от *мерзости свињи* (*a foeditate porci*), то происхождение [слова] возвратится к пресловутому *соседству*, когда же то, что делается, именуется от того, посредством чего делается. В самом деле, это *соседство* представляет собой широкое понятие и может быть разделено на ряд аспектов. [А именно:] по причине действия (*per efficientiam*), как та самая *мерзость свињи*, посред-

ством которой образуется *союз*, или по результатам действия (*per effecta*), как колодец (*puteus*) называется так от того, что его действием является *питье* (*potatio*), или через то, что содержит, как *город* (*urbs*), который, полагают, был наименован от *окружности* (*orbis*), ибо имелось обыкновение обводить плугом место, освященное птицагадием, что и упоминает Вергилий, когда Эней обозначает город плугом*, или через то, что содержится, как если бы кто, поменяв букву в слове *амбар* (*horreum*), утверждал, что его название происходит от *ячменя* (*hordeum*), либо вследствие «злоупотребления», когда мы говорим «амбар», а в него прячут пшеницу, либо по части о целом, как весь меч называют именем *острия* (*micronis*), которое является окончательной частью меча, либо по целому о части, как *волос* (*capillus*), словно *волос головы* (*capitis pilus*). К чему мне углубляться далее? Какие бы иные [подразделения соседства] ни добавлять — либо по подобию предметов и звуков, либо по подобию самих вещей, либо по их соседству, либо по противоположению, — [во всех них] содержится, как ты увидишь, происхождение слова. И это при том, что мы не в состоянии, и, в конечном счете, не всегда можем проследить его далее подобия звука. Бесчисленны ведь слова, происхождение которых или, как я считаю, не существует, или сокрыто, как утверждают стоики. Посмотри все-таки, маленько, каким образом [стоики] рассчитывают дойти до этой словесной колыбели или, лучше сказать, ствола, либо даже семян, далее которых разыскивать происхождение они не допускают и никто, если даже захочет, ничего найти не сможет. Никто не отрицает, что слоги, в которых буква «V» занимает место согласного и которые являются первыми в нижеследующих словах: *vafer* (хитрый), *velum* (парус), *vinum* (вино), *vomis* (лемех), *vulnus* (рана), издают густой и как бы здоровый (*validum*) звук. Ибо это одобряет и обычай речи, когда в некоторых словах мы его опускаем, чтобы он не отягощал слуха. Действительно, откуда происходит, что *amasti* (вы полюбили) мы говорим охотнее, нежели *amavisti*, и *nostis* (вы узнали) — чем *novisti*, и *abiit* (он ушел), а не *abivit*. Когда мы говорим «сила» (*vim*), то звучание слова, как оно произносится, слышится крепким и подходит к вещи, которую обозначает. Уже по этому соседству были названы, как может представляться, «узы» (*vincula*), также как и «ивовая лоза» (*vimen*), которой нечто обвивается, то есть посредством того, что ими производится и потому, что они являются насильственными. Сходным образом, «лозы» (*vites*) хватают своими обвивами подпоры, на которые опираются. Сходным образом, благодаря сходству Теренций назвал сторбившегося (*incurvum*) старика согбенным (*vietum*)**. И от этого же земля, которая из-за ног путников является извилистой и протоптанной, называется «дорогой» (*via*). Если же *via* так названа оттого, что, как чаще думают, была протоптана «силою ног» (*vi pedum*), то происхождение ее возвращается к тому самому «соседству». Однако произведем его по подобию виноградной (*vitis*) либо ивовой (*viminis*) лозы, названной от «изгиба» (*a flexu*). Итак, спрашивает меня кто-нибудь: вследствие чего «дорога» так названа, я отвечаю, что от «изгиба», потому что согнувшимся (*flexum*) и как будто кривым называют

* Verg. Aen. LV, 755. — Прим. изд.

** Terent. Eunuch. IV, 4, 21. — Прим. изд.

согбенного (*vietum*) старика, откуда и *vietos* (согбенными) именуется также и железные ободья, опоясывающие дерево колеса. [Собеседник] продолжает расспрашивать, почему *vietus* («согбенный» обод) называется согнувшимся (*flexum*), и тут я отвечаю, что по сходству с виноградной лозой (*vitis*). И когда он настаивает и требует, откуда происходит такое имя лозы (*vitis*), я говорю: потому что она обвивает (*vinciat*) то, что связала. Им выведывается, откуда происходит само [слово] «обвивать» (*vincire*); мы скажем — от «силы» (*a vi*). Он осведомится, «почему сила так именуется»; тогда дается обоснование: потому что слово соответствует обозначаемой вещи своим мощным и как бы здоровым звучанием. Далее спрашивать ему не о чем. С другой стороны, бессмысленно проследживать, сколькими способами видоизменяется происхождение слов из-за искажения голосов. Ведь это и долго, и, по сравнению с тем, что было упомянуто, в меньшей степени необходимо.

Глава VII О силе воздействия слова

Теперь мы силу воздействия слова, насколько предмет позволяет, вкратце рассмотрим. Сила слова по тому познается, насколько оно имеет вес. Имеет же вес оно настолько, насколько на слушателя действовать может. В свою очередь, действует на слушателя слово либо сообразно себе, либо сообразно тому, что означает, либо согласно обоим совместно. Но когда оно сообразно себе действует, либо к одному чувству относится, либо к искусству, либо к обоим. Чувство же или природой движется или привычкой. Природой [чувство] движется в том, кто оскорбляется, если кто-то назовет Артаксеркса царем либо обрадуется, когда услышит Евриала. Кто же, даже если ничего не слышал об этих людях, не сочтет, однако, что в одном [имени] резкость большая, а в другом мягкость? Привычкой движется чувство, когда оскорбляется, если кто-нибудь в качестве примера будет назван «Мотта» и не оскорбляется, если услышит «Котта». Ведь тут не важна привлекательность или непривлекательность звука, но имеют значение лишь недра ушей (*penetralia*): принимают ли они проходящие через себя звуки, словно гостей знакомых или не знакомых. Искусством же двигается слушатель, когда по произнесении для него слова, он размышляет, какая это часть речи, либо он воспринимает что-нибудь другое в тех науках, которые учат о словах. И все же суждение о слове производится на основании обоих, то есть по чувству и по искусству, так как то, что отмеряют (*metiuntur*) уши, отмечает разум и придает имя так, что когда говорится «лучший» (*optimus*), как только ухо ударят один долгий слог и два кратких [слога] этого имени прилагательного, ум, благодаря искусству, тотчас узнает стопу дактиля. Однако слово действует уже не сообразно себе, но сообразно тому, что оно означает, когда приняв знак для слова, ум не рассматривает ничего иного, кроме самой вещи, знаком которой является то, что [ум] воспринимает, как, например, Августина назвав, ничего другого, кроме меня самого, не мыслится тем, кому я известен, либо если случайно это имя услышит тот, кто со мною не знаком, или — знал другого, кто зовется Августином, ему

любой иной человек придет в голову. Когда же слово действует на слушателя одновременно и сообразно себе, и сообразно тому, что оно обозначает, тогда одновременно обращает на себя внимание и само высказывание и то, что им высказывается. Откуда же возникает, что не оскорбляется ушей невинность, когда он слышит: «рукой, брюхом, членом отеческое достояние он расточал»?^{*} Она, напротив, оскорбилась бы, если бы непристойная часть тела называлась грязным и простонародным именем, так как вещь является одной и той же, которой принадлежат оба наименования, за исключением того, что в одном [наименовании] гнусность обозначаемой вещи покрывается красотой обозначающего слова, в другом же безобразие одинаково поразит и чувство, и ум: как если бы одна и та же, а не какая-нибудь другая, блудница по-разному, однако, смотрелась бы в одеянии, в котором она привыкла перед стоять судьей, и в том, в чем она лежит в роскошной комнате. Следовательно, когда такая сила у слов обнаруживается и настолько многообразная, насколько кратко и, по обстоятельствам поверхностно, мы [ее] коснулись, тогда по размышлении возникает двоякое понимание: [сила у слов служит] частью ради раскрытия истины, частью ради соблюдения изящества, из чего первое имеет отношение к диалектику, второе больше всего к оратору. Хотя, конечно, как рассуждению не следует быть нелепым, так и красноречию не подобает быть лживым, однако и в первом до того часто, что чуть ли не всегда жажда учения пренебрегает услаждением слуха, и в последнем еще более невежественная чернь считает истинно сказанным то, что красно сказано. Вследствие этого, когда выявляется то, что свойственно каждому, становится очевидным, что как спорящему, если ему есть какое-нибудь дело до услаждения, надо спрыснуться риторической краской, так и оратору, если он желает убедить в истине, надлежит укрепиться как бы диалектическими жилами и костями, которые по самой природе не могли быть отняты у наших тел без потери крепости и сил; с другой стороны, им не было дозволено зиять глазам на омерзение.

Глава VIII

Темное и неоднозначное. Различие темного и неоднозначного.

Три рода темного

Итак, теперь ради распознавания истины, которое диалектика объявляет своим делом (*profitetur*), мы увидим, какие помехи возникают из этой словесной силы, некие семена которой мы разбросали. Увидеть же в словах истину слушателю препятствует или темнота, или неоднозначность. Различие между *темным* (*obscurum*) и *неоднозначным* (*ambiguum*) в том, что в неоднозначном выражается многое, из которого неведомо принять то, что предпочтительнее, в темном, напротив, обнаруживается, что не на чем или мало на чем можно сосредоточиться. Но когда мало чего обнаруживается, тогда темное подобно неоднозначному: как если бы кому-нибудь, отправившемуся в путь, повстречалось бы место разветвления двух, или трех, или даже, если можно так выразиться, многих дорог, но из-за густоты тумана не проявляется ничего,

* Sallust. Catilina. 14. — Прим. изд.

присущего дорогам. Поэтому от продвижения [путник] сначала был удержан страхом темноты, однако когда туман начал значительно рассеиваться, показывается нечто, в отношении которого неясно, свойственно ли оно дороге или земле и более ли яркого цвета. Это значит, что темное подобно неоднозначному. Когда прояснилось небо, насколько стало достаточно глазам, и вот уже понятно направление всех дорог, все же питаются сомнения о том, куда должно идти, не из-за темноты, но из-за неоднозначности. Таким образом, существуют три рода темного. Один, когда то, что доступно чувству, для закрыто ума, словно кто-нибудь смотрит на нарисованное пунийское яблоко [гранат], которого никогда не видал и вообще о том, каким оно могло бы быть, не слышал; не в глазах, а в уме причина того, что изображение этого предмета ему не знакомо. Другой род темного — это когда предмет будет доступным уму, если от чувства и не закрыт, подобно нарисованному человеку в потемках: ведь когда он явится глазам, ум несколько не будет сомневаться в том, что нарисован человек. В третьем роде темного [предмет] также сокрыт от чувств, но все-таки, если обнажится, то для ума ничего большего не проступит: данный род из всех наиболее темный, как если бы невежду заставили узнать то пунийское нарисованное яблоко даже во тьме.

Направь теперь мысль на слова, которым принадлежат эти подобия. Представь, что какой-нибудь грамматик, когда были созваны ученики и установилась тишина, вполголоса проговорил: *Temetum* [крепкое вино]; те, кто вблизи сидел, вполне услышали то, что им было сказано, те, кто дальше — недостаточно, тех же, кто дальше всех сидел, никакой вовсе звук не коснулся. Из них те, кто вблизи сидел, не имели понятия о том, чем является теметум, те же, кто был дальше, не знаю, по какой случайности, частью знали, что такое теметум, а частью не знали, что же касается тех, кто учительского голоса и не услышал, то для них то, чем является теметум, осталось совершенно неизвестным; все темнотой были запутаны. И тут ты уже просматриваешь все эти три упомянутые рода темного. В самом деле, те, кто не сомневался в услышанном, подпадают под первый из этих родов, с которым сходно пунийское яблоко, о коем не имеют понятия, однако, изображенном при свете. Те, кто знал слово, но или недостаточно, или совсем не воспринял звучание, работают на второй из упомянутых родов, которому подобно человеческое изображение, но не в светлом или даже в совсем темном месте. Те же, кто не имел отношения не только к звучанию, но и к значению слова, погружаются в слепоту третьего рода, из всех самого отвратительного. В отношении же того, что было упомянуто, когда нечто темное подобно неоднозначному, то это можно обозреть на [примере] тех, кто, при том, что слово им было знакомым, воспринимал голос пусть и не совершенно отсутствующий, но и не вполне отчетливый. Итак, все роды темного в речи избегнет тот, у кого и голос достаточно внятный, и речь не затруднена, и кто наиболее пользуется знакомыми словами. Посмотри теперь в том же примере учителя грамматики, насколько вообще сильнее запутывает неоднозначность, нежели темнота слова. Представь же, что те, кто присутствовал [из слушателей], достаточно на слух воспринимали голос учителя и что он произнес то слово, которое было бы всем известным, например, предположи, что он сказал: «великий» (*magnum*) и вслед за тем умолк. Обрати внимание, какие

неопределенности претерпеваются [присутствующими] после того, как ими было услышано это имя прилагательное. Что, если он скажет: «какая это часть речи?» Что, если он будет узнавать о размере: «какая это стопа?» Что, если он спросит из истории, например: «Великий Помпей сколько войн провел?» Что, если ради придания привлекательности стихам, он скажет: «великий и едва ли не единственный [великий] поэт Вергилий?» Что, если он станет порицать нерадение учеников и затем разразится такими словами: «великая вас лень охватила по поводу занятий науками»? Разве ты не видишь, что по удалении облаков мрака, из того, что было сказано выше, как бы проступает развилка многих дорог? Действительно, то единое, что было сказано: «великий» и именем является, и стопой хорей, и Помпеем, и Вергилием, и ленью нерадения. И если даже другое, пожалуй, бесчисленное, не было упомянуто, то оно все же может подразумеваться в высказывании этого слова.

Глава IX Неоднозначностей два рода

Поэтому совершенно правильно было сказано диалектиками, что неоднозначным является любое слово. И пусть [тебя] не волнует то, что у Цицерона Гортензий злословит следующим образом: «они утверждают, что дерзают и неоднозначное объяснять ясно. В то же самое время они говорят, что любое слово является неоднозначным. Каким же тогда образом они объясняют неоднозначное с помощью неоднозначного? Ведь это то же самое, что в потемки принести потухшую лампу»*. Метко и притом остроумно сказано; но вот что у того же Цицерона Сцевола говорит Антонию: «наконец, чтобы для мудрых красноречиво и даже для глупцов правильно ты казался говорящим». Что же другого бы сделал в этом месте Гортензий, если бы остротой ума и изяществом слога, наподобие несмешанному сладкому [вину] из чаши, он не разлил невеждам густого туману? Что ведь было сказано о том, что любое слово является неоднозначным, сказано об отдельных словах. С другой стороны, неоднозначное объясняется в ходе рассуждения и решительно никто не рассуждает посредством отдельных слов. Никто, следовательно, не будет объяснять неоднозначные слова при помощи неоднозначных слов. И, однако, когда любое слово является неоднозначным, никто не будет объяснять неоднозначность слов иначе, как при помощи слов, но уже теперь составных, которые не будут неоднозначными. Ведь если бы я сказал, что каждый воин является двуногим, то из этого бы не следовало, что когорта непременно состояла из двуногих воинов; таким образом, когда я говорю, что неоднозначным является любое слово, я не говорю «предложение» или «рассуждение», хотя эти последние и сплетаются из слов. Любое, следовательно, неоднозначное слово можно будет объяснить с помощью однозначного рассуждения.

Теперь рассмотрим роды неоднозначностей, каковых прежде всего два: один вызывает сомнения даже и в том, что говорится, другой — только в том, что пишется. Если кто как услышит [слово] *острие* (*acies*), так и прочтет его,

* Cic. De Orat. I, 10, 4. — Прим. изд.

то он может находиться в неопределенности, если только благодаря предложению не прояснится, является ли сказанное, либо написанное острием военного строя или меча, или же взора. С другой же стороны, если кто найдет написанное слово, например, *leporem* и будет неясно, в каком предложении оно помещено, то он действительно усомнится, должен ли предпоследний слог этого слова растягиваться оттого, что оно является [словом] *lepos* (прелесть), или он должен делаться кратким оттого, что оно является [словом] *lepus* (заяц), — и эта околичность, конечно, не проявилась бы в случае, если бы он услышал винительный падеж этого слова с голоса говорящего. Ибо если кто скажет, что даже дурно говорящий произносить мог, то слушателю помешала уже не неоднозначность, но темнота, из-за того, однако, рода [темноты], который подобен неоднозначному, потому что дурно по-латыни произнесенное слово, тянет размышляющего не в стороны разных значений, но к тому, которое, очевидно, толкает. Итак, тогда как эти два рода чрезвычайно различаются между собой, первый род снова делится надвое. Действительно, когда все, что ни говорится, также может пониматься и более чем одним [способом], тогда эти самые [способы], надо думать, могут содержаться либо не только в одном наименовании, но и в одном определении, либо охватываясь только общим наименованием, они, однако, объясняются при помощи разных приемов (*expeditionibus*). Те [слова], которые может включить в себя одно определение, называются *односмысленными* (*univoca*), те же, что необходимо по-разному определять под одним именем, имеют имя *двусмысленных* (*aequivocis*). Сначала поэтому мы рассмотрим односмысленные [слова], но, поскольку этот род был уже раскрыт посредством определения, пусть он освещается с помощью примеров. Когда мы говорим «человек», то мы говорим, что это как мальчик, так и юноша, и старик, как глупый, так и мудрый, как великий, так и жалкий, как гражданин, так и иноземец, как горожанин, так и селянин, как тот, кто уже умер, так и тот, кто нынче жив, как сидящий, так и стоящий, как богатый, так и бедный, как делающий что-либо, так и бездействующий, как радующийся, так и скорбящий, либо ни тот, ни другой. Но во всех этих высказываниях нет ничего, что бы не получило имени человека, равно как и того, что бы не заключалось в определении человека, ибо определение человека: животное разумное и смертное; никто поэтому не может сказать, что животное разумное и смертное только юноша, но не старик и мальчик и т. п. или — только мудрец, но не глупец? Напротив, и это, и прочее, что было перечислено, содержится как в имени человека, так и в определении. Ведь если мальчик или глупец, или бедняк, или даже спящий, не является разумным и смертным животным, то не является и человеком; напротив — человеком является, следовательно, в том определении содержится с необходимостью. И прочее [в этом роде] нисколько не подлежит сомнению. С другой стороны, о мальчике маленьком или глупом, либо прямо тупоумном, о спящем или пьяном, либо бесноватом можно питать сомнения, каким образом они могут быть разумными животными. Возможно, конечно, это защищать, однако это является долгим для спешающих к другим [предметам]. Для того, что обсуждается, достаточно следующего: определение человека не является правильным и незыблемым, если в нем не содержится каждый человек, а кроме человека — ничто. Итак,

те [слова] суть односмысленные, которые заключаются не только в одном имени, но и в одном, принадлежащем тому же самому имени, определении, хотя между собой они могут различаться как именами, так и собственными определениями. Разные же имена «мальчик», «юноша», «богач» и «бедняк», «свободный» и «раб», и тому подобное из различий; потому они имеют отличные друг от друга собственные определения. Однако поскольку для них одно общее имя есть «человек», постольку и «животное разумное и смертное» является одним общим определением.

Глава X

Разнообразная двусмысленность из-за неоднозначностей

Теперь мы рассмотрим двусмысленные (aequivoca) [слова], в которых запутанность неоднозначностей разрастается чуть ли не до бесконечности. Попытаюсь все же расчленить их на определенные роды. Отвечает ли способность моей попытке, тебе судить. Итак, неоднозначности, которые проистекают от двусмысленности, прежде всего, существуют трех родов: один от искусства (ab arte), другой от употребления (ab usu), третий от обоих. Ведь у грамматиков по-иному определяется, что такое имя, нежели что такое стопа дактиля или что такое двусмысленность. И, однако, то одно [слово], что я говорю: «Туллий» — является и именем, и стопой дактиля, и двусмысленностью. Поэтому, если бы кто от меня потребовал, чтобы я определил, что такое «Туллий», то я отвечу путем объяснения какого угодно значения. Я могу, конечно, правильно сказать, что Туллий есть имя, которым обозначался человек, один величайший оратор, который в качестве консула подавил заговор Катилины. С точностью обрати внимание на то, что мною было определено само имя. Ведь если бы мне надлежало определить самого Туллия, на которого, живи он, возможно было бы пальцем указать, то я бы не сказал, что Туллий есть имя, которым обозначался человек, а сказал бы: «Туллий есть человек» и лишь тогда добавил остальное. Также я ответить бы мог следующим образом: «Туллий стопа дактиля, состоящая из этих букв» — к чему же теперь перечислять эти буквы? Можно еще сказать, что «Туллий» есть слово, через посредство которого все это между собой является двусмысленным, наряду с самим вышеназванным и тому подобным, что возможно придумать. Когда, следовательно, то одно [слово], что я сказал, «Туллий», мне было дозволено столь разнообразно определять согласно терминам искусств, то зачем нам сомневаться в том, что существует род неоднозначностей, происходящих от двусмысленностей, о которых по справедливости можно сказать, что они случаются по искусству? Мы ведь сказали, что двусмысленными (aequivoca) *не* являются те слова, которые могут быть схвачены как в одном имени, так и в одном определении. Взгляни теперь на другой род [неоднозначностей], который происходит, как мы упоминали, из употребления речи. «Употреблением» я сейчас называю как раз то, ради чего мы познаем слова. Кто же слова подыскивает и собирает ради слов? Итак, представь уже, что кто-нибудь слышит [слово «Туллий»] таким образом, чтобы ничего не узнать из частей речи и не расспрашивать ни о размерах, ни о какой-

либо словесной науке. Однако, когда говорится «Туллий», все еще возможно запутаться из-за двусмысленностей неоднозначности. Ибо этим именем может обозначаться и сам тот, кто был величайшим оратором, и его живописное изображение или статуя, и книга, в которой его изображения содержатся, и даже то, что осталось в могиле от его трупa. Мы ведь говорим: «Туллий избавил родину от гибели», и «Туллий, позлащенный, на Капитолии стоит», и «Туллия всего тебе прочесть нужно», и «Туллий похоронен в этом месте» по разным соображениям. Одно, конечно, имя, но все это должно быть объяснено с помощью разных определений. Вот таков есть род двусмысленностей (*genus aequivocorum*), в котором неоднозначность рождается уже не из какой-либо науки о словах, но — из самих слов, которые обозначаются. С другой стороны, если и тот, и другой [род двусмысленностей] сбивает с толку слушающего, либо читающего, называется ли он по искусству, или по употреблению речи, то правильно ли будет добавляться третий род? И пример этого также яснее обнаружится в предложении, если кто-нибудь скажет: «многие писали дактилическим размером, скажем, Туллий». Ведь тут неясно, был ли Туллий употреблен в качестве примера дактилевой стопы или дактилического поэта, первое из чего понимается по искусству, второе — по употреблению речи. Но так же [такое] случается и в отношении простых слов, подобно тому как это слово грамматик произносит слушающим ученикам, как мы показали выше.

Итак, когда эти три рода различаются между собой по очевидным основаниям, первый род снова разделяется надвое. Ведь что бы ни производило неоднозначности слов по искусству, частью может служить собой в качестве примера, частью же — не может. Когда же я определяю, что обозначает «имя», я могу его само привести ради примера. Ведь то, что я произношу, «имя» (*nomen*), непременно является именем существительным, ибо по этому правилу оно склоняется по падежам, когда мы говорим: «имя» (*nomen*), «имени» (*nominis*), «имени» (*nomini*) и др. Также, когда я определяю, что обозначает «стопа дактиля» (*dactylus pes*), она сама может служить в качестве примера. Ведь, в то время как мы говорим «дактиль» (*dactylus*), произносим один слог долгий и затем два кратких. Но все же, когда определяется, что обозначает «наречие», ты не можешь избрать его самого в качестве примера. Ибо, тогда как мы произносим «наречие», само это высказывание является именем. Так, согласно одному пониманию, наречие, во всяком случае, является наречием, и не является именем, согласно же другому — наречие не является наречием, потому что является именем. Также, когда определяется, что обозначает «стопа кретик» (*pes creticus*), она сама не может служить в качестве примера. Это ведь высказывание, когда мы говорим: «кретик» сначала состоит из одного долгого слога, затем из двух кратких, то же, что [кретик] обозначает — из долгого, краткого и долгого. Так и здесь, сообразно с одним пониманием, кретик есть не что иное, как кретик, сообразно с другим же, кретик не является кретиком, потому что является дактилем.

Второй же род [двусмысленностей], о котором сказано, что он, уже помимо наук о словах, относится к речевому употреблению, две имеет разновидности. Ведь двусмысленные [слова] бывают либо одного и того же происхождения, либо разного. [Словами] одного и того же происхождения я называю [те слова],

которые охватываясь одним именем, и притом не одним определением, все же растекаются как бы из одного источника, как в том, что «Туллим» [называется] и человек, и статуя, и книга, и труп. И хотя все это не может заключаться в одном определении, но, в конце концов, имеет один источник, а именно: самого настоящего человека, которому принадлежит и эта статуя, и эти книги, и этот труп. Но когда мы говорим: *peros*, то он вследствие весьма разного происхождения обозначает сыновнего сына, и мота. Итак, запомним, что это является разнообразным, а ты взгляни на тот род [двузначности], который я называю одного и того же происхождения — на какие [составные части] он делится еще раз. Ибо делится он надвое, из чего одно случается посредством переносного значения (*translatione*), другое — посредством склонения (*declinatione*). Переносным значением я зову, когда одно имя делается из многих вещей или по подобию, скажем, Туллим именуется как тот, у кого было великое красноречие, так и его статуя, или — по целому, когда им прозывается часть, подобно тому, как труп его можно назвать Туллим, или по части — целое, так как «крышами» мы называем целые дома. Либо — по роду о виде: «словами» (*verba*) преимущественно называется все то, с помощью чего мы говорим, но все же глаголами (*verba*) в собственном смысле (*proprie*) названо то, что мы спрягаем по залогам и временам; либо — по виде о роде: хотя ведь «школярами» (*scholastici*) не только в собственном, но и в первоначальном смысле именуется те, кто все еще ходит в школу (*schola*), всем, однако, кто живет, занимаясь литературой, присваивают это наименование. Либо — по действию причины (*ab efficiente effectus*), как «Цицерон» есть книга Цицерона; либо по причине действия (*ab effectu efficiens*), как «ужасом» [называется] тот, кто ужас порождает. Либо — по содержащему о содержащемся, как домом называются также те, кто в доме находится; либо — наоборот, как «каштаном» также и дерево именуется; либо — все прочее одного и того же происхождения, что возможно отыскать, которое прозывается как бы посредством переноса. Ты видишь, как я полагаю, какую неоднозначность производит в словах [переносное значение]. С другой стороны, то, что мы называем неоднозначным [в рамках] принадлежности к одному и тому же происхождению по условиям склонения, то оно таково. Вообрази ради словесного примера, что кто-нибудь сказал «идет дождь» (*pluit*). И это непременно должно быть определено по-разному. Также, если кто скажет *scribere* (писать) — неясно, в инфинитиве ли действительного залога (*infinitivo activo*) он произнес или в повелительном наклонении страдательного (*imperativo passivo*). Хотя *homo* (человек) является одним именем, так же, как и одним высказыванием, однако производится то именительным падежом [*homo*], то звательным [*homo*], каким образом — и *doctus* (ученый) и *docte* (о, ученый!), где высказывание также различается. *Doctius* одно, когда мы говорим: *doctius mancipium* (более ученый раб), другое, когда говорим: *doctius illo iste disputavit* (этот рассуждал более учено, нежели тот). Следовательно, неоднозначность порождена склонением (*declinatione*). Ведь склонением я теперь называю все, что ни случается со словами по голосам ли, или по значениям при изменении формы (*flectendo*). Ибо *hic doctus* (этот ученый) и *o docte* (о, ученый!) изменяются также по голосам, *hic homo* (этот человек) же и *o homo* (о, человек!) — по одним лишь значениям. Но таким способом едва ли можно

до конца разлагать род неоднозначностей на мелкие части и проследивать. Поэтому сам предмет до сих пор было достаточно обозначить, особенно для твоего ума. Взгляни теперь на те [неоднозначности], что ведут разное происхождение. Дело в том, что сами они разделяются уже на два важнейших вида (*primas formas*), из которых один имеет отношение к разнообразию языков: например, когда мы говорим *tu*, этот единый звук обозначает* одно у греков, другое у нас. Вот почему этот род нужно было только отметить, не может же быть каждому предписано, сколько языков ему знать или на скольких языках рассуждать. Другая разновидность [неоднозначностей], которая, правда, производит неоднозначности в одном языке при разном, однако, происхождении того, что обозначается одним наименованием, как то, что мы выше утверждали о *племяннике* (*peros*). И эта [разновидность] опять раскалывается надвое. В самом деле, либо под одним и тем же классом части речи возникает [неоднозначность]: *peros* является именем настолько же обозначает сыновнего сына, насколько *мота*, либо — под разными, ведь не только одно — когда мы говорим *qui*, а другое — когда сказано: *qui scis ergo istuc nisi periculum feceris?** (как же ты знаешь об этом, если не совершил попытки?), но первое — местоимение, а последнее — наречие.

Так вот, от обоих, то есть как от искусства, так и от употребления слов, что мы установили у двусмысленностей третьим родом, столько разновидностей неоднозначностей могут существовать, сколько мы перечислили в двух вышеупомянутых [родах].

Остается тот род неоднозначного, который отыскивается в одних лишь письменных произведениях (*scriptis*) и которого существует три вида. В самом деле, такая неоднозначность производится либо количеством слогов, либо ударением, либо обоими: количеством, подобно тому как пишется *venit* — о времени неясно из-за скрытого количества первого слога; ударением, подобно тому как пишется *pone*, — от того ли, что является [глаголом] *pone* или, как сказано: *pone sequens namque hanc dederat Proserpina legem**** (позади следуя, ибо Прозерпина установила это правило) — неясно, из-за скрытого места ударения; либо же вследствие обоих [т. е. и количеством слогов и ударением] [неоднозначное] производится, как то, что выше мы сказали по поводу *lepore*. Ведь предпоследний слог этого слова должен не только растягиваться, но и обостряться**** если оно произведено от того, что является словом *lepos* (прелесть), а не от того, что является словом *lepus* (заяц).

* *Tou* — артикль м. р. род. пад. и *tu* — местоимение 2 л. ед. ч. — *Прим. перев.*

** Terent. Andr. III, 3, 33. — *Прим. изд.*

*** Verg. Georg. IV, 487. — *Прим. изд.*

**** То есть слогу придается острое ударение (*acuenda est syllaba*). — *Прим. перев.*

*Г. В. Вдовина**

АНТониО БЕРНАЛЬДО ДЕ КИРОС О ПОНЯТИИ ЖИЗНИ И ЖИВОГО**

Публикация представляет перевод фрагмента из философского курса Антонио Бернальдо де Кирóса — испанского философа-схоласта XVII в. В публикуемом фрагменте рассматривается проблема единства понятия жизни и общих критериев живого, широко обсуждавшаяся в XVII в. в рамках обновленной и теологически подкрепленной «науки о душе». Это первая публикация, специально посвященная Бернальдо де Киросу, в исследовательской литературе.

Ключевые слова: Антонио Бернальдо де Кирос, схоластика XVII в., наука о душе, понятие и критерии жизни.

G. V. Vdovina

Antonio Bernaldo de Quirós concept and criteria of life

The publication presents the translation of a fragment from the philosophical course composed by Antonio Bernaldo de Quirós, a Spanish 17th century scholastic philosopher. The published fragment deals with the problem of the unity of the concept of life and that one of the common criteria of living being. Both problems were widely discussed in the 17th century, in the framework of the updated and theologically backed up «science on the soul». This is the first publication in the research literature that is specially devoted to Bernaldo de Quirós.

Keywords: Antonio Bernaldo de Quirós, 17th century scholasticism, science on the soul, concept and criteria of life.

Антонио Бернальдо де Кирос (1613–1668) — один из тех многочисленных католиков-схоластов, университетских профессоров XVII в., которые сообща поддерживали и развивали традицию схоластического философствования в последний период ее многовековой истории. Историкам философии имя этого испанского философа и теолога практически не известно; специально

* Вдовина Галина Владимировна — доктор философских наук, Институт философии РАН, galvd@yandex.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-03-00020.

посвященных ему исследований, даже в формате статей, не существует, и только в литературе последних лет можно отыскать краткие упоминания о нем (см., напр.: [7, р. 299–304; 8, р. 80, 205; 9; 11, S. 182–215]). На сайте Scholasticon, созданном известным французским исследователем Якобом Шмутцем и представляющем собой один из самых полезных инструментов для ориентации в мире посттридентской католической схоластики, в разделе «Nomenclator» (указатель имен) информация о Киресе тоже крайне скудна:

Религиозный орден — Общество Иисуса, место деятельности — Вальядолид. Биографические сведения: ... Был преподавателем грамматики, философии и, наконец, догматической теологии в Вальядолиде. Его теологические комментарии и философский курс отличаются полнотой и широко использовались на всем протяжении конца XVII — начала XVIII вв. В теологии отвергал онтологический аргумент [6].

Между тем А. Бернальдо де Кирес, безусловно, заслуживает внимания исследователей. Его тексты часто цитируются, концепции обсуждаются, аргументы становятся предметом пристального анализа со стороны философского и теологического сообщества современников. Кирес вполне выдерживает тот высочайший уровень виртуозной концептуальной проработки, которого достигла поздняя схоластика и который — при несомненном достоинстве новых приобретений — был, за редкими исключениями, безвозвратно утрачен позднейшей философией. С содержательной стороны постсредневековая схоластика была скорее полем коллективного творчества, нежели прозрений гениальных и резко своеобразных одиночек, что не мешало каждому из философов иметь собственный взгляд на общие проблемы и собственный подход к их решению. В публикуемом фрагменте из философского курса Антонио Бернальдо де Киреса речь идет об одной из таких типичных проблем, обсуждавшихся в позднесхоластической науке о душе: проблеме критерия и общего понятия жизни и живого.

Общий контекст обсуждения этой темы таков. Согласно традиционным представлениям, восходящим к Аристотелю, наука о душе составляет высшую часть наук о природе: о сущих, подверженных движению и изменению. Но если, согласно христианской теологии, Бог жив и есть сама жизнь, возможно ли найти такие общие критерии и выработать такое общее понятие жизни, которое объяло бы все живое, включая самого Бога? На первый взгляд, вопрос выглядит вполне «схоластическим» в дурном смысле этого слова. Но здесь, как и во множестве аналогичных случаев, архаическая терминология заслоняет от нас подлинный философский смысл проблемы. В самом деле, если отвлечься от духовно-религиозного смысла «жизни» в Боге — смысла, принадлежащего другой области христианского теологического универсума, — и сосредоточиться лишь на том значении этого термина, которым занимается научная (в аристотелевском смысле науки) философская психология схоластики, то средоточием и выражением божественной жизни будут мышление и воля Бога: те два вида активности, которые и в творениях составляют вершину естественной деятельности души. Поэтому их можно рассматривать в Боге как предельные образцы мышления и воления вообще, взятые в абстрагировании от ограничений,

налагаемых на человеческое мышление и волею нашей материальностью, конечностью и тварностью. С другой стороны, растения, которые большей частью традиционно считались живыми, но до появления клеточной теории не были отделены резкой гранью от мира неживых существ, обнаруживают, на первый взгляд, куда больше сходства с некоторыми из них — например, с огнем или кристаллами, тоже обладающими способностью к самопроизвольному росту, — чем с Богом, т. е. чем с мышлением и волею в их чистейшем и предельном выражении. Отсюда вопрос, который задают себе схоластические философы: что делает равно витальными вегетативные функции и высшие мыслительные функции живых существ? Можно ли говорить о том, что здесь мы имеем дело с разными уровнями проявления одного и того же фундаментального свойства жизни, и если да, каковы его критерии? Или же речь идет о принципиально разных модусах бытия, именуемых в схоластике XVII в. модусами физической жизни и жизни интенциональной, и объединенных именем жизни лишь в порядке эквивокации? Фактически здесь своеобразно, почти неузнаваемо по форме, но содержательно вятно и продуктивно ставится хорошо известная нам *mind-body problem*, причем ставится вполне независимо от той картезианской трактовки, к которой прямо или косвенно восходят ее современные изводы. Именно эта проблема рассматривается в переведенном фрагменте из философского курса Антонио Бернальдо де Кироса, где она формулируется в следующем виде: *совпадают ли растения с познающими существами в понятии жизни?*

Антонио Бернальдо де Кирос О понятии жизни*

Совпадают ли растения с познающими существами в понятии жизни

19. (Арриага: *что отрицает и на каком основании*). Арриага** отрицает это во втором Рассуждении, § 59, а вместе с ним отрицают многие, кто различает две жизни: одну — *физическую*, которая состоит в движении изнутри; другую — ин-

* Перевод выполнен по изданию: *Antonio Bernaldo de Quiros. Opus philosophicum, hoc est Cursus integer. Lugduni, 1666. Tract. VI: De anima. Disp. LXXVI: De conceptu vitae. Sect. III. P. 493–497.*

** Родриго де Арриага (1592–1667) — один из самых крупных философов католической схоластики XVII в., автор философского курса, широко использовавшегося в университетах как католического юга, так и протестантского севера Европы (первое издание — Антверпен, 1632 [13]). Арриага — образцовый представитель концепции, согласно которой линия раздела между двумя модусами жизни — физическим и интенциональным — совпадает с горизонтальным членением всей совокупности живых существ на способные к познанию и стремлению (чувственному и интеллектуальному) и неспособные к нему. По мнению Арриаги, эти два модуса жизни не обладают никаким общим предикатом, который позволил бы трактовать их как два вида более общего рода «живое», и, следовательно, само понятие «жизни» применительно к этим двум модусам будет иметь разное содержание. Отсюда — отрицательный ответ Арриаги на вопрос, сформулированный в заглавии приведенного фрагмента из текста Кироса: «*Respondeo... distinguendo duplicem vitam, aliam*

тенциональную, состоящую в формальной репрезентации объекта, независимо от того, производится ли она изнутри или нет, и производится ли в первый момент возникновения вещи или нет*. Эти две жизни хотя и являются таковыми в (равно) собственном смысле, однако между ними, как считается, нет ничего общего, и они лишь в силу эквивокации совпадают в имени *жизнь*, подобно тому, как в имени *Gallus* совпадают птица и житель Франции**. Первая жизнь свойственна растениям, вторая — познающим существам. Арриага доказывает это тем, что имманентное движение*** (если взять его в абстракции от *репрезентации*****), чтобы быть витальным, должно быть таким, чтобы через это движение вещь возрастала посредством внутреннего усвоения пищи (*intus-sumptio*), то есть не просто через приложение к ней внешней материи, как возрастает количество воды или огня, а через втягивание пищи через поры, ее переваривание и распределение, в силу чего растут даже самые удаленные части тела*****. Это не свойственно огню: ведь он возрастает, не втягивая в себя всей своей массой материю, например, (горящей) пакли, но оставляя ее в том месте, где она была приложена, и там превращая в огонь. Но такого рода имманентное движение***** не свойственно познающим существам, что очевидно; следовательно, не свойственно им и понятие физической жизни, которая проявляется в растениях...

physicam, intentionalem aliam. *Intentionalis vita est idem quod cognitio et appetitio... Alia vita est physica... et quam plantis concedere intendimus* («Я различаю две жизни: одну — *физическую*, другую — *интенциональную*. Интенциональная жизнь есть то же, что познание [*cognitio*] и стремление [*appetitio*]... Другая жизнь — физическая... которую мы намерены приписывать растениям») (*De anima, disp. II, sect. I, subsect. I, § 6* [14, p. 562]).

* Кирос имеет в виду два общепринятых в философской психологии XVII в. критерия живого как такового: 1) способность к движению «изнутри», не индуцированному извне, и 2) способность самостоятельно производить внутренние изменения и заново рождать в себе свойства, коими данное сущее не было наделено в момент своего возникновения действием внешней производящей причины. Этот второй критерий особенно явно отличает живое от косного, «мертвого» сущего, которое принимает все свои существенные качества от внешнего деятеля, коим приводится к бытию.

** *Gallus*, «петух»: типичный пример омонимии в схоластических текстах.

*** Имманентное движение — то, которое не только начинается внутри некоторого сущего, но и заканчивается («имеет свой термин») в нем же. «Способность к имманентному (а не просто внутреннему, т. е. не только берущему начало изнутри) движению» есть уточненная формулировка первого критерия живого, о котором говорится в прим. *. Как на ее исходный пункт, схоласты обычно ссылаются на одно место из Аристотеля: *Метафизика*, IX, 8, 1050 а 30–36.

**** То есть если говорить о чисто материальном движении.

***** Здесь и в следующем предложении Кирос имеет в виду идущее от античных времен противопоставление между ростом живых существ и приращением, которое совершается при некоторых «мертвых» процессах, например, при горении. В первом случае рост осуществляется через *intus-sumptio*, т. е. превращение принятой пищи в самость живого тела, которое растет во всех своих частях и членах, сколь бы удаленными они ни были от ротового отверстия и желудка. Во втором случае приращение — например, огня — совершается через *iuxtapositio* (рядоположение), т. е. через простое приближение горючего материала к уже пылающему огню и его превращение в огонь только в месте его приложения. О биологическом росте в античных концепциях живого см. [15, p. 57–63].

***** Имеется в виду имманентная операция питания, *intus-sumptio*.

20. (*Опровергается приведенное основание*). Первое возражение: хотя такой отличительный признак движения через внутреннее усвоение достаточен для витальной имманентности, им обозначенной, а именно: отдаленные части тела растут благодаря пище, приложенной к ближайшим частям*, — эти отдаленные части сами по себе должны двигаться, привлекая пищу и выполняя над ней некоторые действия. Далее, можно заметить, что и помимо такого внутреннего усвоения вещь может сама по себе двигаться другими способами (и даже возрастать благодаря пище: например, кончик корня дерева втягивает землю и превращает втянутую материю в самого себя: этот кончик сам по себе не осуществляет никакого внутреннего усвоения пищи, однако сам по себе живет, что очевидно**). Вот я и спрашиваю: почему такая вещь не считается живой? Ведь в ней, во-первых, присутствует *движение изнутри*. Во-вторых, в ней действительно имеется предикат, не свойственный ни огню, ни другим явно неживым сущим. Но тогда, следовательно, из того, что растения не совпадают с познающими существами в движении через внутреннее усвоение пищи, не следует, что они не совпадают с ними в понятии жизни.

Второе возражение: общее мнение теологов гласит, что в Боге имеется физическая жизнь, которая абстрагирована от интенциональной и выражается во внутренних продуцированиях***, однако в них нет внутреннего усвоения пищи...

Почему движение через внутренне усвоение пищи считается витальным? Потому что совершается изнутри; следовательно****.

21. (*Основание для такого утверждения*). Другие досточтимые отцы хотя и соглашались с тем, что признак физической жизни — движение изнутри, путь даже оно совершается не через внутреннее усвоение пищи, однако считают, что растения все равно не совпадают в понятии жизни с познающими существами как познающими, а совпадают лишь в том, что растения, как и животные, обладают вегетативными функциями*****. Возражаю: совпадение с животными лишь постольку, поскольку те *вегетативны*, не есть совпадение, доказывающее, что растения живые. Доказательство очевидно: ведь в животных обладание вегетативными функциями не может считаться признаком жизни, пока существует сомнение в том, могут ли считаться живыми растения,

* Тот же тезис, о котором шла речь в прим. ***** с. 88: благодаря питанию растет весь организм, а не только та часть, с которой непосредственно соприкасается пища в момент ее принятия.

** В таком примитивном представлении о корневом всасывании, конечно, дает о себе знать скудость представлений XVII в. о физиологии растений. Но для нашей темы важно другое: интенция этого довода Кироза, который хочет подчеркнуть, что пищеварение не может служить *единственным* критерием физического живого, что эта редукционистская, по сути, позиция Арриаги игнорирует очевидность других форм проявления жизни.

*** Под внутренними продуцированиями в Боге понимается конституирование божественных Лиц: рождение Слова и активное выдыхание (*spiratio activa*) Святого Духа. Из обширной литературы по этой теологической теме можно указать на недавнюю работу Рассела Фридмана, где продуцирование Лиц рассматривается в том числе в связи со схоластическими учениями о жизни и познании творений [10]; на русском языке см. статью [2].

**** Следовательно, любой вид имманентного движения должен считаться проявлением физической жизни.

***** Функциями роста, питания и размножения.

которые явно вегетативны. Так что сомнительной будет и витальная способность в животных, взятая именно как вегетативная. Следовательно, чтобы растения могли считаться живыми на основании совпадения с явно живыми познающими существами, нужно сопоставлять их с ними как познающими, то есть постольку, поскольку те — познающие*.

(*Опровергается встречный довод*). Ты скажешь, что достаточно, чтобы в реальности имелось следующее различие между растениями и другими, неодушевленными, сущими: чтобы в явно живых существах, а существа познающие именно таковы, имелся некий предикат, свойственный только растениям**. Возражаю. Если так рассуждать, то и огонь можно назвать живым, пока он сам себя порождает: ведь в живых существах имеется предикат имманентной операции, которая совершается после приобретения природного статуса***, а он свойствен только самопорождающим деятелям. И этим предикатом огонь отличается от явно неживого — например, от движения тяжелого и легкого, от мертвой сущности, продуцирующей собственные атрибуты****.

Ты скажешь, далее: но в растениях это совпадение с животными более полное (чем в самопорождающем огне); в огне оно менее полно. Возражаю, приводя априорный аргумент: какая разница, более или менее полно это совпадение, если оно не относится к критерию, по которому животные считаются живыми? Я вновь спрашиваю: признается ли уровень вегетативности витальным сам по себе? Да или нет? Если да, зачем прибегать к сравнению с животными, если уже в растениях очевидно явлен этот уровень? Если нет, возражаю следующим образом: в животных можно обнаружить много признаков, которые не витальны; это очевидно, если рассматривать в чистом виде, например, свойство *самопорождения******. Следовательно, если из других

* Другими словами, нужно сопоставлять операции вегетативные и когнитивные как таковые и искать у них общие предикаты, а не ограничиваться констатацией того, что в познающих существах имеются *и вегетативные операции тоже*. Ведь если этим ограничиться, придется исключить из числа живых те творения, которые, согласно христианскому представлению о мире живого, вегетативными свойствами не обладают: это ангелы и сам Бог.

** Но не свойственный неодушевленным вещам..

*** Природный (другой вариант термина — соприродный) статус (*status naturale, connaturale*) — то состояние сущего, или тот принадлежащий ему набор существенных свойств и характеристик, которым оно обладает от момента возникновения в силу своей природы. Способность самостоятельно, «изнутри», изменять этот статус после момента возникновения составляет второй критерий живого из тех, что были названы в прим. * с. 88.

**** Под продуцированием собственных атрибутов мертвой сущностью подразумевается то, что главные свойства и характеристики вещей, в том числе не имеющих никаких признаков жизни, жестко задаются ее природной сущностью и реализуются в момент, когда внешний деятель производит эту вещь в бытие. В очередной раз повторим, что живое отличается именно способностью имманентно продуцировать в себе новые свойства уже после момента возникновения.

***** Здесь под самозарождением имеется в виду пресловутая концепция самопроизвольного рождения низших животных — например червей — из неживой материи, чаще всего из гнили. Это древнее представление об абиогенезе обладало вполне respectable научным статусом вплоть до середины XIX в., пока не было, после ряда промежуточных опытов более ранних ученых, окончательно опровергнуто Л. Пастером в 1861 г.

источников мы не будем иметь самоочевидного знания о вегетативной жизни, то есть не будет известно само по себе, что вегетативный уровень витален, то из его наличия у животных нельзя будет сделать вывода о его витальности.

22. (*Утверждение такого совпадения*). Если исходить из сказанного, мне представляется вполне достоверным утвердительное суждение: думаю, что, если не указать некоторый предикат, явно присутствующий в живом как таковом (каковыми будут и познающие существа, согласно общему мнению), то равно произвольно будет приписывать жизнь как растениям, так и любой другой вещи, каков бы ни был ее образ действий: ведь в них всех присутствует указанное совпадение с живым в некотором предикате. Добавим из Уртадо*, что жизнь как таковая обычно разделяется даже оппонентами на *физическую жизнь* растений и на *интенциональную жизнь* познающих существ; следовательно, она разделяется потому, что жизнь как таковая подразумевает понятие, более общее жизни интенциональной и физической, чем общность имени *Gallus* для человека и птицы: никто ведь не говорит, что *Gallus* разделяется, как на низлежащие виды, на *француза* и *петуха*. Наконец, растение, поскольку оно живое, обладает бóльшим подобием с Богом и другими познающими существами, чем камень; следовательно, жизнь для них есть общее понятие. Антецедент доказывается: во-первых, тем, что камень подобен Богу только в характеристике *субстанции*, растение же вдобавок обладает собственно *живым* бытием, коим и Бог в собственном смысле живет; во-вторых, тем, что, как Бог с предметной стороны** не подобен мертвой субстанции, так и растение в реальности отличается от мертвой субстанции, и это совпадение в неподобии мертвой вещи должно опираться на некоторое подобие в бытии живым. Следовательно, необходимо указать некий предикат жизни, в котором растения совпадают с познающими существами. (*Дается определение общему понятию жизни*). Опуская все прочее, я обозначаю его так: предикат *живого*, общий растениям и познающим существам... есть то, *чему свойственна ближайшая потенция*

* Кирос ссылается здесь на Педро Уртадо де Мендоса (1578–1641) — видного схоластического философа и теолога, учителя Родриго де Арриаги, автора авторитетного и влиятельного на всем протяжении XVII в. философского курса [12] (окончательный, дополненный вариант текста, изданного ранее под названием «Disputationes de universa philosophia» (Lyon: Tur. Antoine Pillehotte, 1617)). В данном случае Кирос обращается к концепции Уртадо, чтобы показать, что членение жизни на физический и интенциональный модусы предполагает общее тому и другому понятие *жизни*. Но учение Уртадо о живом отличалось от учения Арриаги не только признанием общего понятия живого и общего критерия жизни. Уртадо к тому же утверждал, и не без оснований, что физическая и интенциональная жизнь свойственны любому витальному акту познающего существа как познающего. В самом деле, любой когнитивный акт, поскольку он реально выполняется и реально представляет собой акциденцию познающей души, будет в этом смысле *физически* живым. И тот же самый акт, поскольку он интенционально направлен на некий познаваемый объект и репрезентирует его познающей душе, будет живым *интенционально*. Следовательно, в отличие от Арриаги, Уртадо учил не о резком разделении живого на две непересекающиеся области, а о взаимопроникновении физической и интенциональной жизни в любом акте живого существа, превышающем чисто вегетативный уровень. Подробнее см. [1, с. 311–328].

** В данном случае подразумевается: в реальности, со стороны вещного бытия.

к имманентному действию в силу собственной потребности*. Этот предикат не свойствен ничему неживому... А познающим он свойствен именно как познающим, что станет ясно из ответа на аргументы.

23. (*Жизнь в Боге нельзя объяснить через внутреннее движение разума, как у нас*)**... Обычно говорят, что, хотя Бог в действительности не движется и не производит акта интеллекта, он производит его с нашей точки зрения, поскольку мы, согласно нашему способу постижения, отличаем сущность интеллекта от его акта, по подобию нашего способа постижения. Но этот довод негоден: ведь если жизнь состоит в физически производящем начале, то жизнь будет существовать тем способом, каким существовало начало. Следовательно, если Бог движется только с нашей точки зрения, то он только с нашей точки зрения и живет, что в реальности означает, что он не живет. Ведь пусть даже Бог с нашей точки зрения производит такой акт интеллекта, подобно тому, как с нашей, несовершенной, точки зрения мы постигаем его как *составное сущее*, однако в действительности он не производит этого акта, как в действительности не является *составным*. Априорно это объясняется тем, что *составленность* и *различение*, производимые с нашей точки зрения, ничего не добавляют со стороны реальности, но лишь указывают на несовершенство нашего интеллекта. Отсюда следует, что, как ангел не потому совпадает с человеком в понятии *юного*, что постигается нами по способу юного, ибо это ничего не добавляет к нему в реальности, так, сходным образом, дело обстоит и здесь...

(*Но можно понять движение в более широком смысле, как операцию, взятую в отвлечении как от производящей, так и от интенциональной нацеленности*). Следовательно, нужно шаг за шагом иначе разрешить эти затруднения. На первое затруднение, где речь идет о Боге, отвечаю: *движение* в соответствии с понятием, общим всему живому, понимается не в самом строгом смысле *движения*, а отвлеченно — как *операция*... Ты скажешь: если *движение* понимать не в самом узком смысле, то можно было бы считать, что... это понятие распространяется и на первичное возникновение... Отвечаю: если понимать «жизнь» в отвлечении от несовершенства тварной жизни, она подразумевает имманентную операцию, идет ли речь о движении в *строгом смысле* или нет. Для того же, чтобы можно было говорить об *имманентной* операции, нужно указать, что операция будет совершаться в силу собственной потребности в *самодвижении*, безотносительно

* Речь идет опять-таки об уточнении понятия имманентного действия: оно не просто начинается внутри сущего и не просто заканчивается в нем же, в некоем внутреннем термине, им же порожденном, но и совершается не в силу внешнего принуждения, а в силу собственной, равным образом внутренней потребности в его совершении.

** Далее Кирос опровергает тот ход, который опирается на традиционное, к Аристотелю восходящее различие между положением дел, которое имеется само по себе, и тем, как оно выглядит для нас и познается нами. В данном случае речь идет о различии между тем, как реально осуществляется божественное мышление само по себе, и тем, как мы, в силу ограниченности тварного разума, способны его представлять и описывать. Суть возражения Кироса заключается в том, что, если движение мышления в Боге — это движение только с *нашей точки зрения*, то в действительности оно вообще не является движением, и, следовательно, жизнь в Боге вообще не является жизнью. Поэтому нужно либо признать реальность движения в Боге, либо уточнить общий критерий жизни.

к предварительной потребности в *порождающем* и, следовательно, не имея в виду соприродный статус причиненной вещи*. Я уже сказал, что Бог в собственном смысле не *движется*, но в собственном смысле совершает *операцию* — не только поскольку обладает реальными продуцированиями, но и поскольку *познает и любит*: все это — истинные операции, или нацеленности (*tendentiae*). Ведь хотя в *операциональном бытии*, каковое подразумевает *продуцирование* актов, *интенциональные* акты называются только *грамматическими***, в *нацеленности* они суть истинные операции. Здесь же имя *операции* берется в отвлечении от *нацеленности* — как от продуктивной, так и от репрезентативной...

30. Замечу, во-первых: как имеются две операции (в собственном смысле совпадающие в понятиях *операции* и *нацеленности*): первая — та, в которой действующий *физически* направлен на термин и производит его, вторая — та, в которой он направлен на термин *интенционально* и познает его, — точно так же операция совершается *изнутри* в двух смыслах: во-первых, как производимая *физически* нацеленным деятелем, то есть продуцирующим термин внутри себя; во-вторых, как производимая деятелем, нацеленным *внутри себя интенционально*, то есть познающим. Эти способы различаются, ибо питание совершается изнутри по способу продуцирования, а не познания. А мое познание совершается отчасти, как нацеленное физически, извне, то есть от Бога; но адекватно оно осуществляется изнутри, интенционально, то есть не от Бога, и, стало быть, отчасти также как нацеленное интенционально***. Во-вторых, замечу поэтому: как «жизнь» абстрагируется от операции, будет ли она направлена физически или интенционально... так она абстрагируется от обоих видов имманентности, то есть от обоих видов *изнутри*.

34. Из всего этого я заключаю, что жизнь, как абстрагированная от физической или интенциональной операции или направленности, от физического или

* См. прим. *** с. 90.

** Грамматические, или метафорические акты (*actus grammaticales, actus metaphorici*) — акты, не производящие реальных следствий (например, реальных качеств в душе); голые интенциональные направленности и соотношенности, которые лишь в силу переноса от реальных актов именуются таковыми. Кирос как раз хочет показать, что репрезентирование тоже есть подлинное действие, подлинная операция, хотя и отличная по виду от физического продуцирования качеств. Если рассматривать интенциональную направленность интеллекта как подлинную операцию, как вид, входящий наряду с физическими действиями в общий род *operatio*, то мышление Бога, чуждое физического движения, т. е. несовершенства, будет тем не менее полностью соответствовать критерию имманентности операций и, следовательно, считаться в полном смысле живым. А это открывает долгожданную философскую возможность выработать единое понятие жизни для всех живых существ, от растения и до самого Творца.

*** Здесь Кирос имеет в виду учение о Боге как об универсальной и отдаленной первопричине всего реально сущего. Ближайшими причинами выступают вторичные причины — сами тварные сущие. Выражение Кироса в этом месте можно понять в том смысле, что Бог был создателем познающей души и наделил ее интеллектуальной физической способностью «вообще», как общечеловеческим свойством; но интенциональная направленность интеллекта на конкретные объекты обусловлена собственным действием каждой индивидуальной души («мое познание») и общей тканью интенциональной жизни (опытом, мотивациями и т. д.) конкретного мыслящего индивида.

интенционального внутреннего движения, наконец, от способности выполнять физические или логические, то есть интенциональные, операции, — эта жизнь, говорю я, взятая сообразно этой предельно абстрактной универсальности, будет общей всем живым существам, от высшего, то есть Бога, до низшего, то есть растений. Эта жизнь предельно точно объясняется и схватывается в определении, данном в § 22...

36. (*Когнитивный акт есть операция в собственном смысле*). Ты возразишь... что физическая операция есть операция в собственном смысле, тогда как интенциональная операция такова лишь *грамматически*, то есть *метафорически**. Следовательно, они не могут унивокально совпадать; следовательно, и жизнь, основанная на этих операциях, не будет унивокальной. Это подтверждается, во-первых, тем, что об улыбке не говорится унивокально применительно к человеку и лугу: ведь луг улыбается метафорически**. Во-вторых, это подтверждается тем, что жизнь не может заключаться в движении, абстрагированном от реального и чисто мыслимого, согласно § 21, так как чисто мыслимое движение есть движение в несобственном смысле, а реальное — в собственном; следовательно, сходным образом дело обстоит и здесь. Отвечаю, во-первых: уже отсюда я заключаю, что имеется некий объективный предикат, общий Богу и творениям в *бытии живыми* и не свойственный другим живым существам, что главным образом и имеется в виду, будь этот предикат унивокальным или аналогическим. И этому не противоречит тот факт, что члены аналогии, согласно общепринятому пониманию, могут быть абстрагированы таким образом, что окажутся совпадающими: кто сомневается в том, что понятие *здоровья вообще*, будет ли оно взято как субъект или как причина, унивокально живому существу и медицине, хотя *здоровый* как таковой есть понятие аналогическое. Во-вторых, отвечаю: интенциональная операция есть операция в собственном смысле, поскольку этим именем обозначается направленность... Отсюда явствует ответ на первое подтверждение; что касается второго, то *чисто мыслимое* движение не полагает никакого *истинного движения* со стороны объекта; операция же поистине, в *бытии направленности*, присутствует в Боге, который в самом прямом смысле нацеливается на объект.

37. (*Определение, отвергающее общее понятие жизни*). Некий современный философ иначе представляет себе все положение дел, хотя жизнь объясняется у него не через понятие, абстрагированное и отграниченное указанным образом от физической и интенциональной операций, а всецело и безразлично физически: живым будет *то, что может обладать предикатом, который сам по себе, в специальном смысле «изнутри», от самого себя абстрагируется от понятия должного совершенства****. То есть таким предикатом, который

* В латинском тексте опечатка: *Metaphysice* вместо *Metaphorice*. Несколькими строками ниже подтверждается значение именно *Metaphorice*.

** Типичный, многократно встречающийся в разные эпохи схоластический пример метафоры: весенний, озаренный солнцем луг называют улыбающимся.

*** Кирос не уточняет, какого «современного философа» он имеет в виду. Можно лишь предположить, что он говорит об одном из наиболее часто упоминаемых сторонников этой позиции Томасе Комптоне Карлтоне (1591–1666), иезуите английского происхождения, авторе философского курса [16]. Комптон Карлтон предлагает следующую точную дефиницию

может пониматься как должный и происходящий изнутри и при этом не считается принадлежащим соприродному статусу живого существа. Поэтому Бог жив через свое мышление, хотя оно и принадлежит к его природной конституции: ведь даже по исключению этой характеристики (принадлежности к конституции) понятие мышления должно проистекать изнутри, как явствует в отношении свободного знания*: ведь, даже не будучи необходимым, оно должно проистекать изнутри. Далее, понятия *непроизведенного и живого* не будут тождественными: даже если бы в непроизведенной вещи все свойства проистекали изнутри, для этого было бы достаточно соприродности**. Вот почему Бог не является формально живым через свои атрибуты: ведь в них не обнаруживается ничего, в силу чего по исключению соприродных свойств они имелись бы изнутри***.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вдовина Г. В. Два модуса жизни в «науке о душе» XVII в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2015. — № 1 (33). — С. 311–328.
2. Вдовина Г. В. О понятии *potio* и ноциональных именах в тринитарном богословии средневекового Запада // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли. — М.: Аквилон, 2015. — С. 474–515.
3. Иванов В. Л. Луис де Молина, ОИ, и начала схоластической теологии Общества Иисуса. Предисловие к публикации перевода 52-й диспутации «Конкордии» // EINA. — 2013. — № 1–2 (Т. 3–4). — С. 187–212.

понятия жизни: «*Conceptus vitae communis Deo, et plantis, caeterisque viventibus in eo consistit, ut res aliqua ita perfectionem habeat ab intrinseco, ut ab extrinseco, saltem naturaliter, habere eam non possit*» («Понятие жизни, общее Богу и растениям, и прочим живым существам, состоит в том, что некоторая вещь изнутри обладает совершенством таким образом, что не могла бы иметь его извне — во всяком случае, по природе») (*De anima, Disp. VI, sect. IV, num. I* [16, p. 482]).

* Свободное знание — один из видов знания, присущих Богу. Разработка темы внутрибожественного знания составляет характерную черту теологии иезуитов конца XVI–XVII вв. Об этой сложной теме см. [3, с. 187–212; 4, с. 213–275]. Как отмечает В. Л. Иванов в примечании к своему переводу трактата Молины, «в Боге прежде есть знание собственной сущности, затем — исключительно природное знание возможных конечных сущих, потом — среднее знание условных будущих возможных, далее — свободное определение Его собственной воли, и наконец, свободное знание абсолютно будущих в некоторое время в мире» [4, с. 247, прим. 97]. См. также о Луисе де Молина [5, с. 91–97].

** Опять-таки отсылка ко второму критерию живого: основные свойства любой вещи определяются изнутри, ее собственной сущностью, образуя в совокупности ее природный = соприродный статус уже в момент возникновения. Поэтому наличие свойств, проистекающих изнутри, само по себе еще не дает основания считать данную вещь живой.

*** То есть такие атрибуты Бога, как вечность, бесконечность и т. д., принадлежат к *status connaturale* Бога: их изъятие разрушило бы саму его сущность. Поэтому Бог является живым не через них, а только через мышление и волю, ибо только в них совершаются интенциональные операции, не сводимые к соприродному статусу Бога.

4. Луис де Молина. Конкордия. Диспутация 52. «Есть ли в Боге знание будущих контингентных [вещей]? И каким образом с ним согласуются свобода решения и контингенция вещей?» / пер. В. Л. Иванова // EINAI. — 2013. — № 1–2 (Т. 3–4). — С. 213–275.
5. Шмонин Д. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
6. Bernaldo de Quirós, Antonio // Scholasticon. — URL: http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=232 (дата обращения: 07.06.2016).
7. Ceñal R. El argumento ontológico de la existencia de Dios en la escolástica de los siglos XVII y XVIII // Homenaje a Xavier Zubiri. — Madrid, 1970. — P. 299–304.
8. Doyle J. P. Salas, Victor M. On the Borders of Being and Knowing: Some Late Scholastic Thoughts on Supertranscendental Being. — Leuven University Press, 2012.
9. Folger Fonfara, Sabine. Das Super-Transzendente und die Spaltung der Metaphysik: Der Etnwurf des Franziskus von Marchia. — Brill, 2006.
10. Friedman R. L. Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. — Cambridge University Press, 2010.
11. Kbebel S. K. Necessitas moralis ad optimum (III). Naturgesetz und Induktionsproblem in der Jesuitenscholastik während des zweiten Drittels des 17. Jahrhunderts // Studia Leibnitiana. — 1992. — Bd. 24, H. 2. — S. 182–215.
12. Pedro Hurtado de Mendoza. Universa philosophia. — Lyon: Typ. Louis Prost, héritier Roville, 1624.
13. Rodrigo de Arriaga. Cursus philosophicus. — Antverpiae, 1632.
14. Rodrigo de Arriaga. Cursus philosophicus. — Antverpiae, 1639.
15. Sorabji R. Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death. — Oxford: Clarendon Press, 2006.
15. Thomas Compton Carleton. Philosophia universa. — Anvers: Typ. Jacob Meursius, 1649.

*Е. В. Волохова**

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ И СМЫСЛЫ САМОТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ

В статье речь идет о том, что постижение философско-антропологического смысла самотрансцендирования свободы есть по сути дела решение вопроса об отличии человека от других живых существ и органического мира в целом. Свобода есть сверхфизическая ноуменальная основа человеческого измерения бытия. Обладая свободой, человек, наделенный разумом, всегда имеет потенциальную возможность свободы от своего тела, характера, национальности, природных законов и религиозных догматов. В отличие от животных, всегда имеющих определенную биологическую законченность в их природно заданных функциональных целях, человек, невзирая на свою психосоматическую оформленность, есть всегда существо незавершенное, открытое, разомкнутое. Именно это делает для человека возможным осмысление контекстуальности и интенциональности его экзистенции, выхождение за рамки наличного бытия.

Ключевые слова: свобода, человек, экзистенция, самотрансцендирование, личность.

E. V. Volokhova

Philosophical-anthropological origins and meanings sumatraandaman of individual freedom

In this article we are talking about what the solution to philosophical-anthropological sense of sumatraandaman freedom is in fact the solution of the question about the difference between man and other living beings and the organic world as a whole. Freedom is noumenal sverkhtekuchesti the basis of the human dimension of existence. With the freedom, of man, endowed with reason, always has the potential of freedom from my body, character, nationality, natural laws and religious dogmas. Unlike animals, always have a certain biological completeness in their natural specified functional purposes, people, despite their psychosomatic design, is always being undone, open, open. This is what makes it possible for a person's understanding of contextuality and intentionality of his existence, stepping beyond the scope of determinate being.

Keywords: freedom, people, existence, sumatraandaman, personality.

* Волохова Елена Викторовна — кандидат юридических наук, Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) имени М. И. Платова (Новочеркасск).

Необходимость целостного философско-антропологического изучения человека, в том числе и его свободы, продиктована тем, что любым частным наукам, даже таким максимально приближенным к постижению сущности человека, как психология и социология, оно не под силу. Это подтверждается в исследованиях многих авторитетных ученых и философов, в том числе и П. С. Гуревича, который прямо заявляет: «Можно, судя по всему, назвать определенные характеристики человека, которые игнорирует наука. Первая из них — свобода» [7, с. 43]. И лишь методологический инструментарий философской антропологии потенциально содержит необходимые ресурсы для целостного постижения тайны человека и смысла его свободы и углубления в них. При этом важным условием релевантного философско-антропологического поиска должен быть учет его специфики:

Философская антропология, претендующая на академичность, не может стартовать с вопроса: «Что такое человек?» Опыт религиозного самовопрошания, а также ход экзистенциальной мысли позволяет искать разгадку природы человека в измерениях трансценденции. Человеческое бытие принципиально свободно, ничем не сковано [8, с. 208].

Поэтому ключевой предмет философской антропологии до конца никогда не может быть изучен, т. к. он находится в постоянном саморазвитии. Это связано, как показала Т. Д. Стерледева, с «бытийной пластичностью человеческого мира» [15, с. 194–197] в условиях свободы. Человек не всегда соответствует тому, что он есть сейчас, поскольку он всегда потенциально таков, каким может стать, потому что он является свободным существом, выходящим за пределы своего наличного «я». Не случайно А. А. Гусейнов, отмечая неудовлетворенность собой в качестве источника непрерывного стремления человека к самообновлению, указывает также и на социокультурные последствия данного стремления:

В человеке природа переходит в культуру. Но и сами формы культуры, поскольку они остывают в природном материале, становятся предметом постоянной критики и преодоления, что, собственно говоря, и составляет содержание исторического процесса [5, с. 94].

Отсюда проистекает и динамизм социокультурного пространства, постоянная смена форм жизни и культуры как специфический способ самосуществования человека. Человек не может долго находится в статике границ наличного бытия.

Понимание человека как существа, склонного к постоянному выходу за пределы наличного бытия, является общим местом у многих крупнейших исследователей Новейшего времени, как религиозных, так и нерелигиозно мыслящих. В контексте очерченной предметности нас интересует именно вторая группа мыслителей. Так, А. Вебер в работе «Третий или четвертый человек. О смысле исторического существования» отмечает:

Мы говорим здесь о трансцендентности, которая находится в многообразной, меняющейся в своих формах непосредственно данной действительности существования — понимая это существование как духовно и физически предметно

данное, о трансцендентности, которая при этом, несмотря на меняющиеся формы ее явления, абсолютна... [2, с. 261].

О самотрансцендировании как сущностной черте человека говорит и Ж.-П. Сартр:

Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели... [14, с. 343–344].

Но, пожалуй, самым последовательным мыслителем и ученым, проводившим мысль о самотрансцендировании как о сущностном антропологическом свойстве человеческой личности, был В. Франкл, который писал: «Быть человеком значит выходить за пределы самого себя. Я бы сказал, что сущность человеческого существования заключена в его самотрансцендировании» [18, с. 51]. Среди современных авторов интересные подходы к проблеме самотрансцендирования человека как личности предложены в работах: К. Л. Ерофеевой, определившей родового человека как живое существо, осуществляющее самотрансцендирование и потому универсальное [9, с. 226]; Е. В. Ширяевой, рассматривающей самотрансцендирование человека как основу стремления к бессмертию [20, с. 335–339] и др. Мы же употребляем понятие «самотрансцендирование» применительно к такому важнейшему экзистенциалу человеческого бытия, как свобода. При этом самотрансцендирование свободы личности, как уже было отмечено, эксплицируется нами как активная и продуктивная творческая реализация позитивной свободы личности и не связывается с темой сверхъестественного начала, находясь в рамках позиции философско-антропологического реализма.

При этом мы еще раз должны подчеркнуть, что антропологический смысл самотрансцендирования свободы личности должен осуществляться в контексте раскрытия сущности человеческого измерения бытия в целом. Она не всегда открыта человеку в его интроспекции, поскольку повседневность часто захватывает человека в плен обстоятельств и ситуаций, уводящих его от таких вопросов. Но, как верно отмечает П. С. Гуревич, «человеческое бытие... есть вопрошание, обращенное человеком к самому себе» [6, с. 250]. Поэтому чтобы понять сущность самотрансцендирования свободы, следует вопрошать не столько о том, как она соотносится с волей и существует ли детерминизм или нет (как и было в истории философии, начиная с античности и Средневековья), а о том, какова природа человека как мыслящего существа, которое способно к свободе. Ведь свобода есть важнейший экзистенциал именно человеческого бытия. Бытие же человека есть способ выявления его самого, в том числе его внутреннего мира в единстве с внешним проявлением во всей полноте и богатстве его воплощений. Поэтому постижение антропологического смысла самотрансцендирования свободы есть по сути дела решение вопроса об отличии человека от других живых существ и органического мира в целом.

Свобода, понимаемая в этом смысле, есть сверхфизическая ноуменальная основа человеческого измерения бытия. Обладая свободой, человек, наделенный разумом, всегда имеет потенциальную возможность свободы от своего

тела, характера, национальности, природных законов и религиозных догматов. В отличие от животных, всегда имеющих определенную биологическую законченность в своих природно заданных функциональных целях, человек, невзирая на свою психосоматическую оформленность, есть всегда существо незавершенное, открытое, разомкнутое и, в этом смысле, свободное: «...он открыт небытию, разомкнут в трансцендентное, метафизическое как до- и сверх-природное» [16, с. 18]. Именно это делает для человека возможным осмысление контекстуальности и интенциональности его экзистенции, выхождение за рамки наличного бытия.

Современная философская антропология, основы которой заложены, прежде всего, работами М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера и др., эксплицирует «...особенности и сущность человеческого рода на основе синтеза данных естественных и социальных дисциплин с целостным философским постижением человека» [12, с. 242]. Наиболее глубокие открытия в изучении специфики природы человека, как известно, были сделаны в работах классиков философской антропологии, анализ которых в контексте выявления антропологического смысла самотрансцендирования свободы личности представляется не только важным, но и абсолютно необходимым.

Ключевые идеи о самотрансценденции свободы человека как личности можно найти уже в работе основоположника современной философской антропологии М. Шелера «Положение человека в космосе» (1927) [19, с. 31–95]. Доказывая, что сущностью человека выступает антропологический дуализм духа и жизни, Шелер демонстрирует, что именно наличие духа у человека является тем специфическим свойством, которое ставит его в особое положение в космосе по сравнению со всеми иными представителями органического мира. Самотрансцендирование за пределы «жизни», по Шелеру, следует считать наиболее существенным признаком человеческого бытия. Вот что пишет по этому поводу сам Шелер:

Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением «духовного» существа станет его — или его бытийственного центра — экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», т. е. в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта [19, с. 53].

Именно дух является самотрансцендирующим фактором свободы человека, позволяющим ему преодолевать ограничения окружающей среды, выходя в открытый мир осознания бытия в его объективности. Таким образом, свобода от окружающего мира становится фактором открытости миру. Человеку как личности свойственно, в отличие от животных, при желании освобождать себя от давления биологических потребностей, блокировать влечения и инстинкты, дарованные ему от природы. Поэтому критерием человеческого в человеке следует считать не наличие разума, который можно также усмотреть и у высокоразвитых животных, а наличия духа, т. е. внутреннего «я», проявленного как самосознание и самоидентичность, которые в действии и предстают как самотрансценденция свободы, ибо дух человека всегда деятелен. Гармоничное

сочетание в человеке чувственных порывов и влечений с развитым интеллектом и духовностью и составляет сущность персональной свободы личности как высшего проявления человеческого в человеке.

В то же время когда Шелер усматривает свободу духа в умении отказываться от биологических влечений и пишет о том, что «именно дух осуществляет вытеснение влечения, поскольку воля, руководимая идеями и ценностями, отказывает всем противоречащим идее импульсам влечений в представлениях, необходимых для реализации влечения в действии» [19, с. 53], то невольно возникают сомнения в том, что в этом заключено полноценное освобождение. Вряд ли можно поставить знак равенства между свободой и сублимацией духом виталистического начала жизни. На это обратил внимание и Н. А. Бердяев. В целом очень высоко ценивший данную работу Шелера, он все же был не согласен с данной его идеей, отметив:

М. Шелер резко различает жизнь и дух. Дух идеирует жизнь. Но для М. Шелера дух не активен, совершенно пассивен. Свободы у него тоже нет. Активна жизнь, дух же очень напоминает идеальные ценности, которые должна осуществить жизнь [1, с. 57].

В то время как Шелер в объяснении природы человека уходит от мистики, Бердяев утверждает ее, что, конечно, несмотря на определенную эстетическую ценность, не может удовлетворять требованиям современного философско-антропологического исследования.

Продолжая традиции М. Шелера, А. Гелен в своей главной философско-антропологической работе «Человек. Его природа и положение в мире» (1940) [21] предлагает более радикальную трактовку сущности человеческого бытия. Критикуя прежние учения о человеке за их умозрительный характер, Гелен на основе эмпирических исследований пришел к выводу о том, что философско-антропологическое исследование основывается на гипотезах, проверяемых на основе фактов конкретных наук человеке. При этом гипотезы философской антропологии имеют более обобщенный характер, т. к. в свою очередь выдвигаются также на основе синтеза множества научных дисциплин. Сама же философская антропология исходит из признания подтвержденной эмпирически методологической предпосылки о существовании единства человеческого рода, невзирая на расовые, национальные и иные особенности, а также целостное единство человеческого индивида.

Главным принципом существования человека, по Гелену, является «принцип освобождения от бремени» физических ограничений своего тела за счет создания вспомогательных средств культуры, обеспечивающих выживание и существование человека, но уже не только биологического, но и культурного. При этом Гелен, как и Шелер, усматривал в существе культуры духовное начало. Но Гелен признавал, что освобождение еще не есть синоним свободы, т. к. оно включает в себе только «свободу от», а самотрансценденция свободы заключается процессуально в «свободе для», хотя без «свободы от» она не имела бы даже формальной возможности. Что же касается «свободы для», тождественной самотрансценденции свободы, то Гелен полагал, что она есть свобода «использования... возможностей, изменения ситуации в каком-либо

направлении, в зависимости от круга объективных возможностей, имеющегося опыта и предпочитаемых интерпретаций и истолкований» [3, с. 152–201]. Кроме того, анализ работ Гелена позволяет понять антропологические истоки самотрансценденции личностной свободы, коими, по его убеждению, выступают: биологическая неприспособленность и недостаточность человека, т. к. его тело не имеет защиты от ненастной погоды, врагов, а сила и острота чувств уступают животным. Поэтому человек должен быть постоянно действующим существом, чтобы выжить.

Сходная с данной, но все же довольно специфичная и своеобразная идея высказывается Г. Плеснером, который анализировал природу человека сквозь призму категории экзистенции:

Философская антропология и ее центральная часть — учение о сущностных законах (психофизически нейтральной) личности — может быть построена, в свою очередь, только на фундаменте науки о сущностных формах живой экзистенции... [11, с. 11].

С понятием же экзистенции Г. Плеснер тесно связывает и понятие свободы, отмечая, что «аналитика свободной парящей экзистенции не знает препятствий в виде каких-либо фактов биологического порядка...» [11, с. 15]. Но философ далек от редукционизма, поэтому не может признавать двойственного положения человека как субъект-объекта культуры и как субъект-объекта природы, в котором «человек выступает в своей экзистенции по отношению к себе и к миру: в одно и то же время он привязан к природе и свободен, порожден и сотворен, изначален и искусствен» [11, с. 48]. Стоит отметить, что данную позицию по отношению к человеку можно было наблюдать еще у И. Канта. И, как верно отмечает А. М. Руденко, «именно этот факт соединения духовного и природного в человеке, по Плеснеру, позволяет человеку занимать центральное и исключительное положение в мире» [13, с. 10]. В то же время проблема человека не должна решаться исходя из допущения о существовании неизменного порядка, определяющего сущее, т. к. это не стыкуется с историчностью человеческого бытия. Человек, имея свободу, не может быть неизменной субстанцией. Он есть открытый самотрансцендирующий проект, самостоятельно ведущий свою жизнь. При этом фактором, связывающим внутренне и внешнее, имманентное и трансцендентное, является человеческое тело. А экзистенция человека есть то, что пребывает на границе и является двойственным в величии и нищете человеческого, проявляющегося во взаимодействии психического и физического, но преодолеваемого в свободном трансцендировании от тела к духу, что и позволяет человеку обрести человеческое.

Плеснер, выдвинув принцип самосозидающего, открытого возможностям непостижимого человека, показал, что последний творит себя в трех аспектах: экспрессивном (самовыражение), историческом (самореализация) и социальном (выход за пределы «я» в сферу «мы») [13, с. 11]. Мы можем заметить, что все три аспекта творения человека, на которые указал Плеснер, свидетельствуют о проявлении его самотрансцендирования, которая присуща, однако, человеку, способному отделить свое «я» от физического существования и осознать неповторимость своей личности.

Однако углубление понимания антропологического смысла самотрансцендирования свободы личности становится достижимым за счет обращения к открытым Плеснером базовым антропологическим законам жизни человека.

Во-первых, человек осознает, что для него недостижима естественность, присущая животным и другим живым существам (*закон естественной искусственности*): «Человек... обретя знание, утратил из-за него прямому отношение; он созерцает свою наготу, стыдится своей обнаженности и потому вынужден вести свою жизнь окольными путями через искусственно созданные вещи...» [11, с. 268–269]. Поэтому человеку хочется вырваться из невыносимой эксцентричности своего существа, восполнив половинчатость своей жизненной формы посредством вещей, которые, однако, не могут уравновесить его экзистенцию.

Во-вторых, человек осознает свое сознание, понимая, что объективное таково лишь для его сознания (*закон опосредованной непосредственности*): «Человек образует точку опосредования между собой и окружающим полем, и он положен в этой точке, он находится в ней» [11, с. 281]. Это означает, что человек, имея не прямое отношение к миру, живет в нем так, как будто оно прямое, и в то же время знает о том, что это отношение носит характер не прямого и дано ему как опосредованное.

В-третьих, человек, отрицая абсолютное, постоянно нуждается в нем для собственного существования в мире (*закон утопического местоположения*). Поскольку «существование человека скрывает в себе с человеческой точки зрения реализованную бессмыслицу, прозрачный парадокс, понятную невнятность, он нуждается в опоре, которая помогла бы ему выйти из этой ситуации его действительности» [11, с. 293–294]. В этом просматривается объяснение необходимости религии, которая все же, в отличие от философской антропологии, не в состоянии обеспечить человеку подлинной свободы самотрансценденции личности, возвратив ему веру в себя, других людей и поступательную прогрессивность социокультурного целого.

Современные отечественные исследования, наряду с работами классиков философской антропологии, также вносят свой вклад в раскрытие антропологического смысла самотрансцендирования свободы личности, высвечивая различные его грани и пласты. Так, нельзя не отметить статью Дж. Лакса о плюрализме человеческой природы (1992), в которой автор на основе проведенного анализа отстаивает свою идею, сущность которой, в какой-то степени противореча убеждениям классиков философской антропологии, сводится к следующему:

Принимая взгляд, согласно которому человеческая природа множественна, мы устраняем тем самым одну из важных опор отрицания непопулярных ценностей и альтернативных форм жизни. Для людей оказывается невозможным утверждать, что один и только один единственный стиль поведения является естественным и правильным, что те или иные намерения, действия и удовлетворения людей неестественны [10, с. 111].

Стоит отметить, что, помимо утверждения толерантности и апологетики альтернативных экономических, религиозных, социальных или сексуальных

ценностей, все же трудно согласиться с тем, что наряду с множественностью проявлений человеческого в природе человека не было бы некоего универсального единства. Последнее все же доказывается не только теоретически, но и эмпирически, а следовательно, заслуживает большего доверия.

Как уже отмечено, антропологический смысл самотрансцендирования свободы личности, с одной стороны, может быть понят на основании интеграции достижений частнонаучного толкования феномена свободы, но, с другой стороны, он нацелен на раскрытие проблемы свободы в контексте глубинных оснований человеческого бытия. При этом, как верно отмечает, Ю. Ю. Гуляев, необходимо признание уникальности каждого человека, поскольку «в одних и тех же социальных реалиях один человек может чувствовать себя вполне свободным, а другой — нет» [4, с. 93]. Также необходимо рассмотрение человеческой свободы как уникального процесса, позволяющего человеку становиться самим собой: «... чем больше в своем развитии человек становится самим собой, тем больше он обретает свободу» [4, с. 93]. Одним из объективных показателей того, что человек несвободен, является то, что он «испытывает трудности в поисках смысла жизни и сталкивается с проблемами личностного роста и деформацией взаимоотношений с другими людьми» [4, с. 98]. Переживая кризис и ощущая, что все могло быть по-другому, человек получает возможность осознания навязанности и чуждости инкорпорированных его сознанием ценностей и смыслов. Критерием же аутентичности и свободы личностного развития является наличие у человека осознанной удовлетворенности общей смысложизненной направленности его бытия, а также возможности осознания и совершенствования собственного мироощущения, мирозерцания и миропонимания, а также переживания отношения к самому себе и своему положению и роли в окружающей социокультурной реальности.

Для этого в микро- и макросоциуме должны быть созданы условия, способствующие подобному развитию. Их отсутствие приводит к тому, что человек с высокой долей вероятности станет стремиться соответствовать навязываемым стандартам, смыслам, ценностям и социальным запросам, опасаясь различных санкций в случае их невыполнения. В то же время наличие необходимых социальных условий вовсе не гарантирует человеку возможности свободного развития, а именно в нем проявляется специфическая особенность человеческой природы. Это и обуславливает трудность в определении того, какими должны быть социальные условия для каждого конкретного человека, которые бы позволили ему не только быть свободным и свободно развиваться, но и не наносить урон себе, другим людям, а также накопленному столетиями социокультурному достоянию человечества.

Таким образом, чтобы понять сущность самотрансцендирования свободы, следует выяснить то, какова природа человека как мыслящего существа, способного к свободе. Свобода присуща человеку, и она есть важнейший экзистенциал именно человеческого бытия. Бытие же человека есть способ выявления его самого, в том числе его внутреннего мира в единстве с внешним проявлением во всей полноте и богатстве его воплощений. Поэтому постижение антропологического смысла самотрансцендирования свободы есть по сути дела решение вопроса об отличии человека от других живых существ

и органического мира в целом. Свобода есть сверхфизическая ноуменальная основа человеческого измерения бытия. Обладая свободой, человек, наделенный разумом, всегда имеет потенциальную возможность свободы от своего тела, характера, национальности, природных законов и религиозных догматов. В отличие от животных, всегда имеющих определенную биологическую законченность в их природно заданных функциональных целях, человек, невзирая на свою психосоматическую оформленность, есть всегда существо незавершенное, открытое, разомкнутое. Именно это делает для человека возможным осмысление контекстуальности и интенциональности его экзистенции, выхождение за рамки наличного бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
2. Вебер А. Третий или четвертый человек. О смысле исторического существования // Избранное: Кризис европейской культуры. — СПб.: Университетская книга, 1999. — 565 с.
3. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988. — С. 152–201.
4. Гуляев Ю. Ю. Свободное развитие человека как уникальный процесс // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. — 2008. — № 1. — С. 92–101.
5. Гусейнов А.м А. Что же мы такое? // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке / под общ. ред. Б. Г. Юдина. — М.: Прогресс-Традиция, 2007. — С. 216–220.
6. Гуревич П. С. Философская антропология. 2-е изд., стер. — М.: Омега-Л, 2010. — 607 с.
7. Гуревич П. С. Философия человека. — Ч. 1. — М.: ИФ РАН, 1999. — 218 с.
8. Гуревич П. С. Философия человека. Часть 2. — М.: ИФ РАН, 2001. — 209 с.
9. Ерофеева К. Л. Человек в информационном обществе: сущность и существование. — Иваново: Изд-во ИГЭУ, 2007. — 408 с.
10. Лакс Дж. О плюрализме человеческой природы // Вопросы философии. — 1992. — № 10. — С. 103–111.
11. Плеснер Г. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 368 с.
12. Руденко А. М., Несмеянов Е. Е. История философии. — Ростов-на-Дону: Феникс, 2015. — 384 с.
13. Руденко А. М. Социовитальная концепция смысложизненной интенциональности экзистенции человека: монография. — Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2012. — 236 с.
14. Сартр Ж. — П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. — М.: Политиздат, 1990. — С. 319–343.
15. Стерледева Т. Д. Свобода и бытийная пластичность человеческого мира // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2011. — № 8–2. — С. 194–197.

16. Тульчинский Г. Л. О природе свободы // Вопросы философии. — 2006. — № 4. — С. 17–31.

17. Финько М. В. Религиозно-нравственные основы философии культуры Ивана Ильина // Гуманитарные и социально-экономические науки. — 2007. — № 3. — С. 83–87.

18. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990. — 368 с.

19. Шелер М. Положение человека в Космосе / пер. А. Филиппова // Проблемы человека в западной философии: переводы / пост. и послесл. П. С. Гуревича; общ ред. Ю. Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988. — С. 31–95.

20. Ширяева Е. В. Самотрансцендирование человека как основа стремления к бессмертию // Историческая и социально-образовательная мысль. — 2014. — № 5 (27). — С. 335–339.

21. Gehlen A. Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt / Hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg. — Frankfurt a. M.: Klosterman, 1993. — 480 s.

УДК 165.24, 17.032

О. Ю. Гончарко*, Д. Н. Гончарко**

ЭТИКА И/ИЛИ ЛОГИКА В «ТРАКТАТЕ» Л. ВИТГЕНШТЕЙНА?***

Считать «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна работой по этике принято в историко-философской традиции с подачи самого Витгенштейна. Существуют различные теоретико-познавательные, онтологические, метафизические и даже аналитические интерпретации, поясняющие, каким именно образом могут быть связаны логика и этика как вообще, так и в «Трактате» в частности. В данной работе рассматривается «логический аргумент» в пользу структурной связи логики и этики в работе Л. Витгенштейна, а также его осмысление в рамках отечественной историко-философской традиции.

Ключевые слова: логика, этика, теория познания, логические категории, этические константы.

*O. Yu. Goncharko, D. N. Goncharko
Ethics and/or Logics in "Tractatus" of L. Wittgenstein?*

The ethical interpretation of the main idea of wittgensteinian "Tractatus" is represented in philosophical tradition in light of the personal explanations of L. Wittgenstein. There are different epistemological, ontological, metaphysical and even analytical interpretations in Russian philosophical thought, explaining exactly how logic and ethics may be associated as far as in general and in particular in "Tractatus". This paper presents the logical interpretation of the logics and ethics structural relationship in the text of Wittgenstein and its reception within Russian philosophical tradition.

Keywords: logics, ethics, epistemology, logical categories, ethical notions.

* Гончарко Оксана Юрьевна — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, goncharko_oksana@mail.ru

** Гончарко Дмитрий Николаевич — кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, goncharko@list.ru

*** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-33-00023.

Несмотря на то, что «Логико-философский трактат» формально посвящен разбору и уточнению логических, теоретико-познавательных и онтологических понятий, рассмотрению и критике подходов к анализу высказываний (propositions, die Sätze) как основного структурного элемента логики, проблемам логического синтаксиса и логической семантики и другим логическим вопросам, сам автор полагал, что по существу его труд посвящен этической проблематике, тому, что невозможно высказать (о чем следует молчать), что с трудом подлежит высказыванию или вовсе не подлежит. Причем подойти к этому молчанию можно только взобравшись по лестнице логических высказываний, которую и предлагается отбросить в конце «Трактата» по факту ее использования по назначению.

Вместе с тем в «Трактате» обнаруживаются следующие идеи, проясняющие данную проблему с иной стороны:

«6. 13. Логика не теория, а отражение мира. Логика трансцендентальна»; «6. 421. Ясно, что этика не может быть высказана. Этика трансцендентальна. (Этика и эстетика едины.)».

В отечественной философской традиции существуют различные историко-философские [11; 16], теоретико-познавательные [10; 15], онтологические [2; 3; 7; 15], метафизические [4; 8; 15] и даже аналитические интерпретации [9; 10; 18], поясняющие, каким именно образом могут быть связаны логика и этика как вообще, так и в «Трактате» в частности. Однако в данной статье хотелось бы сосредоточиться на выявлении собственно логической (структурной) аналогии между этическим и логическим дискурсами, выявить «логический аргумент» в пользу их соответствия и рассмотреть его на материале отечественных философских комментариев к «Трактату» Л. Витгенштейна.

То, что не может быть высказано или оформлено в виде высказывания или фразы, то, что невыразимо в языке, — главный лейтмотив и основной «аттрактор» витгенштейновских как этических, так и логических размышлений. Идее невыразимости этического посвящены один из наиболее важных текстов Витгенштейна по этике [2], а также целый ряд как отечественных, так и зарубежных исследований. Идее невыразимости логического — целая глава о логике, заканчивающаяся подразделом «Этика», в книге В. В. Библихина [1, с. 19–115]. В этой главе особое внимание уделено понятию тавтологии как основному исходному логическому принципу. Невыразимость логической проблематики и корень всех логических проблем Витгенштейн, с точки зрения Библихина, полагает в неопределимости тавтологии, а также неопределимости определения (это лишь следствие проблемы тавтологии, как и знаменитый расселовский парадокс). Однако не стоит интерпретировать витгенштейновский вывод о невыразимости невыразимого в духе агностицизма или скептицизма, скорее этот принцип несет эпистемически оптимистическое содержание: не молчать, но сказать не больше того, что мы знаем. Этот вывод равно справедлив как применительно к этике, так и к логике:

Но логика по Витгенштейну в объяснении Библихина — это еще и речь, точнее, фразы, самой своей структурой показывающие на себя (тавтология) и тем самым на мир; при этом последний конституируется и испытывается фразами на «да»

(истина) или «нет» (ложь). Отношение между фразами и миром (его событиями) понимаются Витгенштейном двояко. Во-первых, логические конструкции, совпадающие с фразами, выступают как направляющие (задающие) события мира (факты). Во-вторых, как семиотические образования, где означаемое и означающее принципиально совпадают (тем самым объясняется и тавтологичность логики и конструктивность в отношении событий мира). Наконец, с третьей стороны, логика по Витгенштейну — это и этика жизни. Понять последнее еще труднее, чем две первые характеристики. Первое, что напрашивается — объяснить этический план витгенштейновской мысли логикой ссылкой на Паскаля, утверждавшего, что все наше достоинство заключается в мысли, будем же стараться хорошо мыслить, писал он, в этом начало нравственности. Не исключено и влияние Паскаля, но вряд ли этим влиянием можно объяснить все то, что говорит Витгенштейн по поводу своей работы как особой этики [11].

Особую роль в доктрине «Трактата» играет интерпретация предложений логики, которые трактуются как тавтологии — возможности сказать одно и то же разными способами. Цель философии — вскрытие тавтологий, «логическое просвещение мысли». Поэтому метафизическая философия бессмысленна — она производит противоположную работу: логически затемняет мысли. Всё, что может быть вообще сказано, должно быть сказано ясно. О том, что не может быть сказано ясно, — этика, эстетика, религия, — лучше не говорить вообще [16].

В этом даже можно усмотреть противоречивость самой логической установки Витгенштейна применительно к этике: с одной стороны, этические высказывания все-таки необходимы, но высказывать стоит не более того, что мы знаем; а с другой стороны, необходимо молчать о том, о чем мы все равно знаем, но каким-то иным способом знания. В этом смысле отличие знания от знания — принципиальная как с точки зрения логики, так и с точки зрения этики задача [12]. Перед тем как перейти к этике, нужно проделать огромную (если не бесконечную) логическую работу: познать само знание (снова тавтология, снова круг, дурная бесконечность). В этой противоречивости (знать что-то не зная этого) Витгенштейн обвинял представителей Венского кружка, но и сам был обвиняем в ней:

Отношение к Витгенштейну <...> всегда было непростым, иногда на грани разоблачения как врага культуры <...> После его второго и окончательного приезда в Англию в 1929 г. появились почти сразу разоблачительные стихи Джулиан Белл, вскоре опубликованные в лондонской антологии военной и послевоенной сатиры: «Болтает чушь, нагромождает фразы, обет молчания свой не выполнив ни разу. У него этика, у него эстетика, он ведет речи о дне и ночи, одно называет хорошим, другое дурным, правильным или неправильным. Вселенная плывет себе своим размеченным путем, он протаскивает знание из какого-то секретного источника: по сути мистик, закоренелый и откровенный, старинный враг вернулся снова; тот, кто на своем прямом опыте якобы знает вещи за пределами всякого знания и всякого смысла... В диких завихрениях его ума роятся тайны, сокрытые от трезвого мира; добро и зло, восторг и грех он не ищет вовне себя, но находит внутри себя... Он возводит в добродетель собственные пороки и отвергает то, что не может понять» (Gherard Vines (ed.). *Whips and Scorpions: Specimens of Modern Satiric Verse, 1914–1931*. L.: Wishart 1932, p. 21–30; *Essays on Wittgenstein's*

Tractatus. Ed. by Irving M. Copi and Robert W. Beard. L.: Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 67–73) [11].

Совершенно противоположная оценка жизненных стратегий Витгенштейна представлена у Библихина:

Судьба человека, который метался в поисках путей, почти ничего не впечатал, оставил все во фрагментах, последние годы был неизлечимо болен, может показаться незавидной. Поэтому у него оставалась необходимость, умирая, перед последней потерей сознания сказать: «Передай им, что у меня была прекрасная жизнь» [1, с. 11].

И действительно, какими могут быть логические, этические и жизненные установки философа, находящегося попеременно в двух неразрешимых логических ситуациях (либо в тавтологии, либо в противоречии), имеющих далеко идущие как этические, так и жизненные последствия?

Вместе с тем философ обязан находиться в этом круге тавтологий и противоречий — более того, направить всю свою деятельность именно на работу с ними [13]. Он не имеет права удовлетвориться любым их рабочим определением (собственно из смены таких рабочих определений и состоит история логики, демонстрируя приверженность прагматическому подходу к определениям еще задолго до формулировки самой прагматической теории истинности), выйти из порочного круга и начать решать прикладные задачи (логического, этического или жизненного плана). Он должен остаться на зыбкой почве философского скептического (в исходном, греческом смысле этого слова) вопрошания и добровольно попасть в классическую философскую ловушку — круг в определении (Аристотель), или умножение понятий (У. Оккам), или парадокс автореферентных терминов (Б. Рассел) — у этого явления, суть которого заключается в рефлексии (или, другими словами, в удвоении понятия самим собой), появилось много названий в истории философии [14].

Практически все исходные философские понятия обладают этим свойством — самоотражением. Они устроены так, что предполагают сами себя. Таковы все исходные понятия как логики и теории познания, так и остальных разделов философского знания: чтобы сформировать понятие о чем бы то ни было, необходимо сначала сформировать *понятие о понятии*; прежде, чем задаваться вопросом о смысле жизни, необходимо озаботиться вопросом о *смысле смысла*; прежде чем познавать конкретную предметную область, важно познать само познание; *определить определение* прежде чем определять все остальные понятия и т. д. Очень важно, что от того, каким образом *определено определение* (а эта тавтология принципиальна), зависит ряд, на первый взгляд, неосознаваемых, но существенных в дальнейших выводах последствий: в зависимости от *определения процедуры определения* определяется тип той или иной логики (например, аристотелевская силлогистика и исчисление высказываний предполагают совершенно разные определения процедуры определения). Аналогичную философскую проблему (круг, отражение, автореферентность, удвоение, рефлексивность) наследует и такой раздел философии, как этика, отвечающая на вопросы о понятиях блага, долженствования, правил поведе-

ния, закона и проч. Но этические категории (этические понятия или, в силу сложности их определения, этические константы), также как и понятия логики, включают в себе (при теоретическом их рассмотрении) свойство самоотражения (удвоения, рефлексии, автореферентности): разговор о должностности предполагает «порочный» круг вопрошания о том, что *должно быть должным*, т. к. понятие долга предполагает само себя так же, как и *понятие понятия*; говоря о правилах, необходимо поставить вопрос о том, в чем *правильность данных правил*, почему правильны именно эти правила, а не какие-то другие; говоря о законе, рассмотреть вопрос о том, является ли этот *закон законным* или он нарушает все мыслимые представления о законности; и наконец, говоря о благе — является ли благим само представление о поступке как неизбежно предполагающем дихотомию благо/зло, ведь нет ничего более конфликтного, чем представления о благе в разных обществах, разных культурах и у разных людей. Еще Аристотель предупреждает в «Никомаховой этике» о том, что все стремятся к благу, но каждый под благом может понимать что-то свое. Конфликт представлений о благе в христианстве породил целый жанр богословия — теодицею. В современной аналитической этике производятся попытки учесть этический и логический статус суждений о благе в этических системах (религиозных, светских, традиционных и философских) разных культур в разные исторические эпохи.

Еще Секст Эмпирик как представитель скептической школы познания обосновывал невозможность как этических, так и логических суждений, а также этики и логики вообще, начиная свои рассуждения с основного понятийного деления этических категорий на *добро — зло — безразличное*: принятый

для установки этого разделения аргумент не отличается от самого этого разделения. Поэтому если данное доказательство содержит подтверждение в себе самом, то разделение будет своим собственным подтверждением, не отличаясь от доказательства [17, с. 7].

Примерно такой же способ рассуждений применим и к логике, а именно к делению ее значений на *истину — ложь — неопределенность*. Поскольку принцип бивалентности лежит в самих основаниях логики, он не может быть доказан. Ему можно лишь доверять, а доверяет ему тот, кому он кажется очевидным, поэтому ничто не препятствует этот принцип не признать. Признание трехзначности этики или ее двузначности тоже производится на основании веры или очевидности, поэтому может производиться лишь некоторым мета-актом, но не внутри самой этики [5, с. 35–36].

В связи с этим Секст Эмпирик предлагает произвести деление этических категорий следующим образом: «из сущего одно безразлично, а другое различается; а из различающегося одно — добро, а другое — зло» [17, с. 9].

Но если первичным становится разделение на «безразличное» и «различающееся», то чем является «безразличное» в данном смысле? Чтобы ответить на данный вопрос, стоит привести некоторые положения касательно трехзначной логики. При описании смысла зависимостей между истинностными значениями трехзначная логика вводит третье значение истинности: неопределенность. Сразу возникает вопрос: какой смысл упускает двузначная логика, отвергая третье

значение истинности? В трехзначной логике мы практически теряем закон «исключенного третьего» (он модифицируется в закон «исключенного четвертого») и полностью — закон противоречия. Таким образом, можно сказать, что, теряя закон противоречия, мы теряем смысл логики как логики, но получаем некоторый формальный инструмент для работы с неопределенностью. Информация, состоящая в том, что $Q(x)$ есть «не определено», не может быть использована алгоритмом; «не определено» означает только отсутствие информации, заключающейся в том, что $Q(x)$ есть «истина» или «ложь». $Q(x)$ есть «не определено» — это констатация нашего незнания. Поэтому двузначная логика теряет саму потерю знания которая всегда важна, поскольку без учета факта потери знания, мы можем утвердиться в ложной его полноте. Без учета бессмысленности мы теряем сам смысл. В случае логики, трехзначности появляется тогда, когда совершается попытка формализовать высказывания, касающиеся будущих случайных событий; в случае этики неопределенность есть результат нашего незнания добра и зла, невозможности их четко различить, отсутствия однозначного критерия [5, с. 37–38].

Данный пример хорошо иллюстрирует принцип работы «рабочих» определений: они не универсальны, однако работают. Витгенштейна принципиально не устраивает такая ситуация. Он пытается работать на уровне всеобщности. Вместе с тем ему близка идея не терять потерю знания. Однако справиться с ней он пытается несколькими другими, нежели Я. Лукасевич [6], средствами.

В. В. Библихин, ссылаясь на соответствующие пунктам «Трактата» строки из дневников Витгенштейна, предлагает следующее объяснение перехода логики в этику в самом «Трактате»:

Видение плавно переходит тут в волю, как в русском языке *видеть* перетекает в *ведать-знать*, потом в *ведать-смотреть за*. «Мыслимо ли существо, способное только представлять (скажем видеть), но не хотеть? В каком-то смысле это кажется невозможным. А если бы это было возможно, то смог бы существовать и мир без этики» (Дн. 21.7.1916, конец, WA 1,171). Полнота видения нужна для счастья. Мир упредил нашу способность воздействовать на него, но не закрыл возможность широкого видения. Счастливее тот, у кого оно шире; жизнь есть мир, не физиология и не психология. «Да, моя работа растянулась от основоположений логики до существа мира» (Дн. 2.8.1916, конец, WA 1,174) [1, с. 112].

Еще одним аргументом в пользу единства логического и этического со-держания «Трактата» может служить не только сама мысль Витгенштейна об этом и ее различные историко-философские интерпретации последующих комментаторов, но и последствия некоторых логических идей Витгенштейна, которые проявились в развитии неклассических логик (особенно таких модальных логик, как эпистемическая, посвященная анализу работы эпистемических модальностей, и деонтическая, созданная для анализа этических операторов) и также отражают структурное единство таких разных на первый взгляд разделов философского знания, как этика и логика.

В статье Б. Д. Копланда [19] характеризуется роль Л. Витгенштейна в истории создания современных неклассических логик: Витгенштейн занимает как исторически, так и идейно первое место в ряду отцов-создателей семантики возможных миров (Витгенштейн, Льюис, Гедель, Фейс, Карнап, Тарский, фон

Вригт, Прайор, Монтегю, Хинтиikka, Крипке). Конечно, существует и средневековая и новоевропейская предыстория семантики возможных миров (Дунс Скотт, Вильям Оккам, Лейбниц и проч.), однако современная, или т. н. техническая, эра семантики начинается с идей Витгенштейна, «чьи замечания в “Трактате” о логически необходимых (тавтологии. — О. Г.) и логически невозможных (противоречия. — О. Г.) суждениях оказали значительное влияние как на Мередита и Прайора, так и на Карнапа» [19, р. 100]. В «Записках о логике» можно даже найти набросок таблиц истинности или матриц значений для исчисления возможных миров; идею о том, что мир может быть полностью описан, если обозначить истинность и ложность атомарных суждений; идею различия суждений пропозиционального исчисления на «логически истинные», «логически ложные» и вообще не логические; и даже идею связи понятий тавтологии и противоречия с модальностью возможность [20, р. 102, 103, 125–126, 55]. Что же касается непосредственно «Трактата», то по мере его написания «Витгенштейн объединил свои идеи в некоторый вариант неформального исчисления истинностных условий для тавтологий и противоречий с точки зрения их истинности или ложности во всех возможных вариантах в разных мирах (states-of-affairs)» [19, р. 101]. Данные идеи представлены в «Трактате» в пунктах 4.25–4.3, 4.41, 4.46. Эти идеи сильно повлияли на Карнапа и впоследствии способствовали созданию формальной семантики для модальной системы S5, которая легла в основу различных эпистемических, временных, алетических и деонтических логик. Связь деонтической логики и семантики возможных миров была достаточно быстро открыта логиками (Кангером, Хинтиикой, Монтегю и фон Вригтом), что послужило поводом сделать вывод об общем «модальном ядре» основных разделов философского знания (в том числе логики и этики) [21, р. 273], чему изначально послужили идеи «Трактата», в котором Л. Витгенштейн намекнул на невыразимое и все еще не осмысленное единство логического и этического знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бибухин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 576 с.
2. Витгенштейн Л. Лекция об этике // Даугава. — 1989. — № 2. — С. 98–105.
3. Гончарко Д. Н. Кризис репрезентации в этике // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2009. — Т. 2, № 3–1. — С. 106–112.
4. Гончарко Д. Н. Этическая рефлексия в художественной мысли XX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2009. — № 92. — С. 149–154.
5. Гончарко О. Ю. Этическая нейтральность как аналог логической неопределенности // Философские и духовные проблемы науки и общества. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. — С. 34–40.
6. Клини С. К. Трехзначная логика // Введение в метаматематику. — М., 1957.
7. Костина С. А. Sub specie aeterni, или как правильно жить? (анализ этической установки Л. Витгенштейна) // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Философия. — 2015. — № 1. — С. 197–203.

8. Левин С. М. Мораль, метафизика и реальность // Вопросы философии. — 2013. — № 7. — С. 144–153.
9. Левин С. М. Концепция морали: от абсолютизма к локальным системам // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. — 2014. — № 1. — С. 27–36.
10. Никоненко С. В. Онтологические и гносеологические основания аналитической философии: дис. ... д-ра филос. наук. — СПб., 2005.
11. Розин В. М. Реконструкция «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна // ВВ: Философские исследования. — 2013. — № 7. — С. 287–425.
12. Романенко Ю. М. Узнать себя в книге. Рецензия на книгу В. В. Бибикина «Узнай себя» // Метафизические исследования. — 1998. — № 9. — С. 302.
13. Романенко Ю. М. Захваченность событием // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2013. — Т. 2, № 2. — С. 7–16.
14. Романенко Ю. М. Понятия «рефлексии» и «спекуляции» в античной философии // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы. Материалы 11-й международной конференции молодых ученых. — 2000. — С. 3–12.
15. Романенко Ю. М. Онтология и метафизика как типы философского знания: дис. ... д-ра филос. наук. — СПб., 2000.
16. Руднев В. Божественный Людвиг (Жизнь Витгенштейна) // Логос. — 1991. — № 1. — С. 84–98.
17. Секст Эмпирик. Против этиков // Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. — Т. 2. — М., 1976.
18. Nikonenko S. V. Later Wittgenstein's anti-realism // Гуманітарні студії. — 2012. — № 14. — С. 20–21.
19. Copeland B. J. The Genesis of Possible Worlds Semantics // Journal of Philosophical Logic. — 2002. — N 31. — P. 99–137.
20. Wittgenstein L. Notebooks 1914–1916. 2nd ed. — Blackwell, Oxford, 1979.
21. Wolenski J. Deontic Logic and Possible Worlds Semantics: a Historical Sketch // Studia Logica. — XLIX, 2. 1989. — P. 273–282.

*М. А. Корецкая**

**ПРИЗНАНИЕ И НЕГАТИВНОСТЬ:
ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ДИАЛЕКТИКИ ГОСПОДИНА И РАБА ****

В статье дана генеалогия диалектики господина и раба как одного из самых влиятельных сюжетов современной философской мысли. Гегель, в отличие от Аристотеля, связывает различие господина и раба не с человеческой природой, но, фактически, с перформативным актом, свободным выбором в ситуации смертельного поединка. В понимании Кожева свобода связывается Гегелем с онтологической негативностью, отрицанием налично данного, которое реализуется в борьбе и труде. Творческая негативность труда в итоге освобождает раба и превращает его в гражданина тотального государства. Однако критика диалектики господина и раба, данная Ницше, повлияла на последующую мысль и философию власти не меньше, чем концепция Гегеля. Ее суть в том, что воля к власти раба существенно реактивна и таковой и остается, а соответственно, триумф раба в финале истории представляет собой не свободное общество, а апофеоз нигилизма «последних людей».

Ключевые слова: диалектика господина и раба, борьба за признание, диалектика, негативность, реактивная воля к власти, нигилизм.

М. А. Koretskaya

Recognition and negativity: the controversy surrounding the master-slave dialectic

In the article was given the genealogy of the master-slave dialectic as extremely influential in contemporary philosophy plot. Hegel, unlike Aristotle connects the difference of master and slave not with the human nature, but, in fact, with a performative act of free choice in a situation of mortal combat. In interpretation, given by A. Kojève, human freedom was associated with the Hegel's principle of ontological negativity, which could be realized in Struggle and Labor. Creative negativity of the Labor eventually frees a slave, and turns him into a citizen. However, Nietzsche's criticism of the master-slave dialectic affected on

* Корецкая Марина Александровна — кандидат философских наук, доцент, ЧОУ ВО «Самарская гуманитарная академия», listarh@list.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 14-03-00218 «Амбивалентность власти: мифологический, онтологический и практический аспекты».

the contemporary philosophy of power no less than Hegel's ideas. Its essence is that the will to power of a slave is essentially reactive and accordingly, a triumph of the slave in the final of the history leads us not to the society of the freedom, but to the apotheosis of nihilism of the "last people".

Keywords: master-slave dialectic, the struggle for recognition, the dialectic, negativity, reactive will to power, nihilism.

Конечно, философское наследие Г. В. Ф. Гегеля богато в первую очередь понятиями, а не концептуальными персонажами, однако такие персонажи гегелевской диалектики, как господин и раб, разместились на самой авансцене современной мысли и, похоже, закрепились на ней надолго. Поистине не может не удивлять чрезвычайная влияние всего лишь нескольких страниц — пусть и страниц эпохальной книги, — по большому счету являющихся иллюстрацией одного из эпизодов одиссеи Мирового Духа. По способности вызывать резонанс в умах скромный параграф «Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство» [4, с. 99–105], разумеется, не побивает абсолютный рекорд поэмы Парменида, но, вообще говоря, не столь уж безнадежно от него отстает, претендуя на то, чтобы быть необходимым ключом к целому вороху именитых и не очень, злободневно-актуальных и классических текстов. Одна из причин такой значимости связана с тем, что этот небольшой диалектический сюжет многомерен: он может быть прочитан в русле не только феноменологии сознания, но и онтологии. А также (и в не меньшей степени) он имеет социально-политическое, этическое, антропологическое и историческое измерение, и более того, позволяет эти смысловые измерения переключать друг в друга к вящей славе гегелевской философской системы, претендующей на статус завершенной в своей тотальности истины. С одной стороны, К. Маркс, с другой стороны, А. Кожев (а вслед за ними и многие другие авторы) считали раздел о господстве и рабстве «краеугольным камнем» «Феноменологии» [17, с. 764]. Можно сказать, что для марксистской традиции этот текст был чем-то вроде точки опоры, приложив к которой рычаг апроприированной диалектики, можно было перевернуть систему Абсолютного Духа так, чтобы изящным и эффективным образом получить доктрину исторического материализма. Для Жежева это, скорее, точка фокусировки, на которой следует концентрировать внимание теоретического взгляда, чтобы увидеть Гегеля как антрополога, что в целом соответствует антропологическому повороту современной мысли. В результате, например, знаменитый «Возвышенный объект идеологии» С. Жижека возникает как эффект орудования этими имеющими двойную генеалогию рычагами и оптическими устройствами.

Однако этот резонанс едва ли был бы столь существенным, если бы не критика со стороны Ф. Ницше, чьи «Генеалогия морали» и «По ту сторону добра и зла», будучи также чрезвычайно влиятельными произведениями, развернули отношения господина и раба совсем не в гегелевской перспективе. Так что прямо или косвенно, но многие интеллектуалы XX в. вынуждены были выбирать, вставить им на сторону господина или раба, генеалогии или диалектики, онтологического утверждения или онтологии негативности. Учитывая, что слушателями А. Жежева, этого оракула Гегеля (столь же условно беспристрастного, как и все оракулы), были М. Мерло-Понти, Ж. Лакан

и Ж. Батай, а радикальными ницшеанцами и антигегельянцами — Ж. Делез и М. Фуко, и до них опять же Ж. Батай, вопрос о том, чем был бы французский постструктурализм без этой полемики, пожалуй, является риторическим. Современная философия к постструктурализму, конечно же, вовсе не сводится, но если мы хотим понять, как говорит современная философская мысль, когда она говорит о власти, проблематизирует ее, и почему смотрит так, как она смотрит, и видит то, что видит, без разбора этого концептуального сюжета нам, пожалуй, не обойтись.

Когда читаешь в лекциях Кожева утверждения вроде «Гегель также говорит, что человеческий индивид *есть* только то, что он *сделал*» [10, с. 611] или пассажи вроде «Человек не *рождается* свободным или рабом, но *создает* себя тем или другим посредством свободного или произвольного Действования» [10, с. 615], напрашивается вывод, что различие господина и раба, сама точка распределения этих ролей перформативна, что позволяет воспринимать Гегеля как весьма современного автора. Господин — это тот, кто пошел до конца в борьбе, был готов умереть, если не добьется признания, т. е. фактически рисковал жизнью из соображений чистого престижа, а не необходимости и стал господином рабу только потому, что продемонстрировал способность быть господином самому себе, подчинив свой страх своей воле. Раб же испугался смерти и выбрал подчинение, признал другого господином, не будучи им признан. Идентичности и роли, таким образом, оказываются результатом выбора. Акт сначала, субъект — потом. Кожев говорит в этом контексте об Аристотеле, сравнение с которым позволяет показать Гегеля как неметафизически мыслящего философа, эдакого предтечу экзистенциализма (вспомним знаменитый тезис Сартра о том, что в применении к человеку существование предшествует сущности [18]). Речь идет о тех скандально известных фрагментах «Политики», где Аристотель рассуждает о том, что рабство есть явление, соответствующее природе, а потому согласующееся со справедливостью. Аристотель определяет раба так: это тот, «кто, будучи человеком, по природе своей принадлежит не себе, а другому» [1, с. 386], поскольку способен трудиться, но не способен мыслить и принимать решения сам за себя, ориентируясь на благо и справедливость. Господин — это тот, «кто может мыслить и предусматривать» и кто нуждается в орудиях для реализации своих замыслов. По отношению к господину раб — его одушевленное орудие, более того, это как бы часть тела господина. Соответственно, Стагирит приходит к выводу, что рабу от природы рабом быть полезно, люди так устроены, что «одному полезно быть рабом, а другому господином» [1, с. 383], а потому такое распределение ролей справедливо. В связи с этим принято пенять светилу античной мысли по поводу его очевидно антигуманистических взглядов, типичных для античного рабовладельца, но от того не более извинительных, поскольку они обосновывают ссылкой на распорядок сущего право на эксплуатацию. Либо, в лучшем случае, риторически восклицать в том духе, что «а чего еще можно ждать от метафизика?», ведь метафизика и предполагает, что сущность детерминирует существование, и если допустить, что люди по своей сущности не равны, то следует вывод, что их различия закреплены в самой природе вещей. На этом фоне даже «радикальный милитаризм» Гераклита вы-

глядит как-то более оптимистично. Как гласит знаменитый фрагмент (53 DK), «война — отец всего и царь всего, она являет одних богами, других людьми, она делает одних рабами, других свободными». И в этом смысле гегелевская диалектика господина и раба выглядит как последовательная экспликация гениальных, но смутных интуиций прозорливого эфесца.

Картина ясна, но требует уточнений. Прежде всего важно учесть контекст аристотелевых сентенций. Когда он утверждает, что «варвар и раб по природе одно и то же», фактически он занят поиском аргументов против имперского проекта своего знаменитого ученика, отношения с которым у него были далеко не столь радужными, как обычно принято думать (сведения о сложных, если не сказать конфликтных отношениях Аристотеля и Александра Македонского приводят, в частности А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи [14]). Суть аргумента может быть реконструирована следующим образом: не стоит эллинизировать варваров, поскольку это ведет к утрате принципиальных различий, т. е. не только освобождает тех, кто к этому не готов, но и превращает свободных граждан, привыкших принимать политические решения, в подданных. И то и другое противоречит справедливости и потому приведет к катастрофическим последствиям. Для античного грека свобода — это социальный статус, а не экзистенциал, и потому она по сути избирательна. Быть свободным гражданином значит быть готовым умирать за полис и быть способным принимать решения в интересах города, а не своих собственных, а значит уметь разглядеть справедливость и практиковать арете-добродетель. К этому уделу готовы даже не все свободнорожденные греки (Аристотель полон скепсиса по поводу ремесленников и земледельцев), и уж тем более нельзя ждать этого от варваров. Родиться свободным и в правильной семье, чтобы иметь формальное право считаться гражданином, необходимо, но недостаточно. Не менее необходимы пайдей-воспитание и досуг, чтобы практиковать заботу о себе, совершенствуясь в воздержности, способности управлять собой, дабы быть в состоянии управлять другими (этот момент, как известно, подробно разбирался в лекциях М. Фуко [19; 20]). Как раз досуга в силу вынужденной поглощенности вопросами выживания и ведения хозяйства лишены поденщики, ремесленники и земледельцы, что и не позволяет им с полным пониманием дела осуществлять свои гражданские права, даже если полисный уклад им таковые предоставляет. Собственно, рабство и представляется Аристотелю допустимым и необходимым в рамках политики, поскольку оно дает возможность максимальному числу граждан располагать досугом. Вместе с тем Аристотель в духе этических идеалов своего времени довольно категорично требует от свободных умения распоряжаться досугом достойным образом, т. е. посвящая его почти исключительно эпимелее и гражданской активности.

Чтобы по достоинству оценить перформативный потенциал гегелевской диалектики, имеет смысл сопоставить ее не только с «Политикой» Аристотеля, но и с трактатом «О добровольном рабстве» Этьена Ла Боэси [13], который так же, как и Стагирит, исходит из метафизических предпосылок, правда, его метафизика имеет гуманистический характер в прямом смысле этого слова. Этот текст представляет собой в большей степени политический памфлет, чем трактат, поскольку в нем ключевые тезисы скорее страстно и безапелляционно

заявляются, чем аргументируются. Характерна и судьба этого текста — он был использован (и не однажды) в качестве революционного манифеста, направленного против монархии. Согласно Ла Боэси рабство не только прискорбно, но и омерзительно, т. к. оно представляет собой насилие, которое люди терпят добровольно. Этот тезис имеет смысл постольку, поскольку его автор исходит из того постулата, что человек по природе свободен, просто всегда находятся мерзавцы, которые злоупотребляют своей свободой, силой и обманом лишая свободы других. Эти другие терпят принуждение сначала из страха перед прямым террором, а затем просто в силу привычки, обличая косность которой, Ла Боэси не жалеет крепких слов. Постулат о природной свободе каждого, который держится, очевидным образом, на заклиниях о тождестве свободы и разума, становится понятен, опять-таки, если учитывать контекст, в котором рассматриваемый трактат был востребован. Ла Боэси пишет его в период кризиса монархии (впрочем, далеко не последнего ее кризиса), когда меняется представление об источнике суверенной власти. Средневековая политическая теология предполагала, что сувереном (т. е. субъектом верховной власти) в собственном смысле является только Бог в силу его онтологического Всемогущества. Монарх наделяется суверенностью как представитель Бога на земле, и в этом качестве он собирает народ в единое целое, подобное эдакому гигантскому телу. Кризис монархии означал, что народ заявляет о своей способности предстать перед Богом напрямую и сам превращается в источник суверенности («чего хочет народ, того хочет Бог»), по отношению к которому монарх в лучшем случае оказывается кем-то вроде служащего. Но о какого рода реалиях говорят, когда апеллируют к «народу», да еще в таком щекотливом вопросе, как источник суверенности? Один из способов выйти из этого затруднения состоит в том, чтобы утверждать, что народ есть сумма индивидов, а индивида объявить эдаким сувереном-в-себе, т. е. свободным и наделенным разумностью от рождения существом, что, в общем-то, мы и видим у Ла Боэси, а позже обнаруживаем в качестве фундамента современных либеральных движений. Другой способ, свойственный тоталитарным режимам, будет эксплуатировать секуляризованную парадигму «священного тела», в том смысле, что, как об этом пишет, в частности, С. Жижек, «народ» и «вождь» как бы взаимно учреждают друг друга. Лидер легитимен, поскольку воплощает волю народа, а тот, кто не опознает свою волю в воле суверена, автоматически перестает считаться народом и пополняет собой ряды врагов [8, с. 149–152].

Из этих сопоставительных экскурсов на тему метафизической обоснованности свободы или рабства человеческой природой вернемся к Гегелю с его тезисом о различии господина и раба как результате спонтанного выбора в ситуации смертельного риска. Но в этом тезисе тоже есть проблема, если рассмотреть его не в контексте экзистенциализма или логики перформативного поворота, а в перспективе самой гегелевской системы. Здесь у нас появляется шанс заметить, что Гегель гораздо ближе к Аристотелю, чем может показаться на первый взгляд. Учитывая тотальный характер системы Абсолютного Духа, ее обоснованность способностью замыкаться в круг, в судьбоносном выборе перед лицом смерти проглядывает что-то вроде кальвинистских мотивов. Действительность онтологически существует до возможности, а стало быть,

спонтанно выбирая, мы выбираем себя [17, с. 774], т. е. то, что как-бы-уже-выбрали-в-вечности. Одним словом, как увещевал Пиндар, «стань тем, что ты есть!». По большому счету, понимание становления как возвращения к себе является условием осмысленности и бесперебойной работы диалектики. А потому можно сколько угодно подчеркивать, как это делает Кожев, что целостность (тотальность) системы не то же самое, что простое тождество, однако, как представляется, это не отменяет того, что упования на перформативный характер акта выбора в случае с Гегелем все-таки не вполне обоснованны. Свобода совпадает с необходимостью, и помимо скрытой от самих участников «действия» неизбежности в их выборе ролей, неизбежной будет также историческая победа раба и диалектическая необходимость встать на его сторону. За это со всем присутствующим ему энтузиазмом выступает Кожев, но Ницше, Батай и Делез будут против такого императива.

Восстановим логику диалектической неизбежности победы раба в Истории. Господин, как мы помним, утвердил свою свободу ценой смертельного риска, его добровольности, но он не движется дальше, поскольку последнее, чего он хочет, — это какие-либо изменения, а стало быть, его удел — это косность потребления и сначала скрытая, а потом все более явная зависимость от трудящегося за него раба. Раб, трудясь на другого сначала под принуждением и из страха смерти, фактически своей деятельностью не только меняет очертания предметного мира, но и выходит за границу налично-данного как такового. Он меняется, поскольку недоволен существующим положением дел, и потому в итоге оказывается способен к бунту и освобождению. Он освобождается, чтобы стать гражданином и подвергнуть снятию отношения господства и рабства как таковые. В этом смысле подлинной человеческой свободой оказывается именно свобода освободившегося раба, поскольку в ней соединяются два способа преодоления налично-данного, а именно труд и новое преодоление страха смерти. Интересно, что исходно, по крайней мере в работе «Система нравственности», где уже заходит речь об отношениях господства и рабства, а также в лекциях 1805–1806 гг. Гегель, высказывая мысль о том, что война является пружиной истории, всячески превозносил дворянское сословие как сословие войны и делал это практически в тех же выражениях, в каких позже настаивал на прогрессивности раба и косности господина [5, с. 339–340; 3, 373–374]. Позже, в «Феноменологии духа», он меняет точку зрения на противоположную, попадая под влияние буржуазной революции: освободившийся раб, воспитанный самой историей, — это, конечно же, не раб античный, а буржуа Нового времени, требующий для себя полноты гражданских прав.

Чтобы понять, почему Кожев поддерживает представление о превосходстве раба, а не господина, недостаточно ссылок ни на его гегельянство, ни на его откровенно «левые» политические взгляды со свойственной им риторикой освобождения угнетенных классов. Его пылкое осуждение стратегии «господства» становится несколько более понятным из его полемики с Лео Штраусом по поводу трактата Ксенофонта «Гиерон, или о тирании» [21]. Из этой полемики видно, что Кожев фактически отождествляет обреченного на преступления и насилие тирана у Ксенофонта с господином «Феноменологии духа», и их обоих рассматривает как способ осудить немецкий фашизм, заявив об исто-

рической несостоятельности пришедшей на тот момент к власти в Германии «расы господ». Штраус, также не бывший в восторге от нацизма, тем не менее с Кожевом во многих пунктах не соглашался, будучи консерватором, превознесившим аристократическую республику как оптимальную форму политической организации. Для Штрауса, в полном, надо сказать, согласии с Аристотелем, настоящим гражданином является скорее способный к праксису доблестного самосовершенствования и служению справедливости аристократ-господин, в то время как тиран не только сам по сути не может быть настоящим господином (ведь он только и делает, что боится своей смерти), но еще и превращает в рабов всех остальных. Поэтому для Штрауса немецкий фашизм — это чистый пример восстания рабов, не оставляющего вообще никому шансов на свободу.

Теперь остановимся на позиции Ницше, как известно, считавшего, что «следует сильных защищать от слабых». Задача «По ту сторону добра и зла» и «Генеалогии морали» была в том, чтобы показать, что, во-первых, раб и господин суть, прежде всего, наименования перспектив моральной оценки и в таком качестве они при всем своем различии могут соседствовать не только в культуре, но и в душе одного индивида (в этом смысле по крайней мере современный человек не может окончательно совпасть ни с идентичностью раба, ни с идентичностью господина) [16, с. 381]. Во-вторых, принятая в качестве безусловной в западном пространстве этика по своей сути движима ressentimentом и в этом смысле базируется на морали раба [16, с. 381–390]. И, в-третьих, триумф раба в истории — это худшая перспектива из всех возможных [15, с. 424]. Рабом движут злопамятность и нечистая совесть, а вовсе не воля к свободе и творчеству. Творчество аристократично, поскольку оно одновременно и смертоносно, и жизнеутверждающе. Именно под влиянием Ницше Ж. Батай (слушатель Кожева) отказывается видеть в труде (этой безусловно буржуазной ценности, ориентированной на накопление богатств) освобождающий потенциал и отстаивает экономику престижных трат, войны и жертвоприношения, поскольку именно смертельный риск и добровольная трата лежат в основании суверенности и утверждают человеческое существование в качестве такового [2, с. 331].

Однако если Батай, опираясь на Ницше, фактически, встает на точку зрения раннего Гегеля, чтобы противопоставить ее классическому варианту диалектики господина и раба из «Феноменологии духа», то Ж. Делез обосновывает выбор Ницше, реконструируя перспективу его мысли таким образом, чтобы самому освободиться от наследия диалектики как таковой, пойдя по пути совершенно иначе построенной онтологии. Практически в самом начале своей книги «Ницше и философия» Делез недвусмысленно заявляет, что у Гегеля раб побеждает лишь потому, что сама диалектика представляет собой рабский (в ницшеанском понимании) способ мысли. Гегелевский господин — это всего лишь плод мечтаний раба о господстве, его *представления* о воле к власти. Только злопамятный раб понимает власть как тираническое угнетение другого, как *желание господства*. В то время как господин является, прежде всего, господином самому себе (античный мотив). Сила, если она господствующая, никогда не отрицает бытия другой силы, не пытается ее уничтожить, т. е. не ведет борьбу не на жизнь, а на смерть. Напротив, господствующая сила, будучи

самодостаточной, «утверждает собственное различие и наслаждается им» [7, с. 47]. На первый взгляд эта аргументация кажется излишне спекулятивной. Делез, интерпретируя волю ницшеанского господина как исключительно волю к творчеству, а не насилию, пожалуй, слишком креативен в своем прочтении, коль скоро пассажи из «Генеалогии морали» про хищную белокурую бестию [15, с. 427–432] не слудет сбрасывать со счетов. Возможно, Батай в этом отношении ближе к источнику, когда подчеркивает принципиальную амбивалентность господина-суверена, которая и делает его по-настоящему возвышенной фигурой [2, с. 329–333]. Но для Делеза довольно категорично сформулированные требования «нельзя думать, что воля к власти означает возделение господства или волю властвовать» и «нельзя думать, что самые могущественные в каком-то социальном устройстве являются самыми сильными» [6, с. 54] фактически являются способом, пусть и не беспроблемным, оставаясь левым интеллектуалом, солидаризироваться с Ницше.

Кто такой раб у Делеза, интерпретирующего Ницше? Это носитель реактивной воли к власти. Воля к власти как таковая понимается как дифференцирующее отношение активных и реактивных сил. Активная воля к власти энергична и спонтанна, она способна действовать из самой себя, из собственного избытка. Она есть «дарящая добродетель» Заратустры. Это утверждающая воля, которая утверждает множественность и становление, а стало быть, утверждает себя в своем отличии от других, утверждает жизнь и смерть — и т. д. и т. п. Реактивная воля к власти вторична, она начинается с «нет»: сила раба «отрицает все, чем не является сама, и превращает такое отрицание в собственную сущность и в принцип своего существования» [7, с. 48–49]. Такая сила занята только тем, что мешает действовать другим силам, она побеждает не потому, что становится сильной сама, а потому, что умудряется отделить активные силы от их собственных возможностей. Активная воля к власти аффирмативна, реактивная — паразитарна. Вот в этой перспективе и возникает раб как концептуальный персонаж у Ницше — он лукав и подл, он жив только потому, что говорит «нет» смерти, его труд тягостен, его бунт злопамятен, его совесть нечиста, и он обладает безобразным талантом прививать нечистую совесть другому. Так откуда в освобождении раба может взяться собственно позитивная свобода? Раб в делезианской интерпретации — это не воплощение угнетенного класса, и тем более истины о человеческой природе как таковой, а именно ключевой концептуальный персонаж диалектики как определенного способа мысли (онтологии отрицания). Его утрированный образ нужен для того, чтобы вытащить на свет божий все импликации этой онтологии и расстаться с ними самым решительным образом.

Очевидность того, что роль негативности в гегелевской диалектике огромна, и именно она является главной движущей энергией мысли у Гегеля, — это заслуга интерпретации Кожева, который в своих лекциях постоянно заостряет на этом моменте внимание. Диалектическое движение не только мысли, но и самого бытия начинается с отрицания простого непосредственно данного тождества. Свобода в онтологическом смысле — это отрицание данности. Деятельность что-то производит новое только потому, что она начинает с негации наличного сущего. Бытие человека как человека заключается в его

отличии от любого сущего — и в этом смысле оно негативно. Кожев даже составляет формулу «Свобода = Отрицательность = Действование = История» [10, с. 598] и повторяет эту мысль на разные лады снова и снова, закономерным образом находя смысловые переключки между «Феноменологией духа» Гегеля и «Бытием и временем» М. Хайдеггера. К примеру, Кожев пишет:

Человек, который есть Действование, может быть ничем, «ничтожествующим» в бытии, только за счет отрицаемого им бытия. И ничто не говорит о том, что первопричины описания ничтожествования Ничто (или уничтожения Сущего) должны быть теми же самыми, что и при описании бытия сущего [10, с. 603].

И далее по тексту идет прямая ссылка на «Бытие и время». Или еще:

Человеку, таким образом, не достичь Мудрости, или полноты самосознания, пока он по-обывательски будет делать вид, будто ничего не знает о Негативности, которая составляет самую суть его человечества и которая являет себя в нем и является ему не только как труд и борьба, но еще и как смерть, или окончательная конечность [11, с. 683].

И далее вновь ссылка на Хайдеггера. Фундаментальная связка онтологической негативности и человеческой конечности как бытия-к-смерти позволяет Кожеву увидеть в Гегеле антрополога, что, надо согласиться с А. Г. Погоняйло, не вполне справедливо с точки зрения аутентичности историко-философского знания [17, с. 768], но зато чрезвычайно действенно, имея в виду создание мощного, так сказать, тренда, увлекшего за собой философскую мысль всего XX в. Так, помимо экзистенциализма, еще одной ветвью эволюции торжествующей негативности, является, несомненно, лакановская версия психоанализа, выстроенная вокруг принципа нехватки. Лакан действительно обязан Кожеву связкой желания и нехватки, равно как и принципом реального, что является отдельным важным и емким сюжетом, останавливаться подробно на котором в рамках данной статьи затруднительно. В любом случае, для нас стало уже расхожим антропологическим клише рассуждение о том, что человек — существо не-готовое, ущербное, испытывающее страх смерти, чувство вины, выстраивающееся вокруг неизбывной травмы, и потому безнадежно жаждущее признания со стороны других, а точнее, Другого — и люди всегда таковы, и только потому есть культура и цивилизация, и т. д. и т. п. На этом панорамном фоне Делез с его настойчивыми вопросами о том, можно ли выстраивать отношения с собой как-то иначе, например, понимая различие в аффирмативном ключе и трактуя желание как эффект избытка, а не нехватки, выглядит довольно экзотично и, возможно, не столь убедительно. Однако знаменитый труд «Капитализм и шизофрения» может быть понят как мыслительный эксперимент переописания нищезанской активной воли к власти в терминах избыточной продуктивности желания [12], а стало быть, учреждения топоса мысли вне территории диалектики негативности. Соответственно, освобождение в логике Делеза — это не освобождение раба от господина, или труда от страха смерти в борьбе, а освобождение желания от его трактовки через принцип нехватки, представляющий собой подхваченный лакановским психоанализом принцип фундаментальности отрицания Гегеля и Кожева.

Вернемся к Гегелю, Кожеву и теме признания как цели смертельной борьбы за престиж. Итак, смертное существо, понимая свою смертность и конечность, жаждет признания со стороны Другого. Или, в терминах онтологии сознания, сознание может быть собой, т. е. со-знанием, только при условии рефлексивного отношения в себе, что возможно благодаря различию, привносимому Другим в непосредственное тождество присутствия с самим собой. Вот он, Другой как проблема феноменологии и лакановского психоанализа с его знаменитым тезисом «желание есть желание Другого». Вспомним также и активно эксплуатируемую Жижекком альтюссеровскую тему интерпелляции («я» обретаю идентичность, когда Другой окликает меня). Признание у Гегеля исходно не симметрично — раб вынужденным образом признает господина, хотя господин не признает раба, отказывая ему в его человечности. Соответственно, оба несчастны, и господин несчастен потому, что признания раба ему недостаточно, а признание со стороны равного невозможно (тот либо умрет, отставив собственную свободу, либо победит господина и станет господином сам, превратив господина в раба, либо проиграет и сам станет рабом). Если для Лакана эта диалектика стала всего лишь метафорой того, что нехватка неустранима, а желание, поскольку оно именно человеческое желание, не может знать удовлетворения, то у Гегеля и Кожева делается вывод о том, что диалектический синтез, требующий удовлетворения желания, может и должен быть реализован в условиях универсального государства, делающего возможным взаимное признание равных друг другу граждан по ту сторону господства и рабства, борьбы и труда. Все удовлетворены, бег желания завершился, нехватка оказалась снятой как устаревший экзистенциальный проект. И вот он — конец истории! Дух вернулся к себе, тотальность системы замкнулась и тем самым обосновала сама себя. Правда, надо сказать, эта утопия не слишком Кожева вдохновляет, поскольку люди в ее рамках, по сути, перестают быть людьми. Граждане этого всемирного правового государства — не Господа, не Рабы, а Мудрецы, полностью удовлетворенные и подозрительно похожие на «последних людей» Ницше, которые моргают, заявляя о том, что абсолютно счастливы. Вообще, с такими перспективами истории Ницше соглашался, ожидая итогового триумфа рабов. Другой вопрос, что для него это был дополнительный аргумент против диалектического взгляда на историю. Это что-то вроде бреда «больного Заратустры» на тему «вечно возвращается маленький человек!» Мы неизбежно видим повсеместный триумф раба, если верим в историю, а в ее реальность мы верим, если смотрим диалектически.

Вместе с тем «последние мудрецы» чрезвычайно напоминают апатичных граждан современных представительских демократий, этих скептически настроенных избирателей и налогоплательщиков, каждый из которых упакован во все возможные права, но, как едко пишет С. Жижек, при этом «хочет быть пассивным, просто положившись на эффективный государственный аппарат, который обеспечит бесперебойное функционирование всей социальной системы, а люди тем временем будут спокойно заниматься своими делами» [9, с. 10] Эти граждане аполитичны не потому, что решительно всем довольны, — в конце концов, они подвержены скрытой эксплуатации и в этом смысле не так далеко ушли от рабов, как сами полагают, но нужен Другой, чтобы объяснить им, чего

именно они действительно хотят. Иначе публичное пространство и дальше будет погружаться в летаргию. Доверяя Ж. Лакану и А. Бадью, Жижек делает вывод, что совершенно недостаточно призывов к прямой самоорганизации — нужна новая фигура вождя: «Господину необходимо выталкивать индивидов из болота их инерции и заставлять их превзойти себя, сражаясь за свободу» [9, с. 13]. Таким образом, круг диалектики снова замкнулся, но на сей раз в ситуации ожидания господина, обещающего освобождение от господства. Впрочем, впечатляет не столько сама эта метаморфоза, сколько характерная фраза Жижека по ее поводу: «Нет ничего подспудно фашистского в этих строках» [9, с. 13].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1983. — С. 375–644.
2. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / пер. с фр., сост. С. Н. Зенкин. — М.: Ладомир, 2006. — 742 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Иенская реальная философия // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1972. — С. 275–386.
4. Гегель Г. В. Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа / пер. Г. Шпета. — СПб.: Наука, 1992. — С. 99–105.
5. Гегель Г. В. Ф. Система нравственности // Гегель Г. В. Ф. Политические произведения (Серия «Памятники философской мысли»). — М.: Наука, 1978 — С. 276–367.
6. Делез Ж. Ницше / пер. с франц., послесловие и коммент. С. Л. Фокина — СПб.: Аxioma, 2011. — 182 с.
7. Делез Ж. Ницше и философия. — М.: Ad Marginem, 2003. — 378 с.
8. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. — М.: Художественный журнал, 1999. — 236 с.
9. Жижек С. Накануне Господина: сотрясая рамки / пер. с англ. — М.: Европа, 2014. — 280 с.
10. Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / пер. с франц. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2003. — С. 553–656.
11. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля // Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / пер. с франц. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2003 — С. 657–716.
12. Корецкая М. А. Власть: метафизическая тема в неметафизическом контексте // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология. — 2007. — № 1 — С. 10–17.
13. Ла Бозси Этьен де. Рассуждение о добровольном рабстве / пер. с франц. — М.: АН СССР, 1952. — 200 с.
14. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. 3-е изд., испр. и доп. — М.: Молодая гвардия, 2005. — 392 с.
15. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 407–524.

16. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 238–406.

17. Погоняйло А. Г. В дополнение к переводу // Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / пер. с франц. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2003 — С. 760–791.

18. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. — URL: http://scepsis.net/library/id_545.html (дата обращения: 12.05.15).

19. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло — СПб.: Наука, 2007. — 677 с.

20. Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьяков. — СПб.: Наука, 2011. — 432 с.

21. Штраус Л. О тирании / пер. с англ. и древнегреч. А. А. Россиуса, пер. с франц. А. М. Руткевича. — СПб: Изд-во С. — Петерб. ун-та, 2006. — 328 с.

С. М. Левин*

ЖУКИ ВИТГЕНШТЕЙНА ПРОТИВ ФИЛОСОФСКОГО ЗОМБИ ЧАЛМЕРСА**

В статье утверждается, что мыслительный эксперимент «Жуки в коробке» Людвиг Витгенштейна доказывает концептуальную противоречивость мыслительного эксперимента «Философский зомби» Дэвида Чалмерса. В первом эксперименте демонстрируется абсурдность положения о приватной природе сознания — положения, согласно которому ментальные состояния непосредственно доступны лишь находящемуся в них субъекту. Второй мыслительный эксперимент в качестве своей предпосылки использует положение о приватной природе сознания и предполагает вообразить мир, в котором у физических и функциональных двойников людей отсутствуют какие бы то ни было ощущения. Получается, что в качестве предпосылки Чалмерс использует положение, абсурдные следствия из которого были продемонстрированы Витгенштейном. В конце статьи анализируются эпистемологические аспекты мира зомби, и обсуждается возможное возражение относительно предложенной линии аргументации.

Ключевые слова: философия сознания, функционализм, физикализм, приватный язык, зомби.

S. M. Levin

Wittgenstein's Beetles versus Chalmers' Philosophical Zombie

In the paper, I argue that thought experiment “Beetle in the box” by Ludwig Wittgenstein proves conceptual inconsistency of the David Chalmers’ thought experiment “Philosophical zombie”. The former demonstrate the absurdity of the idea of the private nature of mind. The idea according to which mental states are accessible only to the person who is in those states. The latter thought experiment by Chalmers presumes the private nature of mind and suggests imagining the world in which physical and functional human-twins lack any kind of sensations. It follows, that Chalmers argues from the premise with absurd consequences, as Wittgenstein has shown. In the end of the paper, I analyze the epistemological aspects of the zombie world and discuss the possible objection to the proposed line of arguments.

Keywords: philosophy of mind, functionalism, physicalism, private language, zombie.

* Левин Сергей Михайлович — кандидат философских наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», serg.m.levin@gmail.com

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16–33–00023.

Введение

Мыслительные эксперименты в философии доказывают или опровергают некоторую теоретическую позицию. Достигается это за счет того, что в хороших мыслительных экспериментах читателю предлагается вообразить ситуацию, в которой оставлены только самые существенные аспекты для рассматриваемой проблемы, а все непринципиальные детали оставлены за скобками. После создания мыслительного эксперимента дискуссия может развиваться либо как критика его положений и выводов, либо как сопоставление одного известного мыслительного эксперимента с другим. В данной статье предполагается соотнести мыслительные эксперименты Людвиг Витгенштейна и Дэвида Чалмерса относительно наличия у индивидуального сознания такой фундаментальной характеристики, как приватность. Демонстрируется, что эксперимент Чалмерса можно представить, только утверждая приватность сознания в качестве исходной предпосылки, а мыслительный эксперимент Витгенштейна доказывает бессмысленность ее утверждения.

Приватность индивидуального сознания — это свойство, благодаря которому сознательный опыт одного человека якобы никогда не может быть непосредственно доступен другому. О чем бы и как бы я не думал, мои переживания, мысли непосредственно доступны только мне. Ни один физический факт или функция не могут быть полной онтологической манифестацией моих субъективных переживаний. Допустим, я признаюсь кому-нибудь в любви, но у другого человека, если сознание приватно, при этом нет способа убедиться в том, что я действительно испытываю это чувство. Мое признание может оказаться обманом, и никакие внешние, доступные наблюдению факты не могут с абсолютной достоверностью передать, что и как я переживаю. В книге «Понятие сознания» Гилберт Райл указывал на приватность как на одно из ключевых положений субстанциального дуализма [8, с. 24–25]. Согласно субстанциальному дуализму существуют две несводимые друг к другу субстанции — ментальное и физическое. Ментальное — это мысли и чувства, а физическое — это мир физических объектов и отношений между ними. В рамках дуализма приватность индивидуального сознания обеспечивается несводимостью ментального и физического друг к другу. Если сознание — это нечто принципиально иное, чем физическое, то между физическим и ментальным не может быть отношения тождественности или причинности. Сказанное не исключает отношения корреляции, но корреляция уже подразумевает, что у нас есть две соотносимые друг с другом и нетождественные друг другу сущности. В рамках субстанциального дуализма никакое физическое событие не может быть признано ментальным событием, следовательно, наблюдение за происходящим с другим человеком позволяет нам лишь предполагать, но не знать, его ментальные состояния.

Если же исходить не из дуалистической теории сознания, а из натуралистически ориентированных, монистических взглядов на онтологию сознания [14; 6; 9], то приватность индивидуального сознания оказывается под угрозой. Натуралистическая теория сознания может отождествлять сознание с некоторыми процессами в физическом мире. Это будет означать, что фиксация этих физических процессов является однозначным свидетельством ментальных

процессов, и при достаточном уровне развития технологий будет говорить о содержании сознания. Если утверждать, что сознание — это совокупность процессов в мозге или функций организма, то каждый раз, когда мы объективно однозначно устанавливаем наличие этих процессов или функций, мы тем самым устанавливаем и наличие сознания. Ведь мы будем считать, что сознание и есть совокупность этих процессов или функций. Чувство любви потенциально можно будет фиксировать в поведении или в функциональном и нейрофизиологическом описании процессов в мозге. Поле в таком случае ощущений раскрывается перед нами в качестве объективных данных когнитивной науки [7]. Для приватности индивидуального сознания не остается места.

При натуралистическом подходе к сознанию абсолютная приватность индивидуального сознания невозможна. Следовательно, критики натуралистического могут надеяться, что, доказав, что приватность сознания имеет место или мыслима, они смогут доказать, что натуралистический подход к сознанию, по крайней мере в его функциональном или физикалистском воплощении, ложен. Мыслительный эксперимент «Философский зомби» Дэвида Чалмерса, который будет описан в следующей части статьи, как раз и был направлен на достижение этой цели, однако приватность сознания выступает для него необходимым предварительным условием, а не выводом.

Философский зомби

Философский зомби — это мыслительный эксперимент, цель которого — показать, что физическое и функциональное объяснения сознания ложны. Вот как Чалмерс описывает зомби: «Эта тварь является моей молекулярной копией и идентична мне во всех своих низкоуровневых свойствах, постулированных совершенной физикой, но она полностью лишена сознательного опыта» [11, с. 137]. В описании говорится о физических свойствах зомби, при этом Чалмерс добавляет, что вести себя зомби, вероятно, должен так же, как и обычный человек. Вообразим зомби-мир, физически тождественный нашему, в нем существует зомби-двойник Чалмерса, который выглядит и ведет себя как Чалмерс, но у зомби-двойника отсутствует сознательный опыт. Физическая тождественность зомби-двойника Чалмерса означает, что двойник точно такой же, как и оригинальный Чалмерс, в своем устройстве вплоть до последнего атома. Все физические свойства двойника: масса, плотность, протяженность — совпадают. Изучение его организма при помощи сколь угодно совершенного медицинского инструментария не может выявить разницы между Чалмерсом и его зомби-двойником. Зомби-двойник ведет себя и функционирует точно так же, так как разумно исходить из того, что физическая копия также является и функциональной копией, но не наоборот [16, р. 172]. Для того чтобы понять эту идею, представим следующую ситуацию. Если мы знаем, что в нашем распоряжении есть два автомобиля одной модели, то мы можем ожидать, что и ехать они будут с такой же скоростью, однако знания об одинаковой скорости двух автомобилей недостаточно для того, чтобы считать, что они одной модели. Другими словами, физической эквивалентности зомби-двойников недостаточно, чтобы подразумевать их функциональную эквивалентность.

Поясним, что означает отсутствие сознательного опыта. Можно было бы предположить, следуя обыденному словоупотреблению, что зомби-двойник находится без сознания в том же смысле, что и лунатик. Или, например, про лежащего в глубокой коме человека иногда уместно сказать, что он лежит без сознания. Подобные ситуации, в которых человек не может справиться с целым рядом задач, с которыми может справиться здоровый бодрствующий человек, Джон Сёрл обсуждает как ответ на утверждения о том, что сознание не обладает каузальной силой [10, с. 113–114]. Но это не то, что имеет в виду Чалмерс. Зомби-двойники ни в коем случае не глупее нас, они не менее внимательны, чем мы. Они могут обрабатывать информацию, рассуждать об абстрактных идеях, решать сложные математические задачи, правильно различать цвета на палитре и даже выносить эстетические суждения точно так же, как мы. Разница в том, что они проделывают все эти операции лишь внешне, в смысле совокупности физических событий, у них отсутствуют внутренние переживания данных действий.

Чалмерс не утверждает, что зомби существуют или будут существовать. Согласно Чалмерсу, лишь то, что мы можем вообразить и непротиворечиво представить подобную ситуацию, уже доказывает ложность натуралистически ориентированных теорий сознания, которые сводят его к физическим состояниям, процессам или абстрактным отношениям между ними. Мыслительный аргумент Чалмерса очевидным образом опирается на предпосылку о наличии приватного и публичного аспектов сознания. Приватное, как написано выше, — это переживание, доступное лишь субъекту и недоступное объективному внешнему наблюдению. О приватном других мы можем судить лишь опосредованно, через публичное. У зомби есть все публичные атрибуты сознания — и физические, и функциональные, но его приватная ментальная жизнь описывается как протекающая без субъективных ощущений и переживаний. Возможность такого описания далее будет разбираться в свете мыслительного эксперимента Витгенштейна «Жуки в коробке», или, шире, в свете его аргумента против индивидуального (приватного) языка.

Жуки в коробке

Мыслительный эксперимент Витгенштейна о приватных ощущениях конструируется в рамках более широкой дискуссии о природе языка. Возможен ли индивидуальный язык? Витгенштейн отвечает отрицательно и в 293-м параграфе своих «Философских исследований» предлагает вообразить ситуацию, в которой значение слова и верификация этого значения задаются индивидуально. В мыслительном эксперименте приватные ощущения уподобляются жукам в индивидуальных коробках, доступ к которым есть только у их владельцев. Приведем полностью знаменитый параграф «Философских исследований»:

293. Коли я говорю о себе самом: я знаю только по собственному опыту, что означает слово «боль», то разве не следует сказать это и о других? А тогда как можно столь безответственным образом обобщать один случай?

Ну, а пусть каждый говорит мне о себе, что он знает, чем является боль, только на основании собственного опыта! Предположим, что у каждого была бы коробка, в которой находилось бы что-то, что мы называем «жуком». Никто не мог бы заглянуть в коробку другого; и каждый говорил бы, что он только по внешнему виду своего жука знает, что такое жук. При этом, конечно, могло бы оказаться, что в коробке у каждого находилось бы что-то другое. Можно даже представить себе, что эта вещь непрерывно изменялась бы. Ну, а если при всем том слово «жук» употреблялось бы этими людьми? В таком случае оно не было бы обозначением вещи. Вещь в коробке вообще не принадлежала бы к языковой игре даже в качестве некоего нечто: ведь коробка могла бы быть и пустой. Верно, тем самым вещь в этой коробке могла бы быть «сокращена», снята независимо от того, чем бы она ни оказалась.

Это значит: если грамматику выражения ощущения трактовать по образцу «объект и его обозначение», то объект выпадает из сферы рассмотрения как не относящийся к делу [1, с. 182–183].

Этот параграф, как многое в творческом наследии Витгенштейна, имеет множество разнообразных интерпретаций [15]. Для целей нашего исследования подойдет наиболее ортодоксальная: Витгенштейн показывает, к каким абсурдным следствиям ведет субстанциальный дуализм и связанное с ним положение о приватной природе сознания. Описание якобы приватных ментальных состояний исходит из модели описания объектов повседневного опыта, когда имя — это способ указания на объект и через такое указание имя обретает свое значение. Эта модель может показаться удачной, если объект доступен внешнему наблюдению и указание можно верифицировать при помощи интерсубъективных процедур. Однако непонятно тогда, каким образом мы можем эффективно говорить об ощущениях в отсутствии процедуры их интерсубъективной сверки.

Речь об ощущениях людей кажется осмысленной и полезной. Мы говорим о наших «жуках», сравниваем их между собой, люди обмениваются репликами о том, как они себя чувствуют, понимают друг друга и меняют свое поведение в зависимости от полученной информации. У ощущений есть названия, и мы уместно используем их в своей речи. Всё это было бы невозможно, если бы ощущения были бы приватны и непроницаемы для других людей. Даже присвоение индивидуальных имен или знаков для ощущений было бы невозможно, ведь тогда у нас бы отсутствовала возможность верификации связи между ощущением и знаком, следовательно, любой знак мог бы относиться к любому ощущению по нашему произволу [1, с. 175]. «Жуки в коробке» призваны показать не то, что у наших ощущений не может быть имен, а то, что наши ощущения не являются приватными [12, с. 312].

Итак, мыслительный эксперимент Витгенштейна демонстрирует нам, что если сознание — приватный феномен, то мы бы не могли указывать на ощущения в публичном словоупотреблении, а так как мы можем это делать, нужно заключить, что ощущения не приватны. Если посылки при правильном рассуждении ведут к абсурдному следствию, то от таких посылок следует отказаться.

Пустая коробка или пустые разговоры?

Мыслительный эксперимент Витгенштейна «Жуки в коробке» стал популярным доводом как против дуалистических концепций сознания в целом, так и против их отдельных положений, в частности приватности ментальных состояний. К этому мыслительному эксперименту можно прибегать для опровержения аргументов, которые исходят из дуалистических предпосылок, так как они будут иметь абсурдные следствия. Например, отечественный философ Дмитрий Иванов, обращаясь к Витгенштейну, показывает, почему сценарий инвертированного (перевернутого) спектра невозможно описать непротиворечиво, и на этом основании делает выводы о природе сознания [3; 4]. Сценарий инвертированного спектра предполагает возможность существования человека, который видит обращенную цветовую палитру (допустим, всегда красный вместо зеленого и наоборот), при этом в функциональном отношении такой человек не отличается от обычного [5, с. 444]. Аналогичным образом мы применяем жуков Витгенштейна к философскому зомби Чалмерса. Следует уточнить, что наша аргументация напрямую не зависит от правильности всех или даже части выводов Иванова, т. к. мы используем похожие рассуждения применительно к другой проблеме. Даже если поставить под сомнение, что витгенштейновские рассуждения неспособны доказать невозможность инвертированного спектра или что такая невозможность не позволяет сделать однозначный вывод о природе ментальных состояний [2], это само по себе не говорит об уместности предложенной нами теоретической операции. Может получиться так, что рассуждения Витгенштейна работают в одном случае, но не работают в другом.

Для того чтобы мыслительный эксперимент Чалмерса, как и любой другой мыслительный эксперимент, был значим, он должен быть не только представлен, но и мыслим, т. е. концептуально непротиворечив [3, с. 76]. Одним из первых необходимых условий концептуальной непротиворечивости мыслительных экспериментов выступает сама возможность их описания. В случае с экспериментом Чалмерса мы утверждаем, что возможность описания зомби входит в противоречие с дуалистической предпосылкой о приватности ментальных состояний, на которую опирается этот эксперимент.

Чалмерс предлагает представить мир, в котором есть существа, физически и функционально тождественные нам, но не обладающие нашим феноменальным опытом. При этом у нас нет способа проверить, обладают ли они такими ощущениями. В мыслительном эксперименте Витгенштейна они были бы подобны людям, у которых в коробке отсутствует жук, но они поддерживают с другими разговоры о жуке, т. к. в коробку заглянуть кроме них никто не может. Если мы без потери смысла можем заменить владельца коробки философским зомби, то это уже должно говорить об абсурдности мыслительного эксперимента Чалмерса. Ведь жуки в коробке — это доведенные до абсурда следствия из дуалистических предпосылок. И чем более мы углубляемся в детали этих следствий, тем менее вероятной представляется концептуальная непротиворечивость философских зомби.

Как мы помним, цель Чалмерса — показать, что физические факты и функции не исчерпывают сознания, к ним нельзя редуцировать субъективные

ощущения людей, но эти ощущения должны быть заметны людьми, иначе люди никак не будут отличаться от зомби, а это совсем не то, что хочет сказать Чалмерс. В истории с жуками никто не может зафиксировать наличие или отсутствие ощущений в коробке. Сообщая о возможности мира философских зомби, Чалмерс должен сообщить не только, чем этот мир будет отличаться от нашего, но и кто в принципе смог бы зафиксировать это отличие. Ведь если отличие мира зомби вообще никак не может быть зафиксировано никем из двух возможных миров, то можно предположить, что оно просто отсутствует.

Кто бы мог зафиксировать отличие зомби-двойников от обычного человека? Люди по определению зафиксировать такое различие не могут, ведь предполагается, что зомби ни поведением, ни внутренним устройством от обычного человека не отличаются вообще никак. Ментальные состояния приватны, но также приватно и отсутствие ментальных состояний. Если другие не могут знать, что и как я чувствую, то точно также они не могут знать, когда я ничего не чувствую, т. е. отсутствие чувств зомби нам не будет заметно. Сами зомби также не могут зафиксировать отсутствие у них субъективных переживаний, т. к. им незнакомо это чувство. Получается, что Чалмерс предлагает вообразить нам ситуацию, описание которой не фиксирует никакого отличия от актуального мира. Значит, это различие может быть снято. Чалмерс говорит нам: «Представьте мир, который отличается от нашего», — но это отличие невозможно заметить. А если это различие невозможно заметить, то следует признать, что у Чалмерса просто не может быть концептуально непротиворечивого описания философского зомби. Иными словами, сама попытка описать эту ситуацию является пустым разговором, т. к. не отсылает нас ни к какому различию.

Одно из возражений против предложенной линии аргументации может заключаться в том, что отсылка к Витгенштейну в дебатах о зомби «опирается на допущение, что словам для того, чтобы обладать осмысленностью, требуется возможность публичной проверки» [13]. А ведь такое допущение не согласуется с тем, как сторонники зомби-аргумента думают о субъективных ощущениях. На наш взгляд, это возражение не работает применительно к предложенной линии аргументации, т. к. оно касается публичной верифицируемости высказываний о сознании, а мы говорим о принципиальной эпистемологической закрытости различия, к которому нас пытается отослать Чалмерс. Действительно, ни мы, ни зомби не могли бы оценить высказывания зомби о своих субъективных переживаниях по шкале истина — ложь — бессмыслица [16]. Однако публичная неверифицируемость — следствие этого эпистемологического положения дел, а не его причина. Выше было указано на то, что это различие никто из участников мыслительного эксперимента не может заметить сам даже и без того, чтобы зафиксировать это различие в речи.

Выводы

При совмещении мыслительных экспериментов Витгенштейна и Чалмерса выясняется, что невозможно описать философского зомби концептуально непротиворечивым образом. Сторонники мыслимости зомби оказываются перед

лицом неразрешимой дилеммы. Либо им необходимо признать, что сознание приватно, и тогда оказывается, что зомби легко вписываются в абсурдную ситуацию с жуками в коробке. С той только разницей, что Витгенштейн намеренно подчеркивал эту абсурдность, а у Чалмерса она спрятана за завесой обыденного словоупотребления. Либо для того, чтобы избежать абсурдных следствий, стороннику зомби придется отказаться от догмата приватности ментальных состояний, но тогда философские зомби перестанут быть таковыми, т. к. мы бы смогли обнаружить их отличие от обычного человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. — Ч. 1. — М., 1994.
2. Гаспаров И. Г. Квалиа, Витгенштейн и «перевернутый спектр» // Эпистемология и философия науки. — 2015. — Т. 44, № 2. — С. 31–35.
3. Иванов Д. В. Другие сознания, инверсия спектра и индивидуальный язык // Философия науки. — Вып. 17: Эпистемологический анализ коммуникации. — М., 2012. — С. 70–83.
4. Иванов Д. В. На пути к объяснению сознания // Эпистемология и философия науки. — 2015. — Т. 44, № 2. — С. 20–30.
5. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч.: в 3 т. — Т. 1. — М., 1985.
6. Патнэм Х. Философия сознания. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
7. Разеев Д. Н. Когнитивная машинерия и феноменальный поток сознания // Логос. — 2014. — Т. 98, № 2. — С. 1–14.
8. Райл Г. Понятие сознания. — М.: Идея-Пресс, 1999.
9. Секацкая М. А. Функционализм как научная философия сознания: почему аргумент о квалиа не может быть решающим // Вопросы философии. — 2014. — № 3. — С. 143–152.
10. Сёрл Дж. Открывая сознание заново. — М.: Идея-Пресс, 2002.
11. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. — М.: УРСС, 2013.
12. Cook J. W. Wittgenstein on Privacy // The Philosophical Review. — 1965. — Vol. 74, N3. — P. 281–314.
13. Kirk R. Zombies // Zalta E. N. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition). — URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/zombies/> (дата обращения: 01.07.2016).
14. Place U. T. Is Consciousness a Brain Process? // British Journal of Psychology. — 1956. — Vol. 47. — P. 44–50.
15. Stern D. G. Beetle The Uses of Wittgenstein's Beetle: Philosophical Investigations § 293 and Its Interpreters // Kahane G., Kanterian E. and Kuusela O. Wittgenstein and His Interpreters. — Blackwell Publishing, 2007. — P. 248–268.
16. Tomas N. J. T. Zombie killer // Hameroff S. R., Kaszniak A. W., Scott A. C. Toward a Science of Consciousness II: The Second Tucson Discussions and Debates. — Cambridge: MIT Press; Bradford Books, 1998. — P. 171–177.

*С. В. Никоненко**

**К ВОПРОСУ ОБ ИДЕАЛИЗМЕ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА:
ОСМЫСЛЕНИЕ РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКИ
1950–1980-Х ГОДОВ****

Статья посвящена рассмотрению оценок наследия Л. Витгенштейна в отечественной философии советского периода. Представлены точки зрения В. Ф. Асмуса, И. С. Нарского, М. С. Козловой, М. А. Кисселя, А. С. Богомолова, А. Ф. Грязнова и др. Ранний Витгенштейн трактуется как позитивист и субъективный идеалист, который проводит трансцендентальную точку зрения на познание. Поздний Витгенштейн трактуется как лингвистический идеалист, который «фетишизировал» обыденное словоупотребление. Показано, что в советской критике верно отмечены противоречивый характер оснований системы Витгенштейна и непоследовательность его реализма. Вместе с тем вскрываются существенные ошибки этой критики. Так, Витгенштейн не был идеалистом; он придерживается реалистической позиции. Также доказывается ложность сближения позиций позднего Витгенштейна и Дж. Мура: у них разные трактовки языка и опыта.

Ключевые слова: Витгенштейн, отечественная философия, идеализм, реализм, язык, факты.

S. V. Nikonenko

On L. Wittgenstein's idealism. Russian Philosophical Criticism from 1950 to 1990.

The matter of the article is the criticism of Wittgenstein's theory by Russian philosophers of soviet time (V. F. Asmus, I. S. Narsky, M. S. Kozlova, A. S. Bogomolov, A. F. Gryaznov, etc.). They consider early Wittgenstein as a positivist and a subjective idealist who thinks on knowledge in transcendental manner. Late Wittgenstein is considered as linguistic idealist who worships ordinary use. Soviet critics think that Wittgenstein's realism is contradictory. By the way, there are some mistakes in soviet criticism. Wittgenstein is not an idealist; he is a realist. There is no similarity between linguistic philosophy of G. E. Moore and Wittgenstein. They have got different grounds of treating language and experience.

Keywords: Wittgenstein, Russian philosophy, idealism, realism, language, facts.

* Никоненко Сергей Витальевич — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, serg_nikonenko@rambler.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16–33–00023.

Мы находимся в ситуации амбивалентного восприятия философии Людвиг Витгенштейна. С одной стороны, есть Витгенштейн в советской (или «марксистской») истории современной философии, в рамках которой он трактуется как позитивист и субъективный идеалист. С другой стороны, есть Витгенштейн в интерпретации российской философии наших дней, когда принято оперировать собственно терминами аналитической философии (такими как «реализм», «антиреализм», «референция» и др.). Наследие ученых советского периода, таких как В. Ф. Асмус, И. С. Нарский, М. С. Козлова, М. А. Киссель, А. С. Богомолов, А. Ф. Грязнов и др., ныне практически забыто. В настоящей статье мы стремимся показать, что, несмотря на идеологическую ангажированность и ложность причисления Витгенштейна к идеалистам, отечественная критика Витгенштейна 1960–1980-х гг. позволила не только «открыть» Витгенштейна российскому читателю, но и обозначить ключевые аспекты его философии языка, подметить основные проблемы и противоречия в творчестве английского мыслителя австрийского происхождения. Поэтому лишь после анализа аргументов советских критиков, на основании которых Витгенштейн был причислен к идеалистам, можно судить об истинности или ложности этого причисления. В первой части статьи мы рассмотрим «раннюю» философию Витгенштейна; во второй же части — «позднюю» философию классика.

Программную точку зрения критики советского периода выразил редактор первого русского перевода «Логико-философского трактата» В. Ф. Асмус, который по праву считался самым крупным логиком и теоретиком науки 1950-х гг. Он пишет:

Философская теория Витгенштейна — субъективный идеализм, а еще точнее — гносеологический солипсизм с «поправкой», утверждающей несказанность и невыразимость — средствами языка и логики — не только самого солипсизма, но и всякого вообще философского положения [1, с. 6].

Можно предположить, что «русский» Витгенштейн 1960-х гг. (а лишь в это десятилетие его творчеством начинают серьезно интересоваться) расценивается как представитель неопозитивизма с ярко выраженной позицией агностицизма, равно как и идеей вынесения предмета логики за пределы предмета философии.

Давайте разберемся, как советские историки буржуазной философии рассматривали неопозитивитскую идею освобождения логики от метафизики. По этому вопросу высказывается В. С. Швырев: «Утверждая, что мир имеет структуру математической логики, логические атомисты постулируют взаимоднозначное соответствие между структурой мира и структурой логики» [15, с. 21]. Тем самым Витгенштейну приписывается трансцендентальная точка зрения, согласно которой принципы логического языка определяют структуру мира, или бытия. Неслучайно в отечественной философии 1960-х гг. понятия «неопозитивизм» и «логический позитивизм» воспринимаются как синонимы. По мнению Асмуса и Швырева, Витгенштейн учит о том, что только логика способна ответить на такие вопросы, как: Что научно, а что не научно? Что мы можем познать? Каковы факты, которые мы знаем о мире? «Солипсизм»

Витгенштейна понимается как лингвистический идеализм, в рамках которого познаваемым оказывается лишь то, что можно обосновать с позиций логического языка. При этом этот солипсизм понимается как нечто измышленное, выведенное в логическом рассудке, после чего навязанное бытию в качестве его «структуры», в качестве «мира фактов». Таким образом, самые первые отечественные интерпретаторы Витгенштейна понимают его философию в тесной общности с учением Дж. С. Милля. Для них факты, о которых ведет речь Витгенштейн, — это логические факты, т. е. не сами события и объекты, а высказывания об этих событиях и объектах, а то и состояния сознания, которые возникают при восприятии этих событий и объектов. Характерно суждение М. С. Козловой, которая считает, что у Витгенштейна налицо «подмена широкого гносеологического исследования более узким формально-логическим» [10, с. 276].

Идея сведения философии к логике — общее место позитивизма. И Витгенштейн не оказывается исключением в этом ряду. Не вникая в колебания Витгенштейна по этому поводу, советская критика интерпретирует его как последовательного агностика. М. А. Киссель пишет: «Витгенштейн оспорил и отверг после длительных размышлений саму концепцию теоретического значения философии вообще, всякой философии, а не только метафизики» [9, с. 146]. Однако на фоне столь безапелляционного суждения некоторые сомнения вносит И. С. Нарский, который вовсе не считает Витгенштейна последовательным сторонником логицизма. Он считает, что Витгенштейн «иногда отрицал необходимость построения антифилософского метода как новой философской теории, но в конце концов оставался в пределах “метафизики языка”» [12, с. 42]. Схожие интерпретации присутствуют и на Западе. Обратимся к мнению Б. Рассела, который считает, что Витгенштейн преследует целью доказать, что «философская дискуссия есть ошибка» [14, с. 15].

Пред тем как доказать, что подобные интерпретации порой лишены всяких оснований и противоречат суждениям самого Витгенштейна, следует отметить, что Витгенштейн дал существенные поводы для такой оценки целым рядом положений, которые могут рассматриваться как непоследовательные. Подлинная заслуга критиков марксистского периода состоит в выделении противоречий и несогласованностей в «Трактате» и других текстах классика, чем эта традиция выгодно отличается от принятой в Англии «апологетической» критики Витгенштейна.

В качестве наиболее слабого места «Трактата», позволяющего трактовать его учение в духе идеализма и антиреализма, берется прежде всего понятие «образ». «Образ есть факт», — пишет Витгенштейн [5, 2.141]. Тем самым понятие «образ» понимается в духе представления о факте, отражения факта в сознании и языке. К примеру, А. С. Богомолов пишет об этом положении «Трактата»: «Это была концепция соотношения атомарного факта и атомарного предложения как *отображения* факта в предложении» [3, с. 197]. Нетрудно убедиться, что Богомолов и другие отечественные критики того времени понимают сам вопрос о представлении и отображении предмета в духе ленинской теории отражения, которая, в свою очередь, опирается на трансцендентальную эстетику Канта и учение о представлении Шеллинга и Гегеля. Надо добавить,

что Витгенштейн сам дает повод судить так, когда пишет: «Мы создаем для себя образы фактов» [5, 2.1]. Таким образом, проявляется главное противоречие «Трактата», заключающееся, с одной стороны, в признании того, что истиной является *соответствие* образа с объектом вне нашего сознания и, с другой стороны, в утверждении возможности *замещения* объекта образом в познании. Изменив типичное для неореализма отношение репрезентации на отношение замещения, Витгенштейн сделал шаг в сторону идеализма.

Можно подвести промежуточный итог: мы имеем дело с определенной интерпретацией логической теории языка Витгенштейна, выведенной как на основе некоторых положений его «Трактата», так и на основе идейной общности с воззрениями позитивистов и представителей Венского кружка.

Однако есть и другие положения «Трактата», которые позволяют видеть в лице Витгенштейна представителя реализма, сторонника теории соответствия Мура, Рассела и Уайтхеда. Эти положения советские критики либо не приняли в учет, либо «подогнали» под уже созданную априорную концепцию о Витгенштейне-позитивисте и идеалисте. Следует заметить, что детальная критика положений об идеалистической сущности концепции «Трактата» превысила бы все допустимые пределы журнальной статьи, поэтому ограничимся лишь краткими аргументами.

Для начала следует остановиться на том, что разделы 1 и 2 «Трактата» вообще не являются логическими. Они представляют собой эпистемологический базис логической теории языка, который берется Витгенштейном из учений Мура и Рассела. Первое положение гласит: «Мир есть совокупность фактов, а не вещей» [5, 1.1]. Здесь Витгенштейн следует Муру, который в своих статьях доказал необходимость «нового» реализма, на основании которого факты будут трактоваться как области мира, независимые от всякого представления, причем не важно, реально сущего или возможного. В этом положении Витгенштейн решительно порывает с кантианскими идеями относительно отождествления фактов с явлениями. На самом деле факты оказываются совершенно «внешними» по отношению к любому представлению, описанию или высказыванию о них. Факт в своем собственном бытии — это словно далекая неизвестная планета, которая есть где-то во вселенной, но мы о ней ничего не знаем. Суть реалистической эпистемологии фактов Витгенштейна вполне муровская и расселианская. При определенном стечении обстоятельств факт может стать предметом представления, высказывания, теоретизирования; но это никак не относится к бытию самого факта. По этому поводу Витгенштейн отмечает: «Заслуга Рассела как раз в том, что он сумел показать, что кажущаяся логическая форма предложения не должна быть его действительной формой» [5, 4.0031]. Сторонники мнения о Витгенштейне как логическом позитивисте не принимают в расчет того, что скепсис Витгенштейна зачастую касался и самой логики. Можно выразиться так: Витгенштейн не знает языка о фактах, более подходящего, нежели язык логики; но язык логики во многих случаях недостаточен, чтобы высказаться о фактах. Мало того, сам логический язык вовсе субстанционален. «Язык не может изображать то, что само отражается в языке», — пишет Витгенштейн [5, 4.121], поэтому построение «чистого» языка невозможно. Логический язык только по видимости самодостаточен, на самом деле он базируется на языке фактов.

Когда Витгенштейн утверждает, что «факты в логическом пространстве суть мир» [5, 1.13], он совершает не логическое а метафизическое допущение. Мир за пределами возможности высказывания — это уже проблематичное для нас сущее, которое воспринимается не рационально, а мистически («Мистическое не то, как мир есть, но то, что он *есть*» [5, 6.44]). Характерно, что эмпирически ориентированная теория реализма в аналитической философии не воспринимает мир как форму бытия. В английском философском языке сам термин «бытие» отсутствует за ненужностью. Советские же критики Витгенштейна, которые судят с позиций марксистской и гегелевской философии, стремятся приписать концепции Витгенштейна суждения о «бытии», «идеалистические» положения, «субъективизм» и прочие интерпретации, которые зачастую не имеют смысла ввиду чуждости Витгенштейна проблематике немецкой трансцендентальной философии и, в свою очередь, сознательной причастности философа миру эмпирически ориентированной эпистемологии, которая в суждениях о мире не идет далее анализа фактической реальности.

Желающие приписать Витгенштейна к идеалистам могут добавить: Витгенштейн имеет в виду соединение объектов в нашем уме, в логическом пространстве. Но Витгенштейн нигде этого не утверждает, наоборот, отмечает, что логический анализ устанавливает необходимость независимости объектов от нашего ума. Он пишет: «Если даны все объекты, то этим самым даны и все *возможные* атомарные факты» [5, 2.0124]. Речь идет лишь о возможности соответствия (корреспонденции) содержания высказывания и совершенно внешнего факта. «Образ соответствует или не соответствует действительности, он верен или неверен, истинен или ложен» [5, 2.21], — резюмирует Витгенштейн. Когда Витгенштейн пишет, что «строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом» [5, 5.64], он ни в коем случае не имеет в виду берклианский психологический солипсизм. Он убежден, что за пределами строгих и фактически обоснованных суждений мы вступаем в область все более туманных предположений, которые либо неискоренимо амбивалентны, либо просто бездоказательны. Поэтому А. С. Богомолов ошибается, приписывая Витгенштейну именно берклианский солипсизм, когда пишет: «Витгенштейн открыто признал солипсизм — это *reduction ad absurdum* философского учения» [3, с. 203]. Он не учитывает того, что в программной эпистемологической статье аналитической философии «Опровержение идеализма» Дж. Мур выступает против принципа «*esse est percipi*» Беркли. Лингвистический «солипсизм» Витгенштейна, тем самым, — это ограничение предмета строгих суждений областью высказываний о фактах, или положений естественных наук. В сущности никакой образ не может быть истинным сам по себе, если он не соответствует фактам. «Нет образа, истинного *a priori*» [5, 2.225], — заключает Витгенштейн.

Далее мы обратимся к интерпретации творчества «позднего» Витгенштейна в отечественной критической литературе. Прежде всего следует отметить, что задолго до перевода на русский язык «поздних» сочинений Витгенштейна М. С. Козлова, А. С. Богомолов, А. Ф. Грязнов и другие исследователи выявили коренные различия между основными принципами философии языка «раннего» и «позднего» периодов творчества классика. При этом, однако, следует быть до конца справедливыми: отечественная критика 1960-х–1980-х гг.

по-прежнему интерпретирует Витгенштейна как идеалиста по своей идейной сущности, сменившего логику на лингвистику. Можно считать почти общепризнанным суждением того времени высказывание А. С. Богомолова о периодах творчества Витгенштейна: «В самом деле, “ранний” и “поздний” Витгенштейн — это один и тот же философ, выдвигающий одну и ту же программу: освобождение от метафизики» [3, с. 260].

Однако, рассматривая отечественную марксистскую критику позднего Витгенштейна, мы не менее последовательны и тверды в своих суждениях. Мы попытаемся доказать, что как в «поздней», так и в «ранней» философии Витгенштейн занимает позицию реализма; следовательно, суждения об идеализме в поздних сочинениях Витгенштейна ошибочны. В этом вопросе мы не согласны и с самым проницательным и глубоким исследователем творчества Витгенштейна советского периода А. Ф. Грязновым, который уравнивал в своей идеалистической сущности творчество позднего Витгенштейна и «витгенштейнианство». Мы же считаем, что, при всей непоследовательности, Витгенштейн так и не покинул почвы реализма, тогда как витгенштейнианцы (особенно прагматистского лагеря) интерпретировали его философию в духе лингвистического идеализма. Этот вопрос мы обстоятельно доказали ранее и в другом месте (см. [13]).

В «Философских исследованиях» и «О достоверности», как и в «Трактате», Витгенштейн доказывает, что логика, несмотря на наличие законов, качественно отличных от законов природы, зависит от фактов. Логика и язык оперируют с высказываниями о ментальных и физических событиях, в большинстве своем независимых от сознания. Неслучайно Витгенштейн столь внимательно относится к основной неореалистической проблеме — проблеме *доказательства* существования внешнего мира. «Коли ты знаешь, что вот это рука, то это потянет за собой и все прочее», — пишет Витгенштейн [7, 1]. Он пытается доказать, что вера Мура, когда он показывал на лекции свою левую руку и говорил: «Вот незыблемое доказательство существования предметов вне нашего сознания», — не просто вера и непосредственное убеждение. Опираясь с этой проблемой, Витгенштейн не ставит под сомнение существование левой руки вне сознания; он пытается установить процедуру приписывания предиката «достоверное» этому положению. Непосредственность лингвистического закрепления эмпирической уверенности подчеркивает М. С. Козлова, которая пишет: «Строго говоря, это невыполнимая задача: *поведать* о том, что, по убеждению самого Витгенштейна, может быть лишь сделано и *продемонстрировано показом, сказыванию же* (оформлению в теорию) не поддается» [11, с. 5]. В сущности отечественные мыслители советского периода подвергают критике позднюю философию обыденного языка за отсутствие, прежде всего, теоретической внятности и четко сформулированных оснований. Как пишет М. А. Киссель, «памятуя о метафизических заблуждениях молодости, Витгенштейн вообще старается избежать какой-либо систематической теории языка, всякого вообще отвлеченного теоретизирования» [9, с. 149]. В самом деле, как показал В. П. Руднев, издавая перевод «Винни-Пуха» А. Милна (см. [4]), поздний Витгенштейн ищет критерии достоверности в самой языковой игре, в ее непосредственном функционировании. Поэтому, когда Г. Бейкер

и П. М. С. Хакер предложили термин «лингвистический идеализм» для обозначения направления философского развития позднего Витгенштейна, они в целом справедливо отмечали, что фактические критерии в философии Витгенштейна постепенно заменяются критериями лингвистическими. Следовательно, реализм позднего Витгенштейна уже существенно «размыт», приобретает все более «слабую» форму.

Расхождения позднего Витгенштейна с его же концепцией «Трактата» становятся яснее, если учитывать полемику с эпистемологией Мура, которая разворачивается прямо на страницах работы «О достоверности» и косвенно во всех остальных трудах.

Витгенштейн полагает, что мы видим мир и интерпретируем факты *сквозь призму языка*, что язык учит нас видеть вещи определенным способом, который усваивается и затем «непроизвольно» употребляется в различных ситуациях. Когда Витгенштейн спорил с Муром о том, что такое дерево в саду Кембриджского университета, они пришли к диаметрально противоположным выводам. Обозначим эти выводы:

1. *Мур*: Я вижу объект, который совершенно точно существует. На моем языке я могу назвать его «дерево». Его можно было бы назвать и по-другому. От этого ведь дерево не перестало быть тем же самым деревом. Поэтому, слово, с его образными и неточными значениями философ использует как понятие, наделяя его одним значением по принципу точности описания объекта.

2. *Витгенштейн*: Прежде всего, я вижу дерево, которое воспринимается мною, как нечто, которое я научился называть словом «дерево». Если я скажу про дерево «Это коза», меня не поймут. Причина тут не в том, что объект под названием «дерево» не похож на объект под названием «коза». Дело в том, что значение слова «дерево» зафиксировано так, что неприложимо к козам. При этом, разумеется, вовсе не обязательно существование самого дерева.

В споре о дереве Мур и Витгенштейн говорят на разных языках, поскольку не питающий лингвистических иллюзий реалист Мур видит в языке только подсобное средство познания, вторичное по отношению к самому познанию. Витгенштейн же, допуская экзистенциальную трактовку языка, видит в «дереве» некий неэлиминируемый символ, разрушение которого повлечет за собой разрушение самобытности этого языка. Корень дружбы-вражды Мура и Витгенштейна заключается, на наш взгляд, в признании Витгенштейном идеалистического (антиреалистического) положения о тождестве знания и уверенности.

Характерно, что в отечественной критике советского периода утвердилось убеждение в том, что позиции Мура и Витгенштейна не являются противоположными; на самом деле, как утверждает Мур ранее, нежели Витгенштейн, обращается к анализу обыденного языка. Так считает А. С. Богомолов, который пишет: «Мур говорит... об анализе *понятий*, однако уже то, что он вынужден говорить об их различном словесном выражении, при водит его к необходимости “анализа языка”» [2, с. 17]. Гораздо сильнее сближает позиции Мура и Витгенштейна А. Ф. Грязнов. «“Майевтика” Мура заключается в умении с помощью лингвистического анализа слов и словосочетаний подвести читателя к состоянию, когда у него зарождается понимание той или иной проблемной

ситуации... В отличие от Рассела он ищет ясность в самом повседневном языке, а не обращается к глубинному формально-логическому анализу языка», — полагает он [8, с. 7]. На наш взгляд, подобные суждения не являются верными. Дело в том, что Мур нигде не учит об анализе обыденного словоупотребления. Он учит об анализе обыденных ситуаций восприятия, т. е. не покидает эпистемологической области, рассуждений о точке зрения «здорового смысла». Если коснуться знаменитого примера с «уткозайцем», то Мур, в отличие от Витгенштейна, будет видеть прежде всего криволинейную фигуру неправильных очертаний, которая остается всегда одной и той же, независимо от того, как она будет наименована.

Обучение словоупотреблению в языковой игре, по мнению Витгенштейна, может и не требовать фактической референции. Он пишет: «Разве тот, кто по команде “плита!” действует соответствующим образом, не понимает этой команды? — Да, конечно, указательное обучение помогает пониманию, но только в сочетании с определенной тренировкой» [6, 6]. Как показал У. В. О. Куайн, для взаимопонимания по поводу значения слова требуется не фактический коррелят, а готовность сочетать с этим словом схожие ассоциации, поступки и действия. Результат «уверенности» далеко не всегда совпадает с данными логического анализа. Допустим, мы просим: «Принесите мне швабру. Она там, в углу». Если детально проанализировать суждение, то получится следующее: в этой части пространства комнаты находится объект в виде щетки, в которую воткнута палка. Если мы спросим: «Принесите мне палку и щетку, в которую она воткнута», то можем получить в ответ: «Ты просишь швабру?». Этот пример показывает, что в повседневной ситуации данные анализа, несмотря на точность, *избыточны*. В этой ситуации было бы достаточным положиться на то, что собеседник, вероятно, знает, что такое швабра и как это слово употребляется в языке. Таким образом, в данной ситуации «более проанализированная» форма («палка, в которую воткнута щетка») оказывается менее совершенной, чем «менее проанализированная» форма («швабра»). Вывод Витгенштейна состоит в том, что во многих ситуациях вообще не надо анализировать далее определенного предела. Не существует бесконечной верификации, и не существует закона, согласно которому «более проанализированная» форма более фундаментальна, чем «менее проанализированная».

Витгенштейн считает, что логические аналитики ошибаются, стремясь как можно точнее определить значение слова. На самом деле это не только понятие, релятивное по отношению к каждой языковой игре. Существуют случаи, когда *значение отсутствует совсем*, если понимать под значением «соотнесение с предметом». Приводя примеры таких языковых случаев, Витгенштейн пишет: «Воды! Прочь! Ой! На помощь! Прекрасно! Нет! Неужели ты все еще склонен называть эти слова “наименованиями” предметов?» [6, 27].

Сохраняя в поздней философии идею языка как средства описания, Витгенштейн совершенно меняет значение самого термина «описание». Описание уже не понимается как ситуация соответствия высказывания фактам. Описание становится автономным; оно лишается каких-либо редуктивных свойств. Когда Витгенштейн предлагает перейти от объяснения к «простому описанию», он устанавливает принцип независимости языка от всего, что не является языком.

Например, мы говорим, что Наполеон был императором Франции. Почему мы в этом уверены? Потому что это можно узнать, выяснить и удостовериться. Смысл тезиса Витгенштейна сводится к тому, что нам не нужно идти дальше. Следует двигаться не к недоступной платоновской идее и не к расселовскому точному описанию. Необходимо остановиться на том, что просто и достоверно. По Витгенштейну, если дверь закреплена на петлях, то я знаю это и могу ответить, откуда я это знаю, что не включает в себя ни вопрос о природе знания самого по себе, ни вопрос о соответствии содержания высказывания фактам.

Таким образом, мы видим, как «непоколебимая убежденность» превращается в классический принцип привычки Юма, с одним важным отличием. Если Юм полагал, что постоянно повторяющиеся одинаковые впечатления порождают в мозгу привычку ожидать эти события, то Витгенштейн полагает, что постоянное употребление слова, особенно слова с устоявшимся значением, заставляет нас связать его употребление с деревом, формируя не эмпирическую, а лингвистическую привычку. Фразу «Я непоколебимо убежден» в духе такой интерпретации можно понимать так: «Я привык, что я и окружающие относят слово “дерево” к определенным объектам». Таким образом, слово и объект связаны на основании устойчивой лингвистической привычки, сформулированной и закреплённой в собственном языке. Сама объективность, тем самым, зависит от языка и задается им. «Истины, о коих Мур говорит, что он их знает, вообще говоря, таковы, что если их знает он, то и мы все их знаем» [7, 100].

В целом в отечественной критике поздний Витгенштейн также рассматривается как позитивист, который стремится отбросить философию. М. С. Козлова пишет: «Витгенштейн вообще отказался от такого орудия, как философское обобщение» [10, с. 290]. М. А. Киссель, в свою очередь, отмечает, что «поздний» Витгенштейн стал рассматривать концепцию позитивного знания как некий вариант психоаналитической терапии для врачевания «метафизической болезни». Тем самым позитивизм Витгенштейна, по мнению марксистской критики, приобрел «лингвистическое» лицо, но не изменил своей субъективно-идеалистической сущности. К тому же концепция позднего Витгенштейна берется в виде некоего теоретического итога; бесконечная же пытливость Витгенштейна, склонность к скепсису и вопрошанию трактуется как непоследовательность и путанность мысли.

«Эмпирическое предложение поддается проверке» (говорим мы). Но как, с помощью чего?» [7, 109]. Дал ли ответ Витгенштейн на этот вопрос? Даже если допустить, что ответ дан, то он присутствует в открытой и проблематичной форме. Практика жизни, на которую так любят ссылаться лингвистические идеалисты и другие сторонники современного релятивизма, доказывает, что бытие вещей и убежденность в наличии относительно незыблемых законов реальности может быть мостом, на котором налаживается коммуникация самых разных языков. Витгенштейн, на наш взгляд, совершил ошибку, оторвав знак от объекта, только на том основании, что ошибочно отождествление знака и объекта. Имея свои законы, и прежде всего символический характер, язык тем не менее может быть холистической системой только в формальном, но не в содержательном аспекте. Позитивным содержанием нашей критики лингвистического идеализма является доказательство возможности выхода

любого языка к реальному миру и, следовательно, опровержения тезиса «только язык». В философской критике Витгенштейна советского периода подобная тенденция эволюции витгенштейнианства была выявлена и подвергнута критике. Однако лейтмотив этой критики оставляет нас в состоянии неудовлетворенности. Положения немецкой классической и марксистской философии, на которую опирались советские историки философии, оказались трудно совместимыми с аналитическими основаниями философии языка Витгенштейна. Можно критиковать непоследовательный реализм Витгенштейна, но нельзя доказать, что он был субъективным идеалистом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмус В. Ф. «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна // Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.
2. Богомолов А. С. Философия англо-американского неореализма. — М.: Изд-во МГУ, 1962.
3. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. — М.: Мысль, 1973.
4. Винни-Пух и философия обыденного языка / под ред. В. П. Руднева. — М.: Аграф, 2000.
5. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. с нем. И. Добронравова и Д. Лахути. — М.: Издательство иностранной литературы, 1958.
6. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. — Ч. 1. / пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. — М.: Гнозис, 1994.
7. Витгенштейн Л. О достоверности. 1. // Витгенштейн Л. Философские работы. — Ч. 1 / пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. — М.: Гнозис, 1994.
8. Грязнов А. Ф., Коновалова Л. В. У истоков метаэтики // Мур Дж. Природа моральной философии. — М.: Республика, 1999.
9. Киссель М. А. Судьба старой дилеммы. — М.: Мысль, 1974.
10. Козлова М. С. Концепция знания в философии Л. Витгенштейна // Современная идеалистическая гносеология. — М.: Мысль, 1968.
11. Козлова М. С. Идея «языковых игр» // Философские идеи Людвига Витгенштейна. — М.: ИФРАН, 1996.
12. Нарский И. С. Современный позитивизм. — М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961.
13. Никоненко С. В. Реальность, символы и анализ. Философия по ту сторону постмодернизма. — СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
14. Рассел Б. Введение // Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.
15. Швырев В. С. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. — М.: Наука, 1996.

УДК 930.85

П. А. Сапронов*

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

В статье рассматривается связь между философией А. Шопенгауэра и тем, каким видит человека Л. Н. Толстой в романе «Война и мир». Эта связь обнаруживает как сходство, так и глубокие различия в мировоззрении двух авторов.

Ключевые слова: воля, жизнь, смерть, личность

P. A. Sapronov

The Russian literature and the Russian philosophy

The article reviews relationship between philosophy of A. Schopenhauer and the view of man of L. Tolstoy in the novel «War and peace». This relationship shows as likeness and deep differences in outlook of the two authors.

Keywords: volition, existence, death, personality.

Часть первая

Для начала о том, что для трезвого ума очевидно: русская литература и русская философия — величины несопоставимые. Первая из них в эпоху своей классики — это реальность всемирно-исторического масштаба. Последняя же значима и попросту заметна почти исключительно в пределах русской культуры. Впрочем, о значимости здесь можно говорить в особом смысле. Во всяком случае, к масштабам философского творчества она прямого отношения не имеет. Скорее говорить уместно о значимости как симптоме, характеристике русской культуры, не обязательно лестной, делающей ей честь. В общем виде это наше утверждение вряд ли может вызвать возражения.

* Сапронов Петр Александрович — доктор культурологии, профессор, Русская христианская гуманитарная академия, ibif@inbox.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007.

Да, конечно, национальная культура выражается не только в т. н. достижениях. Споры нет, не будь их, не имел бы смысла и разговор о «недостатках». Не ими держится культура, как бы характерно они не были. Другое дело, что без них тоже не обойтись.

По поводу русской философии сказанное можно уточнить в таком роде: если уж русская новоевропейская культура состоялась, то философия обязательно должна была себя обнаружить на русской почве. Пускай даже как попытка и устремленность с сомнительным результатом. Более того, позволю себе еще и такое рискованное утверждение: русская душа (в шпенглеровской ее трактовке) в поисках самовыражения только и способна была достигнуть его полноты (всегда относительной) в литературе, попробовав себя еще и в музыке, театре, живописи и не в последнюю очередь в философии. Парадокс, по крайней мере, на первый взгляд, который обнаруживается в этой ситуации, состоит в особой философичности русской литературы.

Вроде бы философия в ее «жанровой» чистоте оказалась для русского человека не по уму в плане творческой продуктивности, хотя бы отдаленно сопоставимой с тем, что имело место на Западе. Но зато русская литература, будучи соответствующими образом прочитана, философски необыкновенно насыщена. Естественно, она самым радикальным образом отличается от собственно философии. И тем не менее дает свои ответы на философские вопросы, ставит их перед нею. В этом отношении русской философии очень далеко до русской литературы. Представить себе, что наша философия строго и всерьез проработала некоторую философскую тему, выработала определенный философский подход, расширила философский горизонт, etc. — решительно невозможно. Разумеется, ничем таким не занималась и русская литература. Однако ее опыт таков, что в ряде случаев он буквально взывает к философской рефлексии по своему поводу, нуждается в переводе на философский язык. Причем в интересах именно самой философии. От того, что он остается неосвоенным, она несет потери. В принципе разрешимое так и остается неразрешенным. Попыткой конкретизации сказанного будет обращение к роману «Война и мир» Л. Н. Толстого и образу одного из его главных героев — князя Андрея Николаевича Болконского.

Было бы более чем неуместно утверждать, что князь Болконский — это художественно предьявленная философия (такое в принципе невозможно) или, скажем, персонаж, который вместим в определенную мифологию, наподобие, к примеру, Людовико Сеттембрини или Йозефа Кафты из «Волшебной горы» Т. Манна. Нет, конечно. Болконский — из того ряда персонажей, которые так же неуловимы в своей окончательной определенности и выявленности, как и живой человек. Он прежде всего личность в его несводимости к чему бы то ни было внеличному, извне или изнутри предзаданному. И уж, конечно, это не точка приложения некоторых философских или околофилософских идей, как это имеет место в «Философских повестях» Вольтера.

Итак, у Толстого перед нами живая жизнь и живые люди-личности. И не предполагает ли это неместности жизненного пути князя Болконского в какие бы то ни было конструкции? Несомненно, предполагает. Дело, однако, еще и в том, что своей жизнью каждый из героев делает определенную заявку

в мире, определенным образом воспринимаемом и осмысляемом ими. А по их поводу как раз и возможна философская рефлексия, пускай и в сознании относительности и неокончателности ее результатов. И вот оказывается, что эта рефлексия может осуществиться не иначе, чем в сопряжении с уже состоявшимися философскими доктринами. В результате нечто существенное в этих доктринах проясняется, главное же — испытывается на прочность. В известном смысле такая ситуация предопределена тем, что реальность художественной литературы высшей пробы и философских построений высшего ранга на каком-то уровне свидетельствуют об одном и том же. Это одно и то же — сфера предельных оснований и последних смыслов. Соответствие их друг другу, разумеется, не прямое и буквальное. И литература, и философия нечто проговаривают по-своему, своим языком. Однако эти языки в принципе переводимы один на другой, оставаясь самими собой. С заурядной, проходной литературой и такой же философией ничего подобного не происходит. Они воспроизводят общие места, и что их переводить с языка на язык, они и так до всякой литературы или философии живут в каждом. Впрочем, это уже разговор, начинающий отклоняться от заявленной темы. Возвращаясь к ней, мы обратимся к Толстому, его роману и герою.

Если начинать разговор о «Войне и мире» и одном из главных героев этого романа с самого общего впечатления, то оправданным представляется сопоставление толстовского романа с фундаментальным трактатом А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление». И не потому, что художественная литература и философия впрямую и непосредственно не сопрягаются. Решающую роль здесь, по-видимому, играет обнаружение мощи и многообразия жизни в одном случае и ее упорной аннигиляции — в другом. После прочтения «Войны и мира» мало кому придется усомниться в том, что жизнь — это благо, жить еще как стоит, причем нашей русской жизнью, какой ее увидел Толстой. Шопенгауэр же влечет и завораживает того, кто чуток и восприимчив к проговариваемому в «Мире как воле и представлении», разумеется, не утверждением жизни, обнаружением ее необозримого богатства, но, пожалуй, и не прямо противоположным отрицанием. Жизнь как таковую Шопенгауэр как раз и не отрицает. Да, в ее воспринимаемых нами проявлениях жизнь — это мир представления, он преходящ и иллюзорен. Однако за ним скрывается мировая воля в качестве реальности подлинно бытийствующей и живущей. Она порождает бесконечное многообразие индивидуаций, в том числе и любого вот этого человека. С той, правда, оговоркой, что вот этот человек принадлежит миру представления. Его жизненное ядро — одна и та же единая во всем мировая воля. Он совпадает с ней при устранении всякой особенности и индивидуальности.

Для того, кто держится за себя, самое свое в себе, за свою личность с ее «я», тождество с мировой волей — это смертный приговор. Ему, но не жизни как таковой. Как воля, вездесущая и все-таки единая в каждом из своих выражений-индивидуаций, она обладает каким-то мрачным величием. В своей безмерности воля может быть и темная бездна, но она еще и таинственна, влечет к себе того, кто способен выдержать соприкосновение с ней. Последовав за Шопенгауэром, можно пойти и дальше его самого, туда, куда нога философа

не ступала, к чему, однако, он подошел вплотную. И это будет путь навстречу ничто. Именно с ним совпадает мировая воля в своей сокровенной глубине, в обращенности на себя. Она есть ничто всего сущего, в которое оно проваливается в отведенный ему срок так же, как прежде выходило из его недров. Выход этот предполагает становление ничто как мировой воли, далее — порождение ею мира представлений, они же индивидуации, в перспективе погружения последних в родительское волевое лоно с тем, чтобы воля в конце концов обернулась ничто.

Ничто, таким образом, — это не чистое небытие, оно связано с бытием, в котором, через посредство аннигиляции которого вновь и вновь утверждает свою ничтожность. Согласимся, картина, предстающая перед нами, на свой лад грандиозна, она подавляет, но своим подавлением еще и свидетельствует о соприкосновенности жизни тому, «чему в этом мире ни созвучья, ни отзвука нет». Эта соприкосновенность не только порог и ограничение жизни, она еще и выводит ее в безмерность и невыразимость, которые несут в себе нечто мистическое. Так что свое утверждение, оно же и отрицание, жизни можно обнаружить не только у Толстого, но и у Шопенгауэра. К чему обязательно нужно добавить: наличествует ли у первого прямое или косвенное воздействие последнего, нет ли его вовсе — в любом случае сопряжение произведения великого русского писателя с произведением великого германского философа явно не лишено смысла. Оно способно прояснить нечто в творчестве каждого из них. Рискну на высказывание и более радикального характера: встреча двух произведений способна назначить цену по части философичности «Войне и миру», главное же — проверить глубину построений в «Мире как воле и представлении».

Начнем мы наш разговор на эту тему с того, какой предстает жизнь в «Войне и мире» вообще как таковая и применительно к князю Андрею Николаевичу Болконскому. Первое и самое очевидное: жизнь в толстовском романе — это некоторый поток, широко разлитый и безграничный, несущий в себе героев романа, становящийся событиями, ситуациями, сценами так небывало, выразительно и впечатляюще изображенными Толстым. Где берет начало поток жизни — вопрос, не имеющий ответа. У него ни начала, ни конца, и все же он течет, у него есть направленность. Она обнаруживается, скажем, в том, что именно недеяние Кутузова в противоположность активизму Наполеона оказывается соответствующим порядку вещей. Кутузов и переиграл своего противника в виду глубоко сидящего в нем понимания необходимости предоставить жизнь себе самой, ее собственному течению, не вынуждая ее поглощать в себя тщету исходящих от отдельного человека усилий. Но можем ли мы на этом основании отождествить толстовский жизненный поток с шопенгауэровской мировой волей? Это как еще посмотреть. Если обращать особое внимание на неведомое и непостижимое в жизненном потоке, на полную независимость в его движении от целей и намерений того или иного исторического деятеля, выстраиваемых на основе собственных предпочтений, то жизненный поток может быть сближен с мировой волей, ее бесцельной игрой в индивидуацию, когда она позволяет воле воить, т. е. быть собой и только. Если же акцентировать в жизненном потоке его направленность, наличие в ней смыслового начала,

то в нем проступает нечто от Мирового духа в гегелевском смысле. Правда, с тем уточнением, что «Мировой дух», по Толстому, никак не проявляется в смысле и логике своих действий. Во всяком случае, видеть в его действиях самопроявление, прихождение к себе как переход от бытия в себе к бытию для себя было бы как-то не по-толстовски сухо и отвлеченно. Уж очень широко и привольно разливается у Толстого жизненный поток, слишком хорошо он сам по себе, вне направленности своего движения и предполагаемой конечной цели. Впрочем, иллюзорное бытие всякого рода объективаций, представлений, индивидуаций в шопенгауэровском духе для плотного, осязаемого и вместе с тем одушевленного существования и самоизъявления толстовских героев, во всей его обставленности — это какое-то чрезмерное богатство и сложность, чрезмерное для мировой воли. Она могла бы легко обойтись и без таких усилий по созданию насущного для нее иллюзорного мира. Приняв его за иллюзию, трудно становится помыслить реальность, превосходящую иллюзорный мир своей бытийственностью.

Пора нам, однако, вспомнить, что в центре нашего внимания при обзоре «Войны и мира» должен находиться князь Андрей Болконский, и, наконец, сосредоточиться на его персоне. В этом есть прямой смысл, т. к. этот толстовский персонаж воплощает в себе индивидуальное и личностное начало как никто другой в романе. Попросту он и самый умный, и человек практической хватки, и неустанно размышляющий о последних вопросах. Нелишним будет обратить внимание еще и на безупречный аристократизм князя Андрея с присущими ему чувством превосходства над простыми смертными, когда «по праву гордый» остро ощущает еще и свою жизненную сверхзадачу как свершение «великих и удивления достойных деяний». Наличие всего этого комплекса само по себе не предполагает пребывания человека в жизненном потоке. Напротив, ему гораздо уместней соотноситься с миром, строго и стройно выстроенным иерархически, имеющим свои незыблемые основания, так же как и манящие вершины. Как это и положено аристократу, князь Андрей Николаевич прежде всего воин, человек долга, служения, чести, отвечающий перед собой за свои помыслы и поступки. Казалось бы, ни одна страсть не должна овладевать Болконским за счет того, что в нем живет ощущение своей вознесенности над любой ситуацией, которая преодолима в жизни или в смерти с сохранением незыблемого душевного равновесия и самообладания, выше которых ничего нет. Но вот мы обращаемся к тому, каким описывает Толстой происходящее в душе своего героя в самый канун Аустерлицкой битвы:

...но ежели хочу этого, хочу славы, хочу быть известным людям, хочу быть любимым ими, я ведь не виноват, что я хочу этого, что одного этого я хочу, для одного этого я живу. Да, для одного этого! Я никогда никому не скажу этого, но Боже мой! Что же мне делать, ежели я ничего не люблю, как только славу, любовь людскую. Смерть, раны, потеря семьи, ничего мне не страшно. И как ни дороги, ни милы мне многие люди, — отец, сестра, жена, — самые дорогие мне люди, — но как это ни страшно и ни неестественно, это кажется, я всех их отдам сейчас за минуту славы, торжества над людьми... И все-таки я люблю и дорожу только торжеством над всеми ими, дорожу этой таинственной силой и славой, которая вот тут надо мной носится в этом тумане! [1, с. 358].

Вроде бы мысли и настроение князя Андрея вполне аристократичны, в них ошутим и героический пафос. И все же аристократическое и героическое начало покрываются реалиями, им чуждыми. Конечно, это момент княжеского «хочу» прежде всего. Оно влечет непреодолимо Болконского к славе, стремлению к которой вовсе не чужд аристократ и герой. Но не любой ценой, не за счет отказа от другого и не менее важного. Скажем, от упомянутой твердости в самообладании. Ей пристало уравновешивать собой славолубие, блокируя исходящую от негоугрозу сделать стремление к славе слепым или измелчить его до тщеславия. Конечно, князь Андрей не слеп и еще менее тщеславен. И все же собой он не владеет, за себя не отвечает. Не об этом ли свидетельствует его по-детски беспомощное и простодушное признание самому себе: «...ведь я не виноват, что я хочу этого, одного этого я хочу, для одного этого я живу». Да, нам остается признать, что Болконский влеком какой-то невнятной, неодолимой и несовпадающей с ним силой. Почему же тогда не поставить точку над *i*, обозначив эту силу как мировую волю? Пожалуй, она в этом случае действует даже в большей чистоте, чем в отношении Наполеона. Им и в нем, можно заподозрить такое, действует Мировой дух, через него вершится всемирная история. А путь Болконского, он-то ведь никуда не ведет и не направляет исторические реалии. Так, «поиграли с бедной волей, без любви и жалости, / Повстречались с новой долей, надоели шалости». «Шалит», понятное дело, мировая воля, с той, правда, поправкой к процитированному стихотворению, что собственной, отличной от мировой воли в князе Андрее нет. Есть он сам со своими понятиями и представлениями, вполне иллюзорными и вторичными по отношению к мировой воле. Он ощущает свое отличие от нее, однако, с тем лишь, чтобы сдать ей свои позиции, свести их к самооправданию и недоумению по поводу себя.

Наверное, не лишним будет далее обнаружить некоторое подобие действия мировой воли в князе Андрее после того, как он был тяжело ранен, «свершая свой подвиг бесполезный» в Аустерлицком сражении, возвратился домой, пережил смерть жены и чувство своей вины перед ней и зажил, стиснув зубы, ранее вовсе не предполагавшейся жизнью смоленского помещика. Жизнь эта была разочарованием в том, что прежде так влекло и было единым на потребу. Вроде бы, хотя мировая воля обвела князя Андрея вокруг пальца, он на каком-то уровне осознал это и теперь не готов служить игрушкой в ее руках. Настала пора для шопенгауэровского «квиетизма воли». В действительности ничего такого не произошло. Воля по-прежнему ведет за собой свое орудие, действует им и в нем. Живо ощутить это можно при чтении сцены беседы, состоявшейся между двумя друзьями — князем Андреем Болконским и графом Пьером Безуховым, посетившим сельское уединение своего друга. В своих речах Болконский демонстрирует все свое разочарование тем, что прежде так его влекло и одушевляло.

Князь Андрей высказывал свои мысли так ясно и отчетливо, что видно было, он не раз думал об этом, и он говорил охотно и быстро, как человек долго не говоривший. Взгляд его оживлялся тем больше, чем безнадежнее были его суждения [2, с. 127].

В этом оживлявшемся взгляде все дело.

Оно явно противоречит прямому смыслу речей князя: они все еще выражают умонастроение того, в ком угасла воля к жизни, тогда как сама она пробуждается в готовности вновь заявить о себе и увлечь за собой одну из своих «индивидуаций». Однако на этот раз уже не славой, а «возможностью приносить пользу и возможностью счастья и любви» [2, с. 125]. Кажется, на основе этих слов Болконского можно заключить, что мировая воля поманила князя совсем в другую сторону, о чем он и не подозревает, т. к. свой прошлый опыт теперь готов осмыслить совсем в ином ключе, чем ранее: «... я жил для славы (Ведь что же слава? Та же любовь к другим, желание сделать для них что-нибудь, желание их похвалы). Так я жил для других и не почти, а совсем погубил свою жизнь» [2, с. 127]. Теперь оказывается вдруг, что Болконский только и делал, что жил в любви к другим. Так легко договориться с собой, предаваться иллюзиям по поводу себя прежнего, видимо, можно не иначе, чем быть слепой игрушкой в руках мировой воли, которой почему-то вдруг опять понадобилось задействовать князя Андрея в своих видах. Вроде бы все именно так, не ладно остается только с любовью. Как-то она трудно сопрягается с мировой волей. Тем более если обратиться к тому, что пережил князь Андрей, очнувшись раненым на поле Аустерлица:

Над ним не было ничего уже, кроме неба. Высокого и ясного, но все-таки неизмеримо высокого, с тихо ползущими по нему серыми облаками... Как тихо, спокойно и торжественно, совсем не так, как я бежал, — подумал князь Андрей... совсем не так ползут облака по этому высокому небу. Как же я не видел прежде этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме него. Но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава богу... [2, с. 380].

Пока еще тема любви у Толстого не зазвучала, но не ладно и с мировой волей. Сопрягать ее с небом вряд ли получится. Воля у Шопенгауэра — это смутное, подспудное начало, темное влечение, а тут почему-то небо, даль, высь, торжественность. Нет, конечно, перед нами не волевое начало. Но и что же в таком случае? Небо для князя Андрея представляет реальность за- и сверх-небесную. А она есть тишина и успокоение как таковые, вне их выражающего субстрата. И разве тогда небо не оборачивается ничто, манящим и благодатным? Вряд ли чем-либо иным. Ничто, между тем, у Шопенгауэра — давайте вспомним об этом — это последняя истина мировой воли, ее окончательная и предельная существенность. Так что мировую волю списывать со счетов преждевременно. Другое дело — сопряженность ничто с небом как предварением полной ничтожности как бы в обход мировой воли. Так, может быть, раненный князь Андрей пробился к ничто стремительно и сквозь волевое начало, достиг квиетизма, не сознавая предварительно действие волевого начала в нем? Положим, именно так. Но тогда нам придется обратиться к новому, на этот раз смертельному ранению князя Андрея на Бородинском поле и тому, что он пережил после ранения. Однако вначале об эпизоде романа, предшествующем катастрофе и тем не менее проясняющем ее.

Речь пойдет о посещении князем Андреем семейства Ростовых после знакомства с Наташей на балу. А точнее, о том, как он слушал ее пение под клавикорды:

Он был счастлив и ему вместе с тем было грустно. Ему решительно не о чем было плакать, но он готов был плакать. О чем? О прежней любви? О маленькой княгине? О своих разочарованиях?.. О своих надеждах на будущее? Да и нет. Главное, о чем ему хотелось плакать, была вдруг осознанная им страшная противоположность между чем-то бесконечно великим и неопределимым, бывшим в нем и чем-то узким и телесным, чем был он сам и даже была она. Эта противоположность томила и радовала его во время ее пения [2, с. 235–236].

Отчего князь Андрей был счастлив и вместе с тем ему было грустно, Толстой дает читателю понять не более, чем намеком. Но и сказанного достаточно, чтобы понять: то «бесконечное и неопределимое», о котором говорит Толстой, с «узким и телесным» несовместимо. Его человеку в себя не вместить. Но точно так же и наоборот: бесконечное и невыразимое человеческое тоже в себя не впускает. Противоположность здесь действительно страшная. Небо над Аустерлицким полем этого как будто не обещает. Его обещание — это блаженство ухода в небытие, в ничто. Впрочем, это еще не последнее толстовское слово о бесконечном и неопределимом. К нему его герой приближается уже после смертельного ранения, и даже такое неожиданное и, казалось бы, все разрешающее событие, которым стала встреча князя Андрея с Наташей, не отодвигает на задний план бесконечное и неопределимое. Как будто после бородинского ранения оно стало для него любовью. Но это совсем не та любовь, которой князь Андрей любит Наташу. Поначалу вроде бы именно та, когда мы читаем у Толстого: «Наташа, та самая живая Наташа, которую из всех людей в мире ему более всего хотелось любить той новой, чистой божеской любовью, которая была открыта ему, стояла перед ним на коленях» [3, с. 433].

В «божеской любви», по Толстому, первоначально можно заподозрить любовь христианскую, когда каждый человек человеку ближний, что не исключает особой близости кого-либо из людей. Однако очень быстро Толстым ситуация проясняется и становится, если хотите, зловещей. Поскольку относительно князя Андрея Толстой замечает, что «чем больше проникался он этим началом любви, тем больше отрекался от жизни и тем совершенно уничтожал ту страшную преграду, которая без любви стоит между жизнью и смертью» [4, с. 72]. Так вот она, настоящая с таинственным миром связь. Оказывается, в таком мире любовь не животворит, не есть начало жизни. Она стирает грань между жизнью и смертью для каждого человека в пользу его смерти. Поистине, такая любовь есть любовь к смерти. Которая, впрочем, может показаться нам жизнью мирового целого, жизненного потока и, наконец, того ничто, чье обволакивающее присутствие ощутил князь Андрей на поле Аустерлица. И что же тогда есть любовь, по Толстому, в ее высшем или наиболее глубоком выражении? Приходится допускать, как минимум, сближенность такой любви с мировой волей, действующей в князе Андрее. Она и влечет его к небытию, доигрывает с ним свою последнюю игру. Допустив нечто в этом роде, мы, правда, столкнемся с несовпадением мировой воли у Толстого и Шопенгауэра.

Шопенгауэр все-таки настаивает на некотором подобии героического принятия того, что мировая воля первенствует в каждом человеке, есть неразложимое ядро его настоящей бытийственности. И если человек тождественен мировой воле по ту сторону всякой индивидуации, то ему предлагается осознать

это с полной и окончательной ясностью, принять непреложную данность, отказавшись от себя как вот этого человека, поскольку он преходящ и иллюзорен. Конечно, для этого требуется усилие и напряженное самопреодоление, которое сродни amor fati стоического мудреца, т. е. любви к судьбе. Но в том и дело, что эта любовь-прятие собственную любовью и не является. Любовь как уход от самого себя и соединение с тем, что твоего существования не предполагает, такова лишь по названию. Это слово — звук пустой, поскольку любовь так или иначе предполагает и самоотдачу, и обретение другого, а это происходит в пределах сохраняющегося личностного бытия. У Толстого же любовь направленная, куда не поверни, все-таки к смерти, почему-то остается любовью, ей присуще влечение, превосходящее сладость обретения себя там, где тебя уже нет. По сути она представляет собой любовь к ничто, до самого момента исчезновения князя Андрея погружение в него как блаженство. Так далеко Шопенгауэр, кажется, не заходил. Это, конечно, так, но с тем уточнением, что покамест последние слова об умирании своего героя автором еще не сказаны.

Они у Толстого о том страшном сне, который необратимо обозначил вплотную надвигающуюся смерть князя Андрея. Напомним, что ему снилась дверь, которой он изо всех сил пытается не дать раскрыться, «что-то нечеловеческое — смерть — ломится в дверь, и надо удержать ее. Последние сверхъестественные усилия тщетны и обе половины отворились беззвучно. Оно вошло и оно есть смерть» [4, с. 75]. Получается в конечном итоге, что с любовью игра не доиграна. В момент, когда смерть подступила вплотную, князю Андрею становится не до любви к ничто. Соприкоснувшись с ним во сне, он уже после сна относится с холодным безразличием, едва ли не со скрытой завистью к так нежно и трепетно любящим его Наташе и княжне Марье. Теперь в князе Андрее сполна дает о себе знать обреченность. И здесь трудно сказать, умирает ли он по Шопенгауэру или на другой манер.

Себя князь Андрей мировой волей не ощущает, квиетизма воли в нем тоже не обнаружить. Так, может быть, князь просто обнаружил свою слабость и недостойность в неспособности подняться над человеческой слабостью и заурядностью? Этого тоже не получается. Тот князь Андрей, которого мы близко узнали в романе, несомненно принадлежит к «аристосам», лучшим из людей. Как по части ума, одаренности, деловитости, так и мужества, бесстрашия, самообладания. И если даже он оказывается неспособным подвести итог своей жизни в соответствии с Шопенгауэровской доктриной, то кто тогда? Ответ на этот вопрос очевиден, а это означает несовпадение интуиций, лежащих в основе построений Шопенгауэра и романа Толстого. Но если последовательного шопенгауэрианца из Толстого не получилось, то нам и остается решить задачу: в каком отношении стоит толстовский роман к шопенгауэровскому трактату?

Положим, на художественном уровне романом трактат не «подтверждается». Так, может быть, «углубляется», варьируется, уточняется, «опровергается»? Похоже, нам придется остановиться на последнем. С тем, однако, уточнением, что «опровержение» в настоящем случае не голое отрицание, а скорее попытка примериться к шопенгауэровской доктрине, когда примериваемое платье оказывается не по росту и трещит по всем швам. Выражается это прежде всего

в невозможности выстроить жизнь князя Андрея по Шопенгауэру. Вроде бы в одном, другом или третьем случае шопенгауэровские мерки обнаруживают себя как вполне приложимые к князю Андрею и его жизненному пути и его жизнь складывается в соответствии с ними. Но практически обязательно эти мерки чего-то самого главного в князе Андрее не схватывают, он остается «безмерным», ускользая от мировой воли и ничто. И как ему не ускользнуть, если Андрей Николаевич — живая личность. Даже в сценах из «Войны и мира», когда со всей несомненностью как будто обнаруживает свое действие внутри князя мировая воля, он остается самим собой, вот этим человеком, личностью. Допустим, мировая воля влечет его, даже действует им, все равно он не обезличивается, не становится ее персонификацией, мнимостью, за которой стоит нечто несравненно более существенное. Как раз наоборот, по-настоящему существенен именно князь Андрей. Вот, скажем, он предается странным размышлениям о своем предстоящем «Тулоне», о славе, в пищу которой готов отдать все самое дорогое для себя. Сами по себе они висают, кажутся неправдоподобными с позиции того, что мы знаем о князе Андрее, каким у нас сложился его образ. Поэтому к размышлениям Болконского только и можно отнести под знаком «не верь ушам своим». Не верь ввиду того, что это не более чем скоропреходящий порыв, некоторое подобие одержимости, а не сам князь Андрей в полноте его внутренней жизни. Она несравненно глубже и богаче, чем в ночь перед Аустерлицкой битвой. Вспомни хотя бы, что князь — человек чести, долга, служения, готовности рисковать своей жизнью, а если надо, то и отдать ее тому делу, которому он служит. Так неужели безудержное, не знающее границ стремление к славе любой ценой в своем осуществлении не остановилось бы перед тем, что князь Андрей считает своим долгом?

У нас есть достаточные основания для утверждения: даже если представить себе Болконского на вершине успеха, выдвинувшегося на историческую арену в качестве одного из ее главных действующих лиц, все равно неминуемо его постигли бы разочарование, сомнение, им овладело бы ощущение тупика, обманчивости грезы «о доблести, о подвигах, о славе». Просто нам, читателям, невозможно увидеть в толстовском герое всего лишь орудие, которым движет невидимая и неведомая рука мировой воли. Неминуемым стал бы протест, несогласие князя Андрея со своей ролью слепого орудия. И не только ввиду «самолюбия», а прежде всего неприятия того, что издаലെка виделось им как величие и слава. В конечном счете он и умирает-то потому, что мировой воле, буде она действительно существует, ничего с ним не поделать. Это Кутузов, по Толстому, сыграв свою роль в 1812 г., умирает как деятель уже лишний и ненужный на исторической сцене. Князь Андрей как раз никакой роли не сыграл. Ни в какую предзаданность мировой волей не вместился. В крайнем случае, остается принять, что она устала направлять и вести его в соответствующем направлении. Вначале из князя не получился полководец (Аустерлиц и его последствия), затем государственный деятель (пребывание в Санкт-Петербурге), наконец, не состоялась любовь между князем Андреем и графиней Наташей. Ни на один из путей завлечь его не удалось. А если и удалось, то с тем, чтобы он преждевременно свернул с него, уклонился от предзаданности со стороны

мировой воли. Но в таком случае действительно ли она в «Войне и мире» — первосущее, праоснова, субстанция мирового целого?

Как минимум, этой роли мировая воля не выдерживает. Андрей Болконский и другие герои романа вроде бы и ведомы мировой волей, и вместе с тем в ней нерастворимы. Каждый из них (за самым редким исключением) по-своему влеком волевым началом, однако до известного предела. Он, скажем, дает о себе знать глубоким и проникновенным пониманием персонажем другого. Они узнают, видят в другом, особенно любят его самого, самое свое, непередаваемое в нем. И что же, вот этость Андрея, Пьера, Николая, Наташи, Марьи — это некоторая поверхность их бытия, шопенгауэровское представление, за которым скрывается нечто более глубокое, сильное, далее неразложимое и, разумеется, безличное? Утвердительно ответить на этот вопрос значило бы лишиться «Войну и мир» всей жизненности и очарования. И, наоборот, прозревать за всеми лицами, ситуациями, коллизиями, действиями героев все ту же мировую волю, ее мистику, какое-то присущее ей мрачное величие невозможно иначе, чем нагромождая надуманные и натужные конструкции, отменяя действительное впечатление от романа, вместо того, чтобы попытаться перевести художественный ряд в ряд интеллектуальный, «философический». Последняя попытка, между тем, вне всякого сомнения привела бы к результатам очень далеким от того, что утверждал и чему учил А. Шопенгауэр.

ЛИТЕРАТУРА

1. Толстой Л. Н. Война и мир // Л. Н. Толстой. Собр. Соч.: в 20 т. — Т. 4. — М., 1961.
2. Толстой Л. Н. Война и мир // Л. Н. Толстой. Собр. Соч.: в 20 т. — Т. 5. — М., 1961.
3. Толстой Л. Н. Война и мир // Л. Н. Толстой. Собр. Соч.: в 20 т. — Т. 6. — М., 1962.
4. Толстой Л. Н. Война и мир // Л. Н. Толстой. Собр. Соч.: в 20 т. — Т. 7. — М., 1963.

*Е. Ю. Машукова**

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ РУССКОЙ САМОБЫТНОЙ ФИЛОСОФИИ В XIX ВЕКЕ

В статье рассматриваются особенности формирования русской самобытной философии в XIX в. Истоки и характер этих особенностей автор связывает с подъемом национального самосознания, обусловленного победой русских войск в Отечественной войне 1812 г. Автор акцентирует внимание на влиянии немецкой философии на русских мыслителей, обосновывая, что обращение к ней было вызвано потребностью теоретически осмыслить пути развития России. Таким образом, философия рассматривалась как средство для формирования национального самосознания, как способ образования системы мышления.

Ключевые слова: национальное самосознание, «замечательное десятилетие», самобытность России, «дух народа», философия, система мышления.

E. Yu. Mashukova

Problems of formation of a distinctive russian philosophy in the XIX century

The article discusses features of the formation of a distinctive Russian philosophy in the XIX century. The origins and character of these features, the author connects with the rise of national consciousness, due to the victory of Russian troops in the Patriotic war of 1812. The article also discusses the influence of German philosophy on Russian thinkers, argues that the fascination with German philosophy was caused by the necessity to comprehend theoretically the path of development of Russia. Thus, philosophy was considered as a tool to shape national identity, as a way of formation of system thinking.

Keywords: national consciousness, «a remarkable decade», the originality of Russia, «the spirit of the people», philosophy, system of thought.

В историческом бытии каждого народа есть эпохи нравственного и умственного подъема, которые всегда бывают обусловлены экстремальными историческими ситуациями, требующими осмысления и ответа. Именно такой эпохой были 30–40-е гг. XIX в. в России.

* Машукова Елена Юрьевна — кандидат философских наук, доцент, Космическая академия имени А. Ф. Можайского, lilacrainbow@yandex.ru

В историю русской общественной мысли «сороковые годы» вошли как время духовных исканий, идейных споров, как эпоха «возбужденности умственных интересов». К исходу 1830-х гг. образованное русское общество как бы очнулось от долгого затишья, наступившего после 14 декабря 1825 г., и начался тот удивительный взлет общественной мысли, о котором П. В. Анненков написал «замечательное десятилетие».

«Сороковые годы» — наименование условное, «замечательное десятилетие» начинается приблизительно в 1835–1837 гг. и завершают его годы 1845–1847-й. Практически все историки русской общественной мысли отмечают особое значение этого периода; так, например, Г. Плеханов писал, что «30–40-е годы являются у нас фокусом, в котором сходятся и из которого расходятся все течения русской общественной мысли» [14, с. 771].

«Сороковые годы» — наиболее значительная эпоха в духовной жизни послепетровской России, прежде всего потому, что это была эпоха *теоретического оформления национального самосознания*. Это было время философского энтузиазма и романтизма духа, эпоха необыкновенного нравственного подъема и стремления к осмыслению мира, истории и человека. В «тогдашнем поколении, — по выражению А. Герцена, — ошеломленная Россия приходила в себя» [6, с. 197].

Тема России и Запада, традиции и подражания присутствовали в русской общественной мысли уже с XVII в. Более ста лет в России господствовало смешение двух стилей — традиционного и подражания Западу. Причем далеко не все считали это смешение естественным. Д. Фонвизин и П. Щербатов, А. Радищев и Н. Карамзин, А. Жуковский и А. Пушкин — у всех мы найдем (в связи с темой «Россия и Запад») размышления по поводу традиции и подражания.

Но только в 40-е гг. вопрос ставится принципиально и при этом исходя не только из размышлений о прошлом и настоящем, но и из оценок будущего пути России.

Многие обстоятельства способствовали обострению этого процесса.

Среди них — и революционные потрясения XVIII в., перевернувшие умственный и политический уклад Запада, и мощный подъем в России, возбужденный событиями 1812 г., резко усилившими свободолюбивые настроения в дворянстве.

После победы над Наполеоном Россия выходит на мировую политическую арену. Естественно встал вопрос о самоопределении, который вскоре вылился в вопрос о самобытности России.

Взлет русской мысли пришелся на то время, когда у русских людей родилось обостренное чувство государственной и национальной самостоятельности.

Потребность осмыслить события, отыскать их разумную причину, определить закон нашего исторического существования и развития — все это вызвало в 40-х гг. необыкновенный взлет умственной и научной мысли.

Встал вопрос: а в чем же состоят существенные «начала» русской действительности и как они относятся к «началам», выработанным в Западной Европе? Причем если в 20-е гг. эта проблема поднималась немногими и решалась эмпирически (например, ставились вопросы о чуждом влиянии в об-

ласти языка и моды), то в 40-е гг. сущность «русского» и «нерусского» ищут в мировоззрении, в «духе». Другими словами, в особенностях «русского духа» находят главное основание самобытности России. И поскольку проблема национального самосознания решалась в области духовной, то основным интересом поколения 40-х гг. становится философия.

Данная проблема решалась в области духовной, главным образом потому, что это была эпоха последекабристского восстания. 14 декабря 1825 г. декабристы выходят на Сенатскую площадь с требованием осуществления политических свобод, выходят, чтобы делать историю. Поколение декабристов немислимо без реального опыта Отечественной войны 1812 г., включая Заграничный поход русской армии. Этот опыт дал, помимо прочего, уверенность в том, что можно энергичным волевым усилием преобразовать мир, как преобразовали его русские полки, разрушившие наполеоновскую империю.

Главным следствием поражения декабристов явилось то обстоятельство, что люди 30–40-х гг. целиком ушли в мыслительную работу. На то были как минимум две причины: во-первых, объективная — после поражения декабристов усилился политический гнет николаевского режима, следствием чего стало отсутствие возможности любой политической или общественной деятельности. Мыслящие люди того времени характеризовали свою эпоху как «страшную и безысходную» (Никитенко), как время, когда, по образному выражению князя П. Вяземского, «не было общества, а осталось одно народонаселение» [13, с. 27]. После 14 декабря русское общество «обезлюдело», в нем произошли скорые и губительные перемены. О «застое» после перелома 1825 г., А. Герцен писал: «Нравственный уровень общества пал, развитие было прервано, все передовое, энергичное вычеркнуто из жизни» [6, с. 128].

Вторая причина — субъективная: появилось осознание необходимости более глубокого понимания истории, чем у декабристов, что предопределило и отказ от политических форм борьбы (как чисто западных), и переориентацию на решение социально-этических проблем (например, проблему личности и истории).

Декабристское восстание, как бы «всколыхнув» «спящую» Россию, поставило на повестку дня следующие вопросы: нужно ли России подвергать себя ужасам политических переворотов? Не пострадает ли от этого самобытность нашего национального развития? И, главное, не противоречит ли революционный переворот законам исторического процесса? На все эти вопросы был дан ответ А. Пушкиным. Так, например, он считал, что восстание декабристов не должно было удасться, т. к. их замыслы сами по себе были ничтожны, ибо родились под влиянием чужеземного идеологизма, «без справок с историей, которая одна могла бы показать “разницу духа народов”» [15, с. 350]. Пушкин также отмечал, что едва ли не самый тяжкий грех XVIII столетия вообще и Радищева в частности — антиисторизм.

Итак, ответ найден: на первый план выходит задача понять «разницу духа народов», т. е. задача определения самобытности русского духа. Наиболее важной становится теоретическая работа, сосредоточенная на осмыслении места России в мире, поиск типа развития, отвечающего национальным интересам.

«Не политическое действие, а философское осмысление пути России, ее самоидентификация, разгадка ее судьбы определяет духовную ауру времени» [16, с. 45]. Отсюда и интерес именно к «умозрительной» германской философии, которая понималась как наука о духе и главным достижением которой были универсальность и выражение общечеловеческих ценностей. Так, например, Белинский в 1837 г. полагал, что политика в России не имеет смысла, единственный выход — это просвещение народа, потому что

дать России в теперешнем ее состоянии конституцию — значит погубить Россию. Не в парламент пошел бы освобожденный русский народ, а в кабак побежал бы он пить вино, бить стекла и вешать дворян. Вся надежда России на просвещение, а не на перевороты, не на революции и не на конституции... Свобода конституционная есть свобода условная, а истинная, безусловная свобода настает в государствах с успехами просвещения, основанного на философии умозрительной, а не эмпирической. Гражданская свобода должна быть плодом внутренней свободы каждого индивида, составляющего народ, а внутренняя свобода приобретает сознанием [2, с. 525].

Люди 40-х гг., ставя вопрос об историческом бытии России, обращаются за ответом к философии, которая, по их мнению, есть «начало и источник всякого знания» [2, с. 521]. Вдохновленные героическим примером декабристов, они продолжают их дело на другом уровне — на уровне гораздо более высокой культуры мысли, с более глубоким историческим сознанием.

И здесь у них были предшественники в 30-х гг., прежде всего это «Общество любомудрия», которому суждено было сыграть значительную роль в истории русского самосознания.

Совершенно очевидно огромное воздействие любомудров на формирование мировоззрения людей 40-х гг. Чтобы убедиться в этом, достаточно познакомиться с перепиской одного из главных ранних деятелей этого поколения, как бы его родоначальника — Н. Станкевича. В своих письмах он постоянно и восторженно говорит о тех уроках, которые были получены в общении с В. Одоевским, братьями И. и П. Киреевскими, С. Шевыревым, М. Погодиным и другими [17, с. 45].

Тайное «Общество любомудрия» сложилось в 1823 г. В него вошли всего пять человек — В. Одоевский, Дм. Веневитинов, И. Киреевский, В. Рожалин и А. Кошелев. Любомудры ставили перед собой совершенно иные цели, чем декабристы. Если декабристы добивались политических свобод, то любомудры подчеркивали, прежде всего, необходимость нравственной свободы, которая достигалась путем просвещения и самопознания. Главное призвание и высшую цель человеческого бытия они видели в напряженной духовной жизни. Декабристы действовали, а любомудры стремились стать орудием «самопознания народа». В этом отношении они сделали неопределимо много, они преобразили сам характер развития русской культуры. Главная мировоззренческая проблема, перед которой оказались любомудры в конце 1820-х гг., состояла в формировании «собственного взгляда на вещи».

Д. Веневитинов писал, что насущнейшая цель русского народа — «отдать себе отчет в своих делах и определить сферу своего действия». Другими словами, речь шла о правильном и полном русском самосознании, без чего было решительно невозможно дальнейшее развитие национальной культуры.

Так, например, Веневитинов считал становление самосознания самой насущной умственной потребностью России и ради этого даже предлагал «совершенно остановить нынешний ход ее словесности и заставить ее более думать, нежели производить» [4, с. 57].

В 1826 г. Веневитинов сформулировал цель своего поколения:

...философия и применение оной по всем эпохам наук и искусств — вот предметы тем более необходимые для России, что она еще нуждается в твердом основании изящных наук и найдет сие основание, сей залог своей самобытности и, следственно, своей нравственной свободы в литературе, в одной философии, которая заставит ее развить свои силы и образовать систему мышления» [4, с. 65].

«Нам необходима философия: все развитие нашего ума требует ее», — писал в 1830 г. И. Киреевский [11, с. 69].

И он, и Веневитинов подразумевали под философией не абстрактное учение, а именно национальное самосознание, дошедшее до обобщений философского уровня.

Характерно, что, в отличие от декабристов, теоретическим источником идей которых была философия французского Просвещения, любомудры обращаются к немецкой философии и романтической эстетике.

Русская мысль нуждалась в «светлой обширной аксиоме, которая обняла бы все...». Такое воззрение любомудры находили у Шеллинга, представшего в их глазах «Коломбом XIX столетия, открывшим человеку его собственную душу», — так вспоминал об этом позже В. Одоевский [12, с. 116].

Любомудров, прежде всего, вдохновляла немецкая «всеобъемлемость», то, что немецкая философия могла представить «полную картину развития ума человеческого», картину, в которой Россия увидела бы свое собственное предназначение.

Вместе с тем для любомудров и их последователей философия Шеллинга стала инструментарием, при помощи которого они пытались понять русскую историю: «Выработка философского воззрения выдвигалось как условие подлинного проникновения в суть истории, судьбы народов и вытекающей отсюда общественной ориентации личности» [16, с. 48].

Особо следует подчеркнуть, что речь не шла о простом заимствовании или подражании немецким философам. Философия рассматривалась как средство для формирования национального самосознания, как средство образования системы мышления. «Чужие мысли полезны только для развития собственных, — замечает И. Киреевский. — Философия немецкая вкорениться у нас не может. Наша философия должна развиться из нашей жизни, из господствующих интересов народного и частного быта» [11, с. 115].

Ни философия Шеллинга, ни какая бы то ни было другая философская система не могли заменить вырабатываемого русской общественностью самосознания, но могли послужить и послужили ступенью к нему. Усвоение германской культуры, переживающей свой всемирный взлет (и определявшей философию прежде всего как науку о духе), значительно облегчало и ускоряло духовное развитие. То, что стремились создать и во многом действительно создали любомудры, только в самом общем смысле может

быть названо философией. Речь шла о сотворении национального и личностного самосознания.

Эту цель и осуществляли Любомудры, справедливо полагая, что без своей самобытной философии (т. е. без способности самостоятельного мышления) невозможно и дальнейшее развитие национальной культуры.

Так, например, Веневитинов видит причину отставания России в усвоении готовых истин, вторичности русской культуры по отношению к европейской. Стремительно освоенное Просвещение стало лишь внешней формой. Подражательность русской культуры порождена презрением к Любомудрию, полагает Веневитинов, и только через Любомудрие решается проблема дальнейшего самобытного развития России. Она сама должна доработаться до собственной культуры. Подлинного развития Россия может достичь только на «твердых началах философии».

Таким образом, можно сказать, что Любомудры положили начало «генезису русского философствования» [16, с. 52].

Характерно, что этот начальный этап самобытного русского философствования отмечен тесным слиянием умозрительного и этического: «Отождествление знания и всесовершенствования», утверждавшееся «Мнемозиной», выражало установку на самосознание — отдельно личности и отдельно народом — как «душу философии и ее истинное назначение» [16, с. 52].

Любомудры только поставили задачу самоопределения России через необходимость создания национальной философии в абстрактном виде, дальнейшая разработка ее связана с именем П. Чаадаева, который является центральной фигурой русского общественного движения 30-х годов XIX в.

По сути, именно в 1830-е гг. закладываются основы историософского осмысления судьбы России, что в значительной мере определило в дальнейшем подходы, понимание и решение этой проблемы различными направлениями русской общественной мысли.

Необходимо отметить, что тема противопоставления России и Европы была во многом инспирирована царским правительством. Согласно официальной версии «происшествие 14 декабря» было навеяно извне, порождено мятежным и гибельным духом Запада. Противопоставление России и Европы, русских и европейских политических, общественных и культурных идеалов отныне возводилось в ранг важнейшей составной части правительственной политики. Краеугольным камнем идеологии николаевского царствования стала мысль о превосходстве православной и самодержавной России над гибнущим Западом.

И здесь необходимо отметить, что решающий импульс рождению триединой формулы — «самодержавие, православие, народность» — дали европейские революции 1830–1831 гг. и польское восстание. Реакция Европы, оказавшей моральную поддержку восставшей Польше, возбужденное ожидание антирусской войны со стороны европейских стран активизировали национальные чувства в русском обществе, стали питательной средой для кристаллизации доктрины, противопоставляющей русские национально-государственные ценности европейским разрушительным началам.

Необходимо также отметить, что положенная в основу официальной доктрины идея самобытности России и патриархальной сущности ее самодержав-

ного строя закрепила фактически утвердившуюся после 1831 г. политическую систему николаевского царствования.

Воздействие казенного патриотизма было немалым. В 1834 г. бывший любомудр князь В. Одоевский пишет в эпилоге к роману «Русские ночи», тема которого — «гибель Запада»: «Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь покажется странным и через несколько времени слишком простым: “Запад гибнет!”» В патриотическом духе Одоевский решал вопрос о предназначении России: «Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего, мы новы и свежи, мы непричастны преступлениям старой Европы. *Деятнадцатый век принадлежит России!*» [12, с. 115].

В противовес казенному тезису о «превосходстве России над Европой» в либеральной среде выдвигается положение об отсталости России, отсталости изначальной. Концепция «отсталости России» возникла из попыток противостояния официальной идеологии, она была прогрессивна в том смысле, что способствовала осмыслению причин реального социально-экономического отставания крепостной России от развитых капиталистических государств Европы.

Наиболее значительной попыткой такого рода следует признать историософские размышления П. Чаадаева.

В своем первом «Философическом письме» (которое по силе воздействия может быть названо самым значительным публичным высказыванием эпохи) Чаадаев поставил задачу формирования национального и личного самосознания. Не обретя самосознания, полагал он, культура не может жить исторической жизнью. Он писал:

Мы явились в мир как незаконнорожденные дети без наследства, без связи с людьми, которые нам предшествовали, не усвоили себе ни одного из поучительных уроков минувшего. Каждый из нас должен сам связывать разорванную нить семейности, которой мы соединились с целым человечеством [19, с. 53].

Первое «Философическое письмо», которое было опубликовано в 1836 г. в московском журнале «Телескоп», по отзыву А. Герцена «потрясло всю мыслящую Россию». В этом письме, написанном 1 декабря 1826 г., Чаадаев провозгласил разрыв России и Европы. В политическом плане концепция первого «Философического письма» была направлена против российского абсолютизма.

Чаадаев стремился показать ничтожество николаевской России в сравнении с Западной Европой. Именно эта сторона чаадаевской статьи и привлекла наибольшее внимание в 1836 г. Историко-философская концепция «письма» вызвала у многих резкое неприятие (в частности, у А. Пушкина и А. Герцена, И. Киреевского и И. Тургенева). Безотрадный чаадаевский пессимизм, неверие в русский народ, католические симпатии, отмежевание России от Европы большинством русских общественных мыслителей не были приняты. Так, например, Герцен писал: «Заключение, к которому пришел Чаадаев, не выдерживает критики» [6, с. 129].

Однако значение историософских размышлений Чаадаева отнюдь не исчерпывалось протестом против самодержавной России. Другое дело, что эта сторона его размышлений не сразу получила должную оценку и признание.

Называя себя «христианским философом», Чаадаев, по его собственным словам, был поглощен одной мыслью, называемой им в письме 1832 г. к Шеллингу «великой мыслью о слиянии философии с религией» [20, с. 111].

В сущности, Чаадаев в своих размышлениях как бы очерчивает контур и направление развития русской самобытной философии XIX в:

Опираясь на принцип «верующего разума» и «социального христианства», Чаадаев предлагает первый образец самобытной русской философии, такой философии, в которой «сошлись и совпали две разные области — незаинтересованное познание и воля к религиозному обоснованию жизни [7, с. 134].

Как уже было отмечено, попытка такого же рода была предпринята ранее любомудрами. Вряд ли это обстоятельство объясняется только наличием общего теоретического источника (философии Шеллинга), скорее речь может идти об идейной близости мыслителей, обусловленной, в частности, и наличием общей проблемы:

Немецкая идеалистическая философия, прежде всего, философия раннего Шеллинга, преломляясь в национальном сознании, порождает устойчивый феномен передовой русской мысли: нравственный императив, в котором интегрируется понимание исторического процесса и долг мыслящей личности, способствующей реализации абсолютных законов Бытия [16, с. 10].

«Философическое письмо», опубликованное в «Телескопе», стало прологом великого спора о прошлом, настоящем и будущем России, о ее месте в семье просвещенных европейских государств, о русском народе и его роли в мировой истории, об истинном и ложном патриотизме. Спор, начатый в литературных салонах Москвы, долгое время не выходил за их пределы, лишь к середине 1840-х гг. словесные прения переросли в журнальную полемику.

Постепенно участники спора составили два кружка, названия которых установились не сразу и имели отчетливый полемический оттенок: западники и славянофилы.

Уместно подчеркнуть, что в 1840-е гг. мысль об особом характере русского исторического развития разделяли как славянофилы, так и западники. К официальным фразам о «гниении» Запада обе партии относились с презрением. Критическое отношение к настоящему объединяло, зато о будущем шли острые споры. Западники верили в европейское будущее России, восхищались делом Петра I и желали содействовать дальнейшей европеизации страны. Славянофилы порицали Петра I, внесшего, по их мнению, в русскую жизнь раздор и насилие, мечтали о создании общества, избавленного от характерных для Запада революционных потрясений, и с пристальным интересом изучали общину, в которой видели залог русского решения социальных вопросов.

Появление славянофильства и западничества было подготовлено всем ходом общественного и политического пути России, однако характерно, что уже современники, оценивая значение этих направлений русской общественной мысли, отмечали, что, хотя проблематика спора славян и западников не отличалась новизной (эти споры велись почти с XV в., отмечает Д. Кавелин), однако

те и другие в сороковых годах нынешнего столетия впервые осмыслили, привели в сознание то и другое направление, представили попытку придумать им научное основание, возвести факты и разрозненные мысли в руководящие начала. Вот почему с них и начинается сознательное осмысленное движение русской мысли [9, с. 180].

Известный критик и публицист демократического направления Н. Шелгунов писал:

Появление людей сороковых годов есть момент истинного умственного пробуждения России... Несмотря на свое иностранное и немецко-философское воспитание, люди 40-х годов были наиболее русские люди, каких только видела до тех пор Россия... От этих людей, собственно, ведет свое умственное начало теперешняя передовая Россия [22, с. 64].

Предпринимая попытку осмысления исторической судьбы России, и славянофилы, и западники обращаются к философии как теоретическому основанию мировоззрения. Представление о философии как о методе практического решения проблемы национального самоопределения характерно для обоих направлений русской мысли.

В отличие от Любомудров и Чаадаева, основным теоретическим источником мировоззрения которых была философия Шеллинга, в 40-е гг. теоретическим основанием для формирования основных направлений общественной мысли не только в России, но и в Европе стала философия Гегеля. Сороковые годы XIX столетия в России стали эпохой исключительного господства гегельянства, в том числе и потому, что темы истории и развития были введены гегелевской философией в духовную культуру Европы с исключительной силой. (А проблемы истории представляли в то время для русских людей сферу преимущественного интереса.)

Отношение к философии Гегеля у русских мыслящих людей было почти мистическим. Замечательно сказал об этом М. Бакунин: «Кто не жил в то время, тот никогда не поймет, до какой степени было сильно обаяние этой философской системы в 30–40-х гг. Думали, что вечно искомый абсолют, наконец, найден» [1, с. 317].

В философии Гегеля пытались найти разрешение всех мировых вопросов, и особенно вопросов исторического бытия России. Стремясь объяснить место России в мировой истории, русские мыслители того времени искали теоретического обоснования в общем истолковании исторического процесса, подымаясь к проблемам философии истории и философии вообще.

Философское самосознание, пробудившееся на вопросе о философии русской истории, вовлекло в водоворот философствования все проблемы общей и частной жизни, так, что «нельзя было писать ни о каком, даже самом обыкновенном житейском предмете, не предпослав философского вступления, довольно отвлеченного и туманного свойства» [8, с. 283].

Философией в России интересовались и раньше, но в довольно ограниченных кругах учителей и учеников; сороковые же годы вовлекают в процесс философствования не только все проблемы, но и все слои общества — от профессоров и аристократов до студентов и разночинцев. Обнаружилась несомненная философская талантливость русской мысли. Русские осмысливают

и во многом усваивают философию Гегеля, представлявшую результат исторического развития философии.

Но «русское гегельянство» не было догматическим усвоением философии великого диалектика.

В связи с этим, исследователи русской мысли указывают на т. н. парадокс русского гегельянства: с одной стороны, трудно назвать другую страну, в которой идеи Гегеля обладали на протяжении десятков лет (значительной части XIX столетия) такой магнетической притягательностью, и где бы вокруг этих идей в связи с их различным истолкованием, велась такая острая борьба. С другой стороны, гегельянство как особая философская система, претендующая на то, чтобы быть истиной в последней инстанции, так и не смогло здесь прижиться.

Русские мыслители критически отнеслись к философии Гегеля по двум причинам: во-первых, из-за неразработанности проблем практики, во-вторых, из-за умаления роли конкретного человека.

«Развитие» гегелевской философии в России — это перенос центра тяжести из теоретической сферы в практическую, и прежде всего, на проблему личности, нравственные основания ее бытия. Необходимо также отметить, что в связи с этим русские мыслители ставят вопрос об односторонности спекулятивного теоретического мышления и провозглашают требование *целостного* знания, будь то проблема единства теории и практики у западников или проблема единства знания и веры у славянофилов. Эту особенность русского способа философствования многие исследователи русской философии характеризуют как непосредственную связь между философией и жизнью.

Отношение к философии как к средству предопределило и то обстоятельство, что интерес к ней не был чисто научным, теоретическим. Русские люди того времени «накинулись» на гегелевскую философию не из жадности научного знания, а потому, что им надо было решить вопрос, как жить. В гегелевской философии искали даже ответ на вопрос о смысле жизни. «Мы тогда в философии искали всего на свете, кроме чистого мышления, — вспоминал И. С. Тургенев, и это признание, по всей видимости, дает единственно верный метод оценки философских увлечений этой эпохи» [3, с. 100].

Таким образом, уже в 30–40-е гг. XIX в. оформляется прикладной характер философии, ее подчиненность практическим целям. Н. А. Бердяев отмечал, что «философия всегда для русских людей была лишь путем или преображения общества, или преображения души» [3, с. 106].

В связи с этим необходимо отметить еще одно обстоятельство. Историки русской общественной и философской мысли неоднократно отмечали, что неавтономный интерес к философии, тесная связь философии и жизни порождали определенную торопливость и поверхностность в изучении философии Гегеля. (Об этом писали такие видные исследователи как Г. Шпет, Б. Яковенко, Д. Чижевский.) С этим фактом трудно спорить, но, как любил говорить А. Герцен, «это еще не вся истина».

Безотносительно правильного или неправильно понятого гегельянства, краткий период философского энтузиазма 40-х гг. оказал чрезвычайно глубокое воздействие на русскую культуру. Увлечение гегелевской философией вызвало

необыкновенный подъем духа, характерный для поколения сороковых годов: «В создании высокого строя мысли, в силе и страстности стремления привести в соответствие русскую действительность с высшими потребностями культуры и заключается исторический смысл русского гегельянства» [5, с. 35].

В «Русском вестнике» (1862, № 11) было напечатано французское письмо Чаадаева к Шеллингу, написанное в мае 1842 г.: «... мы находимся в данную минуту среди умственного кризиса, который должен иметь необыкновенное влияние на будущность нашей цивилизации...». Чаадаев полагал, что в этом кризисе повинна гегелевская философия...

«И не думайте, чтобы я преувеличивал это влияние. Есть минуты в жизни народов, когда всякое новое учение получает необыкновенное могущество вследствие необыкновенного движения умов, которое характеризует эти эпохи...» [18, с. 115].

Результатом относительно краткого господства гегельянства в России стало создание удивительной нравственной и умственной атмосферы, в которой появились люди, преданные своим идеалам, романтики духа, для которых «интерес истины поглощал все» (А. Герцен). Деятели этой эпохи позже назовут «идеалистами 40-х гг.».

Характерно, что именно занятия философией придавали многим внутреннюю нравственную устойчивость: «...нравственная серьезность была несомненным продуктом философской серьезности» [21, с. 87].

Сороковые годы породили

особый тип личности, практически не встречавшийся в русской культуре. Это была личность рефлектирующая, исследовавшая мельчайшие движения собственной души с точки зрения самых общих и умозрительных философских категорий... Такого самоуглубления декабристы с их общественным пафосом не знали [10, с. 63].

Стоит также отметить, что система Гегеля, при серьезном ее изучении, действовала на умы как освободительная сила. Эта особенность гегелевской философии во многом определялась ее знаменитой диалектикой, которую одинаково признавали все последователи Гегеля, часто расходившиеся в самых существенных пунктах его философской системы. Неудивительно, что в этот период увеличивается «прослойка» независимых людей.

Философия не привилась в университетах и, несмотря на большую роль, которую сыграли в распространении философских идей в России университетские профессора, такие как А. Галич, Д. Велланский, И. Давыдов, Н. Надеждин и М. Павлов, они остались только пропагандистами и популяризаторами идей Шеллинга и Гегеля, творческую переработку эти идеи получили в философских кружках и салонах, значение которых для того времени трудно переоценить.

Позже, когда «философские кружки» распались, пришли в упадок, над ними стали подсмеиваться и отзываться с пренебрежением. Но в те годы, по словам Б. Чичерина, они были «легкими, которыми в то время могла дышать, сдавленная со всех сторон, русская мысль» [21, с. 112].

Можно сказать без особого преувеличения, что в литературных и философских кружках зародилось и созрело все последующее движение русской

мысли. Из «кружков» вышла целая фаланга замечательных русских писателей, государственных и общественных деятелей [21, с. 125].

Литературные и философские искания тех годов не отличились в законченные философские системы, более того, лишь незначительная часть тогдашнего духовного брожения вообще воплотилась в литературную форму. Литературный дар, талант людей 40-х гг. вылился в разговоры и споры, но в этих спорах были заложены основы всей проблематики последующего развития русской мысли.

Восторженное восприятие философии не мешало деловому и серьезному подходу к философской работе. В литературных салонах прививалась любовь к научным и философским занятиям. Отсутствие традиции самостоятельного мышления осознавалось мыслящими людьми того времени как коренной порок общества. Так, например, К. Кавелин писал: «Мы должны, наконец, так или иначе, научиться самому тяжелому и мучительному делу из всех — серьезно и глубоко думать» [8, с. 280]. Д. Чижевский отмечал, что «существо 40-х годов не в философском чтении, а в философском мышлении» [21, с. 57].

Необходимо отметить, что после разгрома политического движения 20-х гг., связанного с именем декабристов, литературная публицистика и критика стали единственной возможностью выразить свое общественное мнение и, следовательно, единственной формой реальной политической деятельности. Г. Шпет, оценивая состояние литературной критики в 40-х гг., отмечает: «Критика как чувство переходила в мысль. Сама рефлексия входила в состав спонтанного обнаружения русского духа. Новый дух, дух мысли веял со страниц журнальных обзоров» [23, с. 316].

Простое усвоение немецкой философии и романтических идей ничего не решало. Усвоить их нужно было, но необходимо было отдельно учиться применить их к решению своей проблемы. Это и пытались делать русские мыслители, относясь к западной философии не как к объекту изучения, а скорее, перенимая у нее отдельные приемы. Пожалуй, самым замечательным результатом относительно краткого господства гегельянства в России стала выработка системы мышления.

Поколение 40-х гг. сложилось в эпоху после поражения декабристов и, в сущности, не изведало реальной исторической деятельности; их практика всецело была духовной. С одной стороны, это способствовало объективному осознанию закономерного хода истории. Но в то же время эта «бездеятельность» нередко порождала веру в почти «мистическое осуществление тех или иных идеалов, которые, будто бы, должны сбыться сами по себе, без видимых исторических причин. Невозможность политической деятельности вела к исповеданию самых крайних социальных учений при самодержавной монархии и крепостном праве. Утопизм становится характерной особенностью эпохи» [3, с. 98].

Г. Флоровский отмечает, что люди 30–40-х гг. мечтали «не о частных улучшениях нравственного и политического порядка, но о полном преобразении всей жизни, об осуществлении полного и всеобъемлющего идеала» [24, с. 47].

Интерес к истории и культуре России обуславливается также стремлением преодолеть социально-психологическую и культурную изолированность «образованного слоя». Отрыв этого слоя от народа усугублялся пониманием

того факта, что приобщение дворянства к европейской культуре было основано на закреплении значительной части народа. «Каждый сознательный человек, — писал А. Герцен, — видел страшные последствия полного разрыва между Россией национальной и Россией европеизированной. Всякая живая связь между обоими лагерями была оборвана, ее надлежало восстановить, но каким образом? В этом-то и состоял великий вопрос» [6, с. 213]. И этот вопрос на годы вперед во многом определил духовные искания и направленность теоретических интересов людей 40-х гг.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. — М., 1989.
2. Белинский В. Г. Избр. философ. соч.: в 2 т. — Т. 2. — М., 1948.
3. Бердяев Н. А. Русская идея. — М., 1997.
4. Веневитинов Д. В. Избранное. — М., 1956.
5. Венгеров С. А. Эпоха Белинского. — Пг., 1919.
6. Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — М., 1954–1965.
7. Ермичев А. А. «Все» русской философии: П. Я. Чаадаев // Проблемы русской философии и культуры. — Калининград, 1999. — С. 45–56.
8. Кавелин К. В. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. — М., 1989.
9. Кавелин К. Д. Собр. соч.: в 4 т. — Т. 3. — СПб., 1904.
10. Кантор В. К. Среди бурь гражданских и тревоги. — М., 1988.
11. Киреевский И. В. Избр. философские статьи. — М., 1984.
12. Одоевский В. Ф. Русские ночи. — Л., 1975.
13. Пажитнов К. А. Развитие социалистических идей в России. — Пг., 1924.
14. Плеханов Г. В. Избр. философ. соч.: в 5 т. — Т. 4. — М., 1958.
15. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: в 10 т. — Т. 7. — М., 1958.
16. Рудницкая Е. М. В поисках пути. Начало философского осмысления судьбы России // Раздумья о России (XIX век). — М., 1996.
17. Станкевич Н. В. Переписка. — М., 1914.
18. Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. — М., 1882.
19. Чаадаев П. Я. Статьи и письма. — М., 1989.
20. Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. — Т. 2. — М., 1914.
21. Чижевский Д. Гегель в России. — Прага, 1939.
22. Шелгунов Н. В. Литературная критика. — Л., 1974.
23. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — М., 1989.
24. Флоровский Г. В. Искания молодого Герцена. Из прошлого русской мысли. — М., 1998.

*А. А. Ермичёв**

ВЕРТЕПНИКИ, А. И. ГЕРЦЕН, А. С. ХОМЯКОВ...

В статье рассматривается один из эпизодов распространения социалистических идей в России, когда на собраниях «вертепников» (1854/1855–1858/1859) происходили дискуссии сторонников социализма и его противников — славянофилов. Делается вывод об объективной обусловленности становления социалистической идеи в России.

Ключевые слова: русское общество середины XIX века, студенчество, «вертепники», социализм, славянофильство, Герцен, Хомяков.

A. A. Ermichyov

«Vertepniki», A. I. Herzen, A. S. Khomyakov...

The article reviews one particular episode of the expansion of socialist ideology in Russia. Various discussions between followers and opponents (Slavophiles) of Socialism took place in 1854/1855–1858/1859, during the «Vertepniki» group meetings. It is concluded that the establishment of socialist ideology in Russia was conditional upon objective grounds.

Keywords: Mid-19th-century Russian society, studentship, «Vertepniki», Socialism, Slavophilism, Herzen, Khomyakov.

В издательстве Русской христианской гуманитарной академии в серии «Русский путь» еще в 2006 г. вышла очень содержательная антология «Славянофильство: pro et contra», составленная В. А. Фатеевым. Среди прочих достоинств этой книги нужно указать на републикацию в ней совсем уж забытой статьи-некролога об Алексее Степановиче Хомякове. Он был опубликован в газете «Московский вестник» № 41 за 10 октября 1860 г. Его написал выдающийся представитель русской философской жизни последней трети XIX в., спиритуалист Алексей Александрович Козлов (1831–1901). Некоторые историки отечественной философии (С. А. Аскольдов, а из наших современников — Н. П. Ильин) считают его одним из создателей христианской философии в России. Не менее значима его деятельность по воспитанию философской

* Ермичёв Александр Александрович — доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

культуры русского общества. Всем известна его героическая попытка создания первого в России специализированного философского журнала под названием «Философский трехмесячник». Он вышел четырьмя номерами в 1885–1887 гг., заполненный статьями и заметками самого издателя.

Но некролог А. С. Хомякову в 1860 г. написан не профессором и известным философом, а другим Козловым — тридцатилетним преподавателем московской Школы межевых топографов и свободным литератором с уже закрепившейся репутацией «красного». Такую репутацию он приобрел в качестве одного из заводил у «вертепников». Пишут, что «вертепники» — это кружок молодых социалистов студенческого и чуть-чуть постарше возраста. И будто возник он в конце 1854 — начале 1855 г. и как-то тихо исчез в конце 1858 — начале 1859 г. При чтении некрологической заметки о Хомякове сразу замечаешь, что в первую очередь она выражает отношение социалиста Козлова к славянофильству в целом. По его мнению, это учение — шаткое и неопределенное, что придает взглядам самого Хомякова исключительную односторонность. Но личные достоинства Хомякова безупречны — образованность, ум, преданность убеждениям, уважение к каждому человеку. «...Потому-то всякий, дорожающий своими убеждениями, а следовательно уважающий искренность их и в другом, с уважением вспомнит о покойнике и искренне пожелает успокоения его праху» [14, с. 154].

I

Нет смысла указывать на причины и масштабы общественного возбуждения, охватившего самые разные группы населения Российской империи по восшествии на престол Александра II и после поражения в Крымской войне. Вольными чувствами и мыслями забродило русское студенчество. В университетах Харькова и Казани возникают кружки. Студенты Московского университета отреагировали на это возбуждение появлением «вертепников». Название — озорное, разбойное. Вертеп — это притон преступников и развратников. Как появилось название, жандармы не дознались. Лучшее и единственное исследование о вертепниках принадлежит М. М. Клевенскому и опубликовано в журнале «Каторга и ссылка» в 1928 г. Помимо того, некоторые сведения о них дают воспоминания современников.

Вертепники — это студенты 1854–1855 гг., кто потянулись к своему старшему товарищу, тоже студенту историко-филологического факультета П. Н. Рыбникову — в будущем известному фольклористу и этнографу. До поступления в университет в 1854 г. он провел несколько лет в Европе. Образованностью, добросердечным характером и физической силой он привлек к себе всеобщее внимание. Даже в жандармском донесении он был назван «молодым человеком хороших свойств». Не знавшие его «искали знакомства с ним, стараясь попасть к нему на вечер, где можно было встретиться с литературными знаменитостями (Аксаковым, Хомяковым и др.). Кроме того, там же можно было достать хорошие книги для чтения». [5, с. 228].

Другим водителем этой группы был студент М. Я. Свириденко, уже закончивший юридический факультет и обучавшийся на медицинском. Это

он постоянно спорил с Хомяковым. Известно его гражданское мужество. Перебравшись в Петербург на работу в знаменитом тогда «магазине русских и иностранных книг» Д. Е. Кожанчикова, он во время гражданской казни Н. Г. Чернышевского снял головной убор и просил о том же стоявших рядом. Третьим был А. А. Козлов.

Заведенное у московских жандармов дело называлось так: «О сборищах в квартире студента Рыбникова разных лиц, называемых вертепниками». Пожалуй, так лучше и обозначить «вертепников» — не кружок, а «сборище», собрания. На них, т. е. на сборищах «в духе атеизма и безначалия», обсуждались самые животрепещущие вопросы современной жизни: «о настоящем быте государства, потребности восстановления личности каждого подданного империи как человека, недостаточности образования русских и недостаток в порядке государственного управления» [8, с. 23]. Такие разговоры привлекли внимание неизвестной доносчицы. Она атаковала своими письмами императора, который, наконец, распорядился выяснить, кем же являются эти «вертепники».

Выяснилось, что вертепники состоят из т. н. черных студентов, не принадлежащих к высшим сословиям и часто просто бедных. В воспоминаниях говорится о приходящих на собрания гвардейских офицерах, сельских священниках, духовборцах. По разному вспоминают о числе участников «сборищ» — от двадцати до пятидесяти человек. Дело в том, что сведения о сборищах, или — если хотите — собраниях, полиция зафиксировала только летом 1856 г. Рассказывают, что вертепники собирались еженедельно, по вторникам, в основном у Рыбникова, хотя проследить, как долго соблюдалась такая регулярность, не представляется возможным. Известно, что такой порядок часто нарушался. Нет данных о собраниях за время от поступления Рыбникова в университет и до лета 1856 г.

По-видимому, арест и ссылка П. Н. Рыбникова в феврале 1859 г. поставили точку в сборищах вертепников. Теперь некоторые товарищи Рыбникова напрямую приняли участие в деятельности различных революционных организаций. Много позднее, в Советском Союзе, их имена — П. С. Ефименко, А. А. Козлова, Н. А. Потехина, М. Я. Свириденко, П. А. Спиридова и др. — попали в известный словарь «Деятели революционного движения в России» (1927–1928).

В советской историографии сложилась высокая оценка роли вертепников в распространении социалистических идей в России. «Кружок вертепников, — пишет М. М. Клеветский, — возникший еще до того, как признанным руководителем молодежи стал Чернышевский, восполняет некоторый промежуток в развитии русской социалистической мысли» [8, с. 41]. «Некоторый промежуток» — это время от ареста петрашевцев до смерти Николая Первого и окончания Крымской войны. Другой историк, уже в 1997 г., констатировал, что кружок, который занимался «изучением и пропагандой демократических идей и утопического социализма», внес «немалую лепту в развитие освободительного движения середины XIX века» [6, с. 35].

Все-таки согласиться с определением «вертепников» как «студенческого революционного кружка» трудно. Это не кружок, а собрания, у которых не было организационной структуры и на которых не было принято никакого решения. Они были революционны весьма условно — лишь в намерениях и смутных

мечтаниях отдельных его участников. Собрания, скорее всего, можно характеризовать как просветительский и дискуссионный клуб социалистической направленности (европейские социалисты, в частности, Фурье и наш Герцен) с неопределенным набором проблем. Зато всегда достигался идеалистический результат — возвыситься над повседневностью, с надеждой и верой всмотреться в лучшее будущее. Один из посетителей сборищ вспоминал:

Хотя многое в речах умных и ученых людей было для нас непонятно, но мы все-таки не покидали собрание и терпеливо засиживались до рассвета. Уходили мы оттуда с отуманенными головами от философских словоизвержений, но с чистыми сердцами и с верой, что мы стоим теперь в рядах передовой русской молодежи, готовой израсходовать беззаветным образом свои молодые силы на пользу родины [5, с. 230–231].

Поскольку вертепники не оставили после себя работ, то о проблемах, волновавших молодых людей, мы можем судить предположительно по косвенным показаниям.

Одним из таких показаний может считаться рукописный журнал студентов университета «Изобличитель». При угасании «вертепников» в 1859 г. его стала выпускать небольшая группа участников собраний, которая объединилась в относительно самостоятельный «Наш кружок» с тем, чтобы более основательно обсуждать прочитанное и прослушанное у Рыбникова. Рассказывая в журнале о перипетиях студенческой жизни, издатели касались и более общих вопросов. Например, журнал указывал на «всюду господствующий произвол и насилие», и не ожидал ничего хорошего от современной молодежи: вот «разве когда отпустят крестьян на волю, так из той, еще не початой среды выйдут и новые силы, и в большом количестве, которые обновят и изменят рутинные начала» [11, с. 475]. Не Бог вещь какая смелость в те «перестроечные» годы, но все же...

Больше о передовых устремлениях вертепников говорят имена европейских авторов, книги и статьи которых они изучали, — Гегель, Макс Штирнер, Фейербах, Фурье, Луи Блан, Прудон, Ренан и даже Вико и Кондорсе.

Небезызвестный В. И. Кельсиев, встретившись весной 1862 г. с А. А. Козловым и его товарищами (кружок Рыбникова уже давно не существует), поразился: «...козловцы, — пишет он, — это были гегелисты в поддевках, говорили ужасно темно, к каждому вопросу приступали свысока, разбирая его субъективно и объективно так, что уши вяли» [7, с. 326–327]. Надо полагать, что гегелизм «козловцев» родился не в 1862 г... Где Гегель, там и Фейербах... Последний был очень популярен у вертепников, и замеченный жандармами атеизм кружка шел от немецкого мыслителя. Один из посетителей вспоминал о состоявшемся споре по поводу статьи Фейербаха о чудесах (возможно, она была одной из «Лекций о сущности религии»). Известно также, что перевод первого издания фейербаховской «Сущности христианства» на русском языке (в 1861 г. в Лондоне) был сделан П. Н. Рыбниковым (на этот раз он выступил под смешным псевдонимом Филадельфа Феомахова). Своим наставником в области философии Фейербаха называл А. А. Козлов (в области общественной жизни таким наставником он признавал Ш. Фурье, а в вопросах личной жизни — Жорж Занд).

Но не иностранный, а русский автор главным образом идейно руководил «вертепниками». Им был А. И. Герцен. Все «вертепники» — отмечали жандармы — являются «приверженцами идей и мыслей Герцена, которого почитают с подобострастием и называют мучеником за отчизну» [8, с. 23].

Когда А. А. Козлов в 1866 г. был арестован по делу Каракозова, то в своих показаниях он сообщал, что полностью разделял взгляды Герцена на социальные перспективы России. Мы, заявлял Козлов, проповедовали,

что русский народ есть способный к социалистическому быту, что он сохранил общину, демократическую сходку, что он не имеет уважения к праву собственности и вообще к закону и властям, что его уважение к царю есть какое-то мистическое и отвлеченное, но что живых, реальных правительственных лиц он не уважает и только слушает из боязни, что в наших раскольнических сектах еще в большой силе сохраняются задатки социально-демократического устройства, что стоит только растолковать народу то, что у него так глубоко таится в сердце, и он пойдет на такое общественное устройство, в котором осуществится абсолютное равенство не только политических прав, но и собственности, нравственности, образования [8, с. 41].

Эти идеи образовали центральную часть мировоззрения юношей-вертепников. То было народничеством до народничества, идеальным и наивным, не знающим сомнений. К таким идеям и вокруг них, на более близком или отдаленном расстоянии располагались иные, быть может, в каком-то эклектическом сочетании. Сам А. И. Герцен тоже был внимателен к московским юношам, информируя в своих изданиях то о журнале «Изобличитель», то об университетских скандалах, то об аресте Рыбникова.

II

Историку общественной мысли в России интересно не только вращение социалистических идей в ткань русской жизни, но и участие великих славянофилов в «сборищах» «вертепников». Часто их посещал А. С. Хомяков; бывал К. С. Аксаков и один раз — Ю. Ф. Самарин. К сожалению, историки славянофильства — как в прошлом, так и современные — довольно индифферентны к этому событию. Только Н. В. Лясковский в книге «А. С. Хомяков. Его жизнь и сочинения» (1897) коротко отмечает: «В последние годы жизни мы видим его... в частых спорах с университетской молодежью, особенно с представителями крайних мнений среди нее, каковы были в то время Рыбников, Козлов и некоторые другие» [10, с. 63]. И это все. Он даже не упомянул о некрологе А. С. Хомякову, написанном А. А. Козловым.

Давайте согласимся, что, во-первых, без упоминания об этом событии картина русского славянофильства будет неполна, а во-вторых, оно все же иллюстрирует какую-то объективную закономерность в развитии идеологий.

Присутствие славянофилов у студентов объясняется просто. Все еще помнили петрашевцев, а Хомяков, хотя и негодовал на замыслы «северного коммунизма», по-человечески сострадал молодости «клубистов». А теперь он снова видит перед собой какое-то подобие такого клуба, может быть, его второе издание. Скорее всего, о вертепниках он узнал от их руководителя и —

тогда же — своего доброго знакомого, домашнего учителя его детей П. Н. Рыбникова. Всегда энергичный, всегда готовый к проповеди первый славянофил не мог не приходиться к вертепникам. А. И. Кошелев вспоминал:

Молодежь, особенно *свирепая*, как он ее называл, расположенная к тому, что впоследствии было названо нигилизмом, была предметом его особенной заботливости. Он любил беседовать с этими юношами, которые были к нему чрезвычайно хорошо расположены, и он на них действовал благодетельнее всяких проповедей и других внушений [9, с. 351].

П. И. Деркачев вспоминает живописную картину:

Мы, студенты, искавшие истины, сидели рядышком вдоль просторной комнаты, а перед нами в рубашке-косоворотке, с поджатой под себя ногой восседал на диване А. С. Хомяков. Вел он одушевленный спор почти всегда с одним его и тем же достойным противником по словоизвержению, со студентом Свириденко... Спорили Хомяков и Свириденко между собою очень красиво и достаточно горячо. Они, так сказать, играли словами и выражениями, баловались красивыми оборотами своей речи, пересыпая ее иностранными словами вовсе для нас непонятными [5, с. 230–231].

Что же произошло, чтобы славянофилы — противники социализма могли мирно говорить с социалистами? Снова нужно вернуться ко времени, в котором жил и действовал кружок вертепников. Новое царствование обещало изменения и призвало общество готовиться к ним. Различные общественные силы стали замиряться. Славянофилы ищут поддержки «Современника», Н. Г. Чернышевский говорит о «согласии в сущности» стремлений «Современника» и «Русской беседы», М. П. Погодин намерен отдать редактирование «Москвитянина» Е. Коршу и т. п. Между вчерашними антогонистами воцарялся мир. Во всех умах и во всех сердцах было одно желанным — благо России, благо народа.

Что касается предметов дискуссии между социалистами-вертепниками и их гостями — славянофилами, то, например, биограф Рыбникова Е. А. Грузинский резонно предположил, что

крупнейшим пунктом их разногласия, конечно, должен был служить тот индивидуалистический характер мировоззрения, который явственно дает себя знать в кружке и который плохо мирится с коренным славянофильским принципом растворения личности в общем, соборном начале [4, с. XX].

Если судить по воспоминаниям, то вызывающе индивидуалистическим поведением отличился А. А. Козлов с единомышленниками. Их однажды назвали носителями «смелого новаторства в устройстве его (общества. — А. Е.) жизни, свободного от старого обычая, старой морали» [1, с. 50], а самого их предводителя — Базаровым до Базарова. В юные сердца вертепников постучалась свобода, вдохновившая нигилистов и первые революционные кружки 60-х гг. XIX в.!

Названный «крупнейший пункт разногласия» давал сторонам возможность обсуждать другие самые разные вопросы — и философские, и социально-политические.

П. С. Ефименко так перечислил основные предметы дискуссий:

...происходили споры об общине, о народности в науке, о родовом быте и пр. Предметом для споров иногда служило учение социалистов, защитниками которого были учителя корпуса (имеется в виду Константиновский Межевой институт, где преподавали А. А. Козлов и И. Рассадин. — А. Е.), также Рыбников и Свириденко. Хомяков же и Аксаков восставали против этого учения [8, с. 39].

Таким образом, главным предметом споров был социализм, и только в связи с ним спорили о прочем.

О социалистических пристрастиях Рыбникова и М. Я. Свириденко судить трудно, но учитывая какие-то длительные связи руководителя кружка с А. И. Герценом, можно предположить, что он принимал позицию «русского социализма». Что касается преподавателей Межевого института, то, в первую очередь, имеется в виду А. А. Козлов. Этот последний постоянно бравировал своим фурыеризмом, что было даже отмечено в некрологической заметке:

Козлов был одним из ревностных последователей социалистической системы Фурье. Отнюдь не считая систему утопией Козлов мечтал об ее осуществлении, и многие из поступков его юношеской поры, казавшиеся окружающим весьма странными, объясняются фурыеризмом [12, с. 5].

Правда, будучи допрошен по делу Каракозова, Козлов говорил о бывшей у него приверженности герценовскому социализму. Возможно, участие в собраниях помогло ему сменить свои социалистические симпатии.

Напротив, славянофилы хорошо знали европейскую социалистическую литературу и к социализму относились вполне отрицательно, полагая его естественным продуктом неприемлемой ими европейской цивилизации.

Таким образом, в главных вопросах — о свободе личности и о социализме — славянофилы и вертепники не сошлись. Но споры об общине могли быть. Социалисты могли сослаться на А. И. Герцена, который шел «от земли и крестьянского быта... от общинности владения и общинного управления...» [3, с. 193] Во всяком случае, социалистов и славянофилов сближала их общая оценка выдающейся роли общины в русской жизни прежде и столь же выдающейся роли в будущем. Наверное, славянофилы, говоря о будущем общины, убеждали кружковцев в необходимости промышленных общин, похожих на фаланстер.

Что касается других вопросов дискуссий, то проблема «народности в науке» скорее всего возникла в кружке в связи с появлением в первой книге «Русской беседы» статьи Ю. Ф. Самарина «Два слова о народности в науке». По-видимому, продолжала волновать умы работа К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт древней Руси» (1847), в которой родовое начало, сменяемое семейственным, объясняло динамику русской государственности.

Участие А. С. Хомякова в жизни вертепников не ограничивалось только их просвещением и вразумлением. Когда П. Н. Рыбников после разгона кружка был арестован, то Хомяков предпринял серьезные шаги к облегчению его участи.

* * *

«Вертепники», конечно же, совсем не теоретики и потому никак не могут быть восприняты как ступень в развитии социалистической мысли в Рос-

сии. Они — страница истории русской интеллигенции в том значении этого термина, который был придан ему сборником «Вехи». Скажем конкретнее. Иллюстрацией к нашей теме является одна из страниц статьи М. О. Гершензона «Творческое самосознание», на которой он сопоставляет жизненные основания славянофилов и интеллигенции. Наиболее выдающиеся из вертепников, встретившись с жизнью вне пространства кружка, пересмотрели позиции своей молодости и превратились в законопослушных подданных Российской империи, добросовестно трудившихся на административном или культурном поприщах.

В советское время у историков освободительного движения, кажется, было популярно выражение — «молодые штурманы будущей бури». Оно даже применимо к вертепникам, несмотря на то, что самые сильные из них со временем стали другими. Однажды А. И. Герцен так выразился об отношении идеи и жизни: «Христианство не заключается в Христе, а в Христе и апостолах, апостолах и их учениках, в живой среде их оно развивалось, становилось тем, чем человечеству надобно было» [2, с. 435].

Работа собраний у Рыбникова — Свириденко — Козлова способствовала абсорбции социалистических идей русским обществом, размягчая и разрыхляя прочность имперского византизма. Живая среда пятидесятых годов XIX в. сплотила западную идею социализма с особенностями русской жизни. Получилось так, что «не будучи сами социалистами... славянофилы, тем не менее, вложили и свою лепту в формирование русской социалистической мысли» [13]. Формирование социалистической идеи в России и сопутствующий ей революционный процесс (М. О. Гершензон предпочитал видеть в нем элементарную неустроенность жизни) обнаруживают свою объективность — и в отношении социалистов, и в отношении славянофилов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Веселовский А. Н. Из давних лет // Сборник памяти Н. И. Сторожено. — М., 1909.
2. Герцен А. И. Дневник. 1842–1845 // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — Т. 2. — М.: Изд-во АН СССР, 1954.
3. Герцен А. И. Порядок существует! // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. — Т. 19. — М.: Изд-во АН СССР, 1956.
4. Грузинский А. Е. П. Н. Рыбников (1831–1885) // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. / под ред. А. Е. Грузинского: в 3 т. — Т. 1. — М., 1909.
5. Деркачев И. П. Из московских студенческих воспоминаний // Воспоминания о студенческой жизни. — М., 1898.
6. Дьяков В. А. Освободительное движение в России. 1825–1861. — М.: Мысль, 1975.
7. Кельсиев В. И. Исповедь // Литературное наследство. — Т. 41–42: А. И. Герцен. II. — М.: Изд-во АН СССР, 1941.
8. Клевенский М. М. Вертепники // Каторга и ссылка. — 1928. — Кн. 47 (10).
9. Кошелев А. И. Мои воспоминания об А. С. Хомякове // Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1883 гг.). — М.: Наука, 2002.
10. Лясковский Н. В. А. С. Хомяков. Его жизнь и сочинения. — М., 1897.

11. Малеин А. «Изобличитель» — рукописный журнал студентов Московского университета (1859) // Звенья. Сборники материалов и документов по истории литературы, искусства и общественной мысли XIX в. — Вып. III–IV. — М.: Academia, 1934.
12. [Некролог] Алексей Александрович Козлов // Новости и биржевая газета. — 1901. — № 59, 1 марта.
13. Сакулин П. Н. Русская литература и социализм. Ч. 1: Ранний русский социализм. — М.: Государственное изд-во, 1924.
14. Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. — СПб.: Изд-во РХГА, 2006.

*А. Н. Полосина**

МОТИВ СЕРДЦА В ТВОРЧЕСТВЕ Ж.-Ж. РУССО И ЛЬВА ТОЛСТОГО

В статье рассматривается мотив сердца, соотносящийся с проблемой восприятия Львом Толстым наследия Руссо. Герои Руссо и Толстого — существа чувствующие, их чувства таятся в сердце. Их сердца чувствуют верно и точно. Что касается разума, то героям Руссо трудно отказать в высоком интеллекте и в желании им руководствоваться. Разум и чувство связаны как союзники, но именно чувство делает выбор. Связанность ума, сердца и чувственности для Руссо и для Толстого — залог нравственной стойкости их героев. Юлия д'Этанж вступает в брак по принуждению отца. Она считает, что если ее разлучили с возлюбленным несправедливые человеческие законы, то она может их нарушить. Она предлагает возлюбленному путь адюльтера. Но давая обет верности будущему супругу, она постигает истину: верность дает покой сердцу и возможность обрести душевное равновесие и счастье. Анну Каренину приводит к адюльтеру страсть, героиня теряет душевное равновесие, неверность не приносит ей счастья, а сердцу покоя. Адюльтер закончился трагедией.

Ключевые слова: сердце, разум, чувство, счастье, любовь, адюльтер.

A. N. Polosina

Motif of a heart in works of J.-J. Rousseau and Leo Tolstoy

The article examines the motif of a heart relating to a problem of perception of Rousseau's legacy by Leo Tolstoy. The heroes of Rousseau and Tolstoy are feeling persons, and their feelings are kept in the heart. Their hearts feel right and accurately. As for the mind, we cannot help noting superior intellect and the will to be guided by it of Rousseau's heroes. The mind and the feeling are tied like allies, but that is the feeling that makes the choice. The connectedness of mind, heart and sensitivity for Rousseau and Tolstoy is a guarantee of a moral fortitude of their heroes. Julie d'Étange espouses under her father's compulsion. She thinks that if she is separated from her beloved by unjust human laws, she may break them. She suggests to her beloved a way of adultery. But taking a vow of fidelity to her future spouse, she comprehends the truth: the fidelity offers peace to the heart and a possibility to find mental equilibrium and happiness. Anna Karenina is brought to adultery by passion,

* Полосина Алла Николаевна — кандидат филологических наук, Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», alla.polosina@urpmus.ru

the heroine loses her mental equilibrium, the infidelity does not offer her happiness, neither piece to her heart. Adultery ended with a tragedy.

Keywords: heart, mind, sense, luck, love, adultery.

По мнению Апполона Григорьева,

Руссо, великий красноречивый софист, добросовестнейший и пламеннейший из софистов, обманывающий сам себя, силою своего огненного таланта и увлекающего красноречия, самой жизнью, полную мук из-за нелепой мысли и преследований за нелепую мысль, пустил в ход на всех парусах теорию абсолютной правоты страстей в своей «Юлии», теорию, отрешенную от условий воспитания, в своем «Эмиле» и общественную утопию в своем «Общественном договоре». Он гоним всеми — католиками, кальвинистами, философами, осыпая клеветой и бранью де Фонтенелей, нещадными сарказмами Вольтера. Его слово переходит в кровавое дело его практических учеников Сен-Жюста и Робеспьера и разливается по читающим массам. Как *дело* оно грандиозно-сурово гибнет; как добыча читающих масс оно опошляется до крайних пределов пошлости [4, с. 75].

В произведениях Руссо Толстого привлекало все. Между ними существует объективная сущностная близость мировоззрения, родство философских идей и принципов, общность религиозных взглядов, сходство и идейно-тематическая созвучность проблем, тем, мотивов. Тождественны основные положения их нравственных учений. Верность общему духу идей Руссо Толстой сохранял всю жизнь. В молодости Толстой так был увлечен Руссо, что «перечитывал его по несколько раз» [13, т. 23, с. 496], а «Новую Элоизу» знал наизусть. Влияния на него французского философа он никогда не отрицал и в 1901 г. признался французскому слаviste, профессору Полю Буайе: «Я прочел всего Руссо, <...> все двадцать томов, включая “Музыкальный словарь”. Я не только восхищался им; я боготворил его. <...> Многие из написанного им я храню в сердце, мне кажется, что это написал я сам» [2, с. 268]. А литератору П. А. Сергеевко Толстой однажды признался: «Я так боготворил Руссо, что одно время *хотел* вставить его портрет в медальон и носить на груди *вместе с иконкой*» [9, т. 1, с. 468].

Имя Руссо встречается во многих произведениях, дневниках и письмах Толстого. Он принимал активное участие в издании и переводе на русский язык отрывка из «Эмиля» «Исповедание веры савойского vicария» на русский язык; много раз цитировал его в сборниках афоризмов «Мысли мудрых людей на каждый день», «Круг чтения» и «Путь жизни».

В статье рассматривается мотив сердца, соотносящийся с проблемой восприятия Л. Н. Толстым наследия Ж.-Ж. Руссо, и особенности его функционирования в их произведениях.

«У Руссо были две страсти: к женщинам и природе, лучше дикой» [1, с. 8]. Он любил женщин, но видел в них низшее по сравнению с мужчинами существо. Женщины тоже его любили, однако в их глазах он был женоненавистник. Знатные женщины «долгое время покровительствовали ему в благодарность за ту нежность, с какой он всегда говорил о них» [6, с. 65].

Французский философ считал, что женщины и мужчины обладают одинаковыми способностями, но не в равной степени. В «Эмиле» он намеренно оговаривает принципиальное различие между женщиной и мужчиной: «Со-

вершенная женщина и совершенный мужчина столь же мало схожи по своему нравственному облику, как и по своей внешности, и это не наносит ни малейшего ущерба их совершенству» [8, т. 3, с. 547]. И подробно характеризует подругу Эмиля Софи: «У нее превосходные задатки: сердце — самое чувствительное, ум — пронизательный, характер — легкий, внешний облик — обыкновенный, но приятный» [7, с. 15]. По мнению Руссо, женщина не должна «очаровывать тех ничтожных любезников, кои бесчестят свой собственный пол, и тот пол, которому подражают. Ни природа, ни разум не внушают женщине любовь к этим мужчинам, столь с нею схожим; с другой стороны, женщина не должна рассчитывать покорить сердце мужчины, перенимая его манеры» [8, т. 1, с. 556].

О физической любви французский писатель высказывается в «Исповеди»:

Порою моя разгоревшаяся кровь требует женщин, но взволнованное сердце еще больше требует любви. Женщины, купленные за деньги, потеряли бы для меня всякое очарование; сомневаюсь даже, чтоб я мог пользоваться ими. И так бывает со всеми доступными мне удовольствиями: раз они не достались мне даром, я нахожу их бессмысленными [8, т. 3, с. 37].

Это суждение Руссо тождественно точке зрения Толстого, который до женитьбы часто влюблялся платонически в светских женщин, даже не подозревавших об этом. Так, 1852 г. молодой Толстой увлекся образованной красивой и миниатюрной княгиней Луизой Ивановной Волконской, рожденной Трузсон, женой его троюродного брата князя А. А. Волконского. О ней он пишет в кавказском дневнике: «Лучшие воспоминания мои относятся к милой Волконской» [13, т. 46, с. 92]. Кроме того, Толстой изобразил ее в «Истории вчерашнего дня». Она была для него «женщина, потому что она имеет те милые качества, которые их заставляют любить, или, лучше, ее любить, потому что я ее люблю; но не потому, чтобы она могла принадлежать мужчине [sic]» [13, т. 1, с. 281]. Она же — прототип маленькой княгини в романе «Война и мир». Узнав себя в первых главах романа, напечатанных в № 1–2 «Русского Вестника» (1865), Л. И. Волконская обратилась к Толстому с вопросом, кто послужил прототипом князя Андрея. Толстой был очень рад случаю, который заставил ее вспомнить о нем, и ответил ей, что «Андрей Болконский никто, как и всякое лицо романиста, а не писателя личностей или мемуаров. Я бы стыдился печататься, ежели бы весь мой труд состоял в том, чтобы списать портрет, разузнать, запомнить» [13, т. 61, с. 80]. Дагерротипы княгини Л. И. Волконской, урожденной Трузсон, и ее мужа камер-юнкера А. А. Волконского до сих пор висят в верхнем кабинете, в котором писатель работал в 1856–1862 гг. и в 1902–1910 гг. На обороте портрета Луизы Ивановны на наклеенной бумаге имеется надпись: «1850 г.» Не исключено, что оба дагерротипа попали в дом Толстого одновременно в 1850-е гг.

В тридцать лет Толстой тяготился одиночеством, «томился жаждой семейной жизни» [3, с. 268], был очень заинтересован женщинами и почти одновременно влюбился в семь светских девиц, в том числе в Екатерину Федоровну Тютчеву (в дневнике он пишет: «Тютчева начинает спокойно мне нравиться» [13, т. 47, с. 166]); и Прасковью Сергеевну Щербатову-Уварову, которая в свете даже считалась его невестой [3, с. 770]. Именно она выведена в «Анне Каре-

ниной» в образе Кити Щербатской [13, т. 47, с. 517]. А в 1859 г. он был почти готов сделать предложение Александре Владимировне Львовой — «славнейшей барышне», «красивой, умной, честной» [13, т. 47, с. 488]. Тогда же он увлекся «самой милой, <...> самой тонкой художественной и <...> нравственной» [13, т. 47, с. 488] княгиней Александрой Алексеевной Оболенской [11, с. 65], которая, по его собственному признанию, больше всего его прельщала. Но, увы, она была уже замужем. Прибавим к этому списку двоюродную тетку Толстого, некрасивую фрейлину царского двора А. А. Толстую, которой в 1857 г. он был всерьез увлечен, почти влюблен, восхищался ею: «прелесть Александрин, отрада, утешение» [13, т. 47, с. 160]. Он называл ее «лучшей женщиной во всем мире» [13, т. 60, с. 288], «милой покровительницей души» [13, т. 60, с. 284] и считал ее воплощением самоотверженности и любви. Он же был ей дорог не как знаменитый писатель, а как друг.

Одновременно в 1858–1859 гг. за Толстым «вся Москва страшно ухаживала, <...> он был знатен и уже известен, как писатель» [10, с. 404]. Кроме того, он «очень был интересен, даже его дурнота имела что-то привлекательное в себе. В глазах было много жизни, энергии. <...> Он всегда говорил громко, ясно, с увлечением даже о пустяковых вещах, и с его появлением все озарялось. Вся скука мигом исчезала, лишь только она покажется» [10, с. 404]. В дневнике писателя за 25 января 1858 г. имеется такая запись: «Вечер музыкальный прелесть! Вебер прелесть. Тютчева, Свербеева, Щербатова, Чичерина, [Мария Алексеевна] Алсуфьева, Ребиндер [сестра Олсуфьевой], я во всех был влюблен» [13, т. 48, с. 5]. Иногда после музыки Толстой оставался «еще беседовать с умными барышнями, хотя они были не в его вкусе, так как он тогда особенно отличал женщин добрых, простых, красивых, а главное здоровых. Ум женщины не представлялся ему достоинством, скорее наоборот» [10. Т. 37–38, с. 405]. Умными и образованными считались О. А. Киреева и А. Н. Чичерина, но они были некрасивые. «Они звали его [Толстого] постоянно на музыкальные вечера, которые организовывал Николай Рубинштейн в зале матери Ольги Киреевой (в доме Юсуповой)» [10, с. 404].

В 1756 г. Руссо так пишет о своем состоянии:

Как могло случиться, что, обладая столь пылкими чувствами и сердцем, исполненным любви, я хоть раз в жизни не зажегся ее пламенем к определенному предмету? Пожираемый потребностью любить и не получив ни разу возможности удовлетворить ее в полной мере, я видел себя в преддверии старости и смерти, хотя еще не жил [8, т. 3, с. 371].

То есть невозможность осуществления заложенных в его сердце желаний заставляет его искать их свершения в вымышленном мире воспоминаний и видений. Это самообъяснение подтверждает одну из главных идей «Исповеди»: «чувствительное сердце — залог трагического несоответствия возможного и свершенного» [5, с. 10]. Чувствительность Руссо заметил еще философ Юм:

Он только чувствовал в течение всей своей жизни, и в этом отношении его чувствительность превышала все, что я видел. Но она дает ему более острое чувство боли, чем удовольствие. Он напоминает человека, с которого содрали

не только платье, но и содрали кожу и поставили, в таком положении сражаться с бурными и грубыми стихиями (цит. по: [12, с. 633]).

В «Исповеди» Руссо охотнее прощает заблуждения ума, нежели заблуждения чувственности. Он призывает читателя быть снисходительнее к госпоже де Варанс потому, что ее нецеломудренное поведение объяснялось не жадной наслаждений, но «заблуждениями одного лишь рассудка» [8, т. 3, с. 232].

Герои Руссо щедро наделены автором способностью наслаждаться самыми простыми радостями, превращая их в настоящие праздники чувствительности. При этом значительная доля чувственности (сфера ощущений) есть в этой чувствительности (сердечной сфере). <...> Чрезвычайно важный афоризм Руссо «Чувствительность — роковой подарок неба» отвечает и на вопрос о роли чувственности в жизни его героев [6, с. 51].

В XVIII в. один из главных вопросов этики и психологии был вопрос о доминировании в человеке разума или чувства в их сложной соотношенности. Чувство не отрицает разума, но поверяет его. Рациональное познание реального мира — первая ступень, вторая ступень — это проверка этого знания чувством. «Чувства и страсти очень серьезно теснят позиции разума, как абсолютного критерия истины, и отношения между чувствами и разумом все чаще трактуются не как конфликтные, но как взаимодополняющие. <...> Чувство не отрицает разума, но поверяет его» [5, с. 53]. В «Исповеди» Руссо признается:

Непостижимым для меня самого образом два свойства, почти несовместимые, сливаются во мне: очень пылкий темперамент, живые, порывистые страсти — и медлительный процесс зарождения мыслей: они возникают у меня с большим затруднением и всегда слишком поздно. Можно подумать, что мое сердце и мой ум не принадлежат одной и той же личности. Чувство быстрее молнии переполняет мою душу, но вместо того чтобы озарить, оно сжигает и ослепляет меня. Я все чувствую — и ничего не вижу. Выйдя из равновесия, я тупею; мне необходимо хладнокровие, чтобы мыслить. Но вот что удивительно: у меня довольно верное чутье, пронизательность, даже тонкость, — лишь бы меня не торопили; я создаю отличные экспромты на досуге, но ни разу не сделал и не сказал ничего путного вовремя [8, т. 3, с. 104].

В «Новой Элоизе» милорд Бомстон говорит: «Недостаточно знать страсти человеческие, если не можешь разбираться в предметах страстей, а эту вторую половину изысканий производить можно лишь в спокойствии и в размышлениях» [8, т. 2, с. 453]. В «Исповеди» Руссо чувство предстает как высшая нравственная категория, как высший судия. В «Исповедании веры савойского викария» чувство — доказательство бытия Бога. В «Рассуждении о происхождении неравенства» универсальность чувства — залог равенства людей. В «Исповеди» чувство — знаток высшей нравственной правды. Именно к сердцу он обращается за поиском ответа на вопрос: почему он впал в заблуждение и поступил со своими детьми так, что сердечные сожаления не раз доказали ему, что он ошибся, однако рассудок не только не упрекал его, но наоборот? Что предпочесть, сердце или рассудок? По мнению Л. Б. Баткина, «не нам брать на себя роль судей во внутреннем споре Жан-Жака» [1, с. 31].

Андре Моруа считает, что

Руссо был правдив не в своих признаниях, а в добросовестном изложении фактов, к которым относился с таким пренебрежением. Тот, кто рассказывает о своей жизни и пишет автопортрет, почти никогда не подозревает, что, сам того не желая, он всегда оказывается в аналогичных ситуациях. Стендаль рядом с Анжелой Пастагруа — то же, что Стендаль у ног Мелани Луасон, Руссо в любовном треугольнике с Сен-Ламбером и мадам д'Удето напоминает Руссо в жизни втроем с мадам де Варанс и Клодом Ане [6, с. 60].

По мнению Моруа, Руссо поражается тому, что, «обладая такими пламенными чувствами и сердцем, переполненным любовью, он никогда не пылал страстью к какой-либо определенной женщине» [6, с. 60–61].

Герои Руссо, — существа чувствующие, и чувства их таятся в сердце. Их сердца чувствуют верно и точно. Именно в их сердцах живут две равные силы — любовь друг к другу и к добродетели. Что касается разума, то героям Руссо трудно отказать в очень высоком интеллекте и в желании этим интеллектом руководствоваться. Разум и чувство связаны как союзники, но именно чувство делает выбор [5, с. 53].

Взаимодействие разума и сердца у Руссо зависит от особенностей личности и ее опыта. В «Новой Элоизе» «Руссо делает сердца своих влюбленных полем для необычайно сложных психологических и социальных конфликтов, связанных с любовью. И один из самых употребляемых эпитетов к слову любовь — жестокая» [5, с. 57]. Страдание неотделимо от любви, оно — условие любви. Страдание кроется в глобальном ощущении неосуществимости идеала. У Руссо жестокий возлюбленный Сен-Пре — бессердечный соблазнитель.

У Толстого в «Анне Карениной»

личный тон... колеблется между чисто человеческим вчувствованием в стихийную жизнь сердца и суровым, сверхчеловеческим приговором: «Мне отмщение, и аз воздам». Любовь подвергается психологическому разложению; отбрасывается все таинственное, мистическое, неразложимое, все то, на чем держалась «банальная» для Толстого история Лизы и Лаврецкого [14, с. 56].

Отсюда один шаг до «Крейцеровой сонаты», где не осталось ничего человеческого, ничего возвышенного, и повести «Дьявол», в которой с необычайной силой изображены страсти («дьявольское сладострастие»), не подвластные воле человека. Герой повести Иртенев по личным качествам типичный толстовский герой: искренний, честный, не терпящий никаких компромиссов и сделок с совестью, что и обусловило остроту конфликта, завершившегося самоубийством, во втором варианте окончания — убийством героини.

Связанность ума, сердца и чувственности для Руссо и для Толстого — залог нравственной стойкости их героев. Юлия д'Этанж вступает в брак по принуждению, по воле отца, а так как она считает, что ее разлучили с возлюбленным несправедливые человеческие законы, она может их нарушить. Она предлагает возлюбленному путь адюльтера. Вступив в храм и давая обет верности будущему супругу, она постигает истину: верность дает покой сердцу и возможность обрести душевное равновесие и счастье. Анну Каренину приводит к адюльтеру

страсть, героиня теряет душевное равновесие, неверность не приносит ей счастья, а сердцу покоя. Адюльтер закончился трагедией.

Руссо позиционировал себя как человека, знающего свое сердце и людей, созданного иначе, чем кто-либо из виденных им; он был уверен, что «не похож ни на кого на свете» [8, т. 2, с. 9]. Это действительно так, уже в раннем детстве Жан-Жак всех удивлял своим даром сочувствия, а лучшие черты своего характера он объясняет врожденной добротой и тем, что получил «получил разумное и здоровое воспитание» [8, т. 3, с. 59], и «не стал ни свидетелем, ни жертвой каких-либо злых чувств» [8, т. 3, с. 17]. Н. Г. Чернышевский называл Руссо гениальным и говорил о его нежной любви к людям. Но были и другие мнения. Так, Бертран Рассел пишет, что

биография Руссо была изложена им самим в «Исповеди» чрезвычайно детально, но без рабской заботы об истине. Он наслаждался, представляя себя великим грешником, и иногда страдал преувеличением в этом отношении. Но имеется изобилие посторонних свидетельств, что он был лишен всех обыкновенных добродетелей. Это не беспокоило его, поскольку он полагал, что имел теплое сердце, которое, однако, никогда не было для него помехой в его низких поступках против его лучших друзей [12, с. 627].

Как показал Б. М. Эйхенбаум, общая черта сентиментальной поэтики — это отсутствие сатиры и иронии. Руссо замечает по поводу одного своего сатирического стихотворения:

Это небольшое стихотворение, говоря по правде, плохо написанное, но не лишнее остроумия и свидетельствовавшее о сатирическом таланте, — единственная сатира, вышедшая из-под моего пера. У меня слишком незлобивое сердце, для того чтоб пускать в ход подобный талант [8, т. 3, с. 147].

Романтическая ирония осталась Толстому чуждой. Как раз в период усиленного чтения «Исповеди» Руссо в процессе работы над рассказом «Набег» он пишет в дневнике 1–3 декабря 1852 г.:

Писал целый день описание войны. Все сатирическое не нравится мне, а так как все было в сатирическом духе, то все нужно переделывать. <...> Какое-то внутреннее чувство сильно говорит против сатиры. Мне даже неприятно описывать дурные стороны целого класса людей, не только [13, т. 46, с. 151].

Это подтверждает сходство метода Толстого с сентиментальной школой Руссо. Каковы бы ни были оценки Руссо как мыслителя, по мнению Бертрана Рассела,

мы должны признать его огромное значение как социальной силы. Это значение проистекает главным образом из его призыва к сердцу и к тому, что в его время было названо «чувствительностью». Он является отцом движения романтизма, вдохновителем систем мышления, которые выводят не относящиеся к человеку факты из человеческих эмоций, и изобретателем политической философии псевдодемократической диктатуры, противопоставляемой традиционным абсолютным монархиям. Уже начиная с Руссо те, кто рассматривали себя как реформаторов, разделились на две группы: тех, кто стал последователем Руссо, и тех, кто стал

последователем Локка. Иногда они сотрудничали, и многие не видели несовместимости их взглядов. Но постепенно эта несовместимость стала совершенно очевидной [12, с. 627].

О чувствительности Руссо Андре Моруа пишет так:

Уже с самого детства он так живо и глубоко интересовался женщинами, что это придало поэтичность его произведениям. Он всецело во власти нежных чувств. Нет ничего изящнее описания — в четвертой книги «Исповеди» — его прогулки с мадемуазель де Графенрид и мадемуазель Галлей и того чистого наслаждения, какое она ему доставила. <...> Не менее очаровательна — во второй книге — и идиллия писателя с мадам Базиль. <...> Сент-Бев с полным основанием восхищается прелестным описанием первой встречи писателя с мадам де Варанс и приветствует появление во французской литературе новых страниц, раскрывающих перед читательницами Версаля <...> незнакомый мир — мир полной свежести и солнца, <...> сочетание чувствительности и естественности, <...> чтобы освободить нас от фальшивой метафизики сердца и спиритуализма условности [6, с. 62].

Вслед за Руссо и его последователем Стерном, следы «чувствительного» рассказчика трогательных историй видны в повести «Детство» Толстого, хотя бы в обращении к читателям при первой публикации в журнале «Современник» за 1852 г.:

Чтобы быть принятым в число моих избранных читателей, я требую очень немногого: чтобы вы были чувствительны, т. е. могли бы иногда пожалеть от души и даже пролить несколько слез о воспоминаемом лице, которого вы полюбили от сердца, порадоваться на него и не стыдились бы этого, чтобы вы любили свои воспоминания, чтобы вы были человек религиозный, чтобы вы, читая мою повесть, искали таких мест, которые задевают вас за сердце, а не таких, которые заставляют вас смеяться [13, т. 1, с. 208].

В толстовской художественно-философской системе имеется замысел образа, который можно условно назвать руссоистским, созданным как бы по Руссо. В незаконченной повести «Мать» некоторые штрихи облика главной героини присущи самому Толстому:

Я знал ее — не скажу свободомыслие — она никогда не выставляла его, — но смелость и здравомыслие. Полнота чувства, заполнявшего все ее сердце, не давала места суевериям. Знал я ее отвращение ко всякому лицемерию и фарисейству. <...> Она была человек сердца, а по уму совершенный скептик [13, т. 29, с. 251].

Здесь небезынтересно отметить, что в произведениях Толстого реминисценции Руссо связаны не напрямую, но ассоциативно, репликами, намеками, аллюзиями. Так, в образе Петра Никифоровича имеются такие автобиографические подробности, особенно, слова, что он «был человеком того же склада ума», что Руссо, могут относиться к самому Толстому.

Мы говорили о нем (Петре Никифоровиче. — А. П.), о его взглядах на жизнь, которые я знал и разделял в то время. Он был — не сказать поклонник Руссо, хотя знал и любил его, но был человеком того же склада ума. Это был человек такой,

какими мы представляем себе древних мудрецов. При этом с кротостью и смирением бессознательного христианства. Он был уверен, что он терпеть не может христианского учения, а между тем вся его жизнь была самоотвержением. Ему, очевидно, было скучно жить, если он не мог чем-нибудь жертвовать для кого-нибудь и жертвовать так, чтобы ему было трудно и больно. Только тогда он был доволен. При этом он был невинен, как ребенок, и нежен, как женщина [13, т. 29, с. 252–253].

Вместо заключения, скажем, что Руссо действительно знал «свое сердце и знал людей». И он на самом деле, «не похож ни на кого на свете». «Если я не лучше других, то, по крайней мере, не такой, как они» [8, т. 3, с. 9], — пишет он в «Исповеди». Это его высказывание — ключ к его неповторимому автобиографизму, правдивому рассказу о своем сердце, об истории своей души. Толстой восстановил прерванную традицию автобиографизма, он дал этому направлению новое развитие и тем открыл литературу XIX в.

Толстой же, как художник и как мыслитель и основатель своего религиозного учения, постигает особенность психической жизни, как одновременность противоположных переживаний. Но в том, что касается художественного психологизма, то он считал, что «человек без религии», т. е. без какого-либо отношения к миру, также невозможен, как человек без сердца. Он может не знать, что у него есть религия, как может человек не знать того, что у него есть сердце; но как без религии, так и без сердца человек не может существовать» [13, т. 39, с. 326].

ЛИТЕРАТУРА

1. Баткин Л. М. Личность и страсти Жан-Жака Руссо. — М.: РГГУ, 2012.
2. Буайе П. Три дня в Ясной Поляне // Толстой в воспоминаниях современников: в 2 т. — Т. 2. — М.: Художественная литература, 1978. Т. 2.
3. Гусев Н. Н. Лев Николаевич Толстой: Материалы к биографии с 1855 по 1869 год. — М.: Изд-во АН СССР, 1957.
4. Григорьев А. Воспоминания. — М.: Наука, 1988.
5. Лукьянец И. В. Французский роман второй половины XVIII века (автор, герой, сюжет). — СПб.: Университет культуры, 1999.
6. Моруа А. Литературные портреты. Жан-Жак Руссо. — М.: Прогресс, 1970.
7. Руссо Ж.-Ж. Педагогические соч.: в 2 т. — Т. 1. — М.: Педагогика, 1981.
8. Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: в 3 т. — Т. 3. — М.: ГИХЛ, 1961.
9. Сергеев П. А. Как живет и работает Л. Н. Толстой // Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2 т. — Т. 2. — М.: Художественная литература, 1960.
10. Сытина Е. И. Воспоминания // Литературное наследство: Л. Н. Толстой. II. — Т. 37–38, кн. 2. — М.: Изд-во АН СССР, 1939.
11. Полнер Т. Лев Толстой и его жена: История одной любви. — Екатеринбург: У-фактория, 2000.
12. Рассел Б. История Западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. — М.: Академический проект, 2000.
13. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. — М.: Художественная литература, 1929–1958.
14. Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой: Исследования, статьи. — Санкт-Петербург, 2009. — С. 56.

«МИР» ТОЛСТОГО В ИНТЕРПРЕТАЦИИ МЫСЛИТЕЛЕЙ НАЧАЛА ХХ ВЕКА. ПОГРЕШНОСТИ АППЕРЦЕПЦИИ

В статье поднимается вопрос о стереотипе привычного восприятия мира повседневности, подчиняющем себе даже выдающиеся умы. Русские мыслители начала ХХ-го века не делают больших различий между ограниченностью Николая Ростова и Берга. Л. Шестов, Д. Мережковский, позже М. Алданов не допускают возможности высоты, поэзии и значительности жизни для заурядного человека. Между тем образы Толстого свидетельствуют, что заурядность и исключительность — характеристики внешние. Онтологически Николай Ростов оказывается ближе Андрею Болконскому, чем Бергу.

Ключевые слова: заурядный человек, интерпретации, выбор, личностное усилие, художественный образ.

Evdokimova E. A.

Tolstoy's "peace" in the interpretation of thinkers of the XX-th century's beginning

The article raises the question of stereotyped perception of an ordinary person. Russian thinkers of the beginning of XX-th century did not make much difference between boundedness Nikolai Rostov and Berg. Shestov, D. Merezhkovsky, later M. Aldanov believe that the high, much poetic life is not available to ordinary man. Meanwhile, images of Tolstoy demonstrate: mediocrity and exclusivity — external characteristics. There are criteria according to which Nikolai Rostov closer to Bolkonsky, than Berg and even Boris Drubetskoj.

Keywords: an ordinary man, interpretation, person's effort, alternative, artistic image.

В русской литературе XIX в. мир повседневности, жизни простой и обыденной дает о себе знать разнообразно. Нередко — провалом героя в пошляка, или умаленностью до предела малости «маленького» человека, или серединностью незаметности и надежной добропорядочности старого солдата, но есть у нее и вершина — радостное, чистое цветение. Таковое достигается в образе бесконечно обаятельного и безусловно заурядного Николая Ростова в «Войне

* Евдокимова Елена Александровна — кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения, evdoki-elena2006@yandex.ru

и мире» Толстого. Трудно будет найти произведение, в котором заурядный человек был бы дан так развернуто, в котором автор не боялся бы, показывая его в самых разнообразных ситуациях, наскучить этим читателю или повредить герою в читательских глазах. Николай если не центральный герой, то, по крайней мере, располагающийся очень близко к центру. И, опять-таки, ничего — читатель не просто терпеливо сносит, а наслаждается сценами, где речь идет о Николае Ростове (разумеется, такой читатель, который не утратил способности наслаждаться классикой вообще и «Войной и миром» в частности). Л. Шестов в одном из своих эссе проворчал: «Я не знаю другого романа, где бы столь безнадежно средний человек был изображен в столь поэтических красках!» [6, с. 256]. Этой недовольной и автором, и героем репликой Шестов точно схватил, но не отдал должное тому, что содеял своим Ростовым Л. Толстой. Между тем Толстой продолжил и усилил, довел до последней ясности и завершенности смысла начатое Пушкиным в Онегине.

Если в пушкинском Онегине мы видим, что обычный человек может быть недюжинным — потому, что «не лезет в великие люди» [2, с.466], — то в Николае мы узнаем со всей убедительностью, что и дюжинный не всегда лезет в великие, при том он может прожить свою жизнь, и жизнь эта может быть не великой, но... Тут придется подбирать слово, отражающее то, что так радует нас в Николае, что так достойно, вопреки недовольству Шестова, поэтического изображения. Каким же словом определить такую жизнь? — «Прекрасная» будет высокопарно, а между тем в жизни Ростова есть моменты именно прекрасные, точнее — восхитительные, поскольку те, кто их проживает, и те, кто, читая, сопричастен проживаемому, становятся восхищенными над обыденностью, обыкновенностью. А попробуй ты, человек, быть восхищен не романтической мечтательностью, не фантазией, а проживая обычный день, о котором от всей души, с чистым сердцем скажешь: «Хорошо весьма». Это доступно каждому, но при условии согласия быть обычным, тихим — «не лезущим» человеком. Так проживается день Николаем и Наташей Ростовыми. Ликование участников этого дня легко объяснимо помимо их личных переживаний: охота в европейской культурной традиции издавна изображалась праздником. Но немалую роль играет в счастье того дня восхищение брата и сестры друг другом, оба думают друг о друге: «Что за прелесть эта моя Наташа!» и «Экая прелесть этот Николай!» — в противоположность обывателю, который не восхищен, а только доволен, и только «сам собой, своим обедом и женой». Николай и Наташа не просто довольны, они восхищены друг другом, а потому восхищены над обыденностью. И в контексте нашей темы остается заметить, что это — главное условие защищенности заурядного человека от впадения в пошлость — обращенность навстречу тому, что «не ты», восхитись — и будешь «восхищен».

Однако праздник праздником, а рутина придет-таки ему на смену. И что тогда? Бескорыстная радость, с оттенком ликования, возможна и в повседневности. Более того, сказанное ранее об эпизоде охоты еще чище явлено в сцене детски наивного диалога, где обмениваются репликами австрийский крестьянин и Николай, остановившийся у него на постой. Встретившись ранним утром, они приветствуют друг друга по-немецки. Им этого, в их расположении друг к другу, кажется мало, притом что возможности общения более чем скромны

ввиду ограниченности немецких слов в лексиконе Николая, да и общих интересов. Но оказывается, достаточно пяти слов: «да здравствует», «русские», «австрийцы», «весь свет», чтобы осветить труд крестьянина и гусара, амбар, сено, утро светом все той же ликующей (по Шестову, вероятно, примитивной) радости:

«Hoch Oestreicher! Hoch Russen! Kaiser Alexander hoch!» («Да здравствуют австрийцы! Да здравствуют русские! Ура император Александр!») — обратился он к немцу, повторяя слова, говоренные часто немцем-хозяином. Немец засмеялся, вышел совсем из двери коровника, сдернул колпак и, взмахнув им над головой, закричал: «Und die ganze Welt hoch!» («И да здравствует весь свет!») [4, с. 158].

Последнее восклицание указывает на то, что именно к восхищенности выходят два очень обычных человека в очень обычной ситуации. И этому нельзя не поразиться — а именно тому, что это «обычное» так редко случается. Стало быть, стоит задаться вопросом, чем же оно достигается. Выход к ликованию обусловлен обоюдной открытостью и обоюдным желанием радости другому. Тихо радоваться ты можешь и один, но для ликования единение с другим необходимо. Первым идет навстречу Николай, обращаясь к немцу с «радостною, братскою улыбкой», говоря на его языке и его выражениями. Но собеседник встает вровень щедрости Николая усилением сказанного до последнего доступного человеку предела — пожеланием здравствовать всему свету.

Можно, опять же, проворчать, что легко радоваться, когда здоров и полон сил. Порадоваться, удовлетворившись своим собственным довольством, легко, а выйти за пределы довольства гораздо сложнее. Здесь же — выход к другому, вдвойне, втрое другому: не родственнику, как было с Наташей, незнакомому, чужому — немцу. И движение за пределы себя не останавливается на собеседнике, а идет дальше, почему диалог и заканчивается знаменитым возгласом: «Да здравствует весь свет!» — который больше, чем о «единении человечества». Чувствуется, что «светом» выражается вся возможная полнота бытия, всему сущему желают два случайно встретившихся человека абсолютного, целостного бытия, пребывать в «хорошо весьма». Обычная радость двух обычных людей имеет одно драгоценное свойство. Будучи дана человеку просто так, ни за что, она требует от своего обладателя одного — умножения и расширения, и каждый шаг в этом направлении предполагает следующий. Вот почему, начавшись радостью индивидуальной, заканчивается все радостью всемирной — по бескорыстию радости и готовности радоваться обычного человека. Только и всего! Но есть ли что-то большее в мире? Конечно, есть — радость святости. Только часто и многим ли доводится ее испытать? Во всяком случае, ни у великих, ни у гениальных здесь нет преимуществ перед дюжинными.

К великим и перейдем. Точнее, к по-настоящему сильным умам отечественной мысли XX в. Еще точнее — к тому, насколько удалось мыслителям оценить «мир» Толстого, не «минуты роковые», а ту «простую жизнь», которая составляет немалое, а может быть, и наибольшее очарование гениального романа Толстого.

Приходится признать, что русской мысли начала XX в. не удалось с полной чуткостью уловить радость повседневности, открытую читателю Толстым.

Столь щедро отдав русской классике дань восхищения, вообще открыв настоящему всю ее глубину и самобытность, наши мыслители со всем тем оказались немногим более чувствительны к нюансам посредственности (заурядности, обывателя), чем европейские умы и сердца. Обстоятельство, заставляющее признать, что, несмотря на одаренность и ум, и они в каком-то смысле не вырвались из *ряда*, приняв как аксиому всеобщую убежденность в том, что обыватель и человек толпы — одно и то же, что заурядный означает скучный и т. д. Тем самым, в этой плоскости они сами оказались обычными, ограниченными, не желающими свернуть с общей дороги. Обратимся к двум вдумчивым и ярким интерпретаторам творчества Толстого, Д. Мережковскому и Л. Шестову. Причем, распрощавшись уже с Николаем Ростовым, нам все-таки вновь придется вернуться к некоторым эпизодам его биографии, но уже вместе с мыслителями, и в большой степени разговор будет о них, а не только о герое.

Дело в том, что Д. Мережковский и Л. Шестов однозначно не приняли «априорности» Николая. Достоинство удивления, как, конечно, не сговариваясь, они согласны меж собой. Стоит привести их суждения. Л. Шестов пишет:

И посмотрите, какое глубокое уважение питает гр. Толстой к Ростову. «Долго, — рассказывает он нам, — после его (Николая) смерти в народе хранилась набожная память о его управлении». Набожная память! Долго хранилась! Пересмотрите все, что писал гр. Толстой: ни об одном из своих героев он не говорил с таким чувством благодарности и умиления. Но за что же? — спросите вы. Чем заслужил этот обыкновенный человек такую признательность? А вот именно своей обыкновенностью: Ростов знал, как жить, и был потому всегда тверд [7, с. 190], —

заключает почти раздраженно Шестов. Да, пожалуй, и обыкновенностью, но только «как жить», он знал далеко не всегда. Приходится признать, что в своих заключениях о Николае Шестов поддается предубеждению, полагая «обыкновенного человека» скучным «априори». Не один раз в Николае происходит «короткая, но искренняя борьба», после которой он выбирает не то, чего ему хочется, а то, что он почитает высшим и лучшим, чем он. И он хорошо знает, что сам он «не знает» ничего, именно поэтому и вынужден держаться «априорности», избегая пустого умствования.

Ну, как же он был «всегда тверд», если в Тильзите в душе его происходила такая мучительная работа, прежде чем он решил, что им, солдатам, не следует рассуждать. На основании этого простодушного величия Николая не только Шестов, но и Мережковский выводит свое: о его глупости, о том, что «Ростов уперся, как бык, и его уже ничем не сдвинешь» [3, с. 175], игнорируя, как дорого эта твердость Николаю достается. Дался же интерпретаторам этот эпизод, оказавшейся столь сложным для понимания — выходит, именно ввиду слишком простых ценностей, явленных там. Простых не грубостью (которая хуже воровства), а тем, что держит собой мир: простой честностью, простой верностью, служением государю просто потому, что он государь и ему принесена присяга, а еще потому, что, по-мальчишески полюбив его, обязан любить его и тогда, когда повзрослел. К Шестову и Мережковскому присоединяется и М. Алданов, причем не из солидарности с ними — по удручающему созвучию

в восприятии этой линии в творчестве Толстого. Блестящий эссеист, проникновенный ценитель Толстого, Алданов приводит известную сцену тильзитских сомнений Николая:

Мы не чиновники дипломатические, — говорит Николай Ростов, — а мы солдаты, и больше ничего. Умирать велят нам — так умирать; а коли наказывают, так, значит, виноват; не нам судить... Коли бы мы стали обо всем судить да рассуждать, так этак ничего святого не останется. Так мы скажем. Что ни Бога нет, ничего нет! Наше дело исполнить свой долг, рубиться и не думать, вот и все.

Напомню, это эпизод подписания унижительного Тильзитского мира. Николай недоумевает по поводу неожиданной и резкой перемены отношения государя Александра I к Наполеону, не признававшемуся до сих пор императором и вдруг оказавшемуся и императором, и близким другом Александра. Николай решает свои сомнения, обвинив в них свое малодушие, сочтя себя глупым и неблагородным, приведенный же внутренний его монолог — результат принятого им вследствие «мучительной работы» души и ума. Алданов комментирует его таким образом: «Отдавая дань веку Просвещения, Толстой здесь слегка подсмеивается (несколько заметнее, чем обыкновенно) над Николаем Ростовым» [1, с. 399]. Даже если согласиться, что Толстой подсмеивается над Николаем Ростовым «обыкновенно», то здесь уж менее всего. Алданов, как и другие, указывает на нежелание Николая думать. Но Толстой здесь, по всему видно, солидарен со своим героем, благодаря чему сцена и обладает таким глубоким воздействием, и врезается так в память. Ростов тем и дорог автору, что в нем последний смотрит на ужасы войны и тонкости дипломатии взглядом простого сердца. И это нечто большее, чем неспособность думать, это еще и призыв встряхнуться, вспомнить: «...да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5: 33–37). И если в нашей жизни мы не можем поступать в соответствии с таким призывом, то стоит хотя бы признать его существующим и высшим. Таковым его и заявляет благородное простодушие Николая. И не простодушный Толстой так любит своего героя за то, видимо, что без него, без солдат, верящих в простые истины, дипломатические тонкости истончат жизнь до ее полного исчезновения. И думается, что Толстой, в отличие от его интерпретаторов, дорожит не только недоумением Ростова, но и его решением. Почему-то никому из них нет дела до того, что свое решение герой выстрадал. Да, Николай отогнал от себя неразрешимые вопросы. И правильно сделал, его вера в то, что «государю лучше» знать, так же справедлива, как его растерянность. И, как ни парадоксально, но дипломатия государя и солдатская прямота Николая питают и поддерживают друг друга. И победа над «корсиканским выскочкой» — их общая победа — тому наилучшее подтверждение.

Еще второй эпизод мыслителям кажется возмутительным. Это разговор Николая и Пьера в эпилоге. Точно так же, как в Тильзите, Николай чувствует свою непригодность к рассуждению и приводит, разумеется на повышенных тонах, свой аргумент:

Доказать я тебе не могу. Ты говоришь, что у нас все скверно и что будет переворот; я этого не вижу; но ты говоришь, что присяга — условное дело, и на это я тебе

скажу: что ты лучший друг мой, ты это знаешь, но составь вы тайное общество, начни вы противодействовать правительству, какое бы оно ни было, я знаю, что мой долг повиноваться ему. И вели мне сейчас Аракчеев идти на вас с эскадром и рубить — ни на секунду не задумаюсь и пойду. А там суди, как хочешь [6, с. 291–292].

Ох, как недовольны Николаем высокие умы. Л. Шестов иронически комментирует: «В качестве человека априорного он доказательств не любит и уважает лишь всеобщность и необходимость. Он так прямо и заявляет Пьеру...» [7, с. 190] — и далее приводит слова Николая об эскадроне и Аракчееве. Ирония Мережковского патетична и риторична: «Какова вера Николая Ростова — не “рассуждение”, а именно вера, недоказуемое откровение, то самое, что и дает твердость этому “столпу отечества”, столпу семьи и брака, долга и совести, столпу мира в “Войне и мире”...» [3, с. 175]. Можно было бы уличить Мережковского в подтасовке, если бы он не был так искренен в своем неприятии позиции Николая Ростова, когда уверяет нас в том, что тот обожествляет государство и присягу. Но Николай по-своему безукоризненно логичен и не по-своему, а безусловно очень честен. Он не говорит, что не надо рассуждать и понимать, а только что *он* не умеет рассуждать, *не может* доказать. Говорит он это не сразу, не выдавая расхожие истины, а так же, как в Тильзите, мучительно трудится душой и умом. И умом тоже, поскольку некое положение, как бы то ни было, он выстраивает. Толстой это знает и не осуждает в своем грое. По поводу мыслей о женитьбе на княжне Марье он пишет:

Как в Тильзите Ростов не позволил себе усомниться в том, хорошо ли то, что признано всеми хорошим, точно так же и теперь, после короткой, но искренней борьбы между попыткой устроить свою жизнь по своему разуму и смиренным подчинением обстоятельствам, он выбрал последнее и предоставил себя той власти, которая его (он чувствовал) непреодолимо влекла куда-то [4, с. 29].

Замечая, что Ростов принадлежит к тому типу героев Толстого, которые «говорят только потому, что механическое устройство рта им это позволяет» [3, с. 92], Мережковский себе позволяет такую грубость, которая дышит никак не умом и не делает ему чести, так же, как замечание о том, что князь Андрей очень добродетелен, но не очень умен.

Не о вере, под которой Мережковский понимает фанатизм, а о верности и том самом здравомыслии здесь нужно говорить, которое выгодно отличает Николая от мечтателя Пьера. Для последнего должное важно не меньше, чем для Николая, а ума у него, может быть, и больше, но недостаточно для того, чтобы удержать его от увлечения мечтами, проектами, фантазиями. Сколько уж перед нами их прошло к эпилогу! Именно запутанности в мечтах не принимает Николай. Именно интеллектуальная беспомощность заставляет его формулировать свою позицию так грубо. И оскорблен он не оттого, что задето его самолюбие, а оттого, что ему обидно за истину, оттого, что он не может ее защитить так, как хотел бы. Задумается Николай, конечно, задумается перед тем, как пойти рубить. Но, если он не «упрется как бык», ему не устоять на своей мысли в споре с Пьером. А в ней — противовес беспочвенности последнего. И сам Пьер, и Наташа, и княжна Марья понимают это, в отличие от интерпретаторов, в данном случае согласных принять только свое, близкое

им: видимо, не автору «Апофеоза беспочвенности» [5] принимать простые истины. Еще и поэтому никого из героев не ранит грубое восклицание Николая. Стоит порадоваться тому, что в пору написания «Войны и мира» Толстой еще только взыскует, а не утверждает. Позже, через несколько десятков лет, он, пожалуй, заговорил бы более твердо об условности присяги, как говорил о непротивлении злу насилием.

Не только Николаем, но и графиней Марьей недовольны Мережковский и Л. Шестов — ее уступкой «априорности». Графиня обдумывает призыв Пьера отказаться, раздать, уравниаться и т. д. и приходит к заключению, которым делится с мужем: «Пьер говорит, <...> что наш долг помочь своим ближним. Разумеется, он прав, <...> но он забывает, что у нас есть другие обязанности ближе, которые сам Бог указал нам, и что мы можем рисковать собой, но не детьми» [4, с. 295]. Шестов считает, что графиня Марья «как ни в чем не бывало соглашается на самое крайнее лицемерие, как только инстинкт подсказывает ей, что грозит опасность прочности ее „духовного“ союза с мужем. Ведь еще шаг — и лицемерие возводится в закон, в закон — страшно сказать — совести» [7, с. 193]. Он не может допустить, что прежняя княжна Марья, со своим благородным образом мыслей, могла бы сказать это. Между тем дальнейший внутренний монолог графини демонстрирует нам, что она не растворилась в заурядности Николая, а Николай остался все тем же обывателем. Но в то же время у них есть точка встречи, даже не точка, а общее пространство, где высота помыслов одной обретает почву, а здравый смысл другого освящается — общим делом, которое, как бы ни было скромно по сравнению с «невозможным человеку» призывом Христа, требует тем не менее ежеминутного самоотвержения. Но Шестову понять графиню Марью нет возможности потому, что для него есть вообще благородство и вообще высокие помыслы, а мысли молодых супругов Ростовых отнесены к конкретной ситуации, но так, что над ситуацией и над ними есть нечто высшее, от которого отсчитывается и благородство и помыслы. В этом общность позиции супругов и различие ее с шестовской, для которого выше всего идея и какая-то великая, но не совсем определенная высота.

Оба Ростовы знают о необходимости «смирненного подчинения обстоятельствам», разница между ними в том, что Марья отнесена к Богу, стоящему за «обстоятельствами», прямо и лично, а Николай — косвенно, через присягу, привязанность к жене, незывлемые общественные установления... Пьер же считает, что «призван дать новое направление всему русскому обществу и всему миру», о чем говорит «с самодовольствием и увлечением» [4, с. 300].

И что же, неужели пустопорожние и самодовольные рассуждения Пьера достойнее, чем выбор верности присяге Николая и обязанностей перед детьми графини Марьи? Разумеется, Шестов и Мережковский так вопрос не ставят. Не потому ли, что, по беспочвенности чувствуя себя ближе Пьеру, они в то же время не готовы выглядеть мечтателями? Потому и уклоняются от необходимости отчетливо сформулировать свою позицию. А сформулировать было бы, пожалуй, и необходимо, коль скоро присяга и должное для Толстого в пору написания романа были значимы.

Можно бы согласиться с недоверием к простоте выбора графини Марьи «обязанностей ближе, важнее» только в том смысле, что нельзя успокоиться,

нельзя впасть в равнодушие к страдающим ближним. Но в споре героев «Войны и мира» то и хорошо, что ни за кем не остается признанной безусловной правоты. Благодаря художественному гению Толстого, которому он пока еще готов «смирненно подчиниться», это настроение, истины, пребывающей, как ей и положено, посередине, вернее, над спорящими и думающими, легко уловить читателю. Наши мыслители, однако, не улавливают — не по интеллектуальной, конечно, слабости, а по нежеланию поверить в возможность «простой, мудрой жизни». Им нужно исключительное и высокое, пожалуй, и громокипящее. Но сколько ж можно его искать, сколько раз оно обманывало романтиков, да и вообще всех мечтателей, всех, рвущихся к сверканию и грому... Если князь Андрей соглашается принять Ростовых как необходимую почву, на которой смогла возрасти поэтическая Наташа, то, стоит вспомнить, он и сам полюбил этих простых людей, душой отдыхая, как говорит Толстой, среди них. Подчеркнем: не только в качестве удобрения нужны поэтической Наташе остальные Ростовы, она сама — их необходимая составляющая, и в них есть то же, что в ней, только являет себя менее ярко и интенсивно.

Таким образом, заурядность — не клеймо и проклятие, а некая неразложимая далее человечность, которая служит основой всему остальному. Заурядность становится отталкивающей только тогда, когда человек, по выражению о. Александра Шмемана, «ищет своего». Противостоит такому исканию — открытость высшему, которая дает способность любить, и, как следствие, готовность склониться перед высшим и должным. Качество, присущее таким разным, не готовым даже до конца принять друг друга людям, как Николай Ростов и князь Андрей. В частности, разных в том, что один, князь Андрей, «склонен обдумывать свои поступки», другой не склонен, но не потому, что, как объясняет это всегда не точно мыслящий Пьер, «для Николая мысли — забава», а потому, что, с присущей ему честностью, он признает, что это не его сфера. Таким образом, он «смирненно подчиняется» не только обстоятельствам и принятому другими, но и тому, что определяет его место в мире, одаривая его одним и ограничивая в другом. Вот от этого он и может быть выше себя самого и своей заурядности.

Таким образом, нельзя поставить знак равенства между жизнью будничной, не яркой, но не лишенной тихого чередования скромного труда и нехитрого отдыха, и ничтожной, вялой повседневностью, не знающей ничего, кроме мелких дрызг и бессмысленных претензий, оборотной стороной которых является сытая самоуспокоенность. С одной стороны, первое и второе не тождественны, с другой — грань между ними зыбкая и легко проницаемая. Эти оттенки не дали восприятию русских мыслителей начала XX в., вероятно, потому, что, привычно выступая против обыденности, они слишком поверили «милой привычке», не пожелав разорвать круг, которым замкнулась в данном случае их мысль, круг недоверия «миру», простому, но «живому и настоящему».

ЛИТЕРАТУРА

1. Алданов М. А. Загадка Толстого // Алданов М. Портреты. — Т. 2. — М., 2007.
2. Белинский В. Г. Сочинения Александра Пушкина. Статья восьмая. «Евгений Онегин» // Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу. — М., 1988.
3. Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. — М., 1995.
4. Толстой Л. Н. Война и мир // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 12 т. — Т. 7. — М., 1974.
5. Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления). — СПб., 1905.
6. Шестов Л. И. Добро в учении графа Толстого и Ницше // Шестов Л. Собр. соч.: в 2 т. — Т. 1. — Томск, 1996.
7. Шестов Л. И. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Философия трагедии. — М., 2001.

*Т. Н. Резвых**

О РОЛИ Ф. К. БААДЕРА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: СЛУЧАЙ Л. П. КАРСАВИНА**

В статье исследуется влияние баадеровского понимания самосознания на концепцию симфонической личности у Карсавина. Баадер критикует декартовскую идею автономного Я. Особую интерпретацию он дает и идее мистического единства с Богом. Согласно Баадеру самосознание — это взаимодействие Бога и человека, центра и периферии. Чтобы существовать, периферия жертвует собой в пользу центра. Карсавин, вслед за Баадером, также истолковывает работу самосознания как непрерывное взаимодействие центра и периферии. Это взаимодействие рассматривается у обоих мыслителей как деятельность, направленная на спасение души. И у Баадера, и у Карсавина эта деятельность есть жертвование собой, своим эгоизмом, отказ от мнимой самодостаточности личности. Поэтому и самосознание обоими философами истолковывается как жертва. Следовательно, «самость» у Баадера и «симфоническая личность» у Карсавина рассматриваются с точки зрения жертвы. Принципиальной характеристикой самосознания как такового является жертвенность. Понятие жертвы, в свою очередь, используется Баадером для описания творения мира, и Карсавин в этом вопросе также следует за Баадером. Кроме того, Карсавин рассматривает с точки зрения жертвы Троицу. В статье делается вывод, что карсавинская идея жертвы связана с влиянием на него идей Баадера.

Ключевые слова: самосознание, опосредование, откровение, творение, спасение, симфоническая личность, жертва.

T. N. Rezvikh

About F. K. Baader's role in the Russian philosophy: L. P. Karsavin's case

In article influence of Baader's interpretation of self-consciousness on the concept of the symphonic personality at Karsavin is investigated. Baader criticizes cartesian idea autonomous self-consciousness. He gives a special interpretation to idea of mystical unity with

* Резвых Татьяна Николаевна — кандидат философских наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, hamster-70@mail.ru

** Работа выполнена по внутреннему гранту ПСТГУ «Генеалогия идей богословского персонализма (на материале русской религиозной мысли XIX — начала XX в.)».

God also. Baader considers self-consciousness as interaction of God and person, the center and the periphery. To exist, the periphery gives itself in favor of the center. Activity of self-consciousness Karsavin, following Baader, considers as continuous interaction of the center and the periphery. This interaction is considered at both thinkers as the activity directed to rescue of soul. Both at Baader, and at Karsavin this activity is considered as sacrifice by the egoism, refusal of false self-sufficiency of the personality. Therefore also the self-consciousness is interpreted by both philosophers as the victim. Therefore, “selfhood” at Baader and “the symphonic personality” at Karsavin are considered from the point of view of the victim. The basic characteristic of self-consciousness per se is sacrifice. In turn, the concept of the victim is used by Baader for the description of creation of the world, and Karsavin in this question also follows Baader. Besides, Karsavin considers from the point of view of the victim Trinity. In article the conclusion is drawn that the Karsavin’s idea of the victim is connected with influence of Baader’s ideas on him.

Keywords: consciousness, mediation, revelation, creation, rescue, symphonic personality, victim.

Роль баадеровских идей в России изучена мало, хотя его наследие знали и ценили славянофилы, Н. Н. Страхов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин [4; 19; 20; 14; 21; 16]. Д. И. Чижевский отмечал влияние Баадера в первой половине XIX в.: «Европейская философия проникает даже в почти закрытые ранее для нее славянофильские круги, которые, однако, иногда косвенным путем двигались от Шеллинга и Баадера» [19, с. 407]. Так, С. П. Шевырев ценил Баадера больше Шеллинга:

Франц фон Баадер принадлежит к числу замечательнейших мыслителей Германии современной — и занимает первое место между теми, которые задали себе решение важнейшего вопроса: как примирить Философию с Религией? Вникнув в учение Баадера и сравнив его с учением других Философов Немецких, можно смело сказать, что Баадер глубже, чем все другие, постиг истинное начало Христианской Философии и черпает в самом источнике [20, с. 101].

Шевырев считал Баадера наиболее церковным из немецких мыслителей: «Учение его основано на чисто Христианских началах и даже применено к догматам первоначальной Церкви» [20, с. 100]. Церковность католика Баадера носила экуменический характер, но именно поэтому Баадер испытывал интерес к православию, высказывая взгляды, под которыми подписался бы любой славянофил. Констатируя кризис западного христианства, Баадер полагал, что поскольку русская церковь не затронута разложением, она может быть не только спасительницей Европы, но и посредницей, могущей предотвратить неизбежное столкновение Запада с Востоком. Он признавался в письме С. С. Уварову:

Провидение до сего времени хранило Русскую церковь, и она не была вовлечена в тот процесс, происходящий в Европе, результатом которого стала дехристианизация в науке и в гражданском обществе. Особенно благодаря тому, что Русская церковь отстаивала ранний католицизм в борьбе с его врагами — папизмом и протестантизмом, а также благодаря тому, — что она не отрицала разум, как это делала Римская церковь, и не допускала при этом возможности появления заблуждений, которые могут отсюда возникать, как это происходит в протестантизме — она единственная способна стать посредником, что, впрочем, должно быть сделано единственной основой науки в России — и самими русскими [2, с. 106].

Однако, попытка Баадера осуществить в России экуменический проект не увенчалась успехом [27, S. 75–101].

Содержательное усвоение построений Баадера началось в России уже в «период систем», чем немало способствовало то, что Соловьев и его школа имели с Баадером общие идейные источники: неоплатонизм, Каббалу и немецкую средневековую мистику (М. Экхарт, И. Таулер, Я. Беме). Баадер много сделал для распространения сочинений Беме и часто подтверждал свои мысли большими цитатами из сочинений герлицкого сапожника (см., напр., его лекции: [22; 25; 29] и др.). Но именно вследствие этого, а также в силу того, что ссылки на Баадера редко встречаются в текстах русских философов (за исключением Булгакова и Бердяева), вопрос о роли собственно *его* идей в России прояснить крайне трудно. Поэтому до сих пор исследователями обсуждается вопрос о роли Баадера в становлении системы Соловьева. Е. Н. Трубецкой утверждал о сходстве между Баадером и Соловьевым «в самых основах мирозозерцания» [17, с. 60], Л. М. Лопатин, напротив, пришел к выводу, что «Соловьев ознакомился с сочинениями Баадера уже в то время, когда его собственные взгляды вполне определились и оформились» [14, с. 159], и поэтому «не может быть никакой речи о заимствовании, а разве только о влиянии, которое они оба испытали со стороны Якоба Беме» [13, с. 159–160].

Возможно, трудность определения роли идей Баадера в России коренится в «избирательном сродстве» русской мысли с немецкой мистикой [19, с. 382], распространяющемся и на еврейскую мистику. Баадер выполнил важную роль популяризатора немецкой и еврейской мистики в Германии и России, по крайней мере в XIX в. [21, с. 200–205]. Поскольку именно Баадер заинтересовал Каббалой Ф. Й. Молитора, он косвенно причастен к началу научного изучения Каббалы в XX в. В. Шмидт-Бигеман, опираясь на письмо Г. Шолема В. Беньямину, утверждает, что интерес Шолема к Каббале начался именно с прочтения книги Молитора «Философия истории, или о традиции» [35, S. 392]. По мнению К. М. Бурмистрова, Баадер

является одним из наиболее увлеченных Каббалой мыслителей конца XVIII — начала XIX в., хорошо знакомым с оригинальными каббалистическими текстами и их христианскими интерпретациями. Таким образом, учения Беме и его последователей, по нашему мнению, можно рассматривать как один из возможных источников знаний о Каббале у В. Соловьева [5, с. 51–52].

И Булгаков, писавший о близости Каббалы «к христианству, к которому идет она самыми существенными своими учениями и устремлениями» [3, с. 154], и Карсавин, считавший, что «в гносисе Каббалы иудаизм очень близко подходит к христианской идее» [6, с. 40], в сущности воспроизводили убеждение Баадера, что христианскую теософию следует считать «обогащенной и христиански видоизмененной Каббалой» [33, S. 550].

Во всяком случае, русские философы Серебряного века воспринимали Баадера прежде всего как представителя мистики. Страхов писал о том, что Гегель есть «чистейший мистик и совпадает с Баадером, Мейстером Экгардом, Ангелом Силезским и т. п.» [15, с. 756]. Бердяев называл Баадера «величайшим и замечательнейшим из бемеанцев и наиболее церковным по своему миросо-

зерцанию» [2, с. 52]. Карсавин упоминает Баадера в качестве одного из представителей единой мистической традиции от Плотина до Шеллинга и Гегеля [8, с. 15]. Франк, рецензируя книгу о раннем Баадере своего друга Фрица Либса, пишет, что «Баадер, в отличие от классического немецкого идеализма, связанного с античностью и спинозизмом, в своем мировоззрении всецело опирается на христианскую традицию — на Библию и христианскую теософию» [18, с. 125]. Эти слова Франка не являются простой данью авторитету Баадера. Из записных книжек Франка, хранящихся в Бахметьевском архиве, следует, что, работая над своим главным трудом, «Непостижимое», он внимательно читал сочинения Баадера.

«Избирательное родство» русской философии Серебряного века и Баадера покоится на фундаментальных основаниях. Школа Соловьева была одной из версий теософии, т. е. ориентировалась на познание 1) внутренней жизни Бога, 2) творения мира как развития божественного откровения, 3) божественного корня человеческой души, 4) свидетельств Божественной Премудрости в мире. Баадер был одним из самых ярких теософов XIX в., его центральные темы — творение, грехопадение и спасение. Бог и мир внутренне связаны, но по причине грехопадения связь их нарушена, необходимо ее восстановление. Это соединение, начало которого положено Христом, должно быть осуществлено усилиями всех людей. Кроме этих принципиальных общих установок Баадера роднят с русской философией различные конкретизации этой теософской тематики. Баадер, как и многие его современники, интересовался спиритизмом и писал о тесной связи умерших с живыми [24, S. 53], что, скорее всего, повлияло на становление федоровских идей [19, с. 372]. В его сочинениях находятся наброски философии диалога, философии эроса, философии языка (имени) и философии культа.

Баадер занимает особое место в немецком идеализме начала XIX в. Как отмечает П. Козловски, своеобразие его философской концепции состоит в том, что он предлагает не один, а несколько способов доступа к Абсолютному, т. е. несколько способов обоснования откровения: феноменология сознания (концепция самосознания), метафизический эмпиризм природы (натурфилософия), метафизический эмпиризм истории и общества (Баадер использует аналогии социальной философии для описания общения человека с Богом) и спекулятивная реконструкция теологии откровения [34, S. 743–744]. Принятие самосознания за отправной пункт религиозной философии — характерная черта всего немецкого идеализма. Однако Баадер стремится радикально переистолковать понятие самосознания. Философ отказывается от идеи тождества мышления человека и мышления Абсолюта и критикует Декарта за основание философии и науки на автономном Я. Объективный мир находится к автономному Я в противостоянии. Подобный тип мышления, по Баадеру, искусственно создан для того, чтобы человек смог подчинить своей власти природу, господствовать над ней. Для Баадера самосознание не самодостаточно, не замкнуто на себя. В конечном счете он понимает работу самосознания как самопожертвование человека Богу и в связи с этим и творение — как жертву Богом самого себя ради человека. Тем самым Баадер соединяет каббалистическую версию творения мира как цим-цум с христианской идеей крестной жертвы.

Идея жертвы, «самоуничужение», в свою очередь, является отличительной чертой религиозной философии Карсавина. Карсавин рассматривает сквозь призму понятия «самоуничужения» не только самосознание, но и творение мира, и Троицу. Эта диалектика жертвы также связана у Карсавина с самосознанием. Буквальные совпадения Карсавина с Баадером в раскрытии механизма деятельности самосознания дают основание полагать, что Карсавин воспринял его непосредственно от Баадера.

Задача данной статьи — показать преломление баадеровской версии антропологии, в ее связи с концепцией творения, в творчестве Карсавина.

1. Карсавин: самосознание как центр и периферия

По Карсавину, личность — субъективный дух, пропущенный через многообразные формы объективного духа и становящийся в них, симфоническая личность. Человек сознает себя не вообще, а в том, что Карсавин называет «качествованиями», т. е. в социальных связях, институтах, эпохах, национальностях, культурах, коллективных индивидуальностях, в конечном счете, во всеедином человечестве [8, с. 99]. Эти качества человека суть моменты всеединого бытийного организма, ибо у всех личностей единый центр — Абсолютное. На этом основана свобода личности [9, с. 77]. За идеей симфонической личности у Карсавина скрывается идея Каббалы о человеке как Адаме Кадмоне. Личность есть в потенции всеединый человек, человечество, и наоборот, человечество есть субъект, личность. Микрокосм у Карсавина есть макрокосм, София. Личность симфонична потому, что она — «стяженное», «участненное», т. е. неполное, несовершенное, но все же — Абсолютное. Душа, по Карсавину, не только не существует сама по себе, но является чем-то только в принятии Абсолютного. Поэтому Я — точка актуализации абсолютного блага [11, с. 44–45].

Раскрытие тезиса о личности как «участненном Абсолютном» осуществляется Карсавиным через анализ деятельности самосознания как *опосредования* (Vermittlung). При опосредовании отношение одного понятия к другому мыслится через третье, которое становится основанием для первых двух. Сознание познает себя как объект, раздваиваясь на субъект и объект. В свою очередь, познанный объект вновь соединяется с субъектом, и личность сознает себя. По Карсавину, Я познает себя в своих качествах, и тем самым становится самим собой, т. е. совершенствуется. Для описания этой деятельности Карсавин использует образ круга. Философ представляет точку соединения с Абсолютным как центр, а бесконечное многообразие форм субъективного и объективного духа — как периферию. Самосознание человека реализуется как постоянное взаимодействие центра и периферии. Осознание личностью качествований как своих и движение личности от одного состояния к другому есть погружение периферии в центр и проникновение центра в периферию. Каждое качествование есть форма выражения его абсолютного источника, поэтому нельзя переместиться от одной периферической точки к другой без соединения с центром [8, с. 48–49]. Жизнь личности может быть только непрерывным соотношением со своей основой. Это погружение в центр интерпретируется

Карсавиным как акт отказа от эгоистической эмпирической самости. Карсавин видит в этих движениях твари отражение совершенного движения в Боге, где движение совпадает с покоем [12, с. 41–42]. В твари движение и покой совпадать не могут, поэтому в самосознании человека всегда остается различие между центром и периферией.

2. Карсавин: Троица

Диалектика субъект-объекта лежит у Карсавина и в основе понимания Троицы. Первый момент — это бытие, в котором «еще» нет самосознания, смесь небытия (потенциальности) с бытием (актуальностью), Божественный Мрак [8, с. 132]. Он актуализируется из небытия в полноту своего бытия [8, с. 132]. Второй «момент» возникает как порождение первого через разъединенность бытия на субъект и объект. Третий «момент», т. о., есть «воссоединение-воссоединенность субъекта с объектом» [8, с. 83–84]. Особенность понимания Троицы Карсавиным состоит в том, что примирение в третьем принципе противоположности первого и второго (опосредование) раскрывается им с точки зрения понятия жертвы, что позволяет ему связать Троицу с творением: уже рождение Второй Ипостаси есть отдача божественного содержания и, тем самым, творение мира.

3. Баадер: самосознание как центр и периферия

По Баадеру, движение разумного существа возможно только благодаря рефлексии, опосредованию. Деятельность опосредования Баадер изображает как взаимодействие центра и периферии. Первое положение самости Баадер описывает как безразличное тождество центра и периферии, в котором внешнее и внутреннее нераздельны; второе положение — как снятие этого безразличия, действие сил, где центр становится отдельным от периферии; третье — как положение, в котором центр и периферия возвращаются в единство. Самость постоянно выходит на периферию в своем объекте и возвращается к центру как к субъекту, постигая себя и совершенствуясь. Таким путем сознание проникает и в объект, и в само себя. Это означает, что оно познает *основу* (Grund) своего существования, *обосновывается*. Оно выходит из себя (из центра на периферию) и порождает образ (Bild, Abbild, Ebenbild, Gestalt) себя, т. е. воображает (imaginiert). Создавая образ, оно раздваивается, следовательно, ограничивается этим образом, уступает ему, обособляется, сжимается, т. е. движение наружу совпадает с движением вовнутрь. Воображающий и образ, тем самым, становятся полноценными реальностями. На третьем этапе их противоположность снимается, в-себе-сущее соединяется с-для-себя-сущим в новом единстве, т. е. в новом входе в себя (новом возвращении в центр). «Открыть себя (или другое) — это значит отделить себя от себя (или от другого), освободить, ввести себя в уединенность, в образ, в дух, стать или быть самим этим духом (образом и т. д.)» [25, S. 243]. Происходит соединение со своим образом (соединение центра и периферии), но так, что и первое в-себе-бытие,

и второе для-себя-бытие сохраняют свою наличность. Только в единстве трех положений существо становится завершенным. Таким образом, жизнь человеческой самости описывается Баадером как круговое движение: расширение и сжатие, выход и вход, пульсация. Однако центр обращения периферии не есть автономный центр субъекта, деятельность самосознания не является автономной, замкнутой.

Это взаимодействие центра и периферии Баадер рассматривает в религиозном ключе. Поскольку призвание человека — быть образом Божиим и представителем Бога (*Repräsentant Gottes*) в этом мире, в этой пульсации человек соучаствует в абсолютности Бога, о нем можно говорить как об относительном Абсолютном [22, S. 642]. Центром человека может быть и должен быть только Бог. Но нынешнее состояние человека не таково, как оно задумано Богом, не является нормальным. Временное существо потеряло связь с вечным универсальным центром, т. е. потеряло свою основу. Если представить самосознание в виде окружности с точками (*a, b, c...*) и центром *C*, то греховное состояние человека означает, что *a* и *b* исключены из центра. В этом случае они исключают и друг друга. Одна точка периферии становится непроницаемой для другой. Внешне эти точки кажутся тесно прижатыми друг другу, на самом же деле становятся чуждыми. Для того, чтобы они стали близки друг другу, они должны быть связаны с центром. По Баадеру, движение разумного существа во времени может осуществляться только через его постоянное обращение к центру. Разумное существо может перейти из точки *a* в точку *e* не через лежащую между ними точку *b*, а только через центр *C* [24, S. 51]. Баадер описывает это как восхождение существа, живущего в материи, пространстве и времени, к духовному нематериальному центру. Существование твари может осуществляться только как приостановка ее кажущейся независимости от Бога и возвращение к нему:

...всякая периферия или всякое лишь удерживаемое на периферии созерцает свой центр, взирает на него, однако не познает его в собственном смысле слова и не прозревает его, центр же, напротив, познает и созерцает периферию; и поскольку периферия как образ для себя ничто, она для себя ничего и не означает, но указывает на центр и имеет свое значение лишь от него [32, S. 73–74].

Принося в жертву собственную эгоистичную самость, человек получает свободу. Итак, работа самосознания — жертва. Человеческая самость существует только благодаря ее соучастию в Божественной Самости. Самосознание не является замкнутым Я, его деятельность раскрывается как выражение непосредственного общения человеческой души с Богом. Именно самосознающая деятельность души свидетельствует, по Баадеру, о том, что она переживает Бога в себе, в ней постоянно рождается Христос. Деятельность самосознания как деятельность воссоединения периферии с центром, по Баадеру, есть путь к спасению. Баадер рассматривает все человечество как единый организм, Адам Кадмон, утверждает единство микрокосма и макрокосма. Их единство и множество относятся к разным областям, но «та область, в которой они суть одно, стоит над той, в которой они являются множественными и разделенными, охватывая в себе последнюю область и пронизывая ее» [31, S. 111].

4. Баадер: Троица

Диалектика опосредования действует, по Баадеру, и в конечном само-сознающем существе потому, что она действует в Абсолюте, иначе говоря, человеческая самость устроена по образу Божественной самости. Троица — то же единство центра и периферии, но в ней они тождественны. Баадер этот подход называет антропоморфическим, но его, скорее, следует именовать теоморфическим.

Диалектика Троицы у Баадера целиком восходит к Беме. Бог есть Абсолютное существо, пребывающее в непосредственности, в первичном, абстрактном единстве. Это непосредственное неоткровенное (Unoffenbare) единство, Эн-Соф (Aensoph), пра-воля (Urwillen). Черта воли — безосновность (Unergründlichkeit). Баадер называет этот момент «непостигнутая мудрость» (ungefasste Weisheit). Это вечная пра-воля, или пра-природа, которая, с одной стороны, находится в себе, в тишине, в сосредоточенности, но одновременно стремится (желает, вожделеет) к самовыражению. В «непостигнутой мудрости» есть «желание к откровению» (Offenbarungslust).

Воля переходит из своей неопределенности и индифферентности в свою определенность, решимость или формирование не непосредственно, а через опосредование воображения или желания (Lust), вожделения (Begierde) [31, S. 153].

Скрытое, пра-воля, желает откровения и рождает второе начало — свой имманентный образ, т. е. воображает (imaginiert). Непостигнутая мудрость выходит в «постигнутую мудрость» (gefasste Weisheit). «Поскольку воля (волящий) себя с о з е р ц а е т, она становится вожделеющей, <...> и это вожделение как отображающая или воображающая, зеркальная способность, полагает в себе образ (Figur) воли (волимого и в воле созерцаемого)» [30, S. 187]. «Воля первоначально есть сущностная способность порождать в себе свою жизненную основу» [26, S. 92]. Так пра-воля становится Отцом, рождающим Сына. В этом вечном процессе в Боге появляются субъект и объект, Рождающий и Рожденный. Принципы обособляются и появляется настоящая двойца, оппозиция, поэтому второе положение — снятие (Aufhebung) непосредственности, внутреннее откровение, обособление (Sonderung). При этом отношение между Рождающим и Рожденным — не одностороннее. Выход первого начала является входом во второе начало, но выход второго начала является входом в первое. Отношение Отец — Сын возникает одновременно с отношением Сын — Отец. Взаимное обособление Отца и Сына, появившееся при Рождении Сына, снимается и вновь появляется единство между ними, середина (Mitte). «В тождестве этого объекта с Собой как субъектом Бог становится Духом» [30, S. 224]. В третьем начале устанавливается равенство между Отцом и Сыном. «Тождеству различности (Unterschiedensein) и единства (Einsseins), знаемого и знающего в знании соответствует тождество волимого (любимого) и волящего (любящего) в волеии (любви), произведенного и действующего — в действии» [30, S. 182]. Дух есть опосредование Отца и Сына, которое появляется как посредствующее между ними и снимающее их противоположность. Все эти три начала: Бог в себе (непосредственное единство), Логос (опосредова-

ние, разделение, появление второго начала) и Дух (снятое, восстановленное единство) — суть три момента божественного самосознания. Опосредование снимается в том, что все три начала имеются одновременно. Божественная самость состоит из трех моментов.

Ибо не непосредственное единство есть истинное единство, абсолютность или Бог, но то, которое опосредовано делением, различием, обособлением (ни в коем случае не становлением как тварь (Greaturisirung)) и опосредованное их снятием, есть истинное единство, истинная абсолютность, истинный Бог [30, S. 189].

Учение новой философии об Абсолютном, которое, схваченное в своей истине, есть учение о Боге как о единственно завершенном и, следовательно, как единственно завершающем, предполагает положение, что существо только тогда в себе завершается, когда оно постигает (ergründet) себя в себе самом, когда оно схвачено или открыто (offenbar), что однако происходит только через его собственное, внутреннее как-бы-самоудвоение или себя- (как схватываемого и постижимого) в-себе-порождение. Однако так как это удваивающее порождение само уже не есть завершение, а завершение осуществляется только посредством третьего момента, именно через воссоединение (Reunion) того удвоенного (Родителя и Рожденного), учение об абсолютном Боге есть одновременно учение о Трине [30, S. 220–221].

Диалектика опосредования в Абсолютном не отменяет тождественности ипостасей. В конечном духе движение самосознания копирует самосознающую деятельность Абсолютного.

5. Карсавин: творение как жертва

Процесс соединения и разъединения центра и периферии истолковывается Карсавиным как умирание эгоистической, индивидуальной, и воскрешение ее в качестве симфонической личности. Я должен осознать себя как ничто для того, чтобы утвердиться; отдаваться «всем моментам всеединства», чтобы «всех их всецело сделать собою» [7, с. 15]. Это самоутверждение (наслаждение) через самоотдачу (страдание) означает принесение себя в жертву. В единстве самоотдачи и самоутверждения человека проявляется, по Карсавину, тот же принцип, что действует и во внутритроичной жизни: полагание иного себе (страдание, отвержение себя, умирание), возвращение к себе, обогащенному иным (утверждение себя как обогащенного всем, жизнь). Самосознательная жизнь человека, по Карсавину, — обоживание, осуществляемое путем жертвы. Эта жертва является отражением жертвы Бога в творении.

Философ развивает теорию творения как «творения из ничего», соединяя его с каббалистическим учением о цим-цум [4, с. 3–44], в котором фактически содержится учение о самопожертвовании Бога.

Я воспринимаю и мыслю абсолютное как всеединое, т. е. как не допускающее ничего рядом с собою и вне себя и в себе (non aliud), и в то же время воспринимаю его в отличности от меня и в противопоставленности мне. Такова исходная апория философской и религиозной мысли, в еврейской Каббале снимаемая различием между Эн-Соф и «концентрацией» его в точку (iod),

между Эн-Соф и Венцом, в христианской метафизике преодолеваемая идеей творения из ничего [9, с. 80].

Но если концентрация Эн-Соф означает творение мира, следовательно, полагание Логоса, Второй Ипостаси, тождественно творению и самопожертвованию. Первая Ипостась (Бог-Отец), по Карсавину, трактуется как то, что уходит внутрь себя. Логос, Вторая Ипостась, определяемая как то, что рождается через противопоставление Первой Ипостаси, уже сама по себе содержит в себе момент жертвенности, утверждаемости через отрицание. Эта жертва (кенозис, «обнаружение Бога») и есть Рождение Логоса (Второй Ипостаси) и одновременно творение мира. Исхождение же Третьей Ипостаси — это «новоутверждение Логоса» и «Его воскресение». Рождение Второй Ипостаси как «самоотрицания Бога» (Бога-Отца), отдача Отцом «божественного содержания» есть одновременное вбирание этого содержания тварью, т. е. творение [10, с. 136; 8, с. 221]. Сжатие Отца и рождение Сына отождествляется Карсавиным с полаганием «ничто», в котором появляется мир. Бог как первичное непосредственное начало (Эн-Соф) полагает свое иное («ничто», «отражение», «зеркало»), уступая и сжимаясь, динамическая связь этих двух принципов, в свою очередь, полагает третье начало. Потому человек и есть «участненное», или «стяженное» Абсолютное: «самоограничение Бога, Его самоотражение и сотворение Им для себя живого зеркальца не разное, но одно и то же действие» [12, с. 34]. Самоограничение (уступание, движение внутрь) Бога становится у Карсавина самовыражением (движением наружу) и одновременно созданием твари. Бог, таким образом, с одной стороны, умалывается, чтобы явилась тварь, а с другой стороны, тварь — самовыражение Бога.

Идея цим-цум представляется Карсавину лучшим способом объяснения творения «из ничего». Она объясняет, как возможно, что Бог есть абсолютное (т. е. объемлющее в себе все и не имеющее различий) и одновременно дающее место чему-то иному (т. е. неабсолютное, все и все, исключаящее из себя что-то). Она объясняет, как возможна свобода и что такое «ничто», из которого появляется мир. Карсавин стремится быть последовательным, поэтому тварь у него действительно есть «ничто», зеркало Бога [12, с. 35]. Абсолютность Бога не может «терпеть» ничего рядом с собой, и если что-то существует, значит Бог «умалился». Бог, таким образом, считает Карсавин, вечно держит в руках свою тварь, вечно умалывается для того, чтобы тварь существовала, но существовала на вечной грани «ничто». Полагать «ничто» Бог может только, сжавшись до «ничто» [8, с. 43]. Для того, чтобы возникла тварь, Богу нужно «уничтожиться», однако благодаря такому уничтожению тварь возникает уже как пронизанная божественным для того, чтобы стать абсолютным [7, с. 12]. Карсавинская модификация каббалистической идеи состоит в том, что он творение понимает как первое «сжатие», а Боговоплощение — как второе «сжатие», необходимое для усовершенствования человека [8, с. 29].

6. Баадер: творение как жертва

Возникновение тварного мира описано Баадером в рамках логики опосредования: опосредование внутри Троицы переходит во внешнее опосредование и производит внешний мир. Баадер, полемизируя с теми концепциями, где, с его точки зрения, не проведено различие внутреннего и внешнего опосредования, т. е. с идеей падения идеи в мир (Гегель) и учением о потенциях (Шеллинг), стремится разграничить опосредование внутрибожественной самости («эзотерическое») и опосредование снаружи нее, творение («экзотерическое»), *имманентное* (immanent) и *эманентное* (emanent) опосредование. Произведенный от emanieren (излучать) термин emanent несет в себе несколько смыслов: внешнее в отличие от внутреннего, произведенное в отличие от рожденного, и наконец, тварное в отличие от нетварного. Имманентное порождение есть внутреннее порождение, эманентное — порождение чего-то другого. Опосредование внутри Троицы происходит не по свободе и не по необходимости, поскольку Бог выше различения свободы и необходимости. Внешнее опосредование связано со свободой.

Трудность концепции творения у Баадера, однако, в том, что внешнее опосредование не может существовать без внутреннего:

...всякое эманентное порождение (Hervorbringen) (творение) должно быть положено в более глубокий момент божественного саморождения (Selbstgeburt), чем, однако, ни в коем случае не утверждается, что то порождение идентично с этим саморождением [30, S. 205–206].

Имманентное и эманентное порождения различны и одновременно невозможны друг без друга, отношение между ними необходимо мыслить как отношение едино-различия. Уместно вспомнить слова Беме, цитируемые Баадером: «Бог из одного сделал два, и они все же остаются одним» [30, S. 232]. Следовательно, и отношение между Богом и миром нужно тоже мыслить как отношение едино-различия.

Баадер связывает творение с Софией, «вечной девой» (Jungfrau), Премудростью, высшим моментом Троицы, ее «завершением».

...Дух (вместе с Отцом и Сыном) производит Софию как образ (Ebenbild) Троицы (хотя этот образ в особенности репрезентирует Сына) и как третье произведенное, которое само, однако, не является, в свою очередь, действующим (личностью), так же как Отец, будучи действующим, не является результатом действия [28, S. 530].

Троица требует выражения, выступления, расширения, она стремится к выходу (Ausgang), к выражению, к воплощению в идее. Идея есть зеркало, в котором божественная самость знает себя как опосредованное единство субъекта и объекта, как завершенное единство трех. Но отражение божественной самости в зеркале Софии означает ее сжатие. Следовательно, в одном акте осуществляется концентрация Троицы и ее выражение в Софии. Тем самым София, с одной стороны, не являясь Четвертой Ипостасью и Личностью, принадлежит Троице, а с другой стороны, есть выражение Троицы вовне. В Софии

Троица смотрит в себя и видит бесконечное многообразие своего содержания, которое воплотится в мире. Творение — выведение наружу внутреннего, воплощение внутреннего содержания во внешнем образе, буквально, воображение (Einbildung). Тем самым, по Баадеру, сотворенный мир находится и внутри, и снаружи Троицы.

Стремясь отстоять свободу сотворенного мира, Баадер подчеркивает аспект его внебожественности. С одной стороны, подобно человеческому творению, мир как творение Бога, является прежде небывшим. С другой стороны, и Бог есть Личность, не зависящая от творения. Он свободно творит мир. В свою очередь, мир, творимый Богом, может быть только идеальным, Софией. Вследствие своей свободы мир волен отпасть от Бога. Это отпадение необратимо. После грехопадения вечность раскололась на ту, где обитают демоны, окончательно избравшие противобоженственную жизнь, и ту, где живут ангелы, оставшиеся с Богом. Поскольку добрые ангелы идеальны, живут в вечности, они не обладают способностью реального действия, а значит у них нет и возможности вернуть Славу Божию в мир. Поэтому после грехопадения Люцифера Богу, по Баадеру, приходится осуществить новое, второе, творение. Человек был сотворен для того, чтобы дать возможность Богу манифестироваться в тварном мире, именно поэтому человек создан как обладающий материальностью и временностью. Это второе творение как раз и понимается Баадером как жертва, нацеленная на реставрацию:

...свободному и живому Богу было недостаточно благодаря своей власти пользоваться превосходством над тварью, ему необходимо было принимать это превосходство от свободных и любящих тварей одновременно и в качестве свободного почитания, в каком смысле теологи и говорят, что целью творения было прославление Бога. Чтобы этой цели достигнуть, Бог должен как бы спуститься со своего трона, чтобы быть вновь свободно возведенным на него тварью, он должен как бы отступить (zurückziehen) до лишь возможного Бога, чтобы с тварью и через тварь вновь подняться к действительному Богу, т. е. Бог должен был оказаться ниже твари, выступить ей навстречу, чтобы не только заново над ней возвыситься, но и вместе с тварью, благодаря твари и через нее сделать ее саму причастной к его новому возвышению, словно бы новому рождению, чтобы благодаря этой жертве любви тварь могла подняться и поднялась бы на вторую и теперь уже завершённую стадию своего существования, чтобы она из Божией твари облагородилась до Божьего дитяти [32, S. 106].

Эта жертва абсолютно свободна; Бог не падает, не вовлекается в мир и не страдает от самопожертвования. Речь не идет о страдающем Боге или о развитии Бога для высшей ступени. Жертва необходима для того, чтобы тварный мир, получив самостоятельность, употребил свое время на возвращение к свету, т. е. Богу. Фактически творение материального, временного мира — предоставление миру срока для спасения. Бог приносит себя в жертву, ожидая, пока человек сознательно соединится с ним.

Итак, творение у Баадера в окончательном виде выглядит как единство двух актов — творения идеального мира (Софии), внутроичного опосредования, и творения материального мира, жертвы. Творение есть процесс, в котором идеальное стремится воплотиться в материальном, а материальное — вобрать

в себя идеальное. Идеальное выходит из себя и входит в материальное, материальное выходит из себя и входит в идеальное. Процесс творения — встречное движение идеи и материи друг к другу. Подводя итог концепции творения у Баадера, можно сказать, что тварный мир одновременно находится и внутри Бога, и вне Бога, и даже в свободном противостоянии ему.

* * *

И у Баадера, и у Карсавина антропология является ключом к теологии: все, что относится к человеку как образу Божию, неизменно отсылает к Богу как его оригиналу. Антропологическое и теологическое едины, в человеке происходит то же, что и в Боге, хотя только по подобию. Схемы, обнаруженные в антропологии, переносятся на остальные регионы бытия, в том числе и на внутреннюю жизнь Божества. Как у Баадера, так и у Карсавина ключевым является понятие самосознания. Для демонстрации диалектики самосознания Карсавин, вслед за Баадером, использует образ круга: жизнь сознания описывается как непрерывное взаимодействие центра и периферии. Это взаимодействие рассматривается как деятельность не только этического, но и сотериологического характера. Преодолевая отчуждение периферии от центра, человек спасает свою душу. Поскольку эта деятельность есть жертвование собой, своим эгоизмом, отказ от мнимой самодостаточности, самосознание истолковывается как самоотдача, жертва. Вместо автономии самосознания или мистического соединения с Богом мы видим здесь *самоотдачу* «другому», который есть Бог. «Самость» у Баадера, «симфоническая личность» у Карсавина как стяженное всеединство, есть нечто непрерывно приносящее в жертву свою самость. Жертвенность оказывается принципиальной характеристикой самосознания как такового.

Понятие жертвы, в свою очередь, используется Баадером для описания творения мира, и здесь Карсавин тоже следует за Баадером. Самопожертвование человека предполагает самопожертвование Бога, без которого невозможно существование мира. Детально обоснованная идея творения именно как жертвы — отличительная особенность онтологических построений обоих мыслителей. Но поскольку, в отличие от Баадера, Карсавин не различает внутритроичное и вне­т­ро­и­ч­ное опосредование, он понимает как жертву не только самосознание и творение, а распространяет принцип жертвы и на Троицу. В его онтологии утверждение Лиц Троицы возможно только одновременно с их умалением и даже самоуничтожением. В этом отношении баадеровская теософия выглядит гораздо более близкой к христианской ортодоксии, чем карсавинская.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II // Путь. — 1930. — № 21.
2. Бердяев Н. А. Русская идея. — М., 2008.
3. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — Сергиев Посад, 1917.

4. Бурмистров К. Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год / под ред. М. А. Колерова. — М., 1998. — С. 7–104.

5. Бурмистров К. Ю. «Он сжал Себя в Самом Себе»: Каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре // История философии. — М., 2009. — № 14.

6. Ванеев А. А. Два года в Абези: в память о Л. П. Карсавине. — Брюссель, 1990.

7. Карсавин Л. П. О добре и зле // Мысль. — 1922. — № 3.

8. Карсавин Л. П. О началах. — СПб., 1994.

9. Карсавин Л. П. О свободе // Мысль. — 1922. — № 3.

10. Карсавин Л. П. Письмо А. Веттеру. 9 марта 1940 // Символ. — 1994. — № 31.

11. Карсавин Л. П. Прологомены к учению о личности // Путь. — 1928. — № 12.

12. Карсавин Л. П. Saligia // Карсавин Л. П. Малые сочинения. — СПб., 1994.

13. Лопатин Л. М. Философское мировоззрение В. С. Соловьева // Лопатин Л. Философские характеристики и речи. — М., 2000.

14. Резвых П. В. Баадер // Православная энциклопедия. — Т. IV. — М., 2002. — С. 234–235.

15. Страхов Н. Н. Письмо Л. Н. Толстому. Октябрь-ноябрь. 1887 // Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. — Т. 2. — Оттава, 2003.

16. Тихеев Ю. Б. Историко-философский контекст учения В. С. Соловьева о Софии // Софиология и неопатристический синтез. Богословские итоги философского развития. — М., 2013. — С. 24–32.

17. Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьева: в 2 т. — Т. 1. — М., 1995.

18. Франк С. Л. Новая книга о Фр. Баадере (Fritz Lieb. Franz Baaders Jugendgeschichte) // Путь. — 1928. — № 12.

19. Чижевский Д. И. Гегель в России. — СПб., 2007.

20. Шевырев С. П. Христианская философия. Беседы Баадера // Фридрих Шеллинг: pro et contra. Антология. — СПб., 2001. — С. 101–103.

21. Шилов Е., диакон. Немецкая средневековая мистика и русские религиозные философы // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. — Т. 1. — М., 2008. — С. 200–205.

22. Baader F. K. Aus Privatvorlesungen über J. Böhm's Lehre mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: Von der Gnadenwahl // Baader F. K. Sämmtliche Werke. — Bd. XIII. — Leipzig, 1855.

23. Baader F. K. Der Brief an Dr. v. Stransky. München, den 27. Januar 1840 // Baader F. K. Sämmtliche Werke. — Bd. XV — Leipzig, 1857.

24. Baader F. K. Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte // Baader F. K. Sämmtliche Werke. — Bd. XIV. — Leipzig, 1851.

25. Baader F. K. Erläuternde Anmerkungen zu Jacob Böhm's Abhandlung über die Gnadenwahl // Baader F. K. Sämmtliche Werke. — Bd. XIII. — Leipzig, 1855.

26. Baader F. K. Irrthümer und Wahrheit oder Rückweis für die Menschen auf das allgemeine Principium aller Erkenntniss // Baader F. K. Sämmtliche Werke. — Bd. XII. — Leipzig, 1860.

27. Baader F. K. Kurzer Bericht das deutsche Publicum über meineim Herbste des Jahres 1822 unternommen eliterarische Reisenach Russland und deren Erfolg // Baader F. K. Sämmtliche Werke. — Bd. XV. — Leipzig, 1857.

28. Baader F. K. Über den Begriff der Zeit und der vermittelnden Funktion des Maases // Baader F. K. Sämmtliche Werke. — Bd. II. — Leipzig, 1851.

29. Baader F. K. Vorlesungen über die Lehre Jacob Böhme's mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: *Mysterium Magnum* // Baader F. K. *Sämmtliche Werke*. — Bd. XIII. — Leipzig, 1855.

30. Baader F. K. *Vorlesungen über religiöse Philosophie*. I. Heft. *Vom Erkennen* // Baader F. K. *Sämmtliche Werke*. — Bd. I. — Leipzig, 1851.

31. Baader F. K. *Vorlesungen über speculative Dogmatik*. V Hefte. 1828–1838 // Baader F. K. *Sämmtliche Werke*. — Bd. VIII. — Leipzig, 1855.

32. Baader F. K. *Vorlesungen über Societätsphilosophie*. 1831–1832. *Einleitung. Philosophie der Zeit* // Baader F. K. *Sämmtliche Werke*. — Bd. XIV. — Leipzig, 1857.

33. Baader F. K. *МАГІКОН* (von Kleuker) // Baader F. K. *Sämmtliche Werke*. — Bd. XII. — Leipzig, 1860.

34. Koslowski P. *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus*, Franz von Baader, Schelling. — Paderborn, 2001.

35. Schmidt-Biggemann W. *Geschichte der christlichen Kabbala*. — Bd. III. — Stuttgart-Bad Cannstatt, 2014.

*П. Н. Базанов**

ЖУРНАЛ «ВОЛЯ РОССИИ» В ПРАГЕ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

В статье восстанавливается история журнала «Воля России». Показано влияние журнала на развитие русской философии. Исследуется роль и место журнала «Воля России» в культуре русской эмиграции.

Ключевые слова: «Воля России», русская философия, русская эмиграция, социальная философия, журналы Русского Зарубежья.

P. N. Bazanov

Magazine «Volya Rossii» in Prague and Russian philosophy

The article recovers the history of the magazine «Volya Rossii». The influence of the journal on the development of Russian philosophy. We investigate the role and place of the magazine «Volya Rossii» in the culture of Russian emigration.

Keywords: «Volya Rossii», «Will Russia», Russian philosophy, Russian emigration, social philosophy, magazines of the Russian abroad.

Пражский журнал «Воля России» (1922–1932) — «центральный орган ПСР», издание эсеров, фактически орган левой фракции партии социалистов-революционеров в Русском Зарубежье. Первоначально издавался как ежедневная газета в Праге (12 сентября 1920 — 9 октября 1921, № 1–327, тиражом 15 000 экз. [4, л. 145]), затем превратился в еженедельник (1922, № 1–28). Газета прекратила существование из-за постоянной некупаемости, ибо даже члены ПСР не присылали денег, вырученных от распространения [2, л. 51–51 об]. Не спас газету и проект переезда редакции в Ригу, поближе к России. Постановлением ЗД ПСР от 28 декабря 1921 г. было решено передать все права на еженедельник автономной литературной группе [1]. С января 1922 г. «Воля России» стала

* Базанов Петр Николаевич — доктор исторических наук, доцент, bazanovpn@list.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15–03–00575.

выпускаться в виде «толстого» еженедельного «журнала политики и культуры» большого формата. Правда, периодичность быстро снизилась до двух раз в месяц, а потом, в 1925 г., до одного, с неизбежным уменьшением формата и появлением сдвоенных номеров. С 1924 г. журнал стал выходить в новой орфографии. «Воля России» имела отделение в Париже, оно находилось в редакции другого эсеровского органа — газеты «Pour la Russie», помещение и имущество которой унаследовала [6, л. 31]. Газета и журнал «Воля России» пользовались финансовой поддержкой чехословацкого правительства в рамках т. н. русской акции [7, с. 67–72]. Как вспоминал секретарь редакции М. Л. Слоним,

Эта финансовая поддержка с каждым годом сокращалась, но она — вместе с поступлениями от подписчиков и продажи — обеспечивала скромную смету журнала. Предвидя, что рано или поздно «русская акция» придет к концу, редакция в 1927 г. решила перенести печатание в Париж и даже приобрела типографию, названную Франко-славянской. Однако надежды, что доход от типографии сделает возможным дальнейший выпуск журнала, не осуществились, и в 1932 г. выпуск журнала прекратился, а типография была передана кооперативу ее работников во главе с Л. Г. Раузенем [11, с. 292].

Перемены в редакции «Воли России» отражали фракционную борьбу в ПСР. Формально редактором газеты был И. Давид, фактически же коллектив: Е. Е. Лазарев (издатель), В. М. Зензинов, В. И. Лебедев, О. С. Минор. С газетой активно сотрудничали известные вожди и деятели эсеров: А. Ф. Керенский, В. М. Чернов, М. Л. Слоним и др. После фракционного размежевания уже из журнала ушли все правые: В. М. Зензинов, А. Ф. Керенский, О. С. Минор, а затем и центрист В. М. Чернов (деятельный участник и постоянный автор до 1926 г), зато редакция пополнилась (с № 4 за 1922 г) сначала В. В. Сухомлиным, а секретарем стал М. Л. Слоним, затем, с 1924 г., и Е. А. Сталинским. «Воля России» с момента своего появления была партийным изданием — «центральным органом ПСР», хотя находилась на левом фланге своей партии. «Воля России» еще в бытность свою газетой полемизировала с «Современными записками» и «Днями», критиковала методы и политику «Административного центра», после преобразования в журнал негативное отношение редакции и авторов к стратегии и тактике правых эсеров заметно усилилось. В 1926 г. произошел раскол с группой В. М. Чернова, монополизировавшей журнал «Революционная Россия».

«Воля России» уделяла большое внимание социальным и политическим проблемам, вела страстную полемику об отношении к большевикам и Советской России. Журнал стремился продолжать традиции русского народничества и отстаивать принципы «демократического социализма». «Воля России» придерживалась одного из самых левых для Русского Зарубежья политических направлений, но никогда не скатывалась на сменовеховскую позицию. При абсолютном несогласии с большевизмом члены редакционной коллегии и ближайшие сотрудники журнала считали невозможным вооруженную борьбу с советским режимом. Неформальный девиз журнала «лицом к России» обосновывался желанием понять процессы, происходившие в СССР, и не потерять связь с Родиной. «Воля России» отстаивала своеобразие русской

истории и признавала психологическое своеобразие нашего народа и, в то же время, обосновывала сближение с западноевропейской культурой.

Среди членов редакции, писавших в газете и журнале, первое место по праву принадлежит В. И. Лебедеву — он автор более 35 публикаций, из которых самая значительная — «Славянский мир (о славянской солидарности)» (1925. № 1). В. М. Чернов — автор 17 публикаций в газете, из них самые знаменитые — «Письма к советской власти» от 13 сентября 1920 г. — открытые обращения к В. И. Ленину и Л. Б. Каменеву с разоблачением средств и методов чекистской работы против представителей партии эсеров, и конкретно против детей и жены автора. Не менее известной была аналитическая статья «Воскрешение Столыпинщины» (17 сентября 1920) — об антисоциалистическом отношении большевиков к крестьянству, создании «иезуитско-опекунского-коммунистического режима». Борьбу против казарменного социализма большевиков В. М. Чернов продолжил в ряде статей под общим названием «Революция или контрреволюция?». Эти статьи были перепечатаны в других эсеровских журналах — частично в «Народном деле» и полностью в «Революционной России». Из других авторов — членов партии эсеров первое место занимает В. Г. Архангельский — он автор 19 статей. Также нужно упомянуть статьи Е. К. Брешко-Брешковской «Письма Старому другу» (письмо в газету «Революционная Россия» от 5 апреля 1905 г. об идеологии народничества) и «Русская молодежь»; рецензии Н. В. Вороновича, в том числе на дневники Николая II, А. А. Вырубовой и на «Очерки русской смуты» А. И. Деникина. И. М. Брушвит выступил с воспоминаниями «Как подготовлялось волжское выступление» (1928. № 10/11).

В «Воле России» принимали участие такие известные общественные деятели Запада, как К. Каутский, В. Зомбарт, Э. Бернштейн, О. Бауэр, А. Тома, Э. Эррио, писатели А. Франс, Р. Роллан, Т. Манн и др. Журнал уделял особое внимание славянским государствам, а более всего Чехословакии, поэтому не удивительно, что на его страницах печатались Т. Г. Масарик, Э. Бенеш, деятели чешской социал-демократии и народной партии, появлялись переводы произведений К. Чапека, В. Ванчуры и мн. др. [11, с. 294]. Левизна «Воли России» проявлялась в отношении к литературе. Журнал демонстрировал большой интерес к литературной жизни в Советской России: печатались обзоры советской литературы, рецензии на издания в России, перепечатывалась внутрилитературная полемика из советских журналов, произведения советских авторов: Н. Н. Асеева, Б. Л. Пастернака, И. Э. Бабеля, Л. М. Леонова, Б. А. Пильняка [8, с. 44] и даже В. В. Маяковского (посмертная публикация «Бани» как антибюрократического и антимещанского памфлета). Сенсацией мирового масштаба стала публикация в № 2–4 за 1927 г. отрывков из знаменитого романа Е. И. Замятина «Мы». Из представителей старшего поколения русских писателей, поэтов и литературоведов в журнале регулярно печатались А. М. Ремизов и М. И. Цветаева. Только постепенно в литературном отделе стали регулярно сотрудничать В. Ф. Ходасевич, К. Д. Бальмонт, Б. К. Зайцев, Вас. И. Немирович-Данченко, С. К. Маковский, В. Б. Шкловский, М. А. Осоргин и др. Зато «Воля России» охотно печатала эмигрантскую молодежь: Г. И. Газданова, Б. Поплавского, Ю. К. Терапиано, Вадима Андреева, А. Несмелова, В. С. Вар-

шавского и др. молодых прозаиков и поэтов [10, с. 78–79]. Отзывы на книги часто помещались за плату, так, изданиям «Русской типографии Е. А. Гутнова» в Берлине делалась скидка в 50%. [4, л. 145].

По подсчетам А. А. Ермичева, в журнале «Воля России» появилось 274 философских публикации [9, с. 177–197]. Правда, в большинстве своем это были социально-политические статьи или отклики и рецензии на философские труды. Неудивительно критика идеологии политических противников — монархизма, фашизма, «сменовеховства», евразийства и различных течений пореволюционных. «Воля России» могла похвастаться изданием на своих страницах таких известных авторов, как И. И. Лапшин («Умирание искусства», 1924. № 16–17; «О двух «планах» реальности — житейском и художественном», 1926. № 10; «Эстетика Толстого», 1928. № 8/9; ««Бессознательное» в научном творчестве», 1929. № 1–3; «Метафизика Достоевского», 1931. № 1–2); П. А. Сорокин («Нравственное и умственное состояние современной России», 1922. № 4; № 5); Л. Н. Толстой («Из черновиков “Николая Палкина”», 1922. № 2; «Чингиз-хан с телеграфом. Неизданная статья», 1928. № 3); Л. И. Шестов («Два отрывка из книги “Что такое большевизм?”», 1922. № 28).

В «Воле России» публиковались рецензии на многие известные эмигрантские советские и иностранные философские книги. Авторами выступали, как правило, члены партии эсеров. Первым рецензентом был Василий Гаврилович Архангельский (1868–1948) — бывший депутат Государственной Думы и Учредительного собрания. Его перу принадлежат отзывы на самые известные философские книги и журналы 1920-х гг.: «Борьба с разумом (Лев Шестов. *Potestas clavium = Власть ключей. “Скифы”*)» (1923. № 8/9); «Из мира блужданий (Православие и культура: Сб. религиозно-философских статей под ред. проф. В. В. Зеньковского Берлин. 1923); «“София”. Проблемы культуры и религиозной философии. Под ред. Н. А. Бердяева (Берлин. 1923)» (1923. № 10); «Лопатин Л. М. Лекции по истории новой философии. Ч. 1: Кант (Берлин, 1923)» (1923. № 19); «“Средний человек” о христианстве и культуре (Е. Спекторский “Христианство и культура”»)» (1925. № 2); «Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж. 1925. Сентябрь» (1925. № 12); «Соблазны собственности и обольщения диктатуры (Н. Н. Алексеев. *Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства. Париж. 1928*)» (1929. № 2); «Уильям Джемс. Введение в философию. Перевод И. И. Лапшина (Берлин. 1923)» (1925. № 1). В. Г. Архангельский написал и ряд «чисто» философских статей: «Пореволюционное дело» (1924. № 8/9) — о взглядах Н. А. Бердяева и С. Л. Франка; «О религиозном фронте в эмиграции» (1925. № 12); «Народничество в православном одеянии» (1928. № 6) — о концепции Ф. А. Степуна.

Другой лидер эсеров, Василий Васильевич Сухомлин (1885–1963), печатался практически в каждом номере журнала и фактически вел рубрику «Политические заметки». В ней он опубликовал свои суждения: «Что такое буржуазная реакция? Социализм и демократия» (1923. № 4), «Гниение или рождение в новую жизнь? Взыскующие града» (1923. № 5), «Демократия и революция» (1923. № 11), «Спор о характере русской революции. Ленинизм и троцкизм. Разногласия в стане ленинистов. Первоначальное накопление. Аграрно-кооперативный социализм» (1925. № 1). В. В. Сухомлин писал

не только рецензии на книги и отзывы на статьи, но и любил вступать в полемику со своими оппонентами: «Политическая алгебра. (По поводу статьи В. Я. Гуревича)» (1922. № 3), «Эмигранты и “оставшиеся”. По поводу брошюры А. Пешехонова» (1923. № 13), «Новый критик марксизма. Социализм и культура. (Генрих де Ман об иллюзиях и реальностях социалистического прогресса)» (1927. № 8/9) и «Старая и новая Россия. По поводу ответа П. Сорокина» (1923. № 1) — о взглядах И. А. Ильина и о журнале «Крестьянская Россия», членом редакции, которой был П. А. Сорокин.

Лидер партии эсеров Виктор Михайлович Чернов (1873–1952) печатался регулярно до тех пор, пока не поссорился с однопартийцами из группы «Воля России». Наиболее известны были его социально-философские статьи, например «Параллели и контрасты. Мысли о русском термидоре» (1922. № 1) с резким оппонированием идеологу сменовеховства Н. В. Устрялову. В том же духе была выдержана работа «“Отцы” и “дети”» (1922. № 5) с острой критикой П. Б. Струве и Н. В. Устрялова. Концептуальной работой В. М. Чернова можно назвать и публикацию «О сущности русской революции» (1922. № 7). Идеолог эсеровской партии выступал и как рецензент. Ему принадлежат рецензии: «Индивидуальность и кризис культуры (В. Иванов и М. Гершензон “Переписка из двух углов”. Петербург: Алконост, 1921)» (1922. № 3), «Исповедь навыворот (А. В. Пешехонов “Почему я не эмигрировал”. Берлин: Обелиск, 1923)» (1923. № 13)», «Разрушение вместо созидания. Полное собрание сочинений В. И. Ленина» (1924. № 1–2) и «Мир, меч и мир» (1925. № 7–8) с критикой книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой».

Известный экономист и публицист, близкий до своего возвращения в СССР к эсерам, Далмант А. Лутохин (1885–1942) не только написал статью «Обществоведение в современной России» (1926–1927. № 12/1), но и отрецензировал нижеследующие книги и журналы: Чехихин-Ветринский В. Е. «Н. Г. Чернышевский. 1828–1889» (Петроград: Колос, 1923) (1923. № 20); Штейнберг И. З. «Нравственный лик революции» (Берлин: Скифы, 1923) (1924. № 4); «Евразийский временник», неперIODическое издание под ред. П. Савицкого, П. П. Сувчинского и кн. С. Трубецкого, кн. III (Берлин, 1923) (1924. № 10–11); Павлов И. П. «Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных» (Петроград, 1923) (1924. № 14/15); «Логос. Международный ежегодник по философии культуры» под ред. С. И. Гессена, Ф. А. Степуна и Б. В. Яковенко, кн. 1 (Прага, 1925) (1925. № 6); Шпет Г. «Введение в этническую психологию», вып. 1 (М., 1927) (1927. № 8/9). Под псевдонимом «Ф. Репейников» Д. А. Лутохин в статье «Лицо революции» (1925. № 4) дал анализ работы П. А. Сорокина «Социология революции» и написал рецензию на советское издание: Ивановский Вл. Н. «Методологическое введение в науку и философию» (Минск, 1923) (1927. № 10).

Выделим также и «анонимные» рецензии. Под псевдонимом «СТОЛПНИК» появилась рецензия на книгу Н. О. Лосского «Свобода воли» (Париж: YMCA-Press, 1926) (1927. № 5/6), а под криптонимом «К. Ч.» — на известную работу Н. Н. Алексеева «Основы философии права» (Прага: Пламя, 1924) (1924. № 3). Издательской и свехсаркастической была не подписанная рецензия «Евразийский лес» (1929. № 1) о первом номере газеты «Евразия».

Одновременно с созданием своего периодического органа эсеры учредили в Праге издательство «Воля России», выпустившее около 50 названий, по русской традиции, полностью или частично печатавшихся в журнале. В первый период (1920–1923) издательство печатало книги агитационного и политического характера. Из них следует отметить следующие: сборник «Правда о Кронштадте» с картой восставшего города, Воронович Н. В. «Зеленая книга», Раковский Г. Н. «Конец белых: от Днепра до Боспора (Вырождение, агония и ликвидация)», «Сборник статей из журнала “Воля России”» (1922), где авторами были О. С. Минор, С. И. Верещагин, Я. Г. Лозовой, П. Д. Климушкин, М. П. Кобяков, Е. К. Брешковская, О. Е. Колбасина, В. Я. Гуревич, Л. В. Россель, Г. И. Шрейдер.

Во второй период (1924–1932) преобладают более основательные работы. Из как минимум 25 книг самыми известными стали теоретические труды эсеровских лидеров: Чернов В. М. «Конструктивный социализм», т. 1 (1925), Сталинский Е. А. «Пути революции» (1925), первый выпуск сборника в то время министра иностранных дел, а впоследствии президента Чехословакии Э. Бенеша «Речи и статьи» (1925) и т. д. Нужно также выделить книгу воспоминаний перебежчика из СССР Н. А. Безпалова «Исповедь агента ГПУ» (1925), ибо это первое издание «откровений» бывшего чекиста, ставших наиболее популярным жанром публикаций эпохи третьей «волны» и славистских издательств на Западе второй половины XX в. Готовился к изданию и второй том «Конструктивного социализма» В. М. Чернова — «Проблемы конструктивного социализма и большевизм», но из-за закрытия журнала он вовремя не смог выйти. К 1938 г. успели напечатать корректурный оттиск, но тираж второго тома так и не вышел из-за захвата Германией Чехословакии.

Большое значение редакция «Воли России» придавала распространению своей печатной продукции. Связи редакции были обширны и простирались не только на всю Европу, но и на Америку с Азией. В целом книги и брошюры издательства «Воля России» в Прибалтике [3, л. 50, 62, 78, 91, 223 об., 224; 4, л. 114, 114 об, 116 об.], Финляндии [3, л. 196] и США [4, л. 235] расходились неплохо, в сотнях экземпляров, но в других странах — только десятками, а то и единицами. Особое внимание, конечно, придавалось доставке «Воли России» в метрополию. Для этого активно использовалась советско-финская граница на Карельском перешейке. В 1921 г. редакция даже приобрела право продавать свою газету в железнодорожных киосках в Финляндии. [5, л. 53, 56]. Особенно этот процесс усилился во время Кронштадтского восстания, когда эсеры ожидали свержения большевистской власти политически близкими кругами кронштадтцев. Надежды были настолько велики, что редакция в срочном порядке 16 марта 1921 г. писала своему представителю в городе Териоки (ныне Зеленогорск) В. Н. Тукалевскому:

Немедленно при освобождении Петрограда открыть отделение конторы «Воли России» на Невском, обязательно с большой витриной на улицу. Первое время необходимо будет широко раздавать газету бесплатно, лишь постепенно организуя розничную продажу [5, л. 78].

Агитационные материалы должны были бесплатно распространяться в рабочих кварталах Петрограда и пригородов [5, л. 85].

По воспоминаниям М. Л. Слонима, у журнала на Родине было немало читателей: помимо нелегальных путей, «Главкнига» выписывала через книжный магазин Я. Поволоцкого в Париже от 160 до 200 экземпляров «Воли России»: очевидно, для вельмож и «тех, кому ведать надлежит» [11, с. 299]. На «Волю России» подписывалось Бюро печати при представительстве РСФСР в Германии в 1921 г. [5, л. 221]. При нелегальной доставке в Советскую Россию «Воля России» шифровалась как «Тимофей Петрович». В Русском Зарубежье журнал распространялся в Австрии («Русский книжный магазин и библиотека Я. М. Перский» в Вене), Германии (книжный склад и магазин «Грани»; «Книжный салон при Русском универсальном издательстве» в Берлине), Чехословакии (книжная фирма при издательстве «Пламя» в Праге).

Определенная часть тиражей периодических изданий группы «Воля России» всегда распространялась бесплатно. Часть тиража всех изданий по просьбам правления ЗД ПСР издавалась на тонкой бумаге и бесплатно передавалась для переправки и распространения в России [1]. Редакция «Воли России» продавала по всему миру не только свои издания, но и книги и брошюры других эсеровских издательств и издающих организаций, даже правых «Современных записок», с которыми «Воля России» постоянно полемизировала.

В пражском эсеровском журнале «Воля России» регулярно появлялись статьи по социальной философии. Журнал регулярно рецензировал книги Русского Зарубежья, иностранные и иноязычные и в силу своей специфики уделял большее внимание, чем другие эмигрантские периодические издания советской печати. Мнения рецензентов на страницах «Воли России» не потеряли актуальности даже в наши дни и могут эффективной помочь исследователям разобраться в сложных перипетиях истории русской мысли XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Columbia University Libraries, Rare book and Manuscript Library Bakhmeteff Archive of the Russian and East European History and Culture. S. R. Party Papers. — Box. 4
2. Государственный архив Российской Федерации. — Ф. Р-5824. — Оп. 1. — Д. 280.
3. Государственный архив Российской Федерации. — Ф. Р-5959. — Оп. 1. — Д. 13.
4. Государственный архив Российской Федерации. — Ф. Р-5959. — Оп. 1. — Д. 15.
5. Государственный архив Российской Федерации. — Ф. Р-5959. — Оп. 1. — Д. 29.
6. Государственный архив Российской Федерации. — Ф. Р-6405. — Оп. 1. — Д. 3.
7. Базанов П. Н. Издательская деятельность политических организаций русской эмиграции (1917–1988 гг). 2-е изд. испр. и доп. — СПб., 2008.
8. Базанов П. Н. Книга Русского Зарубежья (из истории книжной культуры XX века): учеб. пособие / П. Н. Базанов, И. А. Шомракова. — СПб., 2001.
9. Ермичев А. А. Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг). — СПб.: Изд-во РХГА, 2012. — С. 177–197.
10. Зверев А. М. «Воля России» // Литературная энциклопедия русского зарубежья. 1918–1940. — Т. 2: Периодика и литературные центры. — М., 2000. — С. 77–85.
11. Слоним М. «Воля России» // Русская литература в эмиграции. — Питтсбург, 1972. — С. 291–300.

*В. А. Щученко**

ЦЕРКОВЬ И КУЛЬТУРА В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ПРОГНОЗЫ И. А. ИЛЬИНА И Г. П. ФЕДОТОВА**

В статье сопоставляются воззрения И. А. Ильина и Г. П. Федотова на проблему отношений между культурой и Церковью в постсоветский период. Предложенные мыслителями прогнозы сравниваются с социокультурными реалиями современной эпохи (религиозная и светская культуры, воспитательно-образовательная система, государство, Церковь и культура, творческая элита и народ и др.).

Ключевые слова: Церковь, культура, постсоветский период, христианская философия культуры.

V. A. Schuchenko

Church and culture in the post-Soviet period: the forecasts of I. A. Ilin and G. P. Fedotov

In the article are compared the views of I. A. Ilin and G. P. Fedotov to the problem of the relations between the culture and the church in the post-Soviet period. By thinkers the forecasts proposed are compared with the sociocultural realias of contemporary epoch (religious and secular cultures, educational- educational system, state, church and culture, creative elite and people and of others).

Keywords: Church, culture, post-Soviet period, the Christian philosophy of culture.

1

Любое социокультурное исследование выполняется в настоящем, и уже поэтому укоренено в прошлом, но вместе с тем всегда в той или иной мере нацелено на будущее, в постижении которого остро заинтересованы исторические субъекты. Корни будущего в настоящем, да и само это настоящее увядает в прошлом и прорастает в будущее. Высказанные вчера прогнозы сопоставляются с осуществившейся сегодняшней действительностью, что

* Щученко Владимир Александрович — доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

** Публикация подготовлена в рамках научного проекта РГНФ № 15–33–12016.

всегда поучительно и актуально. Тем самым вырисовываются два временных плана, относящихся к прогнозированию. Во-первых, это современная авторам прогнозов действительность и обусловленные этой действительностью, ее конкретно-историческими факторами прогнозы. Во-вторых, это значимый современный план, когда вчерашние прогнозы исследуются на предмет того, сбываются ли они, либо сбываются отчасти, либо не сбываются вовсе.

Вообще любой социокультурный анализ, что важно подчеркнуть, прогностичен. В том смысле, прежде всего, что он выполняется в настоящем, которое не только причинностно, генетически восходит к преходящему прошлому, но и смотрится в будущее, нацелен на понимание и планирование этого будущего. Написанные в изгнании работы двух известных мыслителей русского зарубежья И. А. Ильина и Г. П. Федотова, особенно в 30–50-е гг. XX в. несут прогностический характер, направлены, во-первых, на критическое отношение к современной им советской действительности, и прежде всего к духовно-мировоззренческим основоположениям большевизма (атеизм, причудливо сочетающийся с коммунистической парарелигиозностью, идеологизаторское усечение высших этажей культуры, гностический по своим истокам дух классовой вражды, гонения на Православную Церковь и др.), а во-вторых, на выдвигание образа постсоветского будущего, а тем самым и прогнозируемых путей продвижения к этому будущему.

Более того, один из названных авторов, а именно Г. П. Федотов, рассматривал прогноз как один из существенно важных методов исторического познания. Свою статью «Проблемы будущей России (первая статья)» (1931) он начинает с рассуждения не просто о возможности, но и о социально-исторической, практической значимости прогнозирования. Прогноз не есть предсказание («видение», по выражению Г. П. Федотова) и тем более не является пророчеством. Прогноз рационален, а не иррационален, не романтичен, как «говорящий сердцу пленительный образ России». Прогноз в таком его понимании — при всей его вариативности и гипотетичности — есть план, программа, вырастающая из реалий анализируемого дня.

И еще одно: экскурсии в будущее, быть может, не бесполезны и для борьбы сегодняшнего дня — подчеркивает он. — Живучесть большевиков, конечно, зависит от того, что Россия не видит людей, которые могут сменить их. Но еще и от того, что Россия не видит той ясной программы, во имя которой надо свергать большевиков. Туманность послебольшевистского «завтра» парализует энергию «сегодня». И если нам не дано знать, кто придет после большевиков, то мы можем гадать о том, что придет. Здесь гадать значит хотеть, хотеть значит строить, и это отнимает у гадания элемент произвольности и безответственности [8, с. 230].

Актуальность выдвинутых к середине прошлого века прогнозов, надо заметить, не утасла, а скорее усилилась. Не потому только, что российское общество уже четверть века находится в постсоветских реалиях, а еще и потому, что сравнение некогда выдвинутых прогнозов с действительностью сегодняшнего дня позволяет глубже понять истоки вчерашних и сегодняшних процессов, присмотреться к предостережениям мыслителей прошлого,

а может быть, и увидеть то, что не вполне различимо в идейной и культурной сумятице дня сегодняшнего.

Тема культуры оказалась в центре внимания русских христианских мыслителей еще до революции 1917 г. (В. С. Соловьев, В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев и др.). А после победы большевиков эта тема, взятая в том числе в ее отношениях с христианством и Церковью, получила, уже за рубежом, системную, философско-теоретическую проработку. Причин тому было немало. Во-первых, обнажились социальные и культурные противоречия, в том числе усилилось наступление на вековые христианские ценности. Идейная борьба не просто смещалась в религиозную плоскость, она пронизывала всю сферу духовного творчества и в явной форме выразилась в борьбе христианских мыслителей против национально препарированного марксизма с его причудливыми «сростками» — материализма с парарелигиозностью, научного рационализма с примитивным идеологизаторством, высших целей и высших ценностей с абсолютизацией экономического фактора и др. Во-вторых, секуляризация протекала в России послереволюционного периода специфическим образом. И главное здесь то, что она была сопряжена с реанимацией просветительно-материалистических идейных и социально-практических установок и с давней утопией земного рая как один из источников революционного переворота. К тому же такие интеллектуально и духовно бедные, исторически отсталые ценностные установки были доступны — на ментальном уровне — и поддержаны прежде всего крестьянской массой, вчера еще неграмотной, а сегодня, после революционной бури, поднимающейся к культуре.

Кровавая, изматывающая мировая война, ожесточенные схватки революции 1917 г. и Гражданской войны, установление советской власти с ее полувоенными, командно-административными институтами, репрессивная политика по отношению к русской православной Церкви, утверждение новых культурных ориентаций — атеистических, гностических, утопических, замешанных зачастую на псевдонаучных идеологемах, — все это понуждало идейных противников большевизма к осмыслению духовной природы культурных процессов, а в связи с этим и роли Церкви в текущей и будущей культурной истории России. Это стало актуальнейшей задачей еще и потому, что в духовной жизни постреволюционного советского общества складывались опасные для духовного здоровья народа симбиозы научного рационализма (в естественных науках и технике прежде всего) и наукообразных утопий (политэкономия социализма, научный атеизм, научный коммунизм). В гуманитарных науках наступило господство идеологии, которая существенно потеснила теоретические подходы к осмыслению духовных процессов. Культурное наследие в своей основной части сохранялось, но препарировалось в соответствии с концепциями партийности, классовости, атеизма. На Церковь обрушились репрессии, что крайне болезненно отразилось на духовно-нравственном состоянии российского общества.

После 1917 г. многим стало ясно, что в эпоху коренного поворота в российской жизни нельзя оставаться в церковных и монастырских стенах и, отрекаясь от земного мира во имя небесного, вечного, ограничивать себя приготовлением к Царству Божьему, молитвенным служением, что необходимо

активнее работать в тех сферах, где абсолютное, безусловное и непреходящее встречается с исторически относителем, обусловленным и временным, в том числе в сферах культурного творчества и культурологической мысли.

Русские религиозные идеалисты резко выступили против атеистической и материалистической установки марксистов-ленинцев. Историческое бытие человека, утверждали они, не может быть редуцировано к каузальным детерминациям, что культура, как и жизнь в целом, определяется также и абсолютными, безусловными, телеологическими началами, задающими высшие ценностные иерархии, какими они явлены в том числе и в Писании и в Предании.

Революция «обнажила проблему отношения к религиозной традиции», а тем самым и к ее древней хранильнице — Церкви. Если всем врагам Советов было более или менее ясно, что идейное господство большевиков есть явление временное, то не все они были согласны друг с другом в том, какой будет постсоветская действительность, как сложатся отношения между Церковью и культурой, будет ли постсоветское будущее социокультурной реставрацией или это будет некий новый, небывший социокультурный синтез, в состав которого войдут и «древние пласты» веры, разума и духа, которые веками хранила православная Церковь, и исторический опыт великой российской революции, выдвинувшей на авансцену истории прорвавшихся к культуре рабочих и крестьян, — опыт противоречивый, тяжелый, сопровождающийся ошибками, срывами, но в то же время опыт, который в конечном итоге сделает невозможной реставрацию как попятное движение к изжившим себя дореволюционным формам.

2

И. А. Ильин и Г. П. Федотов, видные русские теоретики и историки культуры, тонкие аналитики христианско-православных истоков русской культуры опубликовали в 30–50-х гг. XX в. ряд нисколько не утративших своей актуальности выводов по проблемам развития в постсоветской России, касающихся прежде всего отношений между христианской религией и светской культурой; церковью как институтом, государством и обществом; церковной общественностью, культурной элитой и народными массами в деле воспитания и образования и др.

Ильин и Федотов были более или менее едины в том, что отношение православной Церкви к культуре в России постсоветского периода должны измениться. Но чтобы подготовиться к этим будущим изменениям следовало, во-первых, определиться в отношении принципов христианского подхода к культуре, а во-вторых, понять, как относиться к постреволюционной ситуации вообще и к культуре постсоветской эпохи, в частности.

В условиях секуляризации, сформировавшейся светской культуры, утверждали как Ильин, так и Федотов, Церковь будет оставаться попечительницей культурного наследия — христианского по слову и духу, а равно и светского, созвучного христианскому ценностному миру, генетически к нему восходящему, выступающему в формах светской сублимации христианских ценностей.

Культура, по емкому определению Ильина, есть наследие, т. е. след «духовных обликов людей», оставленный в «материальных обликах вещей»,

в «мире вещественном». Близкое «Христову Духу», «родственное», «близкое “христианам по духу”, все глубокое, благородное и художественное» существовало в истории человечества и до Христа. Поэтому было бы неправильно говорить сегодня о том, что ближайшие поколения должны, подчеркивает он, «создать» христианскую культуру. Не создавать заново, а продолжать процесс одухотворения жизни.

Нельзя подвергать осуждению всю современную «секуляризованную» и «нехристианскую» культуру. Нельзя подходить к культуре дохристианского прошлого и к современной нехристианской культуре с «буквоедческой прямолинейностью» и «разрушительным изуверством», сводить искусство к уставной иконописи и храмовому искусству или принимать каноническое искусство в качестве образца для любого законодательства. Процесс приобщения жизни и культуры к духовным источникам христианства будет свободным и творческим, будет опираться на «сердечное» созерцание Христа. Церковь — «творческая хранительница христианского духа», «сила водительная и пророческая» [3, с. 317–319].

Снова и снова повторяет Ильин тезис о том, что ни Церковь, ни государство не должны и в будущем «предписывать созидание христианской культуры». Они только «содействуют» культурному творчеству. Свободное творчество совершается, конечно, и в Церкви, но Церковь нельзя вовлекать в хозяйственные и политические распри, в ученые споры и художественные блуждания. «Церковь не может идти по линии принуждения» и «регулирования» культуры. Церковь не способна и не должна «поглощать» всю жизнь и всю культуру. Задача Церкви — «блюсти веру, таинства, чинопочинение и Дух Христов». Мысль Ильина устремлена к постсоветскому будущему, когда падет безбожное государство и прекратятся атеистические поползновения в культуре. Он предвидит опасность приспособления Церкви к целям тех или иных партий, что прямо относится и к культуре вообще, и к христианской культуре как ее одухотворяющему центру. «Государство, пытающееся присвоить себе силу и достоинство Церкви, — пишет он, — творит кощунство, грех и пошлость». Церковь призвана учить, вникать во все явления жизни и культуры. Церковь имеет свои ценностные меры — «закон Божий и Царство Божие». Но в проведении христианских ценностных ориентаций Церковь не имеет права навязывать верующим программу культурного творчества, во-первых, и тем более опираться на силу светской государственности или той или другой партии [3, с. 320–323].

Время подтвердило прозорливость подходов Ильина к проблематике будущей культурной политики православной Церкви. Поставленные им задачи теперь осознаны, хотя и далеко еще не решены. Сегодняшняя Церковь все решительнее и настойчивее выдвигает инициативы организационного и духовно-просветительского характера, направленные на укрепление отношений между Церковью и культуротворяющей деятельностью народа, между религиозно ориентированной культурой и светской культурой. Церковь не отворачивается от мира и его культуры, поддерживая в первую очередь те ценностные миры, в том числе и светской культуры, которые генетически восходят к высшим, традиционным, заданным на века установкам христианского вероучения.

Культура исторична, в ней — приметы «века сего». Но ее плоды тем весомее, чем ярче, полнее выражены в них высшие, духовные («предметные», по выражению Ильина) начала.

Еще и сегодня далеко не все поставленные Ильиным и другими христианскими мыслителями задачи решены. Причин тому немало. И Ильин указывал на целый ряд таких причин: жестокие репрессии большевиков против Церкви, атеизация населения, давление материалистической и революционаристской идеологии с ее разрушительными догматами классовости и партийности, недостаточное внимание церковных кругов (по крайней мере, в недалеком прошлом) к социокультурным вопросам, к тому, что Ильин называл христианским мироприятием, острый кадровый голод и др. Далеко не преодолены и по сей день последствия советской эпохи, нарастает, углубляется мировой духовный кризис (о чем много лет назад писал и Ильин). Проблемой является в особенности то, что образованные слои сегодняшней России не освободились от атеистических и позитивистско-материалистических предрассудков, не в состоянии осмыслить животворный ценностный мир религиозной культуры, не понимают того, что сегодня, также как и в прошлые эпохи, духовный кризис может быть преодолен не только или даже не столько на основе узко понятой прогрессивной эволюции, т. е. цивилизационно-технологических усилий, сколько на обновленном духовном фундаменте культурного переворота. Церковь, скажем прямо, будет решительнее и тверже служить творческим усилиям народа, а не отдельных партий или государственных деятелей, выступающих от лица этих партий или государственных институтов, когда предостерегающий, осуждающий голос Церкви громче зазвучит в экономической, политической, художественной, воспитательно-образовательной и других сферах народной жизни.

Роль религии и Церкви будет завтра ведущей, если не сказать решающей. Церкви предстоит пройти большой и трудный путь. Вехи этого пути и были обозначены русскими религиозными философами первой половины XX в. Церковная служба не может быть редуцирована к мироотвержению, молитве, приуготовлению к жизни вечной. Эта служба — и для мира сего, для народа. Сегодня Церковь призвана решительнее и тверже, опираясь на накопленную столетиями мудрость и на глубокое проникновение в духовную ситуацию современного мира, служить духовному творчеству, духовному очищению народной жизни.

Ильин настаивал на том, что задача «оцерковления» российской жизни будет трудной. В одной из своих последних статей («Церковь и жизнь») он называет ряд трудностей, даже опасностей, которые могут угрожать Православной Церкви как в условиях советской власти, так и после ее крушения. Будущее Православия будет зависеть от осознания возможных ошибок и слабостей церковной жизни. Во-первых, было бы иллюзией добиваться «единого оцерковления», ибо реально многообразие Церквей, религиозного опыта, форм духовной жизни, и потому следует сосредоточиться на оцерковлении православных народов. Во-вторых, Церковь должна «обретаться на высоте» Духа, хранить «чистоту сердца», избегая губительных, ведущих к упадку склонностей к пороку, продажности, лжи и др. Наконец, в-третьих, особо опасны поползновения к тому, что Ильин называет «церковным тоталитаризмом». Его

проявления многообразны. Нельзя ставить в положение изгоев «нецерковных и иноцерковных людей». Церковь не может брать на себя «бремя государственности, ибо по закону ответственности она будет отвечать и за упадок, и за хаос, и за разложение в духовной жизни общества, более того, рискует «окунуться с головой в тот поток мирских соблазнов и мирской грязи, в которых плывет человеческая жизнь» [4, с. 59–61]. Русская культура, русская литература, русское искусство вырастали «из корней Православия», но не под институциональным руководством Церкви [4, с. 61–64].

Культура, по мысли Ильина, общечеловечна — и в том смысле, что в ее созидании участвуют все народы, и в том смысле, что ее истоки коренятся в вере, питаемой «духом совершенствования», и в том смысле, что при всех своих исторически конкретных формах культурное творчество устремлено к высшим, «родным» для всех людей, всех времен ценностям. Культура мощно подпитывается вертикальными взлетами Духа, отталкиваясь от горизонтали конкретно-исторического многообразия форм.

Ильин предвидел обострение борьбы Духа против бездуховности, угроз религиозного экстремизма, националистических поползновений в сфере культуры, духовной стереотипизации. Церковь, а равно и телесно явленная культура хранят в тоже время память о личном и индивидуальном, в том числе и об индивидуальных ценностных мирах своего народа, а также и других народов прошлого и настоящего.

Сегодня, подчеркнем, в большей мере, чем вчера, необходимы объединяющие усилия религиозных и культурных деятелей. Встает вопрос, на какой же духовно-критериальной основе должно идти и реально идет уже сегодня объединение? На духовной основе, точнее, на основе способности человека к осознанию миров иных, где властвуют ценностные установки абсолютного, безусловного, идеального порядка, где в свои права вступает религиозный в своих корневых началах присущий человечеству дух совершенствования. Но также и на основе уважения и бережного отношения к унаследованным конкретно-историческим, национальным в том числе, формам — к тем, в особенности, в которых являет себя высшее, абсолютное, а в культурном смысле классическое наследие.

Сказать, что религиозная в своей основе установка на духовное совершенствование, а в жизни личности — самосовершенствование пронизывает всю ткань культурной жизни современной России, было бы большой натяжкой. Нельзя, конечно, сказать и того, что эта вертикальная установка ушла, «выпарилась» в горячечной атмосфере горизонтального, цивилизационного прогресса, экономического рационализма и политической целесообразности. Но она звучит как-то приглушенно, выступает в туманной мгле и хаотическом разброде, затемнена нижними планами материально-экономической жизни, утилитаристскими моральными ориентациями, стихией развлекательно-наслажденческого отношения к жизни и культуре, разлитом в общественном сознании неверии в гармонизирующую, упорядочивающую, насыщенную высшими смыслами силу Духа, не говоря уже о влиятельных атеистических предрассудках. Ослабление религиозно-духовной иерархизации ценностей, а значит и духа совершенствования — прямой путь к сползанию в животное-подобное состояние, где царствуют нажива, жестокость и гедонизм.

Христианское совершенствование не есть процесс исключительно созерцательный, созерцательно-мистический; это процесс, который начинается и протекает в земном, посюстороннем мире и уже поэтому являет себя в самых разных социальных и институциональных формах, включая, в том числе, и сферу воспитания и образования.

В постсоветский период необходима полная перестройка воспитательно-образовательной системы. Эта тема не ускользнула и от Ильина.

Проблемы воспитания и образования в постсоветской России рассматриваются в его программной и не утратившей своей актуальности статье «О воспитании в грядущей России». Ильин выдвигает здесь целый ряд программных задач. Он настаивает на том, что образование невозможно без воспитания и культуры. Это в «Советии», иронически замечает он, утвердилось пошлое и постылое слово «учеба». В действительности же знание как память, смекалка и практика не должно быть «беспредметным», т. е. существовать в отрыве от духа, совести, веры и характера. Образование без воспитания «разнуздывает» человека, ибо он начинает злоупотреблять жизненно выгодными возможностями, техническими умениями, а также ведет к «разврату пошлой цивилизации». Элитарное, по его мысли, есть, прежде всего, духовно-предметная характеристика [2, с. 143].

В перестройке воспитательно-образовательного процесса роль Церкви остается важнейшей. Это относится, прежде всего, к совершенствованию богословского образования. Здесь нельзя ограничиться изучением Писания и Предания, тут мало «отвлеченного, сухого, логически умствующего рассудка, „знания“, „умения“. Здесь вступает в свои права религиозная аксиология, мистическая прозорливость пастыря — „молитвенная сила“, „любящее сердце“, „живая христианская совесть“» [5, с. 226–228].

Российский кризис может быть преодолен только и исключительно на основе трех религиозных основ Духа: свободы, любви и предметности. Исток кризиса в том, что культура свободы не была поддержана культурой верующего сердца и культурой предметности как духовно осмысленной, духовно легитимизированной деятельности, практики. Беспредметная, т. е. бездуховная свобода породила беспринципность и нравственное «разнуздание», яркое следствие которых — «государственно-партийные, диктаториальные тиски» — и не только коммунистические, но и «буржуазно-националистические». Несомненна и желательна взаимосвязь и взаимоположенность названных трех основ Духа.

Если бессердечная свобода ведет к несправедливости и эксплуатации, то беспредметная свобода — к духовному разложению и социальной анархии. Но бессердечная и беспредметная несвобода ведет к еще более тяжелой рабской несправедливости и глубокой деморализации [2, с. 144].

«Бессердечная и беспредметная несвобода» утвердилась в большевистской доктрине. Большевизм и его идейное ядро — марксизм — бездуховны, в том смысле, в каком его приверженцы отвергают самобытие Духа, признают «только материю и не признают ни Бога, ни духа». Ее идейная доктрина опирается на принципы экономического материализма, классовой зависти и ненависти. Марксисты дышат «классовой идеей, классовой завистью, местью и расправой».

Социализм объявляется Ильиным «тоталитарным» и «террористическим» строем. Представитель этой новой элиты — «полуинтеллигент», который не ведает Духа, над «религией посмеивается, в совесть не верит», а уважает только технику и власть, опирающуюся на «холопское подчинение» и страх [1, с. 68–70].

Понятие Предметности имеет для Ильина ключевое, принципиальное значение, включая и осмысление духовных основоположений педагогической деятельности, притом не только в религиозной сфере. Предметность — это тот духовный компонент, который придает «высший», «общий» смысл любой без исключения сфере жизнедеятельности. В этом контексте становится понятным, почему философ предостерегал против гипертрофии «мироотречной» традиции в христианстве («Царствие Божие не только не от мира сего, но и не для мира сего»), высоко оценивая в то же время «очистительную», «неотмирную» миссию Церкви, и в особенности монашества. Аскетическое «мироотречение» — это не единственная тенденция в христианстве; другая тенденция здесь — предметное, т. е. пронизанное не только практически-прагматическими целеустановками, а и духовно легитимизированное религиозное в своих истоках мироприятие.

А что же сегодня видится в области воспитания и образования? Надо прямо сказать, что искомые Ильиным целеустановки на будущую «предметную» переориентацию воспитательно-образовательной системы не стали реальностью дня текущего. Постсоветский период длится четверть века. Материализм и атеизм явно отстают. Церковь и культура двинулись навстречу друг другу. Растет влияние Церкви в образовательных учреждениях.

Встречное движение Церкви и культуры в то же время сталкивается с серьезными трудностями. Часть политических и даже властных структур пытаются использовать Церковь в своих узкопартийных или даже корыстных интересах, в т. ч. и в сфере образования. Надо идти в глубину: активизировать историософские и культурологические исследования в рамках теологии образования, во-первых, и в создании «предметной» педагогики, т. е. педагогики, где образование и профессиональная подготовка были бы органично увязаны с духовно-нравственным воспитанием.

Сегодня хуже всего то, что высокие руководители от образования начиная с 90-х гг. проводят курс на отсечение воспитания от образования. К тому же поле гуманитарного образования сужается. Технология и наука при всей их экономической целесообразности не могут сами по себе определить смысловые жизненные цели воспитуемого.

Профессиональные компетенции, необходимые сами по себе (любимые Минобром), могут становиться демобилизирующей и деструктивной силой, если они оторваны от целеполагающих «предметных» установок религиозного, нравственного, эстетического характера. Похоже, что многим власть имущим нужен информатизированный робот, а не духовно развитая личность, способная каждым актом своей жизнедеятельности утверждать благое, справедливое, истинное, прекрасное. Там, где ослабевает влияние духовных факторов, нарастают дисфункции и в экономике, и в политике, и в научно-технологической сфере.

Выстраивая свои прогнозы, Ильин и Федотов исходили из того, что именно православная Церковь хранит ценностную парадигматику, определявшую и определяющую аксиологический строй русской культуры. Темы Богочеловечества, Боговоплощения христианского Логоса ставились уже в конце XIX в. (у В. Соловьева) и в начале XX в. (у В. Ф. Эрна) именно в культурологическом контексте. И связано это было с усиливающейся направленностью православных мыслителей на социальное активное отношение к общественной и культурной жизни российского общества переломной эпохи. Христианство, утверждали они, изначально заключало в себе явно выраженные историоцентрические и культуросозидающие начала (явление Бога в мире, богоподобие человека, дар духовной свободы и творчества в человеке; духовно-нравственное значение божественного Слова, выступающего как высший критерий оценивания, как источник блага любви и упорядочивающей силы; аксиологический иерархизм и связанная с ним ориентация на духовное совершенствование; преодоление языческих представлений о роковой предопределенности и фатальной циклической повторяемости в историческом развитии и др.).

3

Будучи Христианским мыслителем, Г. П. Федотов в целом разделяет подходы И. А. Ильина к тому кусту проблем, которые вырисовываются перед Церковью в связи с культурными процессами в советской и постсоветской России — таких как отношение Церкви к нехристианскому культурному наследию, к государственной культурной политике, к творческой интеллигенции и задачам воспитательно-образовательного характера. Вместе с тем подходы Федотова по сравнению с подходами Ильина были по целому ряду вопросов специфическими, и анализ этой специфики имеет не только академический интерес, но и практически актуален для сегодняшних реалий постсоветского культурного развития и роли Церкви в этом развитии.

Культура, согласно Федотову, есть мир ценностей. Это подвижный, исторически изменчивый мир конкретного исторического оценивания явлений общественной жизни. Культурное творчество представляет собой всечеловеческий феномен; оно рождается вместе с человеком, с самыми ранними формами его религиозности мышления и культуры. В культуре были и будут антагонизмы, даже борьба между отдельными религиозными и культурными сферами. Но христианство призвано к собиранию творческих свершений человека. При этом не на путях «аскетического отвержения культуры», а на путях движения к совершенству в рамках всей полноты исторической жизни [7, с. 230].

Стремление к аксиологическому иерархизму, являясь общечеловеческим началом, роднит религию и культуру. Можно без натяжки утверждать, что иерархизм светской культуры генетически восходит к религиозному иерархизму. На это обстоятельство Федотов, как впрочем, и Ильин, обращает особое внимание.

Ценности культуры иерархичны. Но иерархии эти не статичны; в совершенных творениях всечеловеческой культуры — оформление пути к совершенству. В связи с этим Федотов намечает своеобразную иерархию «ступней боговдох-

новенности человеческого творчества». На самой вершине — «творчество святых», нацеленное на «стяжание Духа Святого». Этот процесс протекает как бы вне культуры, если, поясняет он, «не считать культурой аскетического очищения личности». Ниже находится творчество, наполняющее жизнь Церкви и направленное на «богочеловеческий мир откровения и святости». Творчество здесь объективируется «в формах, красках и звуках, в идеях и словах». Еще ниже — христианское творчество, которое обращено к миру и душе человека, творчество не святое, но «освещающееся и освещающее творчество», где чистое встречается с греховным и где есть «возможность падения, подмены, искажения».

Федотов выделяет и «секуляризированное», оторванное от Церкви творчество, где отсутствует «признанный критерий», но которое может быть «чистым» и «животворящим». Ниже следует творчество «языческого человека», не знающего Христа, но причастное «божественным вдохновениям», которое все-таки выше «нашего обезбоженного и обездушенного творчества» [7, с. 228–229].

Навязываемая большевиками культурная программа совершенно неприемлема для Федотова, так же как и для Ильина. Ибо это программа «бездны падения», программа самых низких иерархических ступеней, программа «воинствующего атеизма», неоязыческой парарелигиозности с ее антихристианским культом «вражды», неизбывной борьбы «темных» и «светлых» сил. Однако Федотов провидит то, что не видел и не хотел видеть Ильин, а именно то, что большевистская культурная политика была противоречивой, что культура советской эпохи далеко не тождественна догматам марксистско-ленинского подхода к культуре, что советское общество быстро эволюционировало, что большевики при всех их идеологизаторских перегибах так или иначе понимали значение культурного наследия, необходимость в ликвидации безграмотности, индустриализации, сохранения государственности и другое.

В статьях Федотова написанных в 30-е гг. XX в. рисуется многоаспектная картина прогнозов на будущее культурно-историческое состояние постсоветской России и предлагается в т. ч. программа взаимодействия между Церковью и культурой («Проблемы будущей России», «Письма о русской культуре», «Завтрашний день», «Создание элиты»).

Церковь, по убеждению Федотова, — это источник творчества. Вместе с тем в реальной исторической жизни российского народа она все еще находится «по ту сторону всякой культуры». Будущая постсоветская жизнь Церкви будет определяться в значительной мере именно движением к культуре, одухотворяющем влиянием на нее. В Церкви даже в самые тяжелые для нее времена хранятся культуротворящие предпосылки, ибо, во-первых, в религиозном акте всегда заключена энергичная сила как источник всякого творчества, во-вторых, Церковь по своей сокровенной сути всегда есть память, и каждый прошлый день сохраняется ею для вечности», в-третьих, именно Церковь особенно в переживаемый в советской России период, обеспечивает непрерывно воссоздающееся духовное единство прошлого и настоящего, представляя тем самым «носителем духовного преемства — тем ковчегом, на котором спасается все живое (но только живое) в потоке революции [6, с. 227].

Культура, по твердому убеждению Федотова, есть «творческая аскеза, учительство, предание, иерархия». В этих словах мыслителя слышится отзвук религиозно-духовных традиций, воспринятых и развитых христианством. Ими будет жить и завтрашняя Россия.

«Организация культуры» в постсоветский период столкнется с целым рядом трудно разрешимых задач. В условиях уничтожения «старого образованного класса», «искусственной выгонки целого поколения в марксистском парнике» надо будет упорно работать над воссозданием нового культурного слоя и преодолением марксистско-ленинского «духовного вывиха» нации [10, с. 270–271].

Духовно-иерархическое начало несут в своем ценностном содержании и культура, и отечественное и мировое наследие, а так же и субъекты культурного творчества, интеллигенты дореволюционной формации и их высший слой — элита. Православие, замечает мыслитель, также жаждет творчества, но поднять на себе всю русскую культуру Церковь какое-то время не сможет. Тормозить дело духовного возрождения будут два фактора: радикализм (революционаризм) возвращающейся в Церковь интеллигенции и «упаднический обскурантизм старой церковности» [10, с. 272–273]. Потребуется время и для формирования новой элиты из осколков старой и выдвинувшейся из среды поднявшихся из низов масс.

В 1939 г. Федотов публикует статью «Создание элиты (Письма о русской культуре)». Статья эта в точном смысле слова прогностична. Федотов предвидит сложные перипетии формирования новой элиты будущей России. Может исчезнуть «Империя — Союз», и страна может быть отброшена к границам Великороссии. Возможны разные формы идеократии и тоталитаризма от марксизма до «новой чекистской формы организации культуры». Но все эти формы и разновидности будут иметь случайный характер. Цель — реальная и достижимая — «трудовая демократия» и новая русская культура — «всенародная» и «демократическая» [11, с. 206].

Возникнет, доказывает он, новая элита, которой и придется идти к этой цели, опираясь на ценностные миры прежней элиты, христианские традиции и постреволюционный, советский, культурный опыт.

Кого же, по мысли Федотова, следует считать элитой? Это не властвующие круги, не образованные представители потребительской цивилизации, не те, кто понятен «простому народу», не «успешные господа», поправшие мораль, веру и справедливость. Элита — это те, кто поднимается на высшие уровни духовного творчества, творит свободно от внешнего Духа, опираясь на способность земного человека к восприятию голоса трансцендентного. Она не властвует над народом как государственная законодательная сила, ибо ее власть — от Духа. Она, эта элита, служит прежде всего не целям «жизнеобеспечения», но высшим требованиям веры, культуры и науки (истине, красоте и правде). Элита кровно связана со своим народом, его нуждами, страданиями, планами на будущее. Народность элиты выражается как в высветлении его духовно-нравственных устремлений, так и в истинностном изучении конкретно-исторического момента.

Элита не думает о личном успехе, не приспособляется к своему социальному окружению и ориентируется на высшие бескорыстные ценности. В этом смысле она аскетична служит Богу и правде, а тем самым и народу.

Федотов делает в связи с этим странное на первый взгляд заявление о том, что элита не просвещает и не воспитывает в точном смысле слова. Просвещение — это предназначение тех, кто осваивает выращенные элитой творческие плоды, несет эти плоды широким народным массам. Путь культуры — от элиты к народу, от творчества к просвещению, от Академии к школе. Революция, с одной стороны, утолила культурный голод масс, а с другой — привела к «выбыванию» старой элиты, к большевистскому «народничеству», а тем самым — к понижению культурного уровня, опасному уже в силу ослабления духовно-нравственной подпитки, так необходимой в исторической жизни народа.

Беда советской культурной истории в том, подчеркнем, что место духовной элиты занимают теперь идеологи и технократы; в том, что вместе с большевистской идеократией приходит всевластие низших стихий жизни (господство материализма и экономического детерминизма тут не случайны). Техницистский прагматизм опирается на полувоенные формы управления и сопрягается с полурелигиозными утопиями, тщательно прикрытые флером научности.

Элита, народ и религиозные круги объективно взаимосвязаны. И если их глубинное родство ослабевает, все они терпят ущерб. Федотов предупреждает, и это его предупреждение очень актуально, и не только для России:

Культура должна быть понята религиозно или она будет растоптана тяжелым сапогом демагога. На уважение не может претендовать ни легко продающаяся, скептическая буржуазная интеллигенция, ни раболебствующая интеллигенция тоталитарных народов [11, с. 225].

Другими словами, культурная элита — художественная интеллигенция, ученые, преподаватели — не должна и не будет заискивать перед народом, веря в него и осознавая свою ответственность перед ним. Элита выживет и будет осуществлять свою творческую функцию в том только случае, если она не утратит своей родовой связи с религией, с ее духовно-иерархическим строем, во-первых, а затем уже, во-вторых, будет упорно и настойчиво работать над созданием соответствующих этому ценностному строю социальных организаций воспитания, образования и культуры.

Духовная аристократия, уточняет Федотов, не противостоит народу. «Перо и кисть не должны противопоставляться серпу и молоту». Элита, тем не менее, должна хранить свое достоинство, защищать его от «народнических» и тоталитарских уклонов, опасность которых может проявиться и в будущем [11, с. 221]. Это относится и к Церкви, которая не безучастна, и к светской культуре и ее элите. С точки зрения духовной иерархии «место мыслителя и художника вслед за святым», а в иерархии социальной место культурной элиты рядом со священником [11, с. 222].

Федотов вскрывает глубинные религиозные истоки отношений между духовной аристократией (элитой) и народом. Проницательна, а сегодня полузабыта его мысль о кенотической традиции русской культуры, о культурно-политическом кенозисе русской интеллигенции, за которым скрывается религиозный кенозис. Русский народ хранил и хранит в своем религиозном сознании «образ убогого смирения». Кенотично русское юродство. Кенотич-

но и современное народничество. Без кенотического начала, нравственного нисхождения к низшему, убогому не было бы и великой русской культуры. Но в христианстве, добавляет он, есть и другая тенденция, а именно «Эрос, любовь восходящая, творческая, радостная». Символ Эроса, как его понимает Федотов, также выражает культуросозидающее начало — творческое, радостное восприятие истины и красоты. Но и Агапе как нисходящее, сострадательное, жертвенное начало живет в культуре. Агапе и Эрос — две стороны в христианстве и в культуре как земнородном, человеческом творчестве. Одна не может существовать без другой. «Чистый Эрос — уточняет он — приводит к язычеству, чистая кенотическая Агапе — к моральному атеизму». И все-таки если будущая творческая элита и должна бороться за достоинство своего служения, она не имеет права замыкаться «в гордом самодовлении», она и в будущем должна будет «склоняться перед нищим и страдальцем», что значит склоняться «перед Тем, Кто один может искупить все страдания мира и превратить в чудесные сокровища его нищету» [11, с. 226–227].

Задача будущей постсоветской элиты — не только творчество — религиозно-духовное, научное, художественной и другое, но и социально активная борьба, нацеленная на защиту народных интересов, а вместе с тем и того, что Федотов называет «достоинством Духа».

Духовную свободу и достоинство Духа можно и нужно защищать. И своим творчеством, и своим социальным действием, отстаивая свои ценностные установки, защищая свои корпорации от воинствующего невежества, властвующих полузнаек, политической диктатуры — всех тех, кто свои недалекие вульгарные суждения, а также корыстные интересы, ставит выше классических традиций учительства, пастырей, творцов. «Сапожники», заявляет Федотов, не имеют права учить «художников», а «вахмистры — писателей».

Интеллигенция должна оградить свою духовную свободу от всех покушений, откуда бы они ни исходили, снизу или сверху, от рабочего, крестьянина или солдата, от партийного, государственного и даже — случай, конечно, для России фантастический, — клерикального вмешательства [11, с. 223–224].

Корпоративная организация интеллигенции необходима для защиты, во-первых, от грубого давления на культуру склонных к тоталитаризму политиков, а во-вторых, от тех служителей Духа, которые сами готовы соблазниться, служить за деньги. Культура, как и Церковь, должна стремиться не к богатству и комфортабельной жизни, но к «орденской суровости» и «строгому служению» Духу, творчеству и своему народу.

Желаемое Федотовым будущее еще и сегодня не наступило. Конечно, диктат советского сапога в целом ушел в прошлое. Но интеллигенция и ее элита не смогли — и это грустное заключение — создать своих влиятельных корпораций, способных противостоять (и теоретически, и духовно, и политически) тем силам из прошлого которые ментально завязаны на полувоенные методы управления культурой и исповедуют вульгарный экономический материализм — теперь в капиталистической оболочке. Конечно, ситуация быстро меняется к лучшему. Культурная элита объединяется во все более влиятельные общественные корпорации. Церковь усиливает свое духовное влияние

в среде интеллигенции, художественной, научной, и интеллектуальной элиты. В современном российском обществе непопулярны любые тоталитаристские тенденции, попытки либо купить тех или иных представителей элиты, либо, используя большие и не очень властные полномочия, «строить» ученого, педагога, творческого работника, изощренно преследуя несогласных, придавливая творческие слои нелепыми законами, регламентами, инструкциями. Предстоит обострение борьбы за автономию творческих и образовательных учреждений. Те ретроградные силы, у которых ускользают власть и богатство, будут сопротивляться Духу, совести и свободе, которые защищает элита. Однако на дворе не 30-е гг. прошлого века, когда элита была разгромлена, а народ политически и культурно не был готов к свободе, а XXI столетие, где духовная зрелость народа существенно выросла, а элита, поднявшаяся из среды этого народа, ведет упорную борьбу за корпоративные интересы культуры и Духа. Выстраданный российским народом и его элитой духовный опыт полностью подтверждает многие прогнозные ожидания Федотова.

Федотов предвидит «серьезную, жестокую, длительную» борьбу между «традицией» с ее сложившимися формами государственно-политической, социокультурной и церковно-религиозной жизнью, и «революцией» с ее «героическим подвижничеством», но и во имя народа с ее «культурной бедностью», нечаевщиной и ленинизмом. Главное духовное содержание русского XX столетия будет определяться этой борьбой — во-первых, плодотворной для русской мысли и культуры, а во-вторых, готовящий «грядущий народный синтез» [9, с. 266–267].

Проблемам развития воспитательно-образовательной системы в постсоветский период Федотов уделяет особое место. Сегодня актуальна его мысль о том, что расцвет культуры определятся не только качественным школьным образованием, но и строительством тех высших этажей, которые может дать гуманитарное воспитание и образование в университетах и в Академии. Любое ущемление гуманитарной части воспитательно-образовательной системы, в том числе и высших религиозно-духовных этажей, ведет к утверждению культурного примитивизма, «Пошехонья». В России нужны «учителя учителей», те, кто в последнем счете «донесут плоды новой гуманитарной школы до деревенских изб» [9, с. 274].

Особо разбирает он и проблему религиозно-духовного ядра российской гуманитарной школы. Ориентированность российской школы — греческая.

Наше христианство, наше средневековье — подчеркивает он, — ответвляется от греческого ствола, как католический мир от Рима... Живой, неотвлеченной может быть в России лишь школа, построенная на Эсхиле и Платоне, с просветами в Византию и классиков христианской патристики. Латинский мир не исключается совершенно, но получает приличествующее ему вторичное значение [9, с. 274].

Выделяя значение христианского Востока, особенно в грядущих судьбах России, он резко выступает против евразийского проекта «ориентализации школы».

Нетрудно заметить, что мыслитель нацелен на системный и процессуально-генетический анализ религиозных и культурных сдвигов в России. Из-

живание «Советии» есть, как можно заключить на основе анализа его работ, не пустое, субъективно-ценностное отрицание современной действительности ради возврата к реалиям досоветского и советского прошлого, о чем кое-кто мечтает, но объективно-теоретический системный синтез элементов ставших в прошлом и становящихся в настоящем, т. е. и в советских, социально-культурных реалиях.

Г. П. Федотов использовал понятие синтеза в качестве ключевого, теоретически значимого, но так же и вполне сопоставимого с христианскими духовными традициями. Ибо синтез для него есть ценностная установка на упорядочивание, духовную гармонизацию бытия, на воссоединение традиций христианской духовности и инноваций, принесенных современными потоками, наконец, на соединение усилий ценности религиозной культуры и положительных ценностей советской культуры в борьбе против нигилистических, упаднических и антигуманных проявлений в общественной жизни.

4

Без труда обнаруживается общность подходов И. А. Ильина и Г. П. Федотова к проблематике отношений между православной Церковью и культурными процессами в России настоящего и будущего. Обоим аналитикам было предельно ясно, что Церковь остро нуждается в разработке новой культурной программы, главные элементы которой следующие: осмысление мирового и отечественного наследия, в том числе и светской культуры, под углом зрения христианских традиций; ориентация на мироприятие, в том числе на активное участие христиан в мирской, культуросозидающей деятельности; борьба против воспитательно-образовательных установок советских марксистов (идеологизаторство, коммунистическая партийность, отрицание высших ценностных этажей культуры, религиозных в первую очередь, культ классовой вражды, вождизм и др.); развенчание материалистического и атеистического подхода к культуре как в основе своей бездуховного, ретроградного, порождающего экономические и политические идеологемы, приспособленные к задачам централизованной полувойенной системы.

Однако в подходах разбираемых авторов были и существенные различия, относящиеся к прогнозированию культурных процессов в постсоветской России. Разным было их отношение к факту революции и к наследию советской эпохи. Ильин, выделяет тут исторический тупик и проявление субъективизма и волюнтаризма, Федотов — объективно обусловленный этап развития страны со всеми его противоречиями, со всем его трагизмом и жестоким противоборством социальных сил. Революция и последующий исторических процесс, полагает он, не были исключительно порождением злой воли большевиков, случайно явившей себя в российской истории. Эта революция была последним мощным аккордом европейских революций конца XVI–XIX вв., а победившие большевики предложили свой проект преобразования, с итогами которого — как бы к ним не относиться — придется считаться в постсоветский период.

Существенные различия в оценке революции и советской культуры остаются и сегодня, и они не только не притупились, но и выступили острее и рельефнее. Именно поэтому, повторим, так важно сопоставить идейные позиции И. А. Ильина и Г. П. Федотова.

Ильин резко выступал против советской власти, гонений марксистских безбожников на Церковь, идеократических «вывихов» социалистической культуры, советскую эпоху считал несчастьем, провалом, а выходом из этого тупика и провала — свержение большевистской власти и ее идеологической гегемонии в целом, тотально, не вдаваясь в анализ мощных социо-культурных сдвигов, выдвинувших на сцену общественной жизни народные массы. Народ отказался поддерживать прежний слой, потому что он был «соблазнен» посланиями большевиков. Всей глубины российского разлома Ильин не увидел.

Революционная традиция, полагал в свою очередь Г. П. Федотов, не была выдумкой В. И. Ленина и его окружения; она была выражением (болезненным и во многих своих проявлениях антидуховным и антикультурным) острейших противоречий. В любых исторических событиях (в том числе и войнах, и революциях) всегда есть место проявлениям случайного и субъективного порядка. Однако эти события каузально обусловлены объективными факторами, они процессуальны, закономерны, генетичны.

Ильин понимал, как и Федотов, что православная Церковь должна вернуться лицом к культуре, включая и светскую культуру. Но его мало интересовали культурные процессы в «Советии». Он не хотел вглядываться в них, изучать их противоречивое развитие, их генезис. После краха «Советии» надо, полагал он, просто вернуться к дореволюционной ситуации. Он мечтал о монархии и ее духовной опоре — Церкви.

Ильин был прав, когда призывал вернуться к выкованным Церковью и классическим культурным наследием традициям. Но он не хотел видеть тех исторически неизбежных инноваций, которые определялись революционным поворотом, начавшимся в 1905 г. и завершившимся победой большевиков в гражданской войне. Он как бы не видел того, что Россия оказалась в ситуации перманентной войны (революционной, гражданской, отечественной), которая завершилась почти одновременно с его смертью. Он хорошо видел тот геополитический разлом, в который попала Россия, и предвидел его в будущем, но не хотел видеть внутреннего, социально-экономического, политического и культурного разлома. Большевики построили полувоенную, репрессивную систему, свою парарелигиозную веру, вполне понятную необразованному крестьянству. Но они же совершили многим казалось бы невысказанный, невозможный и крайне рискованный переворот в исторической жизни, переворот с духовной точки зрения, весьма эклектичный, перенасыщенный уродливыми «сростками», где утопии о земном рае — коммунизме, смешались с экономическим, политическим и социальным рационализмом. Но тут же явила себя установка на социальную справедливость и социальное равенство, на удовлетворение социокультурных интересов народа, на защиту геополитических интересов страны и др. Сила крестьянских утопий и рационально-прагматических установок на социализм оказалась на тот момент жизнеспособной.

Да, большевики действительно «соблазнили» народ. Однако они не смогли расправиться с Церковью и создать новую веру в «светлое будущее», в интернационал, в братство угнетенных, не смогли препарировать в идеократическом духе культуру, ибо культурное наследие оставалось как непоколебимая данность; они не смогли сломить вековые традиции гуманизма, заменить Евангелие моралью строителя коммунизма.

Ильин предвидел грядущий крах идей коммунизма, но его прогноз оставался обобщенным, односторонним, спрямленным. Он оставался скорее идеологом, чем социологом.

По иному смотрит на постсоветское будущее Федотов. Он несколько не сомневается в том, что этот процесс обусловлен генетически. И уж во всяком случае, что культура постсоветской России будет отгалкиваться не только от досоветского наследия, но и от наследия советской эпохи; не только, как он обобщенно выражается, от «традиции», но и от «революции». Так же, как Ильин, он исходит из того, что большевистский натиск на религиозную «традицию» — это трагический «духовный вывих», сопутствующий любой революции. Революцию нельзя отменить, как нельзя отменить действительное историческое событие, объективный исторический генезис. Революцию можно только изжить, следуя путями логики исторического развития. В статьях 30-х гг. он ищет эту логику, пытается понять экономическую политику большевиков, изменения в социальной структуре советского общества, значение выхода на историческую арену народных масс, политику новых «почвенников» — большевиков, трудный и болезненный процесс формирования новой культурной элиты, ситуацию в советской школе и советском университете, процессы культурной революции.

Наследие «революции» нельзя отменить контрреволюционными актами; рядом с ее ошибками, ее духовными «гримасами» стояли востребованные массами социальные и культурные задачи. Постсоветский духовный поворот невозможен без соединяющей, синтезирующей роли Церкви, ее культуросоцидающих традиций. Трагическим заблуждением коммунистов была попытка построить псевдорелигиозную идеократию полуязыческого и полупантеистического толка, обосновать разделение «чистых» (пролетариев и примкнувших к ним) и «нечистых» (эксплуататоров), «наших» и «ненаших». Именно Церковь по самому своему существу не приемлет партийную односторонность, неизменно выступала и будет выступать как сила соединяющая, упорядочивающая, духовно-органическая, благотворная.

Мягко, но настойчиво он утверждает, что и Церковь должна меняться, а главное — обратить свое пристальное внимание на культурные процессы в мирской жизни. Церковь должна включаться в процесс изживания «Советии» с ее духом вражды, харизмы, идеологического примитивизма, материалистической бездуховности, причудливо сросшейся с парарелигиозной мечтой о коммунистическом рае. И чтобы достичь своих целей, Церковь должна последовать примеру Спасителя, Богочеловека, т. е. обратиться и к делам мира сего, в том числе и к культурным процессам. И не только интеллигенция (старая, досоветская, и новая, поднимающаяся из низов интеллигенция) будет идти в направлении религиозного идеализма,

но и церковные круги, даже если они еще не очень готовы к культурной работе, должны идти навстречу ищущих высоких духовные идеалов, в том числе россиян советской эпохи.

Федотов остро критиковал советскую практику — атеистическое безумие, репрессии, авторитаризм, культ грубой силы, натиск на высшие этажи творчества. Он понимал значение проводимой большевиками культурной революции, но резко осуждал идеологическую нищету «сталинокрапии». Он оглядывался назад, всматривался в прошлое, искал до революции не вполне очевидные, а после нее вполне обнажившиеся следы православной Традиции и традиций, запечатленных в культурном наследии творческой элиты и народа (фольклор, психокультура). Но делал он это в том числе и для того, чтобы заглянуть в постсоветское будущее, где утвердятся народоправство, власть «демократического кесаря», обновленная церковная жизнь, духовное единство церковной и светской культуры; снова поднимается культурная элита, отвечающая народным чаяниям и доносящая плоды своего творчества до «деревенских изб».

Прогнозы И. А. Ильина и Г. П. Федотова более чем актуальны. Предложенные ими модели будущего в значительной своей части реализовались. Исключительно эвристична и поучительна даже и сама специфика их подходов, в том числе и теоретическое, и идеологическое противоборство этих подходов.

Вчерашние прогнозы становятся сегодня, при свете наступившего дня, как поводом к сверке этих прогнозов с реальными процессами, так и методологической предпосылкой выстраивания новых прогнозов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ильин И. А. Зависть как источник бедствий // Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов: в 2 т. — Т. 2. — М., 1992.

2. Ильин И. А. О воспитании в грядущей России // Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов: в 2 т. — Т. 2. — М., 1992.

3. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. — Т. 1. — М., 1993.

4. Ильин И. А. Церковь и жизнь // Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов: в 2 т. — Т. 2. — М., 1992.

5. Ильин И. А. Чего мы ожидаем от наших пастырей? // Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов: в 2 т. — Т. 1. — М., 1992.

6. Федотов Г. П. Новая Россия // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. — Т. 1. — СПб., 1991.

7. Федотов Г. П. О Св. Духе в природе и культуре // Федотов Г. П. Россия, Европа и мы. Сборник статей. — Т. II. — Paris, 1973.

8. Федотов Г. П. Проблемы будущей России (первая статья) // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. — Т. 1. — СПб., 1991.

9. Федотов Г. П. Проблемы будущей России (вторая статья) // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. — Т. 1. — СПб., 1991.

10. Федотов Г. П. Проблемы будущей России. Организация культуры // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. — Т. 1. — СПб., 1991.

11. Федотов Г. П. Создание элиты (Письма о русской культуре) // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. — Т. 1. — СПб., 1991.

Из архива русской мысли

К. В. Артём-Александров

ПРЕДИСЛОВИЕ Б. В. ЯКОВЕНКО К КНИГЕ «РУССКИЕ ФИЛОСОФЫ»

Теперь читателю можно не представлять Бориса Валентиновича Яковенко (1884–1949). Изданы четыре его книги, защищены несколько диссертаций о нем, вышел большой сборник в серии «Философия России первой половины XX века» с приличным справочно-библиографическим отделом. Его имя вошло в учебники по истории русской философии.

Б. В. Яковенко и сам был историком русской философии. Уместно заметить, что его «История русской философии», вышедшая на чешском языке в 1938 г., была первой большой книгой, охватившей время развития отечественной мысли от XVIII в. до 30-х гг. XX в. В этом случае мы можем говорить о приоритете Б. В. Яковенко перед В. В. Зеньковским и Н. О. Лосским, которым она была хорошо знакома.

Известно, что В. В. Зеньковский оценил труд Б. В. Яковенко довольно сурово: «...изложение Б. Яковенко очень страдает от общей его позиции... Оно укоряет русских философов в полной их “не-оригинальности”... Автор, собственно, не историк, он не чувствует ни внутренней связности в развитии философской мысли в России, ни связи философии с общей культурой».

Но в данном случае речь идет о другой книге Яковенко — о «Русских философах», вышедших на итальянском языке в 1927 г. Название ее — «Filosofi russi» — сопровождалось подзаголовком «Очерки истории русской философии».

Сейчас публикуется перевод «Предисловия» к этой книге (перевод сделан С. Капилупи и А. Клецовым), которое интересно не только своей полемиической заостренностью против уничижительной характеристики русской мысли, легкомысленно высказанной великим Бенедетто Кроче, но и ценными для нас соображениями об общем характере русской философии.

Не будем оспаривать приведенного выше мнения Зеньковского. Сам Яковенко множеством заявлений в начальный период своего творчества подтверждает его. Но все же будем иметь в виду другие позиции нашего философа, позволяющие смягчить упреки Зеньковского.

Для начала сошлемся на самохарактеристику Яковенко: «Мое общее представление об истории философии: до сих пор только две философии — в Греции и в Германии — остальное — их разновидности». Это очень смелый тезис, но если попытаться вдуматься в него, нащупать основную проблематику философии как таковой, основную методологию ее решений, то не окажется ли прав Борис Валентинович? Поэтому, когда в «Истории русской философии» он говорит о присущей русским философам «оригинальности второго порядка», то сразу оговаривается, что «это та самая оригинальность, которая присуща вообще философскому творчеству новейшего периода» — и, разумеется, в Европе! У Яковенко имеется другое оправдание русской философии — она еще молода. В уже упомянутом издании 1938 г. слабые ростки русской философии он замечает в Киево-Могилянской и Московской Духовных академиях, но полноценно начинает ее с М. В. Ломоносова.

И вот, не удержавшись, Яковенко обращает свои два аргумента против итальянского оппонента. Так же, как русская, молода новая итальянская философия, а сам «Кроме пребывает отнюдь не в лучшем положении, чем те русские собратья, над которыми он с легкостью иронизирует».

Что касается упрека Зеньковского в отсуствии у Яковенко «связи философии с общей культурой», то он может быть легко снят публикуемым сейчас «Предисловием»: «... тот, кто рассуждает о философии народа, должен представлять себе и духовное содержание всей его культуры и истории, поскольку философские идеи народа есть не что иное, как источники и принципы его культурного развития и исторического существования, в которых эти идеи воплощаются и проявляют себя». В особенности это нужно иметь в виду, когда речь идет о русском народе, у которого всегда была тесная связь между его философской мыслью и национальной и культурной жизнью. Быть может, Б. В. Яковенко в своих работах конца 20–30-х гг. XX в. недостаточно выпукло и рельефно изображал эту связь (с таким утверждением тоже возможно спорить), но что он осознавал необходимость учета этой связи — бесспорно.

Книга «Русские философы», на титульном листе которой стоит 1925 г., на самом деле явилась лишь в начале 1927 г.

Но вот что нужно иметь в виду. В том же 1925 г., когда Б. В. Яковенко ожидал появления своей книги, в Праге было возобновлено издание «Логоса», и для первого номера он написал знаковую вступительную статью, где признавал необходимость философского опознания всей «ризы Божества», которая до этого, т. е. до рокового последнего десятилетия, представляла распавшейся на различные сущности и ценности. Философия занималась лишь одними из них — логическими сущностями, что теперь представлялось Яковенко односторонним.

Автор «Предисловия» уже более настойчив. По-видимому, он позитивно осваивает опыт русской религиозной философии. Он убежден, что если русские мыслители и создают идеи в противоречии с требованиями науки и формальной логики, то делают это не по невежеству, а осознанно, понимая, что перед глубиной философского анализа наука и логика могут не выстоять. Это заявление Яковенко очень серьезно и стоит того, чтобы о нем подумать.

Тому, кто хотел бы ознакомиться с историей создания и печати итальянской книги Яковенко, нужно обратиться к сборнику «Русско-итальянский архив» (Trento, 1997) составленному Д. Рицци и А. Шишкиным.

Яковенко Б. В.

ПРЕДИСЛОВИЕ [К КНИГЕ «РУССКИЕ ФИЛОСОФЫ. ОЧЕРК ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»]

Когда шесть лет назад Бенедетто Кроче прочитал знаменитую и безусловно ценную работу проф. Т. Масарика «Россия и Европа. О русской философии истории и религии (2 Bd., 1913)», то он дал такое заключение о русской философской мысли в ее целом: «Все эти люди, имена которых трудно произнести, только и делали, что повторяли немецкую философию, обогащались английской и французской мыслью, воспроизводили новые словесные варианты некоторых философских учений. Петр Лавров основывает философские работы на Прудоне, Бокле и Бруно Бауэре. Михайловский по преимуществу повторяет Гегеля и Конта. Соловьев не умеет философствовать и только повторяет Эдуарда Гартмана и т. д. Никаких следов оригинальности. Все эти люди не стоят того, чтобы их читали, и им следовало бы начать с азов науки, с формальной логики и тому подобных вещей, что, собственно, у европейца в крови благодаря его тысячелетней образованности»*.

Я был глубоко потрясен и огорчен, прочитав эти строки. Вовсе не потому, что обиделся на слова о дорогой мне русской философии — слова, которые по своей странности не могут, конечно, ни причинить вред ни пойти на пользу самой русской мысли. Скорее, я был потрясен тем, что увидел, как Кроче, которого я считал вдумчивым ученым и серьезным исследователем в лучшем смысле этих слов, позволил себе поддаться эмоциям до такой степени, что стал рассуждать столь поверхностно и забывать — кто знает почему — о доводах разума.

* В «Il Giornale d'Italia» 4 сентября 1918 г. Б. Кроче опубликовал статью «Русская мысль согласно двум последним исследованиям». Он имел в виду книги Т. Масарика «Россия и Европа» и П. Н. Милюкова «Главные течения русской исторической мысли». Б. Кроче утверждает, что русская философия не знает гносеологии и не подготовлена к логическому мышлению: славянофилы только переводили немецкую философию истории, а Ленин повторял Энгельса. Б. Кроче, любивший комментировать происходящее, очевидно, таким образом реагировал на Великую русскую революцию 1917–1921 гг. В постраничном примечании в книге Б. В. Яковенко указывает, что первый том книги Масарика на итальянском языке появился в 1922 г., изданный под редакцией Э. Ло Готто.

На самом деле, судить о подлинной ценности русской философской мысли могут только те, кто, без сомнения, изучали ее глубоко и основательно (как, напр., проф. Масарик, один из лучших знатоков данного предмета); только они имеют моральное и интеллектуальное право произнести столь резкое отрицательное суждение

Далее, вообще, тот, кто рассуждает о философии народа, должен представлять себе и духовное содержание всей его культуры и истории, поскольку философские идеи народа есть не что иное, как источники и принципы его культурного развития и исторического существования, в которых эти идеи воплощаются и проявляют себя. В особенности это нужно иметь в виду, когда речь идет о русском народе, у которого всегда была тесная связь между его философской мыслью и национальной и культурной жизнью. Конечно, теперь никто, и менее других тот, кто подходит ко всякой проблеме так основательно, как Б. Кроче — не будет отрицать всеобщего, универсального значения исторических и культурных заслуг русского народа.

Действительно, пять веков назад этот народ сдерживал, а потом отбросил монголов, вторгнувшихся в Европу; этот народ сумел создать обширное государство, ставшее одной из мировых держав; благодаря ему пало величие и властвование Наполеона; недавно этот народ предпринял великую попытку построить политическую и социальную жизнь на совершенно новых основаниях. Он создал великую культуру, представители которой в силу своего художественного гения и того влияния, какое они оказали на человечество (напр., Толстой и Достоевский), могут стоять рядом с Данте, Шекспиром и Гете. Все это было сотворено русским народом потому, что у него есть собственная духовная жизнь, собственные идеи, собственное понимание мира и порядка вещей. Поэтому было бы недальновидно и глубоко анти-исторично отрицать общее значение русской философии, даже если отдельные представители ее оставляют желать лучшего по отношению к знанию и соблюдению «азов науки, формальной логики и тому подобных вещей». В конце концов, разве философы Древней Греции, да и Ренессанса, могут избежать упрека в том, что они выражаются не весьма научно и логично; при этом тот, кто серьезно относится к философским вещам, никогда не скажет, что «эти люди не стоят того, чтобы их читали». Более того, такой упрек вовсе нельзя адресовать русским философам, которые не по невежеству или из-за отсутствия опыта создают философские идеи в противоречии с требованиями науки и формальной логики, но, по всей видимости, делают это вполне осознанно и намеренно; поняв, что наука и формальная логика не выдерживают испытания перед глубиной философского анализа, они стремятся проложить новые пути. В конце концов, весьма показательным примером такого подхода является великий Гегель, который основывает свою систему как раз на отмене азов формальной логики и науки, как, собственно, и сам Кроче, который за ним старательно следует (не скажу «повторяет», чтобы не повторить «речей» неучивых и не философских, какими Кроче захотел было воспользоваться).

Наконец, чтобы уж завершить то, что читатель находит на первых страницах предисловия, скажу об отсутствии оригинальности. Это объясняется

относительной молодостью этой мысли, родившейся всего сто лет назад и еще не успевшей заявить о себе созданием настоящих философских систем, которые могли бы претендовать на истинную философскую самобытность. Немецкая философская мысль была вынуждена ожидать целые столетия, прежде чем стала зрелой и обрела истинную философскую самобытность в системах Канта, Фихте и Гегеля. В новой истории итальянская философия обрела единственного самобытного мыслителя — Розмини*. Затем, если мы будем искать философское своеобразие не столько в систематизации идей, сколько в самих идеях, то мы поневоле повторим то, что Б. Кроче написал о русской философии — не составит особого труда доказать, что последние восемьдесят лет после Гегеля и Розмини все философы только тем и занимались, что более или менее успешно реанимировали старые идеи. В этом отношении и сам Б. Кроче пребывает отнюдь не в лучшем положении, чем те русские собратья, над которыми он с легкостью иронизирует. Цель этого очерка состоит в том, чтобы кратко, но органично и полно начертать развитие русской философской мысли, опираясь исключительно на источники при изложении отдельных учений и выдающихся идей. В этом и заключается основное отличие нашего текста от другого русского очерка на ту же тему (проф. Э. Радлов. «Очерк истории русской философии [1921]»), в котором читатель, возможно, заметит определенную незавершенность, неорганичность и некоторую удаленность от источников. Напротив, произведение Г. Шпета: «Очерк развития русской философии», судя по первому опубликованному тому (1922), по всем аспектам обещает стать основным произведением в этой области.

* В этом месте Б. В. Яковенко делает следующую постраничную сноску: «Я думаю, что Розмини достоин стоять рядом с великими мыслителями начала XIX века. Поэтому я считаю, что схема, используемая обычно в историях философии этого периода (в том числе и в истории философии Виндельбанда) является ошибочной. Много лет я готовлю историю этой эпохи, опираясь на совершенно другой, более правильный критерий. Я был первым в России (1910), кто открыл учения Розмини и Джомерти, и, вообще, новую итальянскую философию. Этим я обратил на нее внимание. В. Эрна, который потом опубликовал две книги — по философии Розмини (1914) и Джомерти (1916)».

Относительно этого примечания напомним читателю следующее. Во втором номере «Логоса» за 1910 г. Яковенко опубликовал статью «Итальянская философия последнего времени», в которой писал, что возрождающаяся Италия (он имеет в виду национально-освободительное движение и становление итальянской государственности в XIX веке) противопоставила немецкому идеализму религиозный онтологизм: «... в бытии видела она основную проблему философской спекуляции». Молодой автор (Борису Яковенко 26 лет) обращается к русским читателям: «Религиозной стороной своего онтологизма и ориентировкой на философских и богословских творениях отцов церкви итальянская философия должна быть особенно интересна и поучительна для нас, русских. Уже с давних пор пытаемся мы противопоставить западной эмпиристичекой или рационалистической философии нового времени религиозно-обоснованное и религиозно-окрашенное философское течение, в полном неведении того, что такая попытка уже была сделана на Западе...». После холодного душа, устроенного В. Ф. Эрном первому номеру «Логоса», наши «религиозники» внимательно читали его другие номера — это, по-видимому, бесспорно. А вот могла ли статья Эрна побудить к занятиям Джомерти и Розмини? — ответить на этот вопрос без архивных разысканий затруднительно.

Итальянская версия моего произведения была подготовлена при непосредственном участии Вальтера Нава*. Весьма полезными оказались советы и замечания доктора Одоардо Кампа**, который даже сделал возможной публикацию этого произведения в руководимой им «Библиотеке современной философии».

* Нава, Вальтер — итальянский знакомый Б. В. Яковенко; большего о нем публикатор не может сказать.

** Кампа, Одоардо (1879–1965) — переводчик и книгоиздатель. С 1914 г. по 1920 г. жил в России и одно время работал в библиотеке Румянцевского музея в Москве. Тогда его звали Одоардо Алексеевичем.

УДК 1(130.2)

*П. В. Берснев**

ПРОБЛЕМЫ АРХАИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В РАБОТАХ Е. А. ТОРЧИНОВА

В статье рассматривается концепция архаической религиозности Е. А. Торчинова, религиоведа, синоведа, исследователя даосизма. Автор утверждает, что в работах Торчинова, касающихся как непосредственно религиозной архаики, так и даосизма, современное религиоведение может обнаружить все необходимые методологические предпосылки для изучения древнейших религиозных форм. Особая роль в религиозной архаике принадлежит фигуре шамана, которая имеет универсальное значение.

Ключевые слова: архаика, шаманизм, даосизм, трансперсональная психология.

P. V. Bersnev

Problems of archaic religiousness of E. A. Torchinov

In the article there is considered the conception of archaic religiousness of E. A. Torchinov, specialist in religious studies, sinologist, the researcher of Taoism. The author asserts that in E. A. Torchinov's works concerning as directly religious archaic, and Taoism the modern religious studies can find out all necessary methodological preconditions for studying of the most ancient religious forms. The special role in religious archaic belongs to figure of shaman which has universal value.

Keywords: archaic, shamanism, Taoism, transpersonal psychology.

Термином «архаика» (от греческого *archaikys* — старинный, древний) обычно принято называть ранний этап в развитии какого-либо общества. Корнями архаика уходит в доисторические времена. Именно здесь, на границе каменного и бронзового веков формируются основные шаманские представления. Прежде всего, на древность возникновения шаманизма указывают материалы археологии. Археологические исследования в Прибайкалье, проведенные А. П. Окладниковым в 1930–1950-е гг., дали красноречивые свидетельства существования в этом

* Берснев Павел Валерьевич — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия, bersnev@gmail.com

регионе развитых шаманских представлений на закате каменного века. Материалы, добытые археологами в Сибири, позволяют предполагать, что шаманы, монопольно управляющие культовую деятельность и создающие сложную обрядность, специальную одежду, шаманские мифы, молитвенные тексты, впервые появились на территории юга Сибири и на севере Европейской части России не позже начального периода бронзового века или даже ранее того [2, с. 154].

Архаические, шаманские «паттерны» переходили из эпохи в эпоху. Следы «доисторических» шаманских мотивов можно обнаружить в античных мифах. Вот небольшой пример. Ритуальный наряд нганасанского шамана, кроме всего прочего, подразумевает наличие особого ремня или цепи на спине. Когда шаман камлает в Нижний мир, ассистент шамана держит его за цепь, чтобы тот мог вернуться обратно в мир живых (т. е. в Средний мир). Если ассистент не удержит шамана, тот может потеряться в Нижнем Мире и не найти дорогу к живым. В античном мифе о Тесее и Минотавре мы находим схожий сюжет: для того, чтобы Тесей не пропал в лабиринтах чудовища Минотавра (аналог Нижнего мира шаманов), Ариадна дает своему любимому клубок ниток. Эта нить не столько помогает Тесею не заблудиться в лабиринтах, сколько позволяет сохранить связь с миром живых. Спуск в лабиринт (подземный лабиринт), сражение с чудовищем и возвращение обратно благодаря связующей нити — все это может свидетельствовать о шаманских корнях этого мифа.

Однако независимо от истолкований миров, в которых путешествует шаман, и обитателей этих пространств-измерений, способ отправиться в эти путешествия был практически один и тот же на протяжении всей истории существования шаманизма. Совокупность методов вхождения в транс (разной глубины и интенсивности) М. Элиаде назвал «архаическими техниками экстаза». Прежде всего к этим методам можно с уверенностью отнести употребление психоактивных растительных «галлюциногенов», которые на протяжении тысяч лет шаманы считали и продолжают считать своими учителями. Однако это далеко не единственный способ вхождения в транс. Существуют культуры, в которых прием «галлюциногенных учителей» не распространен вовсе, тем не менее, шаманизм в них играет принципиально важную роль.

Заемствование шаманизмом священных образов мировых религий вовсе не случайно. Это не просто дань доминирующим цивилизациям, подчинившим себе культуры «малых народов». В исторической ретроспективе шаманизм послужил основным мифопоэтическим источником, который так или иначе питал все религии мира. Религии трансформировались в зависимости от социально-политических перемен в обществах, однако шаманские, архаические «паттерны» продолжали присутствовать в них с разной степенью выраженности. В связи с этим явление современного шаманского «синкретизма» не должно рассматриваться как нечто искусственное и случайное. Напротив, органичное вбирание шаманизмом из мировых религий того, что когда-то было посеяно на поле этих религий самим шаманизмом, вполне закономерно. От такой интеграции с мировыми религиями шаманизм не перестает быть шаманизмом. И более того, от этого взаимодействия он только выигрывает, поскольку впитывает их высокие духовные и морально-этические идеалы, которые шлифовались человеческими сообществами на протяжении сотен

и сотен лет истории. В конце XX — начале XXI вв. из этнического шаманизм эволюционировал в мировой, глобальный шаманизм. Если раньше шаман был выразителем лишь узкой социальной (семейной, родовой, национальной) группы, то сегодня шаманы служат интересам всего человечества, независимо от цвета кожи, расы и языка (хотя в отдельных регионах этнический шаманизм еще продолжает существовать). Раньше шаманы говорили на языке мифологии лишь одного племени, на языке той социальной группы, к которой они принадлежали. В наши дни шаман — это гражданин мира. Он свободно принимает, впитывает и интегрирует образы и архетипы любых религий и верований, потому что эти образы для него — как символы и метафоры для поэта и художника. Как поэтические метафоры отражают внутренние эмоции и переживания поэта, так религиозные символы выражают трансцендентные глубины мистической реальности. Сознание шамана чрезвычайно пластично. Оно исполнено творческого духа, импровизации и священного Духа Игры.

Все это, конечно, связано с общей эволюцией сознания (как индивидуального, так и коллективного), с тем процессом, который Е. А. Торчинов охарактеризовал как переживание Универсального Единства, предполагающего восхождение от расширения сознания («космическое сознание») к единению с божественным Абсолютом. В своих работах «Религии мира. Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника» и «Пути философии Востока и Запада: познание запредельного» [4; 6]. Е. А. Торчинов непосредственно обращается к ранним формам религии, связывая их, в частности, с шаманизмом и с ближневосточными мистериями смерти и воскресения. Восхождение от опыта расширения сознания к единению с абсолютным предполагает две другие ступени: религии чистого опыта (даосизм, индуизм и буддизм) и религии откровения (иудаизм, христианство и ислам). В такой перспективе архаическая религиозность занимает свое необходимое место и вовсе не является совокупностью пережитков и суеверий. Е. А. Торчинов предлагает в качестве одной из возможных трансперсональную интерпретацию психотехник, характерных для архаических форм религиозности, в частности для шаманизма.

В данном случае особое значение имеет то обстоятельство, что трансперсональная интерпретация архаической религиозности позволяет Е. А. Торчинову преодолеть традиционные для религиоведения и этнографии пространственные ограничения феномена шаманизма и рассматривать его не как локальную, а как универсальную религиозную форму. В этом отношении особого внимания заслуживают книги К. Кастанеды и образ его главного героя — мага и целителя дона Хуана. Маг Кастанеды — совершенно иной породы, нежели классический жрец или шаман. Прежде всего, он опирается на собственные силы и знания особых, тайных законов вселенной. Он не является представителем духов, которые его избрали и призвали к служению. Маг Кастанеды служит своим собственным интересам эзотерического характера, тогда как традиционный шаман — интересам общины (причем зачастую — в ущерб собственным).

Книги Кастанеды создали для западного читателя особый образ мексиканского мага. Его герой — одинокий философ-колдун, мистик и социально маргинальный персонаж. Что касается реальных мексиканских шаманов, то они чрезвычайно тесно связаны с общиной и интегрированы в социаль-

ную жизнь. Они известные (популярные) и уважаемые в своих сообществах людьми. И они так не похожи на дону Хуана. Как писала исследовательница латиноамериканских доиспанских культур Г. Ершова:

В начале 70-х годов Кастанеда нарушил «эзотерическое равновесие», предложив своеобразное «космоцентрическое» учение, в основе которого стоит самосовершенствующаяся личность, абсолютно не связанная ни с каким религиозным, интеллектуальным или политическим кланом. Я прекрасно понимала, что созданный Кастанедой мир нагуалей если и существует, то в какой-то иной реальности, и, наверное, нет смысла искать его в жаркой и влажной тропической сельве южной части Юкатана [1, с. 92].

Неслучайно Е. А. Торчинов выступил в роли автора предисловия к книге Кастанеды «Учение дона Хуана: путь познания индейцев яки». Само появление книг Кастанеды оценивалось как весьма значимый факт:

...1968 год стал знаковым не только в политическом отношении. Произошло событие и в сфере духа, имевшее немалые последствия для становления феномена, который позже назовут «Новым веком» — New Age. Издательство Калифорнийского университета выпустило книгу некоего Карлоса Кастанеды под интригующим названием «Учение дона Хуана: путь знания индейцев яки». Успех ее оказался фантастическим: за короткий срок было продано 300 тысяч экземпляров... Со временем «мир Кастанеды» перерос его создателя; в него вовлекались все новые и новые персонажи и авторы, не всегда знакомые «автору № 1», а то и откровенно враждебные ему. И чем шире расходились произведения из «мира Кастанеды», чем больше становилось кружков и групп, изучавших «наследие древних толтеков» и практиковавших «магические пассы», тем больше возникало вопросов к главному автору этих увлекательных сочинений [5].

Связывая описываемые в этих книгах психотехники с феноменом New Age, Е. А. Торчинов не отбрасывает сходу и версию традиционной природы учения дона Хуана, которую предоставляет читателю сам Кастанеда.

Судя по всему, Кастанеда не выделяет в магии черную и белую стороны. Кроме того, описываемая им магия вырвана из конкретной этнической традиции. Только начиная с четвертой книги («Сказки о силе», 1974) все чаще утверждается, что учение дона Хуана вписано в традицию неких шаманов древней Мексики, действовавших на протяжении многих столетий. Однако и в этом случае данное «учение» выглядит не столько как выражение и обобщение религиозной культуры определенного этноса (толтеков), сколько как тщательно скрываемое эзотерическое наследие, которое резко отделяет себя от профанных представлений. Магия дона Хуана — своеобразная Кастилья посреди мира чужеродного, враждебного: никому, в том числе самим индейцам, она не нужна [5].

Иными словами, если допустить связь учения дона Хуана с древней традицией толтеков, то всерьез можно рассматривать лишь вариант эзотерической доктрины, носителями которой могут являться не этносы, а отдельные индивиды, «брухо», обладающие тайным знанием.

Связь с архаической религиозностью Е. А. Торчинов обнаруживал и в своих исследованиях даосизма. Он неоднократно обращал внимание на то, что

согласно даосскому видению не существует жестких границ между явлениями природы и жизни в целом. В этом мире дух-сознание и материя соотносятся, как вода и пар: дух есть лишь истонченное вещество, а вещество — сконденсированный дух. И в этом аспекте даосизм очень близок воззрениям Гераклита Эфесского, постоянно указывавшего на непрекращающееся взаимопревращение всех вещей и явлений в природе. Все наполнено жизнью, все полно душ и божеств, а все сущее сложено из динамического равновесия противоположностей.

В основе воззрений первобытного человека на природу лежит твердое убеждение, что все объекты внешней природы — настоящие живые существа, а переходящие явления — либо тоже живые существа, либо произведены волей живых существ. И далее, что все эти живые существа живут и действуют, мыслят и волят подобно ему самому, то есть антропоморфны. Все, что кажется на первый взгляд неподвижным, лишенным жизни и разума, является таковым только по виду, временно, храня в себе потенциальную силу проявлять по произволу, когда это понадобится, жизнь и деятельность, подобно ежу, превращающемуся в твердый колючий клубок, когда ему грозит опасность, и, наоборот, снова оживающему и проявляющему самопроизвольность, когда он почувствует себя в безопасности. Все — только кажущееся, и все кажущееся — реально [9, с. 7].

Для первобытного человека все в мире взаимосвязано. И более того, со всем, что встречается человеку в жизни, у него складываются личные отношения. Для него нет природы в третьем лице, нет абстрактного «оно» и неживых вещей. Все представляется архаическому сознанию как встреча живого с живым, как встреча с «Ты», которое имеет собственную волю и свои особые интересы.

В 2002 г. Е. А. Торчинов написал трансперсональный роман «Таинственная Самка». Фабула его чрезвычайно интересна. В книге показана гностически-каббалистическая битва двух сил — сторонников Космоса и сторонников Хаоса. Начинается роман следующим прологом:

Свет, один лишь Свет, бесконечный, безграничный сиял до начала начал всех времен и не было ничего, кроме Света. И возжелал Свет создать миры, но не было места для миров, ибо Свет был всем и не было ничего, кроме Света. И тогда Свет сократился, ушел из центральной точки (но где центр Бесконечности, не повсюду ли в равной мере?) и там, откуда ушел он, возникла зияющая пустота ничто, разрыв в основах ткани бытия. И вот туда, в лоно миров, Свет направил свой луч творящий, миры сотворяя им, словно кистью художник. И так появилось соцветие вселенных. Но возжелал творить не весь Свет безначальный. Боренье в нем самом возникло и раскололось бытие, само себе ответить не способно на вопрос, творить или не творить. Часть Светов восприняла творенье словно бунт против предвечного покоя Абсолюта и отвергла даже мысль о том, чтобы участвовать в творении. Тогда творящий Свет, преодолев сопротивление Света, отвергшего творение, его связал своим могучим Словом и вверг в пустотное пространство небытия, в глубины бездны пустоты ничто, там заточив его. С тех пор Светы, отвергшие творение, подобные драконам светозарным, таятся там, мечтая выйти на свободу и возвратиться к незбылемому покою Абсолюта. И иногда, лишь крайне редко, тонким излучениям отвергшего творение Светам удается освободиться

из темницы и выйти в мир, ими ненавидимый премного. И если так случается, то мир бывает подвержен потрясениям немалым [7, с. 15–16].

Великое противостояние сторонников Хаоса (предвечного покоя безвидного Абсолюта) и Космоса (творческой и упорядочивающей божественной активности) — центральная мистико-магическая дилемма. В другой работе Е. А. Торчинов обращает внимание на космоцентрическую тенденцию даосизма.

Само понимание онтологической первоосновы как источника телесной жизненности, а возвращения к этой первооснове — как центрального пункта обретения бессмертия (ибо именно из ее небытия, ничто, мрака адепт будет творить новое бытие, из нее рождается просветленность) еще раз подтверждает отличие средневекового даосизма от буддизма, несмотря на все влияние последнего. Дело в том, что общим направлением эволюции даосизма был рост его «спиритуализации» и «психологизации», причем не последнюю роль в этом процессе сыграл буддизм. И все же медитативные приемы даосизма, направленные на постижение вечной истины Дао, в конечном счете, венчались, по представлениям последователей даосизма, одухотворением телесности и обновлением, после которого преобразенный адепт вновь возвращается в свой сакрализованный космос, жидущийся на этой таинственной первооснове, блистающий всеми красками и отнюдь не желающий терять свое многообразие и исчезать ради некой реальности высшего порядка [8, с. 74].

Даосизм был «вскормлен» шаманизмом, «экстатическая техника даосов генетически восходит к шаманизму» [10, с. 38]. Экстатический шаманский опыт питал поэтические образы и метафоры даосизма. Путешествие к Истоку всех вещей — главное в мистическом опыте даосов.

Это экстатическое путешествие представляет собой возвращение к «началу» всего сущего; избавляясь от времени и пространства, дух обретает вечное настоящее, которое превосходит жизнь и смерть. Речь идет о переоценке и углублении шаманского экстатического состояния. Впадая в транс, шаман также преодолевает время и пространство: он взлетает к Центру Мира, он оказывается в том золотом веке, до «падения», когда люди могли подниматься в небо и встречаться с богами» [8, с. 39].

Предвечный Хаос (абсолютное умиротворение, предвечное Дао), таким образом, может рассматриваться не как цель, а как своего рода источник творения, обновления и просветления. Этот источник невозможно описать. Он апофатичен (др.-греч. *αποφατικός* «отрицающий»), он не то и не другое. Лао-цзы говорит о Дао так: «...Смотрю на него — и ничего не вижу. Вслушиваюсь — и ничего не слышу. Ничего не нахожу — лишь неделимое... Оно невидимо и не может получить имени» [3, с. 36]. Но эта Тьма, этот Зев Хаоса — источник созидания, поэтому она описывается даосами как Сокровенная Самка:

Ложбинный дух бессмертен.
Называют Сокровенной Самкою его.
Врата той Самки Сокровенной —
корень бытия, из коего родятся
Небо и Земля [3, с. 230].

То же описание Абсолюта как безвидной пустоты мы находим и в древней Индии. Пустота в данном контексте — не отсутствие чего-то, а невозможность описания средствами человеческой речи. Абсолют, как говорят древнеиндийские мудрецы, не таков и не таков (neti neti). Есть только два способа описания Абсолюта — молчание и апофатические утверждения о никчемности слов применительно к истолкованию Абсолютной реальности. Для мистиков космобежного плана (древнеиндийские мукти и лесные отшельники и т. д.) главной целью является освобождение от «оков жизни». Их идеал — мокша, или освобождение от круговорота рождений и смертей. Мокша для них — совершенное блаженство, постоянство, однородность, осознание недвойственности индивидуальной души, атмана, и космического Абсолюта, брахмана. Космостремительные мистики посвящают свои жизни отрешению от мира и опустошению сознания. Они погашают все свои желания, избавляются от всех привязанностей.

Для мистиков космоцентричного плана (жрецы, брахманы, маги, этнические шаманы и т. д.) не стоит задачи окончательно растворить свою индивидуальность в имперсональных безвидных Божественных Недрах (Абсолюте). Погружение в Абсолют — это скорее процесс обожения, способ преобразиться, стать неискаженным образом того, кто образа не имеет. Библейское «по образу и подобию» вовсе не означает образ другого образа, копию. Это значит — образ того, кого не видел никто и никогда, т. е. Бога. Бога может проявить только его откровение — чистый образ, или образец праведности. Чистый образ Божий служит мерилom праведности, открывающей путь к счастью единения с Богом (но не растворения в нем) и вечной просветленной жизни (Царствие Божие). В момент единения совлекается «ветхая плоть», «ветхий Адам», и происходит онтологическое преобразование индивида.

С понятием «Космос-Хаос» связано самое глубинное ядро архаических ритуалов. Ритуал инициации и трансформации через символическую и (или) экстатическую смерть, погружение в Хаос, а затем возрождение был обязательной частью религиозно-мистической жизни всех народов мира. Так, в позднеантичные времена во время мистерии Иисуса посвящаемый нисходил в подземный мир (вспомним, что и Иисус Христос по преданию после смерти на кресте нисходил во Ад). В подземном мире посвящаемый поклонялся подземным богам, а затем восходил в мир Небесный, где видел свет в абсолютной мгле. Проходя все ступени космогонической жертвы, посвященный становился носителем ритуальной чистоты, сотрапезником богов, для которого было уготовлено место на полях Элизиума. Посвященный входил в Хаос (умирал), трансформировался и возвращался к новому, божественному Космосу (божественному Порядку и Закону). Космогония сливалась с психогонией.

Вселенский порядок и есть для архаического человека Истина, Благо и Красота, поскольку в космическом порядке воплощен идеал соразмерности частей и гармонии всех элементов. Посредством ритуала индийский брахман (как и шаман) обновляет порядок в пространстве и времени в конце каждого цикла (прежде всего годового, эпохального), когда энтропийные силы вновь обретают силу. Так, неопределенное, неорганизованное время, совокупность хаотичных мгновений упорядочивается посредством введения понятия «год».

В процесс времени привносится смысл, устанавливается цикличность, ритм времени. Полный цикл ритуалов разворачивается в отношении к астрономическому году. Именно в течение года мир обновляется и проходит малый цикл своего существования. Таким образом, аморфная неуправляемая временная размытость структурируется в Космический Цикл времени, главной единицей которого является год.

Кроме аскетов-отшельников и жрецов на всем протяжении истории духовной жизни человечества присутствовала еще одна фигура — шаман. Шаман выступал как примиритель противоположностей, как посредник между мирами. «Такой мудрец стоит одной ногой в мире отсутствия и безмолвия сверхсущего Дао, а другой — в мире перемен и превращений» [3, с. 24]. Шаман не видел необходимости противопоставлять Хаос и Космос. Хаос и Космос не отрицают друг друга, они как две стороны, два аспекта одной целостности. В данном случае речь идет о Просветленном, или Просвещенном Шамане, к которым можно отнести йогов-сиддхов, даосских мастеров и т. д. Просветленный Шаман — это метафора идеального шамана, его высший ранг, наивысшая степень. Конечно, среди исторически существовавших «этнических» шаманов таких выдающихся личностей не могло быть много. Но и отрицать их существование мы также не можем лишь на том основании, что архаические шаманы не выражали свои прозрения в терминах философии. О правомерности связи таких, казалось бы, разных явлений, как шаманизм, даосизм и йога, говорит то обстоятельство, что все поздние разработанные учения Древнего Востока в своем истоке имеют шаманские корни. Известно, что даосизм выделился из тотальной архаической религиозности. Корни даосизма — в архаических культурах долголетия, характерных для чжоусцев, экстатическом шаманизме Чу и культе небожителей царства Ци и Янь.

Итак, согласно архаическим представлениям, Хаос — это докосмическое божественное состояние. Он порождает, вскармливает и охватывает Космос, подобно тому, как бездонный океан объемлет остров. Все возникло из Хаоса (а в концепциях циклического возникновения мира — все неминуемо вернется в Хаос, чтобы затем снова из него проявится). Хаос неперсонифицируем, незрим и неопределим. Он порождает Хтонию-Гею (мировой «земляной зародыш», яйцо, семя всего сущего). В демиургическом акте (главном космическом ритуале, программирующем реальность) Логос превращает неразделенное целое «земляного зародыша» в структурно организованный Космос, в котором каждая часть целого получает свое имя и законное место в пространстве-времени. В ритуальном действии шаманом (жрецом, священником) регулярно обновляется программа (Закон, Рита, Аша, Дхарма) общественных устоев и всего Космоса в целом. Поддержание динамического космического порядка (соотношение частей сущего и гармонизация взаимосвязанных противоположностей), а также умелое управление энергетическим аспектом бытия — главная миссия шамана (жреца, священника).

Если учитывать и верно оценивать такие константы архаической религиозности, как Хаос, Космос, фигура жреца-шамана и др., то задача реконструкции этой формы религиозности окажется для современного религиоведения эффективно решаемой. В работах Е. А. Торчинова, касающихся как непосредственно

религиозной архаики, так и даосизма, современное религиоведение может обнаружить все необходимые методологические предпосылки для успешного решения этой задачи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ершова Г. Г. Древняя Америка: полет во времени и пространстве. Мезоамерика. — М., 2002.
2. Окладникова Е. А. В поисках истоков шаманистических представлений аборигенов Сибири // Вселенная шамана. — СПб., 1995.
3. Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». — СПб., 1999.
4. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. — СПб. 2007.
5. Торчинов Е. А. Пахомов С. В. Путь сердца. — URL: <http://anthropology.ru/ru/text/rahomov-sv/put-s-serdcem> (дата обращения: 18.07.2016).
6. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. — СПб., 1998.
7. Торчинов Е. Таинственная самка. Трансперсональный роман. — СПб. 2013.
8. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. — СПб, 1994.
9. Штернберг Л. Я. Первобытная религия. — Л., 1936.
10. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. — М., 2009.

С. В. Пахомов*

КАТЕГОРИЯ САНСАРЫ В ФИЛОСОФИИ ИНДУИСТСКОГО ТАНТРИЗМА**

Описание сансары часто встречается в тантрических текстах; в целом оно укладывается в общеиндийское неприязненное отношение к этому явлению. Сансара воспринимается как круговерть рождений и смертей, имеющая отношение не только к конкретному индивиду, но и ко всему миру живых существ. С сансарой ассоциируются страдание, непостоянство, несвобода, опутанность. Сами эти «путы» понимаются в контексте особых энергетических процессов. Основной причиной сансары является духовное незнание — отсутствие глубинного понимания природы реальности. Авидья не только эпистемологична, но и онтологична: она структурирует способ бытия живых существ. Но неведение связано с деятельностью самого же Бога, который «скрывается», «играет» сам с собой в процессе космогенеза. Сансара безначальна и не имеет создателя. При этом она «подпитывается» все новыми и новыми действиями и желаниями живых существ. С одной стороны, в собственном положении виноваты сами индивидуальные существа, с другой же, за процесс закабаления отвечает высшее божество. Вызовлению существ из колеса сансары способствует та же сила, что подталкивала их к вовлеченности в нее.

Ключевые слова: сансара, тантризм, освобождение

S. V. Pakhomov

Category of Samsara in Philosophy of Hindu Tantrism

Descriptions of samsara is often found in Tantric texts; in general, it is within the pan-Indian hostile attitude towards this phenomenon. Samsara is perceived as a birth-and-death whirlwind that belongs not only to the particular individual, but to the entire world of living beings. Suffering, impermanence, lack of freedom are associated with samsara. Samsarical bondage is often understood in the context of energy processes. The main cause of samsara

* Пахомов Сергей Владимирович — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, Sarga68@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № проекта 16–18–10427 «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов».

is spiritual ignorance (avidya), i. e. the lack of deep understanding of the nature of reality. Avidya is not only an epistemological, but also an ontological area. It structures the mode of existence of living beings. But ignorance is due to the God's activity, which "hides", "plays" with himself in the process of cosmogenesis. Samsara is beginningless and has no creator. But it is "fed" with new and new actions and desires of living beings. On the one hand, individual beings are responsible for their own conditions, on the other hand, the highest deity is responsible for the enslavement process. The same power rescues beings from samsara wheel that pushed them to the involvement in it.

Keywords: samsara, Hindu Tantrism, avidya, liberation.

Введение

В эпоху брахманизма (ок. VIII–II вв. до н. э.) в Древней Индии постепенно формируется представление о высшей реальности, по сравнению с которой наш земной мир является мелким, ограниченным, иллюзорным и, разумеется, смертным; параллельно этому складывается и новое мнение о положении человека в структуре мироздания. Если прежде, в ведийский период (XV–VIII вв. до н. э.), считалось, что человек обитает в целостном, хорошо организованном, упорядоченном космосе, после смерти пополняя ряды счастливо и вечно живущих предков, то в эпоху брахманизма, особенно после того как на авансцену духовной жизни Южной Азии выходят представители широкомасштабного движения *шраманов*, ситуация кардинально меняется. Благодаря воздействию шраманских идей и практик, в первую очередь буддийских, с середины I тыс. до н. э. общим в духовных традициях Индии местом становится «факт» «блуждания» человека (и шире, всех многочисленных форм живых существ) в безрадостном «океане» сансары (*samsāra*, санскр. букв. «круговерть»). Это «блуждание» представляет собой бесконечные перевоплощения, в ходе которых вечная по своей природе душа переходит из одной формы жизни в другую, меняет одно тело на другое, словно актер — костюмы (ср. «Бхагавадгита» (II. 22): «Как одежду изношенную бросая, / человек надевает другую, / так, сносив это тленное тело, / Воплощенный в иное вступает» [1]). Подобное «блуждание» подчинено закону кармы (*karman*), само наличие которого указывает на принципиальную несвободу, зависимость, закабаленность душ. С точки зрения новой парадигмы, счастливый поздневедийский мир предков во главе с богом Ямой становится просто одной из многочисленных сансарических зон. Впрочем, сансарическое «блуждание», несмотря на свою универсальность, ни в одном учении не абсолютизируется: оно не длится вечно и рано или поздно должно закончиться — правда, в том лишь случае, если индивид выберет один из многочисленных сотериологических путей, предлагаемых различными духовными школами. Пребывание в сансаре не прекращается «просто так», индивид должен проявить как минимум острое желание покинуть ее, а как максимум — постоянно прикладывать для освобождения самые упорные и регулярные усилия. Выйти из сансары довольно сложно в силу наличия многочисленных препятствий; тем не менее, это возможно. Тот импульс, который побуждает человека укреплять сансарические переживания, может и должен быть остановлен.

Описание сансары

Тантрические школы, находясь в общем русле индийских традиций, разумеется, не могли не выработать своего отношения к столь важным вопросам. Описание сансары очень часто встречается в тантрических текстах; в принципе, оно хорошо укладывается в общеиндийскую схему отношения к этому феномену; такое отношение можно назвать «аскетическим неприятием». Тантры не жалеют ярких эпитетов, сурово осуждая сансару, сравнивая ее с «ужасным океаном» (ср.: «Маханирвана-тантра» (I. 34): «...*ghorasamsārasāgare*» [8]), через который чрезвычайно сложно перебираться. В «Мантханабхайрава-тантре» («Йогакханда», fl. 69b) говорится об «ужасном океане сансары, порочном, мучительном, великом океане великой иллюзии, [созданном] мириадами искривленных измышлений» (цит. по: [17, р. 190]). Сансара ядовита (*samsāravīṭa*), утверждает кашмирский философ XI в. Кшемараджа [5, р. 1]. Сансара, как это характерно в индийских традициях, воспринимается в тантризме как круговерть рождений и смертей, имеющих отношение к каждому конкретному индивиду; но чаще всего под ней подразумевается весь целокупный мир страдающих живых существ. Образную картину этой дурной бесконечности дает «Йога-таттва-упанишада» (131–134):

Прежде сосавший грудь, [теперь], сжимая ее, счастье обретает. Прежде рожденный из влагалища, [теперь] в этом же влагалище услаждается. Та, что [была] матерью, теперь супруга, та, что [была] супругой — снова мать. Отец — снова сын, сын — снова отец. Так в колесе сансары, будто кувшины на колодезном колесе, крутятся рожденные из лона, покорно заполняя миры [13].

Хотя сама эта упанишада, строго говоря, не относится к тантрическому ареалу, все же она значительно перекликается по своим идеям с собственно тантрическими произведениями.

Страдание и непостоянство

С сансарой ассоциируется страдание (*duḥkha*). В «Куларнава-тантре» (см.: [6]) Шива заявляет: «Сансара — это корень страдания» (*duḥkhamūlo hi saṃsārah*). «Рудра-ямала» (I. 175; см.: [10]) добавляет, что тот человек, у которого есть такой корень, несчастен (*duḥkhitah*). Страдания в сансаре повсеместны («Куларнава-тантра», I. 60)*. Это настоящее вместилище всех пороков (*sarvaparāṇām*, I. 61). Она «мерзкая», «грязная» (I. 3). Привязанность к сансаре прочно связывает человека без всякой веревки (I. 62). Страдания сопровождают человека в течение всей его жизни. Человек должен оставить сансару, порождающую страдания, дающую почву для несчастий и прибежище злу, и обрести подлинное счастье. «Страдание универсально: оно есть в начале, в середине, в конце [жизненного срока]. Поэтому нужно, оставив сансару, следовать истине и стать счастливым» (I. 63). В «Куларнаве» называются конкретные изъяны, сокращающие жизнь человека: сексуальная невоздержанность, сребролюбие

* Здесь и ниже до конца абзаца приводятся ссылки только на «Куларнава-тантру».

(I. 64), привязанность к семье (I. 65), чревоугодие (I. 68), непочитание гуру, несоблюдение дхармы. Естественные потребности опутывают человека круглые сутки (I. 70). Автор этой тантры нападает и на органы чувств, которые «поедают» объекты и, привязывая к ним человека, тем самым разрушают его (I. 66). Земное счастье противостоит свободе. Жадное стремление к удовольствиям влечет за собой наступление смерти с последующим перерождением. Имеется связь между действиями в одной жизни и плодами этих действий в другой, подобно тому как «орошение корней дерева проявляет плоды на его ветвях» (I. 53) (см.: [15, с. 129–130]).

Сансара — это также непостоянство, эфемерность, изменчивость. По мнению Р. Рао, «этот термин (сансара. — С. П.) подчеркивает преходящий и скоротечный характер явлений, увлекающих человека: сознание снова и снова вовлекается в процесс отождествления с объектами и не способно оставаться в стороне от этого; оно прилипает к уровню идей и чувств и не способно проникнуть глубже него» [16, с. 89].

Связанность в сансаре

Сансара характеризуется несвободой, связанностью, привязанностью, опутанностью (*bandha, pāśa, granthi*). Эти свойства сансары делают ее диаметрально противоположной состоянию свободы, где такие пути отсутствуют. Соответственно, человек, который находится в тисках сансары, именуется «пашу» (*paśu*), т. е. «связанный», или «сансарический индивид» (*samsārin*). Особенность тантризма состоит в том, что сами эти пути понимаются в контексте неких силовых, «энергетических» процессов. Так, Кшемараджа в «Спанда-нирлае» (III. 13) поясняет, что «из-за того, что он (человек. — С. П.) не может остаться в своей реальной природе даже на мгновение, одолеваемый различными силами, он называется “связанным”» [12, р. 68–69]. Этот же философ в другом своем произведении («Пратьяхиджня-хридая», 12) полагает, что «состояние сансарности состоит в омраченности своими собственными энергиями» [5, р. 26]. В автокомментарии к этому месту автор поясняет, что омрачение, в свою очередь, обусловлено сомнениями, порожденными «разными мирскими мнениями и шастрами». Примечательно, что автор косвенно обвиняет ведийскую парадигму в вовлечении человека в сансарические сети, ведь под «шастрами» подразумеваются именно трактаты, основывающиеся на ведийском авторитете. Причем он не видит большой разницы между ними и мнениями обычных людей. Таким образом, выстраивается следующая логическая цепочка: шастры / мнения → сомнения → омраченность → сансара.

Американский исследователь Г. Фойерштайн определяет сансарина как «индивида, подстегиваемого кармическими процессами, которые были приведены в движение его прошлыми действиями или побуждениями и связанного сферой цикличного существования» [18, р. 24]. Отметим это подчеркивание цикличной природы сансары: цикл есть повторение неких типических ситуаций, формирующих замкнутый круг; в то же время свобода размыкает круг и препятствует размеренной повторяемости чего бы то ни было. Свобода

внециклична, в ней ничто не может повторяться. Фойерштайн утверждает, что «быть опутанным сансарой означает обрекать себя на бесконечное повторение одного и того же, т. е. индивидуальной кармической матрицы» [18, р. 24]. Эта «дурная повторяемость», эта несвобода структурируется в различных ограничениях, накладываемых на индивидуальное существование, таких, например, как пространство, время, причинность: «Сансара подразумевает как пространственные, так и временные ограничения. В конце концов, сансара — это и есть время» [18, р. 32]. Соответственно, преодоление сансары сопрягается с преодолением пространственно-временных факторов, выходом в вечность и бесконечность.

Сансара в динамике и в статике

Сансара, таким образом, представляет собой активный, динамический процесс. Формой этого процесса является *реинкарнация* (*pinarjanman*). Переходя из одного воплощения в другое, душа слепо и вынужденно переносит с собой и все те ограничения, которые мешают ее изначальной свободе. Она постоянно волочит за собой груз собственного наследия и не способна оторваться от него. С точки зрения кашмирской тантры, совпадающей в этом с общеиндийскими представлениями, «техническая» возможность перехода из жизни в жизнь обусловлена особым механизмом, или тонким телом (*puryaṣṭaka*). Как пишет Кшемараджа в «Спанда-нирнае» (II. 17–18),

благодаря [продолжительному] существованию этой пурьяштаки вновь и вновь пробуждаются многочисленные остаточные впечатления [прошлого опыта, заставляя индивида] блуждать в сансаре и воплощаться в таких телах, которые пригодны для переживаний этих [воплощений. Так индивид] принимает и оставляет различные физические тела [12, р. 73].

Вместе с тем сансару можно воспринимать и статическим образом, и это позволяет тантристам вычленять в ней одновременные компоненты. Так, в тантрическом трактате «Камакала-виласе» (стих 55) «океан сансары» условно разделяется на две части: первую, или глубины «океана», образуют «воды желаний» (*trṣṇasalila*), а вторую, поверхность, формирует «движение волн беспокойства» (*cintātarāṅgapala*) [4, р. 36 sanskr.]. Эта красивая метафора показывает, что один из основных источников сансары — многочисленные чувственные желания, испытываемые живыми существами.

Сансара и нейтральный мир

Сансара как комплекс рождений и смертей разворачивается в рамках мирового целого, которое носит куда более нейтральные названия — «всё», «вселенная» (*viśva, sarva*), «мир» (*loka, jagad, prapañca*) или просто «это» (*idam*); ко вселенной же у тантристов совсем другое отношение.

Тантра различает между миром как целым (*вишва*, или *прапанча*) и миром как объятим майей, миром-сансарой. В первом случае смысл понятия «мир»

географически нейтрален, даже положителен, поскольку вишва раскрывается именно в качестве формы (*рупа*) абсолютного Сознания. От подобного мира не освобождаются, скорее, он мыслится как своего рода сцена, на которой адепт достигает наибольшего могущества и идентификации с Шивой. Во втором случае подчеркивается омрачение высшего Сознания, влекущее за собой дуалистическое (множественное) видение вещей, членение единого универсума на отдельные кластеры и слои значений, а самое главное, непонимание того, что в основе всего этого лежит динамическое, живое, универсальное сознание [14, с. 146–147].

Таким образом, сансаричны не реки, поля, леса и прочие *внешние* географические объекты как таковые; сансаричен сам жизненный опыт, жизненный мир переживающего субъекта, неспособного выйти из клетки своего восприятия и суждения, оторваться от запрограммированности своих мотивов и поступков.

Справедливости ради отметим, что одна из основных целей духовной работы индийского йогина — разрушение т. н. космического яйца, или того *окружающего* мира, в котором протекают процессы сансары. Как пишет Г. Фойерштайн, «с йогической точки зрения, брахмическое, или космическое, яйцо — это темница. Многие люди, испытывая воздействие майи (исходной иллюзии), ни в малейшей степени не понимают, что они находятся в постоянном плену» [18, р. 30]. Однако, во-первых, деструкции подвергается не все это «яйцо» целиком, а лишь та часть, которая связана с конкретным освобождающимся человеком, и, во-вторых, даже в этом случае речь идет скорее о *переживании* мира, а не о мире как таковом, что поясняет далее тот же автор: «Но те, кто обрел мудрость, могут увидеть, что мир, или скорее то, как они переживают этот мир, является заточением» [18, р. 30]. Ключевая фраза здесь — «то, как они переживают этот мир». Трансформация привычного способа восприятия мира под воздействием духовных практик приводит к окончательному исправлению фундаментально искаженных «настроек» индивида и, соответственно, к правильным переживаниям:

...по мере возрастания мудрости они все глубже ощущают Реальность, которая превосходит космос. Тогда они понимают, что Божественное, превосходя пространство и время, пребывает в них самих в форме вечного Я (атман), и что это и есть скрытый путь к освобождению. Иными словами, тюремные ворота никогда не были закрыты» [18, р. 30].

Тем не менее, как уже говорилось, сансара может быть представлена и как некое *внешнее* целое, в смысле совокупности индивидуальных сансар. Уже в силу того, что у каждого индивида есть своя собственная сансара, связанная с сансарами тех многочисленных существ, с которыми он имеет дело, он живет и действует в общей, согласованной сансарической реальности. Среди прочего это означает, что каждое сансарическое переживание, восприятие, оценивание, рассуждение и т. д. возникает не на пустом месте, а на основании уже сложившегося опыта похожих психофизических переживаний, восприятий и т. д., которые и обуславливают новые впечатления, и влияют на них.

Духовное неведение как причина сансары

«Блуждая» в океане сансары, перевоплощающаяся душа повторяет снова и снова одни и те же ситуации, которые опираются на одни и те же комбинации причин и следствий; она страдает и не понимает сути происходящего. Как и другие индийские духовные учения, тантра полагает, что основной причиной сансары является духовное незнание, или *авидья* (*avidyā*), *аджняна* (*ajñāna*) — отсутствие внутреннего понимания природы реальности. По словам «Йога-таттва-упанишады» (стих 16), «именно от незнания — сансара, от знания же — освобождение». Похожим образом отзывается об этом и «Малинивиджая-тантра» (I. 23; см.: [9]): «Незнание есть причина роста сансары».

Авидья не есть простое отсутствие информации о чем-либо, и она не удаляется через интеллектуальное приобщение к этой информации. Хотя незнание представляет собой фундаментальную основу эмпирической жизни, однако это не личный выбор живого существа. Мы обречены на авидью, обычная жизнь невозможна без нее. Еще до того, как индивид будет способен что-либо делать, мыслить, воспринимать, у него уже есть авидья, которая, таким образом, задает определенный горизонт для его опыта — ограниченный и омраченный. Авидья не только эпистемологична, но и онтологична. Она структурирует способ бытия живых существ, образует диапазон их потребностей, уровень их мыслительной и эмоциональной деятельности. За пределами авидьи индивид просто ничего не увидит и ничего не поймет, поскольку именно авидья формирует в нем устойчивую привычку к определенному восприятию, формирует сами параметры такого восприятия. Действующий в авидье и на основе авидьи может даже никогда не догадаться о ней, поскольку для такой догадки необходим пусть даже слабый, но опыт подлинного знания, добраться до которого обычному человеку крайне затруднительно из-за привычки жить в состоянии авидьи. Можно жить, так и не познакомившись с самим собой, пройдя мимо самых значительных сторон собственного опыта, так и не поняв всей глубины своего непонимания.

Авидья — это обычное знание, которым мы пользуемся постоянно и которое в какой-то степени даже полезно, поскольку благодаря ему достигаются те или иные житейские цели. Примечательно, что одно и то же состояние может быть и незнанием, заблуждением — с точки зрения ограниченности, отсутствия прямой связи с Абсолютом, непонимания собственной божественной сущности, — и знанием как способом жить и действовать в повседневном мире.

Духовное неведение безначально и универсально, оно распространено везде, где есть сансара, и само же структурирует ее. «Все ведийские школы индийской философии согласны в том, что основополагающее человеческое неведение безначально» [20, p. 80]. Тем не менее эта безначальность авидьи не означает ее бесконечности и вечности. Она может казаться вечной условно, как абстрактная сумма всех частных видов неведения, однако в каждом отдельном случае возможен счастливый исход: «...существуя извечно, это неведение может быть удалено благодаря подлинному знанию» [20, p. 80].

Особенностью тантрического понимания данной темы является то, что это неведение, которое «сваливается» на индивида еще до его вступления

в мир опыта, связано с деятельностью самого же Бога, который «скрывается», «играет» сам с собой в процессе космо- и антропогенеза. Философ Джаяратха (XII в.) в комментарии к трактату Абхинавагупты «Тантра-алока» (I. 22; см.: [2]) отмечает: «Неведение — это омрачение, неполное знание <...>. Эта ложная идея, смешивающая “я” и “не-я”, является [следствием] игры высшего Господа, по своей воле скрывающего собственную сущность». В шактистском варианте тантризма мир создается силой Махамайи, космической Иллюзии, и в результате люди оказываются

...зациклены на самих себе, брошены в пропасть заблуждения. Своей силой великая Иллюзия устанавливает сансару; она, богиня йогического сна владыки Вселенной, приносит замешательство. Великая Иллюзия Господа омрачает мир, и даже у знающих она, великая Деви, путает мысли. <...> Она создает весь мир, все подвижное и неподвижное. Будучи удовлетворенной, она дарует людям благу ради освобождения. Она — высшее знание, вечный источник освобождения. И она же — источник уз сансары, владычица над всеми владыками («Дэви-махатмья», I. 53–58; см.: [3]).

Сансара и состояния сознания

Поскольку сансара есть прежде всего *опыт* индивида, это означает, что она проявляется в различных состояниях сознания. Традиционно в индийской психологии выделялись четыре таких состояния, из которых три относятся к сансаре — бодрствование, легкий сон и глубокий сон. Тантрические мыслители подметили связь между позитивными и негативными явлениями, происходящими в этих трех состояниях, прежде всего, конечно, в бодрствовании. Увеличение позитива приводит к увеличению и негатива, они нерасторжимы. Кажущаяся свобода действий в сансаре обязательно наталкивается на те или иные ограничения и порой сопровождается нежелательными последствиями. Философ Утпаладева (X в.) в «Ишварапратьябхиджня-кариках» (III. 2. 18; см.: [11]) отмечает:

Следует превзойти эти [состояния] бодрствования, легкого и глубокого сна из-за доминирования в них праны и т. д., которые, ложно воспринимаясь как Я, уменьшают свободу волеизъявления. Даже незначительное возрастание такой свободы из-за удовольствия, радости и т. д. сопровождается страданием и агрессией, а значит, несовершенно. Сансара, в которой находится душа, переживающая все это, есть связанность.

Только четвертое состояние (*turīya, samādhi*), формально также относясь к сансаре, являет собой своего рода «мост», по которому индивид переходит в мир неомраченной свободы.

Ответственность за сансару

Все индийские традиции, включая тантру, говорят о безначальности сансары. «Круговерть» никем и никогда не создавалась, она всегда была такой и только такой, в силу своей природы. Вместе с тем она постоянно подпитывается все новыми и новыми действиями и желаниями живых существ, а значит, воспроизводится снова и снова. Поэтому, с данной точки зрения, живые существа ответственны за образование сансары. И даже когда мир разрушается и души утрачивают физическую оболочку, погружаясь в космический сон, это абсолютно ничего не меняет в отношении сансары: она только временно переходит в пассивный разряд, как бы затаиваясь, с тем, чтобы снова грянуть при очередном пробуждении вселенной. В этот период сансара находится в виде «остаточных следов» (*samskāra*) в душах живых существ [5, p. 25 (сутра 11, комм.)]. Как отмечает Г. Фойерштайн,

в отличие от тонкого тела, причинное тело не разрушается при космическом растворении (*pralaya*), но служит в качестве матрицы для образования следующего, сравнительно устойчивого, тонкого тела. Оно исчезает только при полном освобождении, когда индивид сбрасывает все тела и оказывается в чистой трансцендентальной реальности, или Я. По всей видимости, именно совокупность кармических семян всех неосвобожденных существ ответственна за возобновление роста дерева обусловленного существования в конце периода космического сна, или покоя. Таким образом, вместе со всеми другими существами мы сами отвечаем за тот мир, который и населяем. Вместе мы его создаем, вместе и поддерживаем [18, p. 142].

Ничуть не отказываясь от темы ответственности за сансару со стороны индивидуальных существ, тантра накладывает на эту позицию и иную точку зрения: согласно ей, сансара возобновляется благодаря всемогущим божествам. Так, в шактистском тексте «Лалита-сахасранама» («Тысяча имен [богини] Лалиты») в стихе 208 упоминается такой эпитет богини, как «вращающая колесо существования» (*bhavacakrapravartini*) [7]. Комментарий «Саубхагья-бхаскара» южноиндийского тантрического мыслителя XVIII в. Бхаскарараи дает несколько трактовок к этому месту, и в одной из них прямо говорится, что «колесо существования — это круг сансары» (*bhavacakram samsāramaṇḍalam*). Сама будничность, беглость такого описания, входящего в общий список тысячи эпитетов великой Богини, показывает, что в тантрическом мировоззрении спокойно уживались две, казалось бы, противоположные вещи: с одной стороны, ответственность за пленение накладывается на индивидуальных существ, которые сами виноваты в собственном положении, а с другой — за «вращение» процесса закабаления отвечает великая Богиня, и сансара становится просто совокупностью особых типов «шакти», выполняющих ее волю. Впрочем, противоречие оказывается мнимым, если мы глубже поразмыслим над ним: живые существа, которые, как и сансара, не имеют начала во времени, не будучи свободными, *всегда* совершают действия, влекущие их к закабалению; великая же Богиня просто «помогает» им в этом, создавая пространство опыта и просто безбрежное поле возможностей. Индивиды могут актуализировать эти возможности либо как продолжение сансарического существования, ли-

бо же как попытки двинуться против этой «запрограммированности», с тем чтобы реализовать себя в качестве свободных.

И этому «депрограммированию» вполне может способствовать та же сила, которая подталкивала и к «программированию». Тантрический иконографический образ богинь Кали или Тары с юбкой из отрубленных рук показывает, что они в состоянии решительно пресечь блуждание в сансаре, которую символизируют жадно хватающие и удерживающие руки. Недаром Тару называют «той, которая вызволяет из сансары» (*saṃsāratāriṇī*) [19, p. 105]; ее имя с точки зрения этимологии часто возводят к глаголу *tr* со значением «спасать», «освободить». Кроме того, как полагают кашмирские тантристы, великий Шива исполняет свои «пять функций» в любом случае, даже в ограниченных условиях сансары. А ведь одной из этих функций является ниспосылание благодатной, освобождающей силы [5, p. 23 (сутра 10, комм.)].

Заключение

Категория сансары занимает важное место в сотериологических стратегиях тантрических школ. Пристальное отношение к сансаре в индуистском тантризме, как и в других индийских учениях, обусловлено необходимостью предоставить его adeptам возможность обретения пространства абсолютной свободы, антиподом которой является именно сансара. В целом тантра мало чем отличается в своем негативном отношении к «круговерти рождений и смертей» от всех других индийских систем, разрабатывавших подобные сюжеты. Вместе с тем особенностью тантрического понимания этой темы является некоторая неопределенность в вопросе об ответственности за бедственное положение существ в сансаре. Будучи виновными в подпитывании сансары, духовно слепые существа в то же время зависят от воли высшего Божества, которое в своей «игре» допускает их вовлечение в сансарические сети, с тем, чтобы потом, может быть, освободить наиболее достойных из них.

ЛИТЕРАТУРА

Источники (издания и переводы)

1. Бхагавадгита / пер. с санскр. В. С. Семенцова. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Восточная литература, 1999.
2. Abhinavagupta. Tantrāloka with the commentary «Viveka» of Jayaratha. 12 vols. — Vol. I. / Ed. by M. R. Śāstrī. — Allahabad: Indian Press, 1918.
3. Devīmāhātmyam (Glory of the Divine Mother) / ed. by Svāmī Jagadīśvarānanda. — Madras: Sri Ramakrishna Math, 1977.
4. Kāmakalāvilāsa with the commentary of Natanāndanānātha / ed. by M. Sadāshiva Mishra; trans. by A. Avalon. — Calcutta: Sanskrit Press Depository; London: Luzac & Co., 1922.
5. Ṣṣemarāja. The Pratyabhijñā Hṛdaya, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir / ed. by J. C. Chatterji. — Srinagar, 1911.

6. Kūlarṇava Tantra / Ed. by A. Avalon and Taranatha Vidyaratna. — London: Luzac and Co., 1917.
7. Lalitāsahasranāma with the commentary «Saubhagyabhāskara» of Bhāskaraṛāya / ed. by V. L. Ś. Paṅśīkar. — Bombay: Nirṇaya-Sagar Press, 1919.
8. Mahānirvāṇatantra with the commentary of Hariharānanda Bharati) / Ed. by J. Woodroffe. — Madras: Ganesh & Co., 1929.
9. Sri Mālinivijayottara Tantram / Ed. by M. Kaul. — Bombay: Tatva-vivechaka Press, 1922.
10. Rudrayāmalam. Uttara-tantra / Ed. by J. Vidyāsagara. — Calcutta, 1937.
11. Utpala Deva, Rājānaka. Īśvarapratyabhijñākārikāvṛtti / Ed. by Pandit M. Kaul Shastri. — Srinagar, 1921.
12. Vasugupta. Spandakarikas [with the commentary] «Nirṇaya» of Ksemaraja / ed. by M. S. Kaul. — Srinagar: Kashmir Pratap Stham Press, 1925.
13. Yogatattvopaniṣat // One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / Ed. by W. L. Ś. Paṅśīkar. — 3rd ed. — Bombay: Nirṇaya-Sagar Press, 1925. — P. 254–260.

Публикации

14. Пахомов С. В. Представление о тождестве в индуистской тантрической философии // Религиоведение. — 2004. — № 1. — С. 134–149.
15. Пахомов С. В. Теоретические аспекты учения школы кула (согласно «Куларнава-тантре») // Asiatica. Труды по философии и культурам Востока / отв. ред. С. В. Пахомов. — СПб.: СПбГУ, 2009. — Вып. 3. — С. 119–142.
16. Рао Р. Тантра. Мантра. Янтра. Тантрические традиции Тибета / пер. с англ. А. Иванникова. — М.: Беловодье, 2002.
17. Dyczkowski M. S. G. The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. — Albany: State University of New York Press, 1987.
18. Feuerstein G. Tantra. The Path of Ecstasy. — Boston: Shambhala Publications, 1998.
19. Kinsley D. The Ten Mahāvīdyās. Tantric Visions of the Divine Feminine. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
20. Pandit B. N. Specific Principles of Kashmir Saivism. — New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1997.

А. М. Прилуцкий*

СЕМИОТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО КОНСПИРОЛОГИЧЕСКОГО НАРРАТИВА И МИФА

Статья посвящена анализу основных семиотических закономерностей функционирования конспирологических текстов в контексте религиозной культуры. Автор обосновывает понимание конспирологического мифа как особой формы нарратива, обладающего сюжетными характеристиками. В статье доказывается, что специфические метафоры конспирологического мифа сближают последний с архаическими формами мифа. Потенциальная неверифицируемость конспирологического мифа придает ему устойчивость и делает его привлекательным для носителей мифологического сознания.

Ключевые слова: конспирология, миф, нарратив, метафора, эсхатология.

A. M. Prilutskii

Semiotic Features of Conspiracy Narrative and Conspiracy Myth

This article analyzes the main semiotic features of functioning of conspiracy texts in the context of religious culture. The author considers the conspiracy myth as a kind of conspiracy narrative which characterized as a plot-structure. The author interprets the conspiracy myth as a variant of conspiracy narrative which has a plot-structure. Particular attention is paid to the analysis of conspiracy metaphors that make these texts are similar to samples of archaic mythological understanding of reality. Potential non-verifiability metaphors of conspiracy myth gives it stability and makes it a sought-after for people with mythological perception of the world.

Keywords: conspiracy theory, myth, narrative, metaphor, eschatology.

Конспирологический нарратив в настоящее время оказывается востребованным в политике, публицистике, художественной литературе, «альтернативных науках», различных теологических и квазитеологических построениях. Будучи явлением сложным и внутренне противоречивым, конспирологический нарратив апеллирует к своеобразной «архетипической картине мира», которая включает инфернальный, профанный и сакральный онтологические уровни

* Прилуцкий Александр Михайлович — доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

[7, с. 85], при этом исторические события и процессы интерпретируются как результат воздействия инфернальных сил на профанный мир, который в своем большинстве не подозревает о существовании последних. Олицетворением этих инфернальных сил в конспирологических нарративах обыкновенно выступают могущественные тайные общества «кукловодов» и «заговорщиков», которые, скрываясь за фасадом повседневной реальности, претендуют на управление ходом истории. В контексте конспирологии заговор обычно интерпретируется как «тайное сотрудничество группы людей ради реализации общего плана» [10, р. 13].

В силу этого, именно концепт тайного заговора и могущественного тайного общества, способного этот заговор осуществить, выступает в качестве своеобразного герменевтического ключа, при помощи которого конспирологический нарратив конструирует свое герменевтическое пространство — специфическую семиосферу, в которой порождаются сложные символические конструкции и системы.

Существующие исследования конспирологического нарратива в большинстве случаев ограничиваются областями истории, политологии, психологии, реже — когда речь идет о конспирологическом романе, детективе или литературе нон-фикшн — используются методы литературоведческого анализа. Инструментарий семиотического и семиогерменевтического анализа для изучения специфики конспирологического дискурса до настоящего времени практически не применялся, редкие в отечественной гуманитаристике исследования семиотики политического мифа, среди которых стоит, прежде всего, отметить диссертацию И. А. Лебедева «Семантика и семиотика в культуре тоталитарных обществ: миф, символ, ритуал» и работы профессора Вардана Багдасаряна, не рассматривают семиотические особенности именно конспирологического дискурса.

Однако без уяснения семиотической специфики конспирологического дискурса оказывается затруднительным не только изучение процессов воспроизводимости отдельных конспирологических мифологем, но и определение границ конспирологической мифосферы — семиотически структурированного пространства, в котором создаются, воспроизводятся и интерпретируются конспирологические тексты.

В соответствии со сказанным определим значение базовых терминов.

Под **конспирологическим нарративом** будем понимать любой текст, содержанием которого является интерпретация исторических и современных событий с точки зрения конспирологии, т. е. теории заговора, предполагающей, что могущественная группа заговорщиков, руководимая корыстными или иными неблагоприятными мотивами, направляет ход исторических процессов.

Конспирологический миф представляет собой разновидность конспирологического нарратива, отличительным признаком которой является сюжетность: в конспирологическом мифе повествуется о действиях конкретных тайных сил, направленных на достижения определенного прагматического эффекта. Так, утверждение, что «миром правят тайные силы», относится к конспирологическому нарративу, а «Николая II ритуально убили адепты тайного жидо-масонского общества» — к числу конспирологических мифов. Выделение в рамках

конспирологического дискурса специфического пространства конспирологического мифа необходимо вследствие того, что конспирологические тексты не ограничены мифом: наряду с последним существуют конспирологические идеологемы, конспирологическая паранаука, и т. д.

В качестве методов исследования нами были выбраны дискурс-анализ семиотического дрейфа и модальностей конспирологического мифа, которые определяются на основе изучения формальной семантики мифологических текстов.

Согласно гипотезе, высказанной О. Г. Алифановой,

формирование нарратива происходит в когнитивном пространстве посредством формирования отдельных когнитивных компонентов нарратива: концептов, нарративных высказываний, нарративных аргументов и нарративных субстанций, которые, в свою очередь, организовано и систематизировано взаимодействуют и функционируют в нарратосфере [1, с. 4].

Это предположение, взятое за основу, позволяет при помощи содержательного контент-анализа выделить базовые концепты, из которых строится конспирологический нарратив, и определить в первом приближении его структуру, которую образуют:

- религиозные и парарелигиозные конспирологические концепты,
- паранаучные конспирологические концепты, (медицина, история),
- идеологические конспирологические концепты,
- социо-экономические конспирологические концепты.

Религиозные конспирологические концепты достаточно популярны в дискурсах народной религиозности. Они представлены в различных модальностях: пророческой (например, старцы предрекли заговор иерархов-отступников*), эсхатологической (мировое правительство готовится путь антихриста [3]), деонтической (заговорщики — предатели православия должны раскаяться [5]), футурологической (все храмы будут в величайшем благолепии, как никогда, а ходить в те храмы нельзя будет [4]) и др. Однако религиозная конспирология вовсе не обязательно носит апокрифический характер. Так, в Новозаветном дискурсе мы имеем конспирологические концепты, которые являются парадигматическими для вышеперечисленных, более того, отсылка к каноническому тексту используется как инструмент герменевтической легитимизации апокрифического. Например, известен конспирологический концепт «Сталин сохранил жизнь будущему русскому православному царю, расправившись с “врачами-вредителями”, которые, согласно предсказанию кабаллистов, убивали младенцев, среди которых находился будущий царь». В этом сюжете четко прослеживаются аналогии с новозаветным рассказом об убиении младенцев Иродом и таким образом «грядущий Царь» символически сопоставляется с Царем Христом, а весь сюжет получает легитимиза-

* В этих откровениях, наряду с рядом явных лжепророчеств (вроде обещания, будто преп. Серафим воскреснет при императоре Николае, см. «Серафимово послушание»), содержится предсказание об отступничестве архиереев, на которое очень любят ссылаться современные раскольники.

цию благодаря выстроенным при помощи метафор и аллегорий параллелей с новозаветными событиями.

Паранаучные конспирологические концепты бывают востребованы в дискурсах т. н. альтернативных наук, прежде всего истории и филологии, но они присутствуют и в медицине и других науках. В большинстве случаев паранаучные конспирологические концепты предполагают наличие грандиозного заговора ученых, который позволяет:

- фальсифицировать исследования,
- замалчивать источники, опровергающие традиционные теории,
- извлекать материальную выгоду и (или) получать высокий социальный статус,
- игнорировать достижения и работы «альтернативщиков».

В паранаучной медицине конспирологические концепты несколько отличаются от тех, которые популярны в гуманитарных паранауках. Они обычно предполагают наличие заговора медиков (ученых и клиницистов), которые из коммерческих, прежде всего, побуждений

- изобретают несуществующие болезни,
- скрывают реальные вредоносные последствия от способов традиционного лечения и профилактики болезней,
- скрывают наличие вредоносных последствий от использования «безобидных на первый взгляд» веществ и практик,
- скрывают простые, традиционные (народные) безопасные и результативные способы лечения.

Идеологические конспирологические концепты используются для вскрытия тайной логики организационного устройства политического пространства (действие правительств, международных организаций, транснациональных корпораций), которые находятся под негласным контролем тайных могущественных обществ и действуют в их интересах. Эти тайные могущественные силы предпочитают находиться в тени, но именно в их руках сосредоточена реальная политическая и экономическая власть. Иногда их деятельность интерпретируется в контексте эсхатологического мифа (подготавливают приход антихриста, борются с христианством и всеми религиями, сами являются «коллективным антихристом»), и тогда идеологические конспирологические концепты вступают во взаимодействие с религиозными и парарелигиозными.

К этой же разновидности конспирологических концептов можно отнести конспирологические объяснение мировых войн и антимонархических революций как необходимых условий установления нового глобального мирового порядка, равно как наличие особого идеологического значения таких идеологически нейтральных мероприятий властей, как денежная или паспортная реформа, внедрение новых информационных технологий, переписи населения и т. п.

Социо-экономические конспирологические концепты по семантике близки идеологическим. Они предполагают, что динамика рынка (например, изменение цен на нефть), различные мероприятия социальной политики национальных правительств, в т. ч. обусловленные спецификой миграционных процессов,

обусловлены на самом деле тайными мотивами сообщества заговорщиков, которые управляют в реальности экономиками государств и определяют их социальную политику.

Анализ структуры денотативных компонентов семантики конспирологического нарратива позволяет определить общие идеологемы, присущие конспирологическому нарративу как таковому:

1. Идеологема «тайного заговора могущественных сил»,
2. Идеологема «власти кукловодов»,
3. Идеологема «грандиозного обмана».

Различные герменевтические механизмы интерпретации и контекстуализации данных идеологем вместе с различными их сочетаниями создают совокупность текстов конспирологического нарратива.

Будучи одним из компонентов конспирологического нарратива, конспирологический миф представляет собой сюжетное повествование о действии тайных заговорщиков (иногда и их противников), последствия которых интерпретируются массой профанов как результат действия совершенно иных сил и закономерностей. Эти закономерности в рамках «профанного дискурса» обычно объясняются в контексте установок экзотерической причинности, апеллирующей к рациональности происходящих социальных и природных событий, познаваемости мира и его основных законов: «Конспирология образует саму суть метафизики как подозрительно-недоверчивого отношения к чувственно воспринимаемой реальности» [9, с. 85].

При этом конспирологический миф, и шире — конспирологический нарратив всегда существует как дискурсная оппозиция нарративу экзотерическому, который в глазах самих конспирологов соотносится с профанной наукой, а иногда и самими заговорщиками. Принципиальной разницы здесь нет: просто в одном случае создатели рациональных, научных объяснений, не использующих концепта заговора, обвиняются в добросовестном заблуждении, другом — целенаправленном и зловредном обмане. Такая априорная оппозиционность способствует формированию мифологических структур (бинарные оппозиции мифологического мировосприятия), подобных проанализированным К. Леви-Строссом, поскольку культура формируется взаимодействием религии и образования [8, с. 247], при отсутствии последнего формируются сугубо мифологические структуры.

Контент-анализ позволяет выделить следующие бинарные оппозиции конспирологического мифа, раскрытие которых продуцирует оригинальные мифологические сюжеты:

- масоны / преданные монархисты,
- тайные отступники от религии / бескомпромиссные фундаменталисты,
- лидеры тайных иудейских сект / консервативные православные иерархи,
- адепты мирового правительства / прозорливые старцы,
- представители экзотерической науки / представители альтернативных направлений,
- официальная медицина / ненаучная медицина,
- христианская (обычно католическая) иерархия, скрывающая «факты» и «источники» / независимые исследователи и правдолюбивые детективы.

Раскрытие бинарной оппозиции в сюжете конспирологического мифа предполагает контекстуализацию и последующую метафоризацию содержания оппозиции: противопоставляемые элементы превращаются в дискурсные метафоры с исключительно широким семантическим полем. Интерпретация реального или мнимого мировоззренческого конфликта в концептах конспирологического мифа предполагает создание метафор типа «конфликт — это тайная война» [2, с. 7]. Соответственно, стороны, вовлеченные в эту войну, не просто выступают в качестве «врагов», но являются участниками тайного мистериального действия («тайная война» является одновременно и «священной войной»), т. к. ведут борьбу с самим антихристом или его адептами. Поэтому такие на первый взгляд не имеющие отношения к религии вопросы, как «вред от прививок», «опасность дрожжевого хлеба», «опасность информационных технологий», «использование зомбирующих изображений» и т. п., оказываются (посредством метафоризации конфликта) наделенными религиозным содержанием борьбы с кознями антихристовыми. Последнее можно сравнить с народной мифологемой о том, что «водку изобрел черт» (вар. «табак произрастил черт»). Помимо конспирологического (хотя и предельно примитивного) объяснения социальных последствий неумеренного употребления алкоголя, данная метафора предполагает, что за привычными, хотя и печальными явлениями обыденности скрываются темные могущественные силы, восходящие к самому врагу рода человеческого, а борьба с ними обретает сакрализованное, едва ли не эсхатологическое значение.

Дальнейшее распространение метафор конспирологического мифа до аллегорий соответствует развертыванию дискурса мифа. Аллегорическая основа конспирологического мифа приводит к герменевтическим сложностям: literalный смысл наслаивается на аллегорический, причем до степени смещения, в результате их оказывается практически невозможным разграничить, а значит и опровергнуть бесспорными данными истории и других наук — специфика аллегории состоит в ее принципиальной неопровергаемости и неаудируемости.

Именно поэтому, например, криминологические и исторические аргументы не являются сколько-нибудь убедительными для адептов конспирологического мифа о ритуальном убийстве Николая II, а сомнительный с богословской точки зрения чин святости «царь-искупитель» в их восприятии не опровергается соответствующими теологическими и герменевтическими аргументами. Более того, при возникновении интерпретационных сложностей сторонники этих конспирологических мотивов просто обращаются к метафорическим значениям базовых терминов-понятий, которые тем самым выводятся из под логико-аргументационной критики. Опровергнуть теологическими аргументами метафору или аллерегию действительно невозможно, поскольку ее значение изначально предельно широко и неконкретно, а сама метафора не претендует быть способом изложения научного, верифицируемого знания.

На основании сказанного можно сделать предположение о том, что именно тяготение к метафоризации дискурса в условиях семиотического дрейфа делает конспирологический нарратив столь устойчивым. Никакие рациональные разоблачения ему не страшны, а этиологическую функцию применительно

к условиям мифологического мировосприятия выполнять он может вполне успешно, поскольку реализует претензии на «правильное понимание (и объяснение. — А. П.) прошлого и настоящего» [6, с. 235]. Конспирологическое объяснение поэтому оказывается вполне убедительным, а значит и востребованным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алифанова О. Г. Когнитивный и дискурсный потенциал нарратива: автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Иркутск, 2010. — 18 с.
2. Антонова Т. Г. Метафорическое моделирование социального конфликта в медиадискурсе: ключевые дискурсивные метафоры // Язык и культура. — Приложение № 1. — 2012. — С. 5–18.
3. Повестка дня до 2030 года. Читаем книгу Откровение 13 гл. // Time-P. Время последнее. — URL: <http://time-p.com/new-world-order/> (дата обращения: 23.03.2016).
4. Православные старцы о Восьмом антихристовом Соборе. Когда нельзя уже будет ходить в храмы // Чистый интернет. — URL: http://www.logoslovo.ru/forum/topic_12534/ (дата обращения: 23.03.2016).
5. Слетели последние маски. Встреча патриарха и папы римского это предательство Православия // Чистый интернет. — URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_10952_2/ (дата обращения: 23.03.2016).
6. Фирсов С. Л. Адольф Мюнхенский и Иосиф Великий — политические «святые» религиозных маргиналов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2009. — Т. 10, № 2. — С. 234–262.
7. Чаблин А. Политическая мифология постсоветской России // Власть. — 2009. — № 8. — С. 84–86.
8. Шмонин Д. В. О богословии образования и образовательной политике // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Т. 15, № 4. — С. 246–252.
9. Яркеев А. В. Бытие социального в структурах «зловещего»: герменевтический аспект // Вестник Томского государственного университета. — 2015. — № 392. — С. 83–87.
10. Cubitt G. T. Conspiracy Myths and Conspiracy Theories // Journal of the Anthropological Society of Oxford. — 1989. — Vol. XX, N 1. — P. 12–26.

*А. Ю. Рахманин**

ЯЗЫКОМ ЦЕННОСТЕЙ: О ФОРМИРОВАНИИ ВНЕКОНФЕССИОНАЛЬНОГО БЛАГОЧЕСТИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Статья посвящена описанию достаточно нового явления в религиозной жизни современной России, которое называется автором «внеконфессиональным благочестием», поведением, приемлемым с точки зрения религиозных групп, рассматривающих себя в качестве активных участников социального процесса, а потому обязательным для всех участников. Демонстрируется механизм оформления такого благочестия, предполагающий взаимодействие акторов внутри религиозной группы, различных религиозных групп друг с другом (прежде всего православия и ислама), а также религиозных групп с государством. Одним из значимых фрагментов этого процесса является обращение всех акторов к понятиям «ценности» и «традиционные ценности», солидаризация с которыми делает поведение приемлемым с точки зрения религиозных групп и государства, в связи с чем оказывается возможным интерпретировать нормы религиозных традиций во внеконфессиональном смысле и, соответственно, как обязательные в пространстве публичного.

Ключевые слова: религиозные традиции, ценности, традиционные ценности, благочестие, публичное, постсекулярное.

A. Yu. Rakhmanin

In Terms of Values: on the Formation of the Inter-Religious Piety in Present-Day Russia

This article discusses a relatively new phenomenon in religious life in today's Russia — the phenomenon of “inter-religious piety”, i. e. activity defined as appropriate by religious groups, which are significant participants in social processes, and therefore activity defined as imperative for all participants in social activity. The dynamics forming this kind of piety presupposes interrelation between the actors of religious groups, between distinct religious groups (especially the Russian Orthodox Church and Islam), and interrelation between religious groups and the state. The significant feature of this process, among other things, is the

* Рахманин Алексей Юрьевич — кандидат философских наук, Русская христианская гуманитарная академия, rabox@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00106 «Междисциплинарное исследование конфессиональных факторов ценностной структуры российской цивилизации»).

appeal of all actors to the notions of “values” and “traditional values”. Agreement with these values makes social activity appropriate in the view of both religious groups and the state, so it becomes possible to treat the norms which originated in different religious traditions in an inter-religious way, and hence, as imperative in the public sphere.

Keywords: religious traditions, values, traditional values, piety, public sphere, postsecular.

Общественно-политический дискурс последних лет позволяет говорить о формировании нового типа религиозного смыслополагания. Этот тип смыслополагания можно было бы вписать в те многообразные тенденции, которые обычно характеризуются понятием «постсекулярное». Сослагательный характер последнего предложения вызван не сомнением в эффективности самого понятия «постсекулярное», но убежденностью в принципиальном разнообразии и многообразии явлений, которые этим понятием описываются; очевидно, что оно не столько объясняет феномены, сколько группирует некоторые из них в класс, доступный для последующего объяснения. Мы исходим из того, что постсекулярное возможно увидеть во всех тех социальных явлениях, которые — в самом общем виде — оказываются результатом взаимодействия религиозных традиций, ограниченных в большей или меньшей степени контекстом национальных государств и политических проектов западноевропейского типа (в которых религиозное вытесняется в сферу приватного, тогда как секулярное становится единственно приемлемым в публичном, т. е. политическом, поле) [14, с. 181–184; 12]. В этом отношении оправданно предполагать, что понятия «секулярный» и «постсекулярный» описывают не два последовательно сменяющихся друг друга состояния, но попросту различные состояния.

Понятие «постсекулярное» используется нами в качестве не столько объяснения, ведь довольно сложно увидеть за ним строгую теорию, предлагающую некую модель реальности, сколько описания, а именно описания класса ситуаций. Это ситуации, в которых для участника социального процесса неочевидны преимущества какой-то одной стратегии общественно-политического взаимодействия, отчего все такие стратегии оказываются конкурирующими. Конкуренция — от открытого противостояния до диалога — предполагает обращение субъекта ко всему спектру общественной (и — шире — культурной) жизни как ресурсу, способному обосновать социальную эффективность того или иного поведения. Это обращение может быть направлено и на ресурс, прежде для данной стратегии враждебный, — например, обоснование привилегированного статуса религиозного института средствами светской науки или средствами секулярной по своему декларируемому характеру политической системы.

Притом что конечные итоги, мозаики, складывающиеся в результате таких процессов, могут быть сколь угодно разнообразны, все они так или иначе воспроизводят логику, в которую обыкновенно вписываются явления, маркируемые понятием «постсекулярное». Речь идет о привлечении подчеркнутого внимания к религиозной группе всеми доступными ресурсами, в том числе традиционно религии альтернативными — как мировоззренчески, так и на уровне повседневной практики. Принципиально важно, что этот «бриколаж» обеспечивает не только религиозный реванш, но также может

быть средством противостояния последнему. Иными словами, феномены как постсекулярного характера, так и секулярного оказываются таковыми исключительно в контексте соответствующих дискурсивных практик, тогда как «онтологически» могут быть идентичными.

Если принять, что характерной особенностью современного религиозного процесса является взаимодействие различных (культурно, мировоззренчески, идеологически, политически и т. д.) дискурсивных стратегий, то небезынтересно обратиться к конституирующим это взаимодействие элементам. Мы далеки от того, чтобы надеяться на выявление полной логики, которая может лежать в основе этих явлений, и в настоящей работе намерены отметить те фрагменты общественных дискуссий и религиозного процесса в России последних лет (явленных прежде всего в официальных документах, а также «федеральной» повестке), которые позволяют говорить о формировании достаточно нового класса феноменов. Эти феномены, на наш взгляд, не могут быть однозначно охарактеризованы в системе сложившихся концептуализаций — таких как «викарная религия» или «гражданская религия», — притом что в них отчетливо просматривается закономерность «постсекулярного», а именно включение религиозных дискурсов в то пространство, которое прежде рассматривалось как исключительное поле влияния секулярных практик и институтов. Это включение должно приводить к появлению новых форм взаимодействия, коль скоро участвующие в нем акторы вынуждены не только реализовывать мировоззренческие практики в секулярном поле, но и взаимодействовать друг с другом. Ситуация, которая часто описывается понятием постсекулярного, предполагает обоснование не только религиозного плюрализма средствами светской парадигмы, но также и обоснования светского плюрализма как такового; утрата же светским мировоззрением — сколь бы размытым это понятие ни было — господствующего положения в социально-политическом взаимодействии фактически лишает безусловной значимости обоснованные им принципы взаимодействия. Таким образом, неизбежно возникает необходимость выработки новых принципов, определяющих взаимодействие религиозных акторов друг с другом, с акторами, которые мотивированы светскими интенциями, а также акторами, представляющими иные религиозные традиции.

Класс феноменов, которые, на наш взгляд, складываются на пересечении этих практик и отражают разнообразные интересы участников социального процесса, уместно объединить под понятием *внеконфессионального благочестия*. Речь идет о выработке социально приемлемого поведения, которое не только оказывается общим для представителей религиозных групп, наиболее активно участвующих в социальной жизни, но и получает мировоззренческое обоснование — или претендует на такое обоснование — средствами тех ресурсов, к которым религиозные группы прибегают в своем самоопределении. Иными словами, феномены внеконфессионального благочестия конституируются в связи с самоопределением религиозных групп, высказывающих намерение все более активного участия в социальной жизни и тем самым намерение эту социальную жизнь изменить. Как раз такого рода феномены позволяют достаточно определенно констатировать возвращение религии как политической силы, поскольку она включается в публичный дискурс [5, с. 13].

Данное выше определение остается достаточно широким, в связи с чем кажется оправданным выделить несколько базовых признаков, присущих этому явлению. Во-первых, оно является результатом взаимодействия друг с другом различных религиозных групп. С одной стороны, это взаимодействие вынужденно, коль скоро такие группы должны сосуществовать в рамках государства, базовая структура которого нормативно определяется секулярными императивами. С другой стороны, такое поликонфессиональное пространство размечено в соответствии с интересами тех групп, которые рассматривают свою деятельность как это пространство определяющую. Иными словами, или в соответствии с собственными представлениями, или в соответствии с общественными запросами в пространстве общественного взаимодействия неизбежно выделяются группы, закрепляющие это состояние межрелигиозного взаимодействия в качестве некоей нормы, отвечающей интересам доминирующих групп. Социально (и политически) значимое поведение рассматривается не только как приемлемое в том смысле, что оно удовлетворяет правовым нормам, но прежде всего как допустимое, т. е. удовлетворяющее сложившимся стереотипам религиозных групп. В свою очередь эти стереотипы рассматриваются группами как общие, поскольку они разделяются основными акторами.

Во-вторых, осознание группами себя в качестве акторов общественного процесса в ситуации, когда секулярный принцип отношений между государством и религиозными группами перестает быть самоочевидным, порождает необходимость формирования легитимного с точки зрения государства способа взаимодействия. Важно, что государство в целом не исключено из этого процесса, напротив, его участие является определяющим. Сама ситуация «постсекулярного» порождает необходимость выработки новых практик и оформления институтов, легитимных с точки зрения государства, коль скоро сложившийся секулярный принцип отношений перестает быть актуальным для значительной части сфер жизни. В этом случае развитие ситуации предполагает или открытое взаимодействие государства со всеми участниками процесса, или же заинтересованность государства в тех акторах, которые представляют наибольшие возможности для институционализации новых отношений. Таким образом, внеконфессиональное благочестие является результатом не только деятельности религиозных групп, заинтересованных в новых способах взаимодействия с «секулярными» институтами, но также и государства, стремящегося зафиксировать сложившееся положение дел.

В-третьих, взаимодействие, в котором участвуют религиозные группы и государство, предполагает обнаружение смыслов, общих для всех акторов. Наиболее очевидным пространством таких смыслов является историческая память, прежде всего совокупность повествований, обладающих не только интегративной силой и нравственной убедительностью, но совокупностью норм, безусловных и безальтернативных. Поскольку же история является общей, постольку эти нормы рассматриваются как всеобщие в национально-этническом измерении и обязательные — в религиозном. Соответственно, оформление новых отношений религиозных акторов друг с другом, а также религиозных

акторов с государством предполагает общее обращение к истории и воспроизводство тех смыслов, которые рассматриваются всеми участниками как общие.

Важно, что существен не каждый фактор сам по себе, но их взаимодействие. На наш взгляд, ключевым элементом, позволяющим говорить об осмыслении акторами общего пространства взаимодействия и обеспечивающим единство факторов, является связь категорий «ценности» и «традиция». В течение последних лет они стали едва ли не обязательным элементом общественных дискуссий и публичной политики. При этом религиозные акторы заинтересованы не в ценностях как таковых, но лишь имеющих историческое измерение, способное фундировать отношения между государством и религиозными группами желательным для последних образом; показательно, что употребление понятия «ценность» в публичном дискурсе, как правило, семантически оказывается малоинформативным в отсутствие уточняющего элемента, «традиции». Ценность является дискурсивно значимой лишь в том случае, когда она соотносится с традицией — соответствует или противоречит ей. В этом отношении «ценности», оказывающиеся предметом публичных дискуссий, сопоставимы с нормами традиции, которые очевидны преимущественно в ситуациях их нарушения.

Показательной для последнего времени является попытка осмысления ценностей именно как традиционных, тогда как «важной чертой традиционной практики является то, что чаще всего акторы не склонны оправдывать или рационализировать ее» [13, с. 11]. В свою очередь, обращение акторов, выступающих от лица религиозных групп, к понятию «ценность» в качестве существенного ресурса определения нового сложившегося порядка взаимоотношений всех заинтересованных во взаимодействии участников процесса, неизменно «ценности» традиционализируют и прежде всего придают им религиозное измерение. Пространство ценностей оказывается системой смыслов, которые рассматриваются (или, было бы точнее, могли бы рассматриваться) в качестве обязательных в формировании поведения, приемлемого с точки зрения различных акторов. Определяющую роль в таком формировании должны играть те акторы, которые воспринимаются всеми участниками процесса как носители традиционных ценностей, несмотря на то что последние не являются определенными. К этому состоянию неопределенности мы вернемся позже, но прежде обратим внимание на то очевидное обстоятельство, что эффективное определение традиционных ценностей возможно только акторами, выступающими *от лица традиции*. В силу особенностей российской истории и ее культурной географии традиция считается заведомо неоднородной, в связи с чем и формирование межконфессионального и мультиконфессионального пространства требует особого освоения культурного пространства, прежде всего пространства ценностей.

В этом отношении показательны выступления общественных лиц на открытии Международного молодежного форума «Объединенные верой — устремленные в будущее», который проходил в августе 2015 г. в Казани, столице одного из наиболее поликонфессиональных регионов. В документе, размещенном на официальном сайте Московского патриархата, подчеркивается, что основная задача форума состоит в том,

чтобы молодое поколение, за которым будущее, уже сейчас активно бы включилось не просто в диалог, но в созидательное дело веры. Через веру — к нравственному возрождению, через веру — к милосердию и социальному служению, через веру — к заботе о нищих и обездоленных, через веру — к совершенствованию личному, семейному и общественному [2].

Кроме того, в этом приветственном слове подчеркивается, что традиционные ценности противоположны атеизму, «одевающемуся в тогу либерализма», вследствие которого «отмечаются нравственные нормы; нам хотят преподнести то, что противоречит физиологическому, нормальному состоянию человека» [2]. Таким образом, традиционные ценности являются не столько историческими, сколько естественными; вечный характер нравственных ценностей подчеркнул в своей речи и председатель Отдела Московского Патриархата по взаимоотношениям Церкви и общества протоиерей Всеволод Чаплин [2].

Эта характеристика, на наш взгляд, так и осталась бы малопримечательным высказыванием, если бы не была дополнена утверждением о наличии единства между православными и мусульманами относительно понимания будущего развития общества. Позволим себе большую цитату:

Очень важно, что вместе с нами наши братья мусульмане. Нас очень многое объединяет: мы верим в Единого Бога, в бессмертие души и в ответственность за прожитую жизнь. Нам одинаково угрожают вызовы современности. Наше взаимопонимание — не просто на бумаге. Оно проявляется в постоянном добром сотрудничестве — это наша жизненная необходимость» [2].

Председатель Государственного совета Республики Татарстан Фарид Мухаметшин подчеркнул, что

в современных условиях общечеловеческие ценности, идеи добра, терпимости, милосердия, — а они и составляют основу религиозного мировоззрения, — в силу своего универсального характера становятся все более востребованными. Вне зависимости от конфессиональной принадлежности мы учим молодежь чтить старших и защищать слабых, уважать традиции и веру соседей, воспитываем в них патриотизм и гражданственность [2],

т. е. перечисляются ценности, семантически составляющие поле традиции (см. ниже).

Взаимопонимание православных и мусульман также было закреплено участием их представителей в заседании рабочей группы по взаимодействию со структурами гражданского общества президиума Совета при Президенте РФ по противодействию коррупции (2 октября 2015 г.). В соответствии с сообщением, «необходимо <...> всемерно задействовать в этом направлении (формировании нравственной мотивации. — А.Р.) на общероссийском уровне огромный потенциал всех структур традиционных религий России — в первую очередь, имея в виду численность их последователей, Православия и ислама» [6] (Протоиерей Лев Семенов, руководитель Духовно-просветительского центра Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета). Показательно, что, по материалам официального сайта Московского Патриархата, министр юстиции А. В. Коновалов

подчеркнул в связи с прозвучавшими выступлениями то важное значение, которое имеет нравственный императив человека в формировании его антикоррупционного поведения, указав на задачу эффективной трансляции ценностей традиционных религий в повседневную жизнь и практику их последователей, призвав осуществлять системный подход в поддержке законопослушного поведения россиян [6].

Отметим, что традиционный характер ценностей до сих пор не является очевидным, однако показательно, что они семантически противопоставляются ценностям либеральным. Именно предельная абстрактность формулировки ценностей является условием не только их риторической силы и убедительности, но также и эффективности в формировании межконфессионального пространства взаимодействия, достаточно однородного аксиологически и доступного для включения в него субъектов с различной историей идентичности. Речь идет о ценностях не столько как о нормативе, определенном на уровне общезначимых (например, правовых) текстов, сколько о норме, которая только и отвечает требованиям традиции. Так, ценности, сформулированные в рамках документа «Базисные ценности — основа общенациональной идентичности» [1], принятого на XV Всемирном русском народном соборе (2011), являются очевидно столь общими, что с ними могут солидаризироваться все представители «традиционных религий».

Традиционные ценности как результат культурной деятельности традиционных религий остаются — в содержательном аспекте — их культурной прерогативой. В то же время ведущие акторы — православие, ислам, иудаизм и буддизм — оказываются носителями традиционных ценностей уже в силу самого традиционного статуса, формируя своего рода привилегированную изоляцию, в рамках которой религиозный и традиционный дискурсы совпадают. Так, в недавнем выступлении по случаю открытия нового здания Московской соборной мечети (23 сентября 2015) Святейший Патриарх Кирилл отметил, что «на протяжении веков православных христиан и мусульман России связывают добрососедские отношения, основанные на взаимном уважении», а также выразил надежду на продолжение «плодотворного взаимодействия, направленного на утверждение традиционных духовно-нравственных ценностей в жизни общества, на укрепление мира и согласия между людьми разных религиозных убеждений и национальностей» [8]. Месяцем ранее, в принятой на общественном форуме «Что нас объединяет» (Москва, 29 августа 2015) «Декларации единства России» также было отмечено, что духовно-нравственные ценности являются «плодом исторического пути России и сформировались в своей основе благодаря ее традиционным религиям» [9].

Неоднократно подчеркивалось, что множественность фетв и деклараций, имеющих предметом социальную активность мусульман в России, делает ее недостаточно определенной. Тем не менее в подписанной в Болгаре этим летом «Социальной доктрине российских мусульман» хоть понятие «традиционные ценности» и употребляется всего один раз («традиционные семейные ценности»), составляющие приоритетный предмет усилий российских мусульман [10]), наличествуют семантически близкие понятия «консервативно-религиозные ценности», а также «подлинные ценности», а именно «религиозные и наци-

ональные традиции, культура человеческого духа, идеал счастья в крепкой и здоровой семье» [10]. Понятие «традиционный» употребляется преимущественно по отношению к исламу, что отличает его от нежелательных или неприемлемых форм (экстремизма). В целом же «общими для всех граждан ценностями являются благо Родины и общества, обеспечение безопасности, развитие экономики в интересах всех граждан» [10].

При этом трансформация религиозности под влиянием секулярных процессов в государствах современного типа оценивается как неприемлемая:

умаление в этих актах (европейских декларациях XVIII–XX вв. — А. Р.) консервативно-религиозных ценностей привели в конечном счете к таким крайностям современного либерализма, как публичная легитимизация пороков, включая подмену исторически сложившегося понятия семьи понятием «однополых браков» [10].

Примечательно, что именно государство рассматривается как важнейший институт, благодаря которому определяется приемлемый для религиозной традиции аксиологический и социальный статус субъекта:

Права человека в его земном бытии нуждаются в защите, поскольку человек, совратившийся к греху, может нанести вред себе и другим и лишит себя и других дарованных Всевышним Создателем прав и свобод. Поэтому для их защиты устанавливаются общественные и государственные механизмы, препятствующие легитимизации греховных пороков и изолирующие преступников от пагубного воздействия на общество [10].

Здесь следует отметить, что процитированные документы сами по себе не формируют пространство смыслов, скорее, они узаконивают сложившееся положение дел, однако таким образом, чтобы были учтены возможные интересы основных участников процесса взаимодействия общественных групп и государственных институтов. Примечательно, что в «Социальной доктрине российских мусульман» понятие «традиционная религия» употребляется лишь однажды, но в контексте публичного взаимодействия: «Журналисту в публикациях на религиозные темы следует избегать собственных оценочных суждений в отношении истинности или ошибочности того или иного вероисповедания, особенно когда речь идет о традиционных религиях России» [10].

Содержание понятия «традиционные ценности» являлось принципиально неопределенным до тех пор, пока субъектами такого определения оставались представители религиозных групп. В качестве примера оформления этого понятия можно упомянуть утвержденный недавно документ «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г.» (Распоряжение Правительства РФ от 29.05.2015 N996-р). Неслучайно традиционные ценности являются основой развития культуры воспитания детей (III.1), ведь именно «традиционные культурные, духовные и нравственные ценности российского общества» составляют основу гражданской ответственности (III.2). В свою очередь, расширение «сотрудничества между государством и обществом, общественными организациями и институтами в сфере духовно-нравственного воспитания детей, в том числе традиционными религиозными общинами», является одним из важнейших инструментов «духовного

и нравственного воспитания детей на основе российских традиционных ценностей» [7].

Важным элементом конструирования пространства традиционных ценностей как обязательным образом регулирующих общественные отношения и совпадающих со смыслами, с которыми себя идентифицируют (традиционные) религиозные группы, являются случаи их нарушения. Поскольку норма становится очевидной в случае ее нарушения, постольку благочестие требует оформления таких случаев на приемлемом для всех участников языке, ведь до тех пор, пока отсутствуют отчетливые последствия нарушения нормы, она остается малоэффективным средством в социальном оформлении ценностей. В этом смысле показательны характерные для последних лет дискуссии, касающиеся проблемы оскорбления чувств верующих, а также общественные выступления ключевых акторов.

Так, в отношении недавней скандальной постановки оперы Вагнера «Тангейзер» обращало на себя внимание не то, что часть православной аудитории была оскорблена неприемлемыми сценическими решениями, а прежде всего, институционализированность и согласованность протеста. Практически одновременно с заявлениями, в которых утверждается недопустимость принятой режиссером Т. Кулябиным интерпретации образа Иисуса Христа, выступили представители Русской православной церкви МП и мусульман, причем одна из традиций оказывалась — на уровне дискурса — образцом для другой. В частности, в «новосибирской митрополии приравнивали постановку к карикатурам на пророка Мухаммеда» [3], причем в митрополии состоялось совещание, в резолюции которой представители традиционных религий призвали органы власти не допускать таких событий, как постановка оперы «Тангейзер», карикатуры на пророка Мухаммеда, польская выставка, оскверняющая память жертв Холокоста (видимо, речь идет о выставке «Моя Польша. Вспоминая и забывая», Тартуский музей искусств, Эстония, 07.02–29.03.2015), и разрушение буддийских святынь в Афганистане. В свою очередь портал Islam.ru опубликовал обширный материал, включающий в себя заявление муфтия Москвы, Центрального региона и Чувашии, члена Общественной палаты РФ А. Р. Крганова о недопустимости осквернения образа Иисуса Христа. Он подчеркнул, что примером последствий оскорбления чувств являются парижские события (в связи с публикациями журнала «Charlie Hebdo»):

мы были свидетелями того, как христиане и мусульмане вместе противостояли попыткам навязать современному обществу нормы воинствующего секуляризма и безбожия. Вместе с нами православные заявляли о недопустимости ущемления прав верующих и оскорбления веры [4].

Глава синодального Отдела по взаимоотношениям Церкви и общества протоиерей Всеволод Чаплин также отметил сходство событий в Новосибирске и во Франции и заметил, что «осквернение распятия, иконы, Корана, меноры и так далее — это однозначное нарушение закона, кто бы его ни совершал — уличный хулиган или известный деятель искусства» [4].

Нужно отметить, что тождество православного и мусульманского благочестия — на уровне дискурса — воспроизводится не только в официальных

выступлениях первых лиц, но также на уровне повседневного словоупотребления, в особенности в дискуссиях в социальных сетях. Поскольку эта тема должна образовывать предмет самостоятельного и большого исследования, мы здесь отметим в качестве наблюдения любопытную фигуру таких дискуссий: воспринимать действие, потенциально оскорбляющее чувства носителя одной религиозной традиции, в контексте другой религиозной традиции. Так, в случае если оскорбительный для православной традиции характер действия неочевиден, оно может быть проверено на оскорбительность для чувств мусульман. Прояснение структуры этого аргумента (а также подобных ему) возможно в рамках антропологического по характеру исследования, однако само его наличие в публичных дискуссиях демонстрирует, что особый тип дискурса реализуется не только представителями религиозных элит, но также и на уровне повседневности. В будущем, вероятно, такая симметрия будет все более интенсивно актуализироваться, обеспечивая тождество политического и социального измерений постсекулярного [11, с. 25].

Мы не утверждаем, что предлагаемое нами понятие концептуализирует все разнообразие религиозной жизни России. Тем не менее описываемая реальность не подпадает под сложившиеся к настоящему времени понятия, такие как «гражданская религия» (не говоря уже о «пострелигии», «викарной религии», «повседневной религии» и т. п.). Тот способ поведения, о котором шла речь, не является формой гражданской религии, поскольку он предполагает религиозную идентификацию. Последнее не обязательно для очевидных форм гражданской религии (например, реализованной в праздновании дня Победы), очевидных именно потому, что базовыми интенциями являются секулярные. Благодетельство же остается поведением, маркированным преимущественно религиозными интенциями, которые соотносятся с интенциями, общими для пространства взаимодействия ключевых — в рамках социально-политического дискурса — акторов. Понятие «постсекулярного» остается адекватным описанием — несмотря на критику в том числе со стороны тех авторов, которые его разрабатывали (например, П. Бергер), — по крайней мере тех ситуаций, в которых акторы, представляющие различные религиозные группы, вынуждены взаимодействовать друг с другом и государством. Благодетельство, складывающееся в результате этого процесса, не есть форма приватной религиозной жизни, ограниченной требованиями конкретной религиозной традиции, но воплощает традицию как таковую, представленную «важнейшими» — с точки зрения базового политического дискурса — религиями.

Дальнейшее изучение этого вопроса должно учитывать различия между семантически близкими, однако институционально различными типами ценностей (такими как «традиционные», «духовные», «нравственные», «вечные» ценности), особенности исторической рефлексии, к которой обращаются представители религиозных традиций, способы оформления советской и постсоветской коллективной памяти, объективацию ценностей в предметах и объектах и т. д. Кроме того, особенно интересен вопрос, насколько возможно включение в систему внеконфессионального благодетельства в качестве важных участников тех групп, которые хотя и солидаризируются

с традиционными ценностями, традиционные религии все же не представляют. В качестве же результата предварительных наблюдений можно отметить различие между вечными и традиционными ценностями, которое как будто наметилось в публичном дискурсе РПЦ. Если вечными оказываются только такие ценности, которые составляют элементы православной идентификации, то традиционные (как нравственные, так и духовные), вероятнее всего, делают возможным пространство внеконфессионального благочестия, приемлемого способа отношений между представителями различных религиозных групп, рассматривающих себя в качестве активных участников социального процесса, и государственных институтов. С одной стороны, такое внеконфессиональное благочестие может рассматриваться как форма религиозного консерватизма, т. е. вполне закономерное явление, ведь он свойствен всем религиозным традициям уже в силу того, что они суть традиции. С другой стороны, это явление характеризуется рядом особенностей, выводящих его из области классической в историческом смысле традиции в поле, которое концептуализируется понятием «постсекулярное».

ЛИТЕРАТУРА

1. Базисные ценности — основа общенациональной идентичности. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1496038.html>
2. Международный форум православной молодежи проходит в Казани. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4208448.html>
3. Минаева В. «Как бы Вагнер», или споры о «Тангейзере» продолжаются. — URL: <http://www.nsk.kp.ru/daily/26355/3237220>.
4. Мы против оскорблений в адрес Иисуса Христа (мир ему). — URL: <http://www.islam.ru/news/2015-09-04/39093>.
5. Намли Е. Православное богословие и искушение властью // Государство, религия, церковь в России и за рубежом — 2014 — № 3. — С. 12–41. — URL: <https://tjournal.ru/32923-raspolozhennie-po-raznie-storoni-ot-granici-goroda-rossii-i-polshi>
6. Представители традиционных религий приняли участие в заседании рабочей группы президиума Совета при Президенте РФ по противодействию коррупции. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4236305.html>.
7. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 29 мая 2015 г. N996-р «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года» // Российская газета. — 2015. — 8 июня. — URL: <https://rg.ru/2015/06/08/vospitanie-dok.html>
8. Святейший Патриарх Кирилл поздравил председателя Духовного управления мусульман России Р. Гайнутдина с открытием нового здания Московской соборной мечети. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4230079.html>
9. Священнослужители Русской Православной Церкви приняли участие в общественном форуме «Что нас объединяет». — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4207916.html>
10. Социальная доктрина российских мусульман. — URL: <http://islam-today.ru/socialnaa-doktrina-rossijskih-musulman>
11. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — № 2. — С. 21–51.

12. Asad T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity.* — Stanford: Stanford University Press, 2003.
13. Boyer P. *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
14. Casanova J. *Public Religion in the Modern World.* — Chicago: University of Chicago Press, 1994.

*И. Р. Тантлевский**

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧНОСТИ ДРЕВНЕИЗРАИЛЬСКИХ ТРАДИЦИЙ ОБ ИОСИФЕ И ИСХОДЕ ЕВРЕЕВ ИЗ ЕГИПТА И ИХ ВОЗМОЖНЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ**

В первой части статьи автор высказывает предположение о том, что протоизраильяне поселяются в Египте при гиксосском царе 'Апопи 'Аауссере. На образ визирия Иосифа, возможно, повлияли воспоминания евреев о фигуре визирия-семита 'Апер-Эл, служившего при фараоне Эхнатоне. Во второй части статьи автор коррелирует библейское представление о 400 годах египетского рабства с т. н. Стелой четырехсотого года, установленной фараоном Рамсесом II.

Ключевые слова: Пятикнижие, Иосиф, четыреста лет египетского рабства евреев, Исход, 'Апопи 'Аауссера, 'Апер-Эл, Стела 400-го года.

I. R. Tantlevskij

*To the Problem of Historicity of the Ancient Israel's Traditions of Joseph
and the Exodus of Hebrews from Egypt and Their Possible Interpretations*

In the first part of the article the author suggests that the Hebrews settled in Egypt during the reign of the Hyksos King 'Apopi 'Aaussera. On the image of the vizier Joseph may have influenced the reminiscences of the figure of vizier-Semite 'Aper-El, who served under Pharaoh Akhenaten. In the second part of the article the author correlates Biblical view of the 400 years of Israel's slavery in Egypt with the so-called 400-year Stele erected by Pharaoh Ramses II.

Keywords: the Pentateuch, Joseph, the 400 years of Israel's slavery in Egypt, Exodus, 'Apopi 'Aaussera, 'Aper-El, the 400-year Stele.

* Тантлевский Игорь Романович — доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры Санкт-Петербургского государственного университета, tantigor@bk.ru

** Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта: «Информационный ресурс “Библейская текстология”» (проект № 14-03-12003); Санкт-Петербургский государственный университет.

І. Иосиф, визирь фараона Эхнатона 'Апер-Эл и исход израильтян из Египта

Данные археологических раскопок последнего десятилетия, прежде всего в Иерусалиме (см., напр.: [20; 21]) и Хирбет-Кейафе (см., напр.: [11; 12; 13, р. 217–233; 14, р. 881–890]), в целом подтверждают библейские свидетельства о создании израильским царем Давидом (ок. 1009[1002/1001]–969 гг. до н. э.) государства имперского типа (см., напр.: [5, с. 182–191]), свидетельства, которые до того рассматривались так называемыми «библейскими минималистами» и во многом представителями «Тель-Авивской школы» чуть ли не как легендарные. Крупный остракон из Хирбет-Кейафы, содержащий запись — по всей вероятности, на древнееврейском языке [9, р. 193–242; ср.: 19, р. 111–123], — датируемую временем не позднее царствования Давида, свидетельствует о том, что, во-первых, грамотность была достаточно широко распространена в данный период в иудейском регионе, в том числе на периферии, а во-вторых, что писцы уже тогда были способны записывать достаточно сложные тексты — в том числе, вероятно, и те, что легли в основу библейских повествований: например, сборники общенационального эпоса («Книга войн ГОСПОДНИХ», «Книга Праведного»), источник «У» [6, с. 78–129], источники, инкорпорированные в «Девтерономистическую историю» [9, р. 224] и др. (см., напр.: [6, 7]). (Вероятно, в те времена основным материалом для письма служил папирус; ср., напр.: *Иер.* 51:63; *Иез.* 2:10; см. далее: [16, р. 161–173].) И все это позволяет по-новому взглянуть и на историчность других древних библейских свидетельств и традиций. Так, артефактов и внебиблейских текстов, прямо свидетельствующих о пребывании Израиля в Египте, пока не обнаружено. И, тем не менее, ставить под сомнение историческую основу библейской традиции о египетском рабстве евреев и их исходе, как представляется, нет достаточных оснований (см., напр.: [3, с. 71–204; 4, с. 30–108]), хотя исследователи «минималистического» толка и делают это. «Традиционалисты» же согласны в том, что поселение древних евреев в Египте могло произойти, скорее всего, при гиксосах (см., напр.: [23, р. 316; 22, р. 37 и сл.]).

При каком же гиксосском царе Иосиф и его отец Йаков с семейством (или их прототипы) могли появиться в Египте? Попытаться найти ответ на данный вопрос, как представляется, позволяет сопоставление текстов *Быт.* 15:13 и *Исх.* 12:40–41. Согласно первому пассажу, израильтяне были *угнетаемы* в стране египетской *четырееста лет*; согласно же второму — они *обитали* в Египте *четырееста тридцать лет*. В Книге Бытия нашла также отражение традиция, по которой Йаков-Израиль с семейством прибыл в Египет через *тринадцатъ лет* после того, как туда попал Иосиф (ср.: 37:2 и 41:46). Таким образом, согласно засвидетельствованной в Пятикнижии традиции, благополучие евреев в Египте длилось лишь три десятилетия. (Ср.: *Иосиф Флавий*. Против Апиона, I, 236.) Таким образом, если попытаться соотнести данную библейскую хронологию с правлением этнически родственными евреям гиксосов (ядро которых составляли западные семиты — амореи-сутии) в Египте, то поселение Израиля в этой стране следовало бы отнести к заключительному этапу гиксосского владычества в Нижнем Египте, к царствованию 'Апопи 'Аууссеры (ок. 1600–1542 гг.

до н. э.). Около 1540 г. до н. э. Яхмос I — основатель XVIII династии и *Нового царства* — положил конец господству гиксосов в Дельте: «И восстал в Египте новый царь, который не знал Иосифа» (Исх. 1:8). «Азиаты» переходят в разряд *'апиру* и начинается их жестокое угнетение, нашедшее, в частности, отражение в первых главах Книги Исхода. Известно, например, что огромное число семитов использовалось в качестве государственных рабов на строительных работах в районе Фив в эпоху XVIII династии и на северо-востоке Дельты в период XIX династии (см., напр.: [7, р. 89 и сл.; 24, р. 325–327]). В связи с нашим предположением о том, что поселение евреев в Египте может быть отнесено к периоду правления 'Апопи 'Аауссеры, отметим, что, как показал Ю. фон Бекерат (8, *passim*), власть гиксосов именно как *царей* Египта длилась не более чем сто лет до начала Нового царства. (Термин «фараон» применительно к царю Египта начинает использоваться позднее гиксосского правления там.)

Из повествования 41-й главы Книги Бытия как будто бы явствует, что, во-первых, царь египетский, наряду со своими слугами и царедворцами (ср.: *Быт.* 40:8, 41:38–39; ср. также: *Быт.* 39:9 в отношении жены Потифара), как и Иосиф, почитали *единого* Бога и верили, что Его Дух пребывает в Иосифе (т. е. что он есть истинный пророк Божий), а во-вторых, что Иосиф и египтяне «вербально» почитали *одного* Бога. В связи с первым аспектом обратимся к рассказу о ссоре гиксосского царя 'Апопи 'Аауссеры с «правителем южного города», т. е. Фив, Секен-не-Ра, дошедшему до нас в копии конца XIII в. до н. э., но восходящему, по-видимому, к более древней традиции и содержащему элементы историзма (ср., напр.: [8]). В частности, здесь говорится следующее:

Было, <...> что правитель 'Апопи — да будет он жив, невредим и здрав — был в Аварисе, и вся страна платила ему дань в полной мере, а также <поставляла> все лучшие вещи в Тимурисе (одно из наименований Египта. — *И. Т.*). Затем царь 'Апопи — да будет он жив, невредим и здрав — сделал Сутеха своим господином (*resp. Ба'алом*, семит. «господин». — *И. Т.*) и не служил никакому другому богу по всей стране, исключая Сутеха. И он построил <ему> храм отличной работы, навеки, рядом с царским дворцом 'Апопи — да будет он жив, невредим и здрав — и по-являлся ежедневно <в этом храме>, чтобы приносить жертвы Сутеху, а вельможи его величества — да будет он жив, невредим и здрав — несли венки цветов, как это делается для храма Ра-Харахти. (Ср. переводы: [10, р. 163; 1, с. 112; 2, с. 131 и сл.]

Нельзя исключить возможности того, что здесь получила отражение попытка проведения 'Апопи 'Аауссерой «монотеистической» реформы за более чем двести лет до солнцепоклоннического «монотеистического» переворота фараона Эхнатона (Ах-на-Йати; он же Аменхотеп IV; ок. 1353–1336 гг. до н. э.), предполагавшего поклонение богу Атону (Йати) — «Зримому Солнцу». Во всяком случае, можно допустить, что определенная связь между данным рассказом — или, может быть, точнее, лежащей в его основе традицией — и «монотеистическими» тенденциями египетского царя (гипотетически 'Апопи 'Аауссеры), возможно, явившегося прообразом фараона, изображенного в 41-й главе Бытия, есть. (Не исключена возможность, что намек на почитание 'Апопи 'Аауссерой единственно Сутеха/Ба'ала содержится и в «Финикийской истории» Филона Библиского/Санхунйатона (*Евсевий Кесарийский*. Приготовление

к Евангелию, I, 10, 7–8; см.: [3, 90 и сл.]). В этой связи допустимо задаться следующим вопросом: не Иосиф ли, он же влиятельный визирь Цафенат-Панеах (или его прототип), мог повлиять на религиозные представления царя (предположительно гиксосского) и его двора и части жречества и даже попытаться провести монотеистическую реформу в Египте?

Отметим также, что гиксосы отдавали явный приоритет богу ханаанейского «происхождения» — Сутеху (Сута; в вавилонской клинописи — Шутах), культ которого становится государственным с центром в их столице Аварисе. Сутех, с одной стороны, идентифицировался с египетским Сетхом, а с другой — с ханаанейским богом грозы и бури Ба'алом, букв. «господин», и изображался в его одеждах и головном уборе (шапка с рогами, между которыми располагалось солнце). Судя по израильско-иудейским антропонимам и топонимам XII — первой трети X в. до н. э., эпитет «Ба'ал», т. е. «Господин», употреблялся и по отношению к Богу Израиля (наряду с синонимичным обозначением Адон/Адонай, т. е. «Господин») (см.: [6, с. 315–337]). Таким образом, когда Иосиф говорил о Господе, гиксосский царь Египта мог воспринимать его слова как относящиеся к ханаанейско-гиксосскому Ба'алу-«господину». Во всяком случае, так это могло трактоваться в древнеизраильской традиции.

Можно также допустить, что на создателя библейского образа Иосифа и изображения его деятельности при дворе царя Египта, возможно, оказала влияние фигура и некоторые аспекты деятельности 'Апер-Эла, визиря Нижнего Египта при фараоне Эхнатоне. Гробница 'Апер-Эла датируется временем правления последнего фараона XVIII династии Тутанхамона (ок. 1334–1325 гг. до н. э.) (см., напр.: [25, р. 31–44; 26, р. 6–16]). Российский египтолог О. Д. Берлев, отмечая, что визирь-семит — это беспрецедентный случай в истории древнего Египта (за исключением гиксосского периода), предположил, что эта гробница принадлежит не кому иному, как самому Иосифу (ср.: *Быт.* 50:26). (Устное сообщение.) Любопытно, что Томас Манн в своем романе «Иосиф и его братья» изображает именно Иосифа как человека, убеждавшего фараона Эхнатона провести монотеистическую реформу (ср.: *Пс.* 105 [104]:21–22). (Ad hoc заметим, что в литературе часто отмечаются параллели между *Пс.* 104 [103] и «Гимном Атону», обнаруженном в гробнице приближенного Эхнатона Эйе.)

Первый компонент семитского имени 'Апер-Эл, возможно, одного корня со словом *'иври*-«еврей», второй компонент означает «Бог»/«бог» (семит. *ēl*). Мы не знаем точно, кто по происхождению был этот человек и какую роль он сыграл в проведении религиозной «монотеистической» реформы Эхнатона, однако факт беспрецедентного возвышения семита при фараоне XVIII династии мог оказать неизгладимое впечатление на пребывавших в Египте евреев. Если Исход произошел в первой половине XIII в. до н. э. — а это наиболее убедительная на сегодняшний день точка зрения (см., напр.: [3, с. 97–164]), — то среди уехавших из Египта израильтян еще могли быть люди, — включая самого Моисея (согласно *Исх.* 7:7, Моисею было 80 лет, а Аарону — 83, когда они возглавили исход из Египта), — детство или даже юность которых приходились на время деятельности 'Апер-Эла. Не исключена возможность, что некоторые черты этого визиря Эхнатона могли быть экстраполированы на отдельные аспекты деятельности библейского Иосифа при дворе царя Египта.

Возможно, сближение фигур визиря Иосифа и визиря 'Апер-Эла выразилось в той зафиксированной в Библии хронологической традиции Исхода, согласно которой израильтяне возвращаются из египетского рабства «в четвертом поколении (роде)» (*Быт.* 15:16, ср.: *Иосиф Флавий*. Против Апиона, I, 299). Согласно текстам *Быт.* 50:23, *Числ.* 32:39–40 и *И. Нав.* 13:31, 17:1, правнуки Иосифа (дети Махира) родились еще при его жизни; они же принимали участие в завоевании израильтянами Ханаана и поселении в Земле Обетованной. Согласно *Исх.* 6:16–20 и *1 Хр.* 5:27–29 [6:1–3], Моисей и Аарон были правнуками Левия, пришедшего с семьей в Египет во времена Иосифа.

Последний стих Книги Бытия (50:26) гласит о том, что Иосиф умер в возрасте ста десяти лет — это идеальный срок жизни по древнеегипетским представлениям (см.: [18, с. 106–118; 17, р. 33–44]). (Согласно *И. Нав.* 24:29 и *Суд.* 2:8, Иисус Навин также умер в возрасте 110 лет.) И «набальзамировали» Иосифа, «и положили в ковчег в Египте». В свете вышеупомянутой «короткой» библейской хронологии Исхода, фраза *Исх.* 1:8: «И восстал в Египте новый царь, который не знал Иосифа», может намекать не на конец гиксосского владычества в Нижнем Египте и на первого фараона XVIII династии (см. выше), а на вхождение во власть генерала Хоремхеба (ок. 1321–1293), либо — на основателей XIX династии Рамсеса I (правил всего около двух лет; 1293–1291) или его сына Сети I (ок. 1291–1279). NB: В царствование старшего сына (?) Эхнатона от Кэйе Сменхкары (ок. 1336–1334) атонизм продолжал существовать с центром в Ахетатоне (Ай-Йати; совр. городище Эль-Амарна), столице и религиозном центре Эхнатона. При младшем брате (?) Сменхкары Тутанхамоне (1334–1325) и Эйе (ок. 1325–1321) — возможно, отце царицы Нефертити, виднейшем царедворце Эхнатона и визире при Тутанхамоне, — перенесших столицу в Мемфис (или Фивы?), каких-либо активных преследований атонизма и резкой смены порядка, судя по имеющимся источникам, не наблюдалось. И для последующих поколений они вместе с Эхнатонем и Сменхкарой считались «незаконными» фараонами. Первым законным царем после Аменхотепа III (ок. 1390–1353) стал для египтян Хоремхеб ок. 1321 г. до н. э.

При Хоремхебе активизируется восстановление старого (доэхнатоновского) политического порядка и религии. Преследованиям подвергается атонизм. Хоремхеб вставляет свое имя вместо имени Тутанхамона на памятниках этого юного царя, имя же Эйе почти всегда просто истребляется без замены именем нового фараона. Гробница Эйе была разграблена. При Хоремхебе начинают производиться строительные работы в районе Кантира; Сети I переносит сюда царскую резиденцию, а его сын Рамсес II превращает ее, используя труд 'апиру (ср., напр., папирус Лейден 348), в грандиозную столицу, Пер-Рамсес (ср.: *Исх.* 1:11). По всей видимости, именно в этот период — скорее всего при Рамсесе II — имел место исход израильтян из Египта (см., напр.: [3, с. 97–164]).

II. Четыреста лет египетского рабства евреев и Стела четырехсотого года фараона Рамсеса II

Говоря о продолжительности пребывания евреев в египетском рабстве, еще раз отметим, что в Библии нашли отражение две основные традиции: *четыре поколения* и *четыреста лет*. Согласно *Быт.* 15:13, потомки Авраама угнетались в Египте *400 лет*; соответственно, в *Исх.* 12:40–41 дважды отмечается, что «времени, которое сыны Израиля обитали в Египте было *четыреста тридцать лет*». Этим цифрам соответствует генеалогия Иисуса Навина, — под водительством которого, согласно библейской традиции, израильтяне овладели Землей Обетованной, — представленная в *1 Хр.* 7:20–27: между Иосифом и Иисусом Навином (потомком Ефрема, сына Иосифа) прошло *одиннадцать поколений*. (Условное время жизни одного поколения равно 40 годам; ср., напр.: *Исх.* 16:35; *Числ.* 14:33–34, 32:13; *Втор.* 2:14; *Пс.* 95[94]:10). В Септуагинте указание о «четырестах тридцати годах» интерпретируется следующим образом: «И обитания сынов Израиля, сколько они обитали в земле Египта и в земле Ханаана, было четыреста тридцать лет». Данная трактовка возникает на основе следующих цифр: Авраам переселился в Ханаан в возрасте 75 лет (*Быт.* 12:4); через 25 лет пребывания здесь родил Исаака (*Быт.* 17:1, 21); в возрасте 60 лет Исаак родил 'Эсава и Йакова (*Быт.* 25:26); Йаков переселился в Египет в возрасте 130 лет (*Быт.* 47:9). Таким образом, получается, что до переселения в Египет патриархи обитали в Ханаане 215 лет; и, соответственно, 215 лет длилось само египетское рабство. Следуя калькуляциям Септуагинты, иудейский историк Иосиф Флавий пишет в своем труде «Иудейские древности» (XIV, 2), что евреи пребывали в египетском рабстве 215 лет. В работе же «Против Апиона», I, 299 он пишет, что Иосиф старше Моисея на четыре поколения (ср., напр.: *Быт.* 15:16; *Исх.* 6:16–20; *1 Хр.* 5:27–29), «что составляет около ста семидесяти лет». В древнем раввинистическом хронографическом сочинении «Седек 'олам» (III, 2) говорится о 210 гг. пребывания евреев в Египте.

Что касается цифры «400 лет рабства» — и, соответственно, «430 лет пребывания в Египте» — то она, по всей вероятности, возникает как реакция на исчисление Стелы четырехсотого года, поставленной Рамсесом II (ок. 1279–1212) в Пер-Рамсесе и знаменующей *четырёхсотлетие* царствования бога Сетха, т. е. Сутеха (Суту)/Ба'ала, в этом городе и, шире, в данном регионе. (Впоследствии эта стела была перевезена в Танис (Цоан).) Сетх изображается на стеле в азиатском одеянии и обозначается как «Сетх (города) Рамсеса». Израильтяне, принимавшие, согласно библейским данным, участие в строительстве Пер-Рамсеса и проживавшие по соседству с этим регионом, в земле Гошен, — или же позднейшие составители соответствующего повествования, — могли, вероятно, воспринять указание на четырехсотый год утверждения Сетха/Суту/Ба'ала в Пер-Рамсесе как констатацию времени утверждения родственных и дружественных им сутиев-гиксосов, почитавших этого бога как верховного в Аварисе и в дальнейшем во всей Дельте Нила. Более того, возможно, не зная точно дату своего появления на востоке Дельты, в Гошене (или, может быть, правильнее будет сказать, не имея возможности точно соотнести свой приход в район Дельты с каким-либо крупным событием), они могли посчитать, что

пришли туда вместе с гиксосами, в рамках их движения. В то же время, нельзя исключить вероятности того, что евреи сознательно представили дело подобным образом, дабы соотнести свое появление в Египте со столь выдающимся событием, как утверждение гиксосов в Аварисе, а затем и повсеместно в Дельте (что, вероятно, имело место ок. 1700 г. до н. э. или немного позднее). Показательно, что, с одной стороны, такой антиеврейски настроенный автор, как Манефон (*Иосиф Флавий*. Против Апиона, I, 73–91, 93–105, 228–252), и, вероятно, также Лисимах (*Ibid.*, I, 304–311; II, 16, 20, 145), Херемон (*Ibid.*, I, 288–292), Апион и др. (ср.: Плутарх, Об Исиде и Осирисе [31, р. 353 C-D — Sieveking = F 68 R]), а с другой — Иосиф Флавий (ср., напр.: *Ibid.*, I, 228–229), отождествляли/соотносили евреев с гиксосами или с их ближайшими союзниками.

Итак, согласно библейской традиции, сыны Израиля проживали в Египте достаточно благополучно тридцать лет (ср.: *Быт.* 15:13 и *Исх.* 12:40–41). Израиль-Йаков с семейством прибыл в Египет через тринадцать лет после того, как туда попал Йосеф (ср.: *Быт.* 37:2 и 41:46), который был в конечном счете необычайно возвышен *правившим* там «царем» — гипотетически *гиксосским*. Стела четырехсотого года, поставленная Рамсесом II в Пер-Рамсесе и интерпретировавшаяся как указание на время утверждения в этом регионе гиксосов, вероятно, могла быть соотнесена с продолжительностью египетского рабства и угнетения евреев, последовавшими после того, как «восстал в Египте новый царь, который не знал Йосефа». Если это так, то упомянутые выше цифры и корреляции позволяют допустить, что евреи могли покинуть Египет в первой половине царствования Рамсеса II.

ЛИТЕРАТУРА

1. Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. — М., 1976.
2. Сора Ипепи и Секененра // Сказки Древнего Египта / Сост. и общ. ред. Г. А. Беловой и Т. А. Шерковой. — М., 1998.
3. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. 2-е изд., испр. и доп. — СПб., 2007.
4. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб., 2013.
5. Тантлевский И. Р. Автор источника «У» в книге Бытия как провозвестник и идеолог создаваемой Давидом Израильской империи // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2015. — Т. 16, вып. 3. — С. 182–191.
6. Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб., 2016.
7. Albright W. F. *Yahweh and the Gods of Canaan: An Historical Analysis of Two Contrasting Faiths.* — London, 1968.
8. Beckerath J. von. *Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwischenzeit in Ägypten.* — Glückstadt; New York, 1965.
9. Galil G. The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyafa/Neta'im. Script, Language, Literature and History // *Ugarit-Forschungen* 41 (2009) / ed. by M. Dietrich and O. Loretz. — Münster, 2010. — P. 193–242.
10. Gardiner A. H. *Egypt of the Pharaohs.* 3rd ed. — Oxford, 1964.
11. Garfinkel Y., Ganor S. *Khirbet Qeiyafa.* — Vol. 1: Excavation Report 2007–2008. — Jerusalem, 2009.

12. Garfinkel Y., Ganor S., Hasel M. G. Khirbet Qeiyafa. — Vol. 2. Excavation Report 2009–2013: Stratigraphy and Architecture (Areas B, C, D, E). — Jerusalem, 2014.
13. Garfinkel Y., Golub M. R., Misgav H., Ganor S. The 'Išba'al Inscription from Khirbet Qeiyafa // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. — 2015. — N 373. — P. 217–233.
14. Garfinkel Y., Streit K., Ganor S., Reimer P. J. King David's City at Khirbet Qeiyafa: Results of the Second Radiocarbon Dating Project // *Radiocarbon*. — Vol. 57, N 5. — P. 881–890.
15. Goedicke H. *The Quarrel of Apophis and Seqenenre*. — San Antonio, 1986.
16. Haran M. *Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times* // *Journal of Jewish Studies*. — 1982. — N 33. — P. 161–173.
17. Janssen J. M. A. *On the Ideal Lifetime of the Egyptians* // *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*. — 1950. — N 31. — P. 33–44.
18. Lefèbvre G. *L'âge de 110 ans et la vieillesse chez les anciens égyptiens*. — Paris, 1944.
19. Misgav H., Garfinkel Y., Ganor S. *The Khirbet Qeiyafa Ostrakon* // *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region. Collected Papers* ed. by D. Amit, G. D. Stiebel and O. Peleg-Barkat. — Vol. 3. — Jerusalem, 2009. — P. 111–123.
20. Mazar E. *The Palace of King David. Excavations at the Summit of the City of David. Preliminary Report of Seasons 2005–2007*. — Jerusalem, 2009.
21. Mazar E. *The Summit of the City of David Excavations 2005–2008. Final Reports*. — Vol. 1. — Jerusalem, 2015.
22. Sarna N. M. *Israel in Egypt. The Egyptian Sojourn and the Exodus* // *Ancient Israel* / ed. by H. Shanks. — P. 31–52.
23. Speiser E. A. *Genesis. A New Translation with Introduction and Commentary*. — New York, 1963.
24. Vaux R. de. *The Early History of Israel* / transl. by D. Smith. — Vol. 1. — Philadelphia, 1978.
25. Zivie A. P. *Le trésor funéraire du vizir 'Aper-el* // *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*. — Vol. 116. — P. 31–44.
26. Zivie A. P. *'Aper-el, Taouret et Houy* // *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*. — Vol. 126. — P. 6–16.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК: 821.131.1

*В. В. Андерсен**

ИСТОРИЯ АБЕЛЯРА И ЭЛОИЗЫ У ДАНТЕ, ПЕТРАРКИ И БОККАЧЧО**

Сюжет трагической любви Абеляра и Элоизы широко известен в западноевропейской культуре. В статье кратко рассматриваются свидетельства, которые в связи с этими двумя фигурами XII в. оставили ключевые представители итальянского Ренессанса: Данте, Петрарка и Боккаччо. Данте, не упоминающий Абеляра в «Божественной Комедии», использует ряд его идей (или его последователей), а знаменитый образ Франчески в пятой песни «Ада» имеет параллели с образом Элоизы. Петрарка оставил на полях собственного экземпляра переписки Абеляра и Элоизы в высшей степени личные пометы и прославлял Абеляра как пример красноречия. Боккаччо, возможно, пользуется отрывком из письма Элоизы во «Фьяметте».

Ключевые слова: Абеляр, Элоиза, Данте, Петрарка, Боккаччо, Жан де Мен, Итальянский Ренессанс, Возрождение XII в.

V. V. Andersen

The story of Abelard and Heloise in Dante, Petrarch and Boccaccio

The tragic love of Abelard and Heloise is well-known in the Western culture. The present article reviews the evidence concerning these two personalities left by the *tres coronae* of the Italian *Rinascimento*. Dante, never mentioning Abelard in «The Divine Comedy», makes use of his philosophy, and the famous character of Francesca da Rimini from the Fifth Canto of *Inferno* has some parallels to Heloise. Petrarch left numerous marginalia on a copy of Abelard and Heloise's Letters he owned, most of them very personal; moreover, he lauds Abelard as an example of eloquence. Boccaccio could have had the Second Letter of Heloise before him when writing a passage of *Fiammetta*.

Keywords: Abelard, Heloise, Dante, Petrarch, Boccaccio, Jean de Maine, Italian Renaissance Revival XII century.

* Андерсен Владимир Владимирович — соискатель кафедры зарубежных литератур филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, vlad.andersen@gmail.com.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-04-00524.

Трагическая история отношения философа и богослова Петра Абеляра (1080–1143) [1, с. 145–147] и его возлюбленной Элоизы (1085?–1164) [2] известна прежде всего по их переписке (1130-е гг.) и является, без преувеличения, одним из самых знаменитых эпизодов культурной истории европейских Средних веков. Впрочем, славу письма Абеляра и Элоизы заслужили в том числе и своей, на первый взгляд, глубочайшей непохожестью на произведения современников. Г. П. Федотов, автор одной из самых глубоких монографий об Абеляре (тем более удивительной, учитывая то, в каких условиях она была издана), называет ее «взрывом личного сознания в самой глубине Средневековья» [5, с. 188]; с некоторыми вариациями к такой же оценке приходят Э. Жильсон, Л. М. Баткин и другие исследователи. Современные исследования показывают, что этот тезис нужно во всяком случае скорректировать: переписка Абеляра и Элоизы находится внутри контекста средневековой культуры и не может рассматриваться отдельно от нее. Вместе с тем отдельные черты этой переписки действительно напоминают нам особенности культуры другого периода, также неразрывно связанным с латинским Средневековьем — итальянского Ренессанса.

Абеляр, без сомнения, крупнейший мыслитель своего времени, оказывается забыт довольно быстро после своей смерти. Проблемой было не столько то, что Абеляр не смог создать собственную школу, подобную шартрской или сен-викторской: среди его учеников оказался не один десяток значительных персонажей, которые в разном тоне, но с неизменным равнодушием вспоминали своего магистра [18]. Большой удар, чем даже приговор о признании писаний Абеляра еретическими на Санском соборе (довольно быстро отмененный; некое эхо пришло уже в XVI в., когда сочинения философа оказались записаны в «Index librorum prohibitorum»), нанесло по репутации Абеляра-философа открытие сочинений Аристотеля, которые моментально сделали малорелевантными достижения философии первой половины XII в. К концу следующего столетия имена Абеляра и Элоизы оказываются забыты, они существуют всего лишь как персонажи легенд. По всей видимости, некую парижскую легенду, посвященную несчастным любовникам, узнал Жан де Мён: его внимательное прочтение текста переписки Абеляра и Элоизы (руке Жана де Мёна принадлежит сохранившийся в манускрипте fr. 920 Французской Национальной библиотеки перевод на старофранцузский автобиографии Абеляра и переписки Абеляра и Элоизы, «Histoyre de la vie d'Abailart et d'Heloyse sa fame» [14; 7; 16]); решение вставить ее резюме и парафраз аргументов Элоизы против брака в «Романе о Розе» (?) придало новую жизнь этому сюжету и сделало его известным, хотя бы в пересказе, всем образованным читателям.

«Роман о Розе» (1230–1275) написан, как известно, двумя авторами — Жан де Мён (собств. Жеан Шопинель, ум. 1305), автор второй части, в небольшом отступлении в середине поэмы (10526–10652) приводит имя автора первой части поэмы, Гийома де Лорриса (кроме имени нам ничего о нем не известно), и называет свое имя. Гийом де Лоррис задумывает поэму как аллегорическую историю достижения любви и в то же время как трактат по «науке любви». Вторая же часть романа, формально являющаяся продолжением первой, превышает первую в четыре раза по объему и решительно меняет структуру

текста поэмы. Хотя аллегорические персонажи остаются примерно теми же, что у Гийома де Лорриса, Жан де Мён смещает акцент с действия на многочисленные отступления, в которых аллегорические персонажи пересказывают герою сочинения античных авторов или предлагают обсуждение философские концепций; вторая часть «Романа о Розе» носит энциклопедический характер, который, без сомнения, приходился по душе ее читателям. Среди других пассажей об опасности брака и коварстве женщин Жан де Мён рассказывает историю Абеяра и Элоизы (RR8798–8837): Абеяра, вступив с Элоизой в брак, пал жертвой этой опасности, хотя поведение Элоизы и представляет в изложении поэта резкий контраст с тем, чего приходится ждать от обычной женщины:

Она доказывала и Писанием, и логикой (*par raisons*), что условия брака слишком тяжелы: вот насколько мудрой была эта женщина! Ведь она читала книги, изучала их и трудилась над ними, и она знала женские нравы, поскольку попробовала их на себе. И она умоляла его, чтобы он любил ее, но никогда не требовал от нее ничего ни по какому праву, кроме как по ее воле и желанию, без права сеньора или господина, а сам чтобы обратился к своим занятиям, где был бы сам по себе, был свободен и ни с кем не связан, и все время говорила ему, что их удовольствия были тем более приятны и тем больше доставляли ей радости, чем реже они виделись. Но он, как сам пишет нам, настолько ее любил, что женился на ней, несмотря на ее сопротивление; но из-за этого он сразу же пал жертвой злодеяния.

Коллизию Элоизы Жан де Мён — с характерной для него мизогинистической риторикой — рассматривает как доказательство того, что брак даже с мудрейшей женщиной для мужчины губителен; в своем тексте поэт практически дословно повторяет аргументы Элоизы, как они изложены в автобиографии Абеяра (HC425–591), не добавляя к ним своих (характерно, что при этом трагедия самой Элоизы не вызывает у Жана де Мёна никакого сочувствия).

«Роман о Розе» был прекрасно известен в Италии — напрямую опираются на Жана де Мёна, например, два важнейших итальянских сочинения конца XIII в. — «Tesoretto» Брунетто Латини и т. н. «Цветок» («Il Fiore») за авторством некоего «сера Дуранте» (дискуссия об авторстве «Il Fiore» и прежде всего тождестве «сера Дуранте» и Данте Алигьери довольно обширна и не имеет прямого отношения к нашей теме). Космологическая концепция, которую «Роман о Розе» заимствует из своих источников (например, Алана Лилльского), оказала очевидное влияние на структуру «Божественной комедии» Данте Алигьери (1265–1321). Лоран де Премьерфе (ум. 1418) делает, например, вовсе вывод о «заимствовании» конструкции «Комедии» из «Романа о Розе»:

И вот говорил я о благородном флорентийском поэте по имени Дант. Сей Дант бродил по различным областям земли, и среди других древних и благородных градов дошел до Парижа... И здесь, будучи в Париже, среди многих новых и полезных томов сей поэт Дант встретил благородную Книгу о Розе, в которой Жеан Клопинель из Мёна, муж с небесным талантом (*dengyn celeste*) изобразил настоящую карту мира всех вещей, что есть на небесах и на земле. Дант же, который от Бога и природы получил поэтический дар, решил, что в Книге о Розе достаточно

хорошо на французском языке описан рай с праведниками и ад с грешниками — и захотел он на флорентийском языке и в другой манере рифм списать с оригинала прекрасную Книгу о Розе, следуя тому порядку, который описал божественный поэт Вергилий в шестой книге сочинения под названием «Энеида». И поэтому поэт Дант согласно своему ремеслу проклинает и бранит пороки и грешников, даже называя их по именам! Он же, кто был благороден и полон достоинств, был изгнан из Флоренции, было ему запрещено возвращаться туда, и умер он в конце концов в чужой стране [10, р. 11].

Это мнение французского гуманиста, конечно, нельзя рассматривать серьезно; однако даже с поправкой на французский патриотизм оно иллюстрирует степень влияния, которое «Роман о Розе» имел в XIV и XV в.

То, что Абельяр не упоминается в «Божественной комедии», может показаться читателю пропуском, обращающим на себя внимание... Нигде в великой поэме Данте мы не находим имени и даже какой бы то ни было аллюзии на историю, человека, который оказал такое глубокое влияние на философию, которую с интересом изучал Данте, о котором он вряд ли мог не услышать в Латинском квартале, с уст ученого или преподавателя в Парижском университете в то время, когда он пребывал здесь. Мы можем только предположить, что он действительно обдумывал эту историю и саму личность и воздержался от того, чтобы вынести решение относительно места Абельяра в схеме «вечной справедливости», — пишет Уолтер Пейтер [21, р. 5–6].

«Поистине удивительно, что [в “Божественной Комедии”] ни разу не упоминается Абельяр, и что ни в “Чистилище”, ни где-либо еще мы не находим этого возмутителя средневекового спокойствия, к которому невозможно оставаться равнодушным», — удивляется и Г. Стюарт [25, р. 361].

Действительно, нет сомнений в том, что Данте знал историю Абельяра и Элоизы, причем вполне вероятно, что не только по «Роману о Розе». П. Дронке [11] приводит ряд убедительных аргументов, согласно которым знаменитый эпизод с Франческа да Римини из пятой песни «Ада» имеет прямые параллели с историей Абельяра и Элоизы. Паоло и Франческа вводятся, как и Абельяр и Элоиза у Жана де Мёна, после длинного ряда знаменитых своей любвеобильностью персонажей античности (RR8610–8756; *Inf.* V, 58–69); обе героини риторически защищают любовь, противопоставляя ее долгу брака (*Inf.* V, 100–107; RR8815–8822). Дальнейшие параллели находятся уже с изложением истории в автобиографии Абельяра: любовь застигает обоих за книгой (*Inf.* V, 127; HC337–338 *Monfrin*); особенный акцент делается на отсутствии подозрения (*Inf.* V, 129; HC329–330 *Monfrin*) [6].

Против простого отождествления этих двух эпизодов, однако, нужно сказать следующее. Абельяр и Элоиза действительно, в рамках обучения последней, читают. Мы можем примерно представить себе, как проходило это обучение, например, по рассказу о своем образовании, которое оставил Гвиберт Ножанский. Ученик концентрируется на каком-либо заданном пассаже, и затем должен выполнить задание учителя относительно этого пассажа (лучше всего документированы занятия грамматикой, но у Элоизы, конечно, не было необходимости ею заниматься); в случае, когда ученик устает от слишком

долгого занятия, учитель применяет палку (на розгах и Абеляр, и Гвиберт делают больший акцент, чем на собственно книгах; Абеляр довольно лаконичен, но описания Гвиберта уже недалеки от болезненных фантазий Сологуба на тему порки). «Книги» Абеяра и Элоизы — не развлекательное чтение, а часть довольно формализованного процесса обучения, который сейчас покажется чрезмерно строгим; к счастью, *omnia vincit amor*.

Сцена чтения Паоло и Франчески у Данте известна каждому, и вдаваться в воистину необъятную литературу по этой теме нет необходимости. М. Муса и А. Хэтчер посвящают целую статью тому обстоятельству, что в романе Гвиневра целует Ланселота, в то время как у Данте, «*tutto tremante*», инициативу все же проявляет юноша; это несоответствие авторы разрешают глубокомысленным заключением: «когда тебя целуют, целуешь и ты сам» [15]. Думается, можно обойтись без этой неевклидовой геометрии поцелуев. В сцене во втором круге ада Данте показывает первый росток («*la prima radice*») греха, за который казнятся оба любовника. Греха должно быть два, и в этой сцене два поцелуя, а не один: Франческа делает первый шаг к аду, прочитав Паоло строки о поцелуе; Паоло — реализовав его: так же — слово и деяние — соотносятся их страдания. *Galeotto fu 'l libro e chi lo scrisse*: автор книги (= написанный текст) — Галеот Франчески, книга (= прочитанный текст) — Галеот Паоло.

Нам неизвестно, насколько близко Данте мог быть знаком непосредственно с философскими сочинениями Абеяра. Андре Пезар [22] в своем анализе образа золотой печати в «Монархии» Данте указывает на то, что этот образ может восходить к Абеяру, который вел речь о печати как о символе Троицы, но вполне вероятно, что этот образ мог появиться у Данте не из чтения Абеяра непосредственно, а из сочинений каких-либо последователей Абеяра (например, Петра Ломбардского) [18].

Натянутые отношения как Абеяра, так и Данте с церковью и не отрицавшаяся даже противниками удивительная ученость обоих дают почву для возникновения легенд, в которых и Абеяр, и Данте выступают как чернокнижники. Так, в хронике клюнийского монастыря во время аббатства Петра Достопочтенного (1122–1156) встречается запись: «В это время жил Петр Абеляр [Petrus Abaelardi], знаменитейший в искусстве логики, но опасно рассуждавший о вере. Был он к тому же черным магом [nigromanticus], и черту был другом». В литературе Возрождения и раннего Нового времени существует целый ряд свидетельств, где имя Абеяра употребляется в этом же контексте. Основная их часть происходит из Италии. В одной из своих проповедей Ф. Саккетти (ок. 1335 — ок. 1400) говорит: «Был великий черный маг [nigromante] по имени Петр Абеляр [Pietro Bailardo], о котором говорили, что посредством черной магии перенесся из Вавилона [Babilonia] в Рим всего за один час». Легенды о «Пьетро Байлардо» и «Пьетро Барлиарио» засвидетельствованы в Италии еще в XIX в. [23].

Наличие таких легенд не должно удивлять: они рассказываются о разных людях Средневековья, знаменитых своей ученостью: Герберте Орильякском, Альберте Великом, Буридане. Вместе с тем истории о «Пьетро Байлардо» и «Пьетро Барлиарио» имеют значительное сходство с легендами о Вергилии — черном маге [9; 24]. Эта традиция, начинающаяся с Иоанна Солсберийского

(ученика Абеляра) и имеющая, возможно, бретонское происхождение, присутствует и у Данте: наряду с «высочайшим поэтом», Вергилий Данте — медиатор между мирами, а кроме того, имеет черты философа-схоласта (*Inf.* XI, 79–82 и др.). Образ Вергилия — черного мага можно считать еще одной точкой соприкосновения Абеляра и Данте, однако в целом степень непосредственного знакомства Данте с произведениями Абеляра остается неясной.

Значительно лучше документировано отношение к Абеляру и Элоизе другого великого представителя итальянского Ренессанса — Франческо Петрарки (1304–1374). Если в вопросах философии, вероятно, следует согласиться с мнением П. де Нольака: действительно, Петрарка «прочел несколько страниц из Абеляра, но вряд ли можно предполагать, что он обязан чем-нибудь здесь своему великому предшественнику» [19, р. 14], то литературные параллели более широки. «Письмо к потомкам» Петрарки во многих аспектах напоминает автобиографию Абеляра.

Оба сочинения, — пишет Л. М. Баткин, — написаны в условно-эпистолярной форме (у Абеляра это «утешительное письмо к другу», почти наверняка воображаемому). В обоих случаях перед нам жизнеописания книжников (*litterati*), хотя исключительные дарования каждого из авторов направлены на разные предметы. <...> Оба автора преисполнены именно интеллектуальным (ученым, сочинительским и наставническим) честолюбием, сознают свое огромное превосходство над современниками... Оба взяли за автобиографию на склоне дней, отнюдь не считая свою деятельность исчерпанной: Абеляр — в середине шестого десятка, Петрарка — к 62 годам. Оба, наконец, полагали, что, отдав в молодости дань греховной человеческой природе, вправе настаивать на своей высокой моральной репутации [3, с. 139–140].

Мы с уверенностью можем говорить, что Петрарка читал автобиографию Абеляра, поскольку в Национальной библиотеке в Париже хранится манускрипт (MS Lat. 2923) переписки Абеляра и Элоизы (вероятно, старейший из сохранившихся), принадлежавший Петрарке, на полях которого сохранились пометы великого гуманиста, сохранившие его впечатления от чтения этого текста.

К автобиографии Абеляра Петрарка оставил следующие пометы:

К: «Итак, я удалился в уже известную мне пустынь в округе Труа...» помета: «Пустынь» (или «одиночество») («*Solitudo*»). К: «Я часто повторял в своих молитвах: “Взываю к Тебе от конца земли в унынии сердца моего”» помета: «Действенно и благочестиво» («*Efficaciter et pie*»). К: «Тогда я лишь в слабой степени чувствовал боль от раны, то теперь я страдаю гораздо больше от унижения и сильнее мучаюсь от клеветы, возводимой на мое доброе имя, чем от нанесенного моему телу увечья» помета: «Особенно» («*Proprie*»). К: «рука Божья нанесла мне однажды сильный удар: я выпал при езде из повозки и повредил себе шею» помета: «И я ночью» («*Et me nocte*»).

К первому письму Элоизы к Абеляру:

К: «... я показала этим, что ты — единственный обладатель как моего тела, так и моей души. Бог свидетель, что я никогда ничего не искала в тебе, кроме тебя самого; я желала иметь только тебя, а не то, что принадлежит тебе» помета: «Как же ласково и нежно везде говоришь ты, Элоиза» («*Valde predulciter*

ас *blande per totum agis, Heloysa*). К: «Кто даже из царей или философов мог равняться с тобой в славе? Какая страна, город или поселок не горели желанием увидеть тебя?» помета: «О славе Петра, если только любовь не делает подозрительным это свидетельство» («*De fama Petri, si modo testimonium non suspectum amor facit*»). К: «А так как в большинстве этих песен воспевалась наша любовь, то и я в скором времени стала известна во многих областях и возбуждала к себе зависть многих женщин» помета: «По-женски» («*Muliebriter*»). К: «Ведь равно бы, — знает Бог! — нимало не усомнившись, я по твоему приказанию предшествовала бы тебе или последовала бы за тобою, даже если бы ты поспешил в царство Вулкана, ибо душа моя была не со мной, а с тобой...» помета: «По-дружески и изысканно» («*Amicissime et eleganter*»). К: «Прежде, когда ты увлекал меня к низким наслаждениям, твои письма часто приходили ко мне, и ты нередко воспевал в стихах твою Элоизу, имя которой было у всех на устах; оно звучало на всех площадях и во всех домах. Насколько же теперь праведней увлекать меня к Богу, чем тогда — к наслаждениям» помета: «Женское» («*Feminee*»).

Ко второму письму Абеяра к Элоизе:

К: «Ибо тебе ведомо, что тот, кто избавит меня от этой жизни, избавит меня от величайших мучений. То, чему я подвергнусь потом, мне неизвестно; но относительно того, от чего я освобожусь теперь, сомнений быть не может» помета: «Вполне изысканно говоришь, Петр» («*Non ineleganter ais, Petre*»). К: «Я покажу, что кара постигла нас вполне справедливо и послужила нам на пользу; что Господь более праведно покарал нас в браке, нежели в прелюбодеянии» помета: «Либо гневаешься ты, либо раздражен, Петр» («*Vel iratus, vel valde compunctus es, Petre*»). К: «В самом деле, если бы ты не была соединена со мной браком, то, в случае удаления моего от мира, ты, уступая увещаниям родственников или привлекательности плотских удовольствий, легко могла бы остаться в миру. Посмотри же, какое попечение явил о нас Господь, как бы намереваясь соблюсти нас для какого-то великого дела...» помета: «Если не ошибаюсь, то весьма милосердно совершилось так: потому сперва была связана с тобой по собственной воле твоя Элоиза, чтобы потом тянулась она лишь за тобой даже и без твоего желания на то, Петр» («*Itaque, ni fallor, et valde misericorditer actum est, ut eo tecum nexu prius voluntarie iuncta esset, quo post te demum vel invita traheretur Heloysa tua, Petre*»).

Думается, что приведенные маргиналии достаточно четко объясняют, что именно привлекло Петрарку в этих письмах.

Отдельного упоминания заслуживают и пометы Петрарки в манускрипте Абеяра, которые занимают две страницы и состоят из дат и времени суток (с 1344-го по 1349-й, на 1348 г. таких записей приходится более 30), сокрушенных восклицаний («увви!», «тяжел кораблю груз» и т. п.) и неразборчивых помет [19, р. 409–410]. Денольак интерпретирует эти записи как некие тайные молитвы [19, р. 411]. Однако тот факт, что с 40 лет, т. е. как раз с 1344 г., Петрарка, по собственному признанию, прекратил всяческое физическое общение с противоположным полом, на наш же взгляд, придает больший вес мнению Д. Уоллеса, интерпретирующего эти записи (со ссылкой, впрочем, на того же Денольака) как свидетельство «борьбы Петрарки с тем, что представлялось ему грехами

плоти» [26, р. 326]. Определенной параллелью к этим пометам может служить весьма похожий набор записей в дневниках Г.-Х. Андерсена, для которого общение с женщинами, как известно, было источником комплексов [27, р. 183].

По всей видимости, в высшей степени личная реакция, которую вызывали у Петрарки жизнь и сочинения Абеяра, были очень глубоко интеллектуально репрессированы. Во всяком случае, в одном из немногих случаев, когда Петрарка упоминает имя Абеяра, он делает это (в сочинении «Об одинокой жизни») в качестве примера посвященности жизни созерцательной:

Присоединю к [именам] стольких древних и одного не столько отдаленного от нашего времени, которого, как я слышу — не знаю, верно ли, — некоторые подозревали в заблуждениях в вере, однако гения немало: Петра по прозванию Абеяра. Как он сам подробно рассказывает в истории своих бедствий, спасаясь от завистников, удалился он в пустынь рядом с Труа в поисках уединения. Однако и там настигло его великое множество изучающих науки, хотевших стать его учениками, которых привлекла из многих городов слава учения этого отшельника. И так он и пребывал без столь желанного покоя, поскольку его по-прежнему преследовали зависть и упорная ненависть [20, р. 219].

И все же за отстраненным тоном можно видеть очевидное сострадание, которое Петрарка испытывает к Абеяру (опять же, наверняка обусловленное сходством их судеб).

Наконец, у Джованни Боккаччо (1313–1375) во «Фьяметте» мы встречаем следующий пассаж, выражающий чувства героини в тот момент, когда она потеряла своего возлюбленного Панфило:

Часто я слышала такое мнение, что я так взыскана Господом Богом, что ни в одной моей просьбе не может быть отказано небом; и благочестивые люди меня посещали, как святую, не зная, какой печальный лик скрываю я и как мои желанья расходятся со словами. Обманчивый свет, насколько больше значит для тебя притворные лица, чем справедливые души, когда дела неизвестны! Я, грешница из грешниц, скорбящая о пагубной любви, считалась святою лишь потому, что скрываю скорбь свою почтенными словами; но, видит Бог, если бы не было опасности, я тотчас бы открыла глаза обманутым и объявила бы настоящую причину своей печали, но это было невозможно (пер. М. Кузмина).

Эту характеристику сложно не связать со знаменитым отрывком из второго письма Элоизы Абеяру:

Люди прославляют мое целомудрие, не зная о моем лицемерии. Они принимают за добродетель чистоту телесную, тогда как добродетель — свойство не тела, а души. Приобретя некоторую похвалу от людей, я не имею никакой заслуги перед Богом, испытывающим сердце и душу человека и видящим сокровенное. Меня считают благочестивой в наше время, когда только в редких случаях благочестие не является лицемерием и когда наибольшими похвалами превозносятся тот, кто не вступает в противоречие с общественным мнением... Тебя, как и других, долго обманывало мое притворство, и ты принимал лицемерие за благочестие... [4, с. 86].

П. Дронке, обративший внимание на это соответствие, комментирует его так:

эта параллель тем более замечательна, что до сих пор ничего в характеристике Фьяметты у Боккаччо не дает повода предполагать, что ее могут принимать за святую. Это четко показывает рамки заимствования... Вполне возможно, что Фьяметта Боккаччо — первая героиня западной литературы, которая обязана какой-то части своего непрерывного самовыражения (будь то болезненное разоблачение своего внешне благочестивого поведения, осознание того, что внешний мир легко обманывается в вопросах святости и благочестия или осознание невозможности искренне молиться Богу) латинским письмам Элоизы [12, р. 294].

2 июля 1395 г. в письме к французскому гуманисту Жану де Монтрёю друг и ученик Петрарки Колюччо Салютати (1331–1406) просит у того послать ему насколько возможно точные копии писем Абельяра; эти письма будут для Салютати, по его словам, «милее любых других» [13, р. 76]. Эта просьба была выполнена Монтрёем: 14 июля 1396 г. Салютати просит передать эти письма через Буонаккорсо Питти, радуясь, что «вновь открыл имя Абельяра, неизвестное во Франции» [13, р. 146]. Хотя в этом последнем Салютати и заблуждался [8, р. 211–214], нет сомнения в том, что интерес итальянских гуманистов к истории Абельяра и Элоизы, насколько бы по-разному он ни выражался на психологическом или интеллектуальном уровне, помогает нам полнее понимать истоки итальянского Ренессанса и, в частности, место, которое в мысли итальянского Возрождения занимает рецепция наследия Возрождения XII в. [17].

ЛИТЕРАТУРА

1. Андерсен В. В. Абельяра, Бернард Клервоский и Санский собор 1141 г. // Религия. Церковь. Общество. — 2012. — № 1. — С. 133–150.
2. Андерсен В. В. Возраст Элоизы // Проблемы истории и культуры средневекового общества. — Вып. XXX. — СПб.: КультИнформПресс, 2011. — С. 238–241.
3. Баткин Л. М. Ради чего Абельяра написал автобиографию // Европейский человек наедине с собой. — М.: РГГУ, 2000. — С. 137–183.
4. Петр Абельяра. История моих бедствий. Перевод с латинского / изд. подготовили Д. А. Дрбоглав, Н. А. Сидорова, В. А. Соколов, В. С. Соколов. Отв. ред. проф. Н. А. Сидорова. — М.: Издательство АН СССР, 1959. — 257 с.
5. Федотов Г. П. Абельяра. — Пб.: Брокгауз-Ефрон, 1924. — 157 с.
6. Abélard. *Historia Calamitatum*. Texte critique avec introduction/ ed. J. Monfrin. — Paris: Vrin. 1959. — 128 p.
7. Beggiato F. *Le lettere di Abelardo ed Eloisa nella traduzione di Jean de Meun*; t. 1–2. — Modena: Mucchi, 1977. — Т 1. 259 p., Т. 2. 192 p.
8. Bozzolo C. *L'humaniste Gontier Col et la traduction française des Lettres d'Abélard et Héloïse* // Romania. — 1974. — Vol. 95. — P. 199–215.
9. Comparetti D. *Virgilio nel medio evo*: t. 1–2. — Firenze: Seeber, 1896. — Т. 1. 316 p., Т. 2. 328 p.
10. Counson A. *Dante en France* // Romanische Forschungen. — 1908. — Bd. 21. — 276 p.
11. Dronke P. *Francesca and Héloïse* // Comparative Literature. — 1975. — Vol. 27/2. — P. 113–135.
12. Dronke P. *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*. — Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1992. — 504 p.

13. Epistolario di Coluccio Salutati. Ed. F. Novati. — Roma: Forzani, 1896. — T. 3. — 683 p.
14. Génin F. Première lettre d'Abailard, traduction inédite de Jean de Meung // Bulletin du comité historique des monuments écrits de l'histoire de France. — 1850. — Vol. 2. — P. 175–191; 265–292.
15. Hatcher A., Musa M. The Kiss: Inferno V and the Old French Prose Lancelot // *Comparative Literature*. — 1968. — Vol. 20. — P. 97–10
16. Hicks E. La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame. — Paris; Genève: Champion-Slatkine, 1991. — 163 p.
17. Il secolo XII. La «renovatio» dell'Europa cristiana / ed. G. Constable. — Bologna: Mulino, 2003. — 564 p.
18. Luscombe D. E. The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period. — Cambridge: Cambridge University Press, 1969. — 360 p.
19. Nohac P. de. Pétrarque et l'humanisme. — T. 1. — Paris: Émile Bouillon, 1892. — 442 p.
20. Nohac P. de. Pétrarque et l'humanisme. — T. 2. — Paris: Champion, 1907. — 328 p.
21. Pater W. H. The Renaissance. *Studies in Art and Poetry*. — Berkeley; Los Angeles. 1980. — 489 p.
22. Pézard A. Le sceau d'or: Dante, Abélard, Saint Augustin // *Studi Danteschi*. — 1968. — Vol. 45. — P. 29–93.
23. Sabatini F. Abelardo ed Eloisa secondo la tradizione popolare. — Roma: Libreria Centrale, 1879. — 144 p.
24. Spargo J. W. Virgil the Necromancer: *Studies in Virgilian Legends*. — Cambridge: Harvard University Press, 1934. — 502 p.
25. Stewart H. L. Dante and the Schoolmen // *Journal of the History of Ideas*. — 1949. — Vol. 10. — P. 357–373.
26. Wallace D. Letters of Old Age: Love Between Men, Griselda, and Farewell to Letters (*Rerum senilium libri*) // *Petrarch: A Critical Guide to the Complete Works*. — Chicago: The University of Chicago Press, 2009. — 568 p.
27. Wullschlager J. Hans Christian Andersen: *The Life of a Storyteller*. — London: Penguin, 2000. — 506 p.

*О. В. Богданова**

**СОВРЕМЕННАЯ РУССКАЯ КЛАССИКА:
ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПРОЗЫ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА****

Статья рассматривает самые яркие произведения русской (советской) литературы 1960–1980-х гг., которые сегодня с полным основанием воспринимаются как современная классика. В статье затрагиваются проблемы традиций и преемственности «молодой» классики, делается акцент на нравственно-этических составляющих отечественной прозы второй половины XX в.

Ключевые слова: русская литература второй половины XX века, русская проза, традиция, преемственность, нравственно-этические проблемы, русский национальный характер.

O. V. Bogdanova

Modern Russian classics:

spiritual traditions of Russian prose of the second half of the XX century

The article considers the brightest works of Russian (Soviet) literature of 1960–1980-ies, which are now rightly perceived as a modern classic. The article addresses the issues of tradition and continuity «young» classics, focuses on the moral and ethical components of the native Russian prose of the second half of the twentieth century.

Keywords: Russian literature of the second half of the XX century, Russian prose, tradition, continuity, moral and ethical questions, Russian national character.

Хотя 1960–1980-е гг. и обозначены в литературоведческой науке как начало нового этапа в развитии русской литературы, однако по существу отечественная проза тех лет все еще оставалась в рамках советского периода, советской идеологии и советской традиции. Другое дело, что именно эти годы

* Богданова Ольга Владимировна — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института филологических исследований Санкт-Петербургского государственного университета, olgabogdanova03@mail.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15–33–11007.

в отечественной художественной практике изменили динамику развития литературы, культуры и в целом советского социума, породив новые тенденции в обществе и в российской ментальности. Именно в 1960–1980-х началось формирование и вызревание ростков будущей — новейшей — литературы, свободной от идеологических установок, литературы в полном смысле новой и современной. Слом идейных (идеологических) составляющих литературы 1920–1930-х гг. и возвращение к традициям русской классики XIX в. стали программными векторами развития прозы, драматургии, поэзии «консервативного» крыла русской литературы (и культуры) тех лет, как будто бы периода т. н. брежневского застоя, но на самом деле того времени, которое (при всех его сложностях, как ни странно) даровало отечественным художниками сознание необходимости возвращения к своим корням и истокам, к национальным духовным традициям русской литературной классики.

Главным открытием второй половины XX в. в русской литературе стала т. н. деревенская проза, сегодня все чаще квалифицируемая как традиционная или национальная. По единодушному утверждению критики, деревенская проза первой поставила ряд общечеловеческих и социально-исторических вопросов, впервые после долгих лет социального диктата вернулась к вопросу о роли традиции и преемственных связей, о нравственно-эстетических идеалах прошлого и их исторической изменчивости, о своеобразии и специфике народной жизни и национального характера. Интерес к «вечным» проблемам человеческого бытия, глубокое чувство гражданской ответственности за все происходящее, неразрывная связь с национальными корнями стали отличительными чертами прозы данного течения.

Определение «деревенская проза» носит условный характер. Деревня в данном случае — не тема, а скорее, жизненный материал произведения, фон, на котором разворачиваются события. В деревенской прозе разговор идет не столько об уходящей в прошлое деревне, сколько о ее сегодняшнем дне, о герое-современнике.

Уже не раз приводились слова В. И. Белова о том, что

никакой особой деревенской темы не может быть, есть общечеловеческая, общенациональная тема. Настоящий писатель, пишущий преимущественно о городе, не может не касаться деревни, и наоборот. Пишущий преимущественно о деревне не может обойтись без города (цит по: [6, с. 6]).

Эта мысль, высказанная писателем еще в 1970-е гг., подтверждалась самой практикой литературного процесса. В. И. Белов написал «городской» роман «Все впереди», Ю. В. Бондарев — «экологический» роман «Искушение», В. П. Астафьев — «Печальный детектив», В. Г. Распутин — «Пожар», который тоже едва ли мог быть безусловно отнесен к деревенской прозе.

Если обратиться к первым произведениям т. н. деревенской прозы, то и тогда станет ясно, что эпитет «деревенская» ничего не объясняет в данном литературном течении, более того, в известной мере даже затемняет главное в нем.

Неоднократно в критической литературе уже поднимался вопрос о том, «откуда есть пошла» деревенская проза. И нередко критики утверждали, что

деревенская проза началась с «Матренина двора» А. И. Солженицына. И это действительно во многом именно так. Однако не в меньшей степени это относится и к другому рассказу Солженицына — «Один день Ивана Денисовича», появившемуся несколькими годами раньше.

Если абстрагироваться от той страшной среды, в которой находится Иван Денисович, если взглянуть на духовный склад солженицынского героя, то очевидным становится тот факт, что именно с него, а не с Матрены следует вести отсчет новому типу героя.

При первом появлении повесть «Один день Ивана Денисовича» прежде всего поражала своей идейной и художественной смелостью, жестокостью и прямой правдой, вынесенной на обсуждение писателем. Однако только новизна и острота темы не могли обеспечить успех произведению. Сегодня совершенно очевидно, что подлинную новизну и интерес заключала в себе не открытая Солженицыным тема (если говорить о «лагерной теме» в советской литературе, то после этой первой попытки она еще более 20 лет оставалась «закрытой»), а новый ракурс восприятия действительности, особенности характера главного героя.

Героем повести А. И. Солженицына оказался самый обычный, простой, рядовой человек, ничем особенным не выделяющийся, ни и чему особенному не стремящийся, о котором принято говорить как о «герое массы».

Как известно, советская литература 1950-х — начала 1960-х гг. все еще продолжала ставить во главу угла не проблему человека, а проблему «человека и массы», «личности и коллектива», причем масса, как правило, была серой и однообразной, личность — сильной и выдающейся. В начале 1960-х один из современных критиков всерьез писал о том, что «типичный народный характер, выкованный всей нашей жизнью, — это характер борца, активный, пытливый, действенный» [7].

Героями первой пореволюционной, а впоследствии и послевоенной поры были борцы и преобразователи, на фоне которых образ «обыкновенного» Ивана Денисовича был подчеркнута обыден, прост и даже, казалось, примитивен. И хотя в повести писателя есть и лицо активно действующее, характер по-настоящему решительный и борцовский — кавторанг Буйновский, однако для Солженицына главным действующим лицом остается Иван Денисович, в характере которого за видимым отсутствием сопротивления и приспособлением к системе скрывались недюжинные духовные силы, внутренний духовный протест и мощь, которые до поры были сокрыты от невнимательных глаз, но которые таили в себе будущую жизнеспособность народа и нации, надежду на его духовное освобождение и «идейную» независимость.

Действительно, можно только удивляться тому, с какой мерой целостности и нетронутости создает писатель образ крестьянина Шухова, с каким старанием воплощает в его натуре основные нравственные (человеческие) начала, с какой долей традиционной народности создает образ героя, который ни в малой степени не поступает своей совестью, оказывается по-русски терпим и терпелив, согласуясь с традицией классической русской литературы, создавшей народные образы Хоря и Калиныча, деда Мазая, крестьянских детей, Платона Каратаева или Фирса.

Солженицын последовательно проводит мысль о том, что народные нравственные принципы, сформированные не одним поколением предков героя и укоренившиеся в Шухове памятью многих его предшественников, не дают ему опуститься до низости и доносительства, угодничества и предательства. Он «миски не лижет», «на санчасть не надеется» и «к куму стучать» не бегаёт [12, с. 26]. Скорее, наоборот. Одно только упоминание автора о том, что Шухов «не мог... себя допустить есть в шапке» [12, с. 28], свидетельствует о не только не утраченных, но и свято хранимых героем нравственных представлениях и понятиях всей предшествующей национальной жизни.

За внешней смиренностью и непритязательностью героя Солженицына скрывается не нравственная слабость личности, а жизненная способная сила целого мира традиционных крестьянских представлений и нравственных законов народа, согласных с народной максимой «крепись да гнишь, а упрешься — переломишься» [12, с. 86]. Трагизм и противоестественность внешних обстоятельств только усиливают и подчеркивают глубину и обаяние тех внутренних моральных качеств, носителем которых становится у Солженицына его герой из рязанской деревни Темгенёво.

Что же касается Матрены Солженицына, то она становится своеобразным продолжением образа Ивана Денисовича, его «женским» и «адаптированным» к цензуре вариантом, воссоздающим грани одного психологического мира, один и тот же тип крестьянина-труженика с устойчивыми чертами традиционной народно-национальной психологии, но оказавшегося (оказавшуюся) в условиях самой обычной и привычно-знакомой деревенской (не-лагерной) жизни.

В сравнении с «Одним днем Ивана Денисовича» рассказ «Матренин двор» более традиционен и своими «внешними признаками» более напоминает ставшую привычной сегодня т. н. деревенскую прозу. От страшной и пугающей реальности лагеря Солженицын переходит к изображению «самой нутряной России» [11, с. 112], той самой «малой родины», которая в 1960-е гг. станет ключевым звеном в творчестве писателей-деревенщиков, последователей Солженицына. В «Матренином дворе» попытка исследовать мельчайшие сдвиги во внутреннем мире современного писателю героя происходит в условиях повседневности, а не в обстоятельствах исключительных, необычных, лагерных. Хотя сегодня понятно, что советская колхозная деревня 1950-х мало чем отличалась от (исправительно-)трудового лагеря.

Примечательно, что заглавным в рассказе «Матренин двор» становится женский образ. Как известно, конец 1960-х — начало 1970-х гг. были отмечены глубоким интересом советских писателей к образу русской женщины, о которой «с особой какой-то радостью, прилежанием, с каким-то особым сыновним уважением» [6, с. 11] писали Ф. А. Абрамов, В. П. Астафьев, В. И. Белов, В. М. Шукшин, В. Г. Распутин. Выбор героини ставился в зависимость от нравственно-философских задач писателей. Образ женщины привлекал художников средоточием в нем духовных традиций целого народа: «Женщина — преимущественно хранительница обрядов и поверьев», ибо «мысль женщины, заключенной в кругу медленно меняющегося домашнего быта, более близкой к природе и неподвижному разнообразию ее явлений, была менее подвижной, более консервативной, чем мысль мужчины» (А. А. Потебня) [9]. В силу изна-

чальных особенностей природы характера женские образы способствовали наиболее адекватной передаче авторской мысли. Героиня Солженицына была одной из тех самых старух, благодаря которым совершается «прогресс нравственный человечества» (Л. Н. Толстой), в литературных образах которых сфокусирован тот духовно-нравственный, морально-этический традиционный народный опыт, который подлежит не переоценке и переосмыслению, но сохранению и передаче из поколения в поколение.

Образ Матрены, вобравший в себя лучшие черты и качества своего народа, обретает у Солженицына черты характера не столько индивидуализированного, сколько типизированного, воспринимается не в исключительном, но в национально характерном.

Внешняя социальная пассивность, смирение и кротость, кажущаяся неспособность к самоутверждению, отказ от собственной выгоды и полная самоотдача (если не жертвенность) и, может быть, даже покорность судьбе героини Солженицына, в противовес энергичности, решительности, наступательно-революционной активности героев советской литературы, только сильнее оттеняют высоко моральный и духовный потенциал этой личности, растрачиваемый и расходуемый ею в традициях народной нравственности не в угоду себе, но во имя интересов близких (и дальних). Неслучайно для именования героини Солженицын избирает имя Матрена, которое означает «мать семьи», «матушка» [13, с. 565].

В «Одном дне Ивана Денисовича» и «Матренином дворе» Солженицын впервые в послевоенной советской литературе обнаружил тенденцию к поэтизации «мужества непротivления» (Д. С. Лихачев). Антитеза социального и духовного стала на данном историческом этапе концептуальным выражением реальных отношений отчуждения внутричеловеческого «я» от навязанной ему внешней — социальной — роли, в котором проявилась попытка средствами искусства внушить мысль о самоценности отдельного человека, а не системы. В конце 1950-х — начале 1960-х гг. Солженицын открыл тот обширный ряд литературных произведений, главными героями которых стали личности социально пассивные, безгласные, бессловесные, но с остро развитым чувством совестливости, душевным тактом, отзывчивым сердцем, человечностью и великодушием, тех произведений, которые со всей очевидностью встраивались в давно сложившуюся традицию классической русской литературы, ведущей свои истоки от М. В. Ломоносова и Г. Р. Державина через А. С. Пушкина и Н. В. Гоголя к И. С. Тургеневу и Л. Н. Толстому, а позднее — к А. П. Чехову и И. А. Бунину. Общественно-социальная индифферентность и аморфность «возвращенных» в русскую литературу героев компенсировались в них богатством внутренних духовных проявлений, тонкостью эмоциональной реакции на впечатления бытия, мудростью, добытой нелегким жизненным опытом, «душедействием» (В. А. Лебедев). Пассивные в социальном плане Иван Денисович и Матрена А. И. Солженицына, Иван Африканович и Олеша Смолин В. И. Белова, Милентьевна и Михаил Ф. А. Абрамова, «чудики» В. М. Шукшина оказались наделены колоссальной духовной активностью. Наряду с героями «бунтарями» поименованные «непротivленцы» и «долготерпцы» продолжили традицию русской классической литературы XIX в.

и подошли к (вос)созданию обобщенной картины народно-национальных типов современного писателям крестьянства.

В отличие от солженицынского Ивана Денисовича герои Василия Белова, Сергея Залыгина, Федора Абрамова, Виктора Астафьева, Василия Шукшина благополучно избежали репрессий и лагерей, но, как показали писатели-деревенщики, жили в той же социальной системе, были элементами той же государственной структуры и, следовательно, ощущали всю тяжесть нарушения естественных традиционных социальных отношений (и свобод), тем более что положение советской колхозной деревни в послевоенное время только немногими внешними признаками отличалось от настоящего лагеря. Отсутствие у крестьян паспортов и невозможность выезда из деревни ставили их в жесткую зависимость от воли госаппарата. По словам В. П. Астафьева, в послевоенной деревне через сто лет после отмены крепостного права оно вновь было установлено.

В прозе писателей-деревенщиков социальная острота «лагерной» темы Солженицына оказалась до определенной меры снятой, «незаконная» тема сменилась темой, имеющей относительное право законности, но существо морально-этических проблем оставалось прежним, обеспокоенность исторической судьбой России и ее народа неизменными, наследуемыми русской классике предшествующего века.

Сегодня речь идет об изменении всего облика крестьянской России, с которой прочно связаны наши духовные, этические и эстетические ценности. Старая деревня с ее домами-хоромами, северными домами, что поражают воображение каждого человека, уходит навсегда. Круто меняется и сам крестьянин, — писал Ф. А. Абрамов. — Как отразятся все нынешние перемены на характере русского человека? [1, с. 42].

Обращаясь к теме уходящей русской деревни, всего крестьянского патриархального уклада, писатели-деревенщики более всего тревожились о том, как сохранить и приумножить те духовные ценности, которые веками формировала и накапливала, а теперь уносила с собой размеренная крестьянская жизнь. Как предотвратить болезнь розни и отчуждения, начавшую прогрессировать в современном обществе? Поистине шекспировское — «порвалась цепь времен» — становилось главной темой разговора «о проблемах нашего национального развития, наших национальных судеб» [1, с. 36].

Если военная проза ставила коренные, глобальные проблемы «войны и мира», то деревенская проза обратилась к проблемам человека и Вселенной, корней и истоков, человека и природы. Извечные «проклятые» вопросы русской литературы о смысле бытия зазвучали в современной деревенской прозе как вопросы «Что с нами происходит?» (В. М. Шукшин), «Почему мы такие?» (В. Г. Распутин), «Куда пойдет Русь? На кого можно положиться в этом неведомом движении днесь и во веки веков?» (В. А. Лебедев). Поиск ответов на жгучие вопросы современности в деревенской прозе художники поручили старикам и старухам, вместе со своими деревнями уходящими в прошлое, тем, кто сумел еще сохранить нравственные заветы, этические законы предшествующих поколений.

Не однажды поднимался вопрос, почему именно старикам доверили писатели свои сокровенные мысли, но, думается, свежесть и остроту сохраняют в этой связи слова В. Г. Распутина, относящиеся к началу 1960-х:

Все уже заметили, что наша литература любит стариков, старух, обойтись без них не может. Причин, по-видимому, для этого много: им и больше дозволено, чем просто положительным героям, поэтому они могут и власть побранить, и старое добром помянуть, но это скорее придает им налет комедийности... Но главное у серьезного писателя другое — старики из более толстого слоя лет, традиций, поэзии. У них в прошлом есть, кроме нужды, мук, безнадежности судеб, еще и Пасха, прощенье и крещенье, и совместный выход на покос, и ярмарки, и красные горки, и посиделки, и сказки, и всякая чертовщина. А главное всего — у них еще вместе с этим толстым слоем лет есть то своеобразие русского национального характера, который в общем-то нивелируется, стирается в наш век, во всяком случае, не так выглядывает и в языке и в поступках среднего и молодого поколения. Это они — Матрена у Солженицына, Милендьевна у Абрамова, Анна и Дарья у Распутина, бабка Евстоля и Олеша Смолин у Белова, героини Астафьева и Шукшина, Лихоносова и Личутина ощущают страшную боль современного мира, разобщение, обезличенность, безродность [10].

Это они заставляют задуматься над такими понятиями, как дом, земля, родительский очаг, память, кровное и человеческое родство, понятиями, которые кроме конкретно исторического приобрели уже в классической русской литературе нравственный и философский смысл. Как спасти современного человека от разъедающего душу эгоизма? В чем найти опору, за что ухватиться? И деревенская проза 1960–1980-х гг. обратилась к вековым, традиционным нравственным началам, которые сформировал весь предшествующий опыт жизни русского народа и которые отразила на своих страницах русская классика.

Чтобы человеку чувствовать себя в жизни сносно, нужно быть дома, — писал В. Г. Распутин в повести «Пожар». — Вот: дома. Поперед всего — дома, а не на постое, в себе, в своем собственном внутреннем хозяйстве, где все имеет определенное, издавна заведенное место и службу. Затем дома — в избе, на квартире, откуда с одной стороны уходишь на работу и с другой — в себя. И дома на родной земле... [10, с. 104].

Именно о сохранении этих, столь незатейливых и столь привычных, но неизбывных в своей красоте и незыблемых в своей твердости нравственных ценностей и заботилась деревенская проза. И родной дом, по словам В. И. Белова, оказывался «в ряду таких понятий русского крестьянства, как смерть, жизнь, добро, зло, бог, совесть, родина, земля, мать, отец...» [4, с. 113].

В полном соответствии с народно-крестьянскими воззрениями деревенская проза 1960–1980-х гг. избирала труд в качестве одного из важнейших компонентов прочности и основательности человеческой жизни, называла его одним из условий духовного обеспечения человеческого бытия. Кроме дома только работа составляла ту стихию, которой всегда и всецело отдавался русский человек. Не тяга к бродяжничеству, не стремление к перемене мест, а именно труд искони составлял и бремя, и радость крестьянского, существования. «Главное в жизни богатство — руки умелые», — издавна гласит народная мудрость. Только в труде, в работе находит смысл и оправдание

своей жизни оказавшийся на чужбине герой повести В. А. Лебедева «Жизнь прожить». Возвращение к земле и работе «выправляет» бывшего уголовника в повестях «Калина красная» В. М. Шукшина, и «Наследник» В. А. Лебедева. Трудом держатся дом и семья Пряслиных («Братья и сестры» Ф. А. Абрамова). Наконец, именно в труде, в непосредственной близости к земле формируется личность и характер человека («Последний поклон» В. П. Астафьева, «Лад» В. И. Белова, «Высокое поле» В. А. Лебедева), осмыслиется и осознается единая цепочка труда и жизни людей, их бремени и их радости.

Ощущение себя дома в прозе русских писателей-деревенщиков непрерывно связано и тесно переплетается с обретением и сохранением семьи, а если шире — рода, фамилии, дома. В разрушении семьи, в распаде семейных уз видит герой «Печального детектива» угрозу сегодняшней жизни:

Династии, общества, империи обращались в прах, если в них начинала рушиться семья... Династии, общества, империи, не создавшие семьи или нарушившие ее устои, начинали хвалиться достигнутым прогрессом, бряцать оружием; в династиях, империях, в обществе вместе с развалом семьи разваливалось согласие, зло начинало одолевать добро, земля разверзалась под ногами, чтобы поглотить сброд, уже безо всяких на то оснований именуемый себя людьми... [3, с. 149].

Нарушение былых устоев семейной жизни горестно отзывается в судьбах героев романа В. И. Белова «Все впереди». Трагически складывается судьба героев В. М. Шукшина, порвавших незримые нити, соединяющие сердца близких людей (рассказ «Жена мужа в Париж провожала...»).

Но, пожалуй, труднее всего, по мысли писателей-деревенщиков, современному человеку быть дома — в себе. «Одно дело — беспорядок вокруг и совсем другое — беспорядок внутри тебя». Ведь «главный-то дом, — по словам Ф. А. Абрамова, — человек в душе у себя строит» [2, с. 344].

Обозначился в последние годы особый сорт людей, не совсем бросовых, не потерянных окончательно, которые в своих бесконечных перемещениях не за деньгами гоняются и выпадающие им деньги тут же с легкостью спускают, а гонимы словно бы сектантским отвердением и безразличием ко всякому делу. Такой ни себя помощи не принимает, ни другому ее не подает, процедуру жизни он исполняет в укороте, не имея ни семьи, ни друзей, ни привязанностей, и с тягостью, точно бы отбывая жизнь как наказание. Про такого раньше говорили: ушибленный мешком из-за угла, теперь можно сказать, что он всеятился, принял одиночество, как присягу. И что в этих в этих душах делается, кому принадлежит эти души — не распознать [10, с. 106].

И даже те из героев, кто еще иногда заглядывает внутрь себя, кто еще хранит, баюкает в себе какую-нибудь мечту, кто не хочет мириться со своей неприкаянностью, и у них сердце уже «петухом не поет». В жизни у них все не полной мерой: не жена, а «почти жена», из двух детей — один свой, другой прижитой, да и о себе и о детях «думается не тяжко» (В. А. Лебедев) [8, с. 101].

И в традиции русской классической литературы деревенская проза в который раз задавалась вопросом: что же делать? камо грядеши? как спасти эти «с червоточинкой» человечьи души?

И если ставили эти вопросы в «деревенской» литературе герои-старики, люди пожившие и много познавшие, то ответ искали герои среднего поколения, те, кто в поисках истины оказались между стариками и совсем молодыми, те персонажи, кто по возрасту, жизненному опыту, уровню знаний, гражданской и моральной зрелости были близки самим авторам. Если в классической литературе герои-старики были отдалены, как правило, подчеркнуто отстранены от автора, то в прозе 1960–1980-х гг. герой был все более «похож» на своего создателя. Неслучайно Сошнин в «Печальном детективе», Медведев в романе «Все впереди», Иван Петрович в «Пожаре» уже не только образно воплощали авторскую идею, но и мыслили категориями и говорили языком самого автора.

Я понял, что человек, который может считать себя человеком, не должен искать легкой жизни. Он должен страдать от понимания несовершенства человека, своего несовершенства. Когда ему это дано, он делает жизнь других лучше тем самым... [10].

И трудно понять, принадлежат эти слова писателю Распутину или кому-то из его литературных героев. Вместе с созданными ими характерами писатели-деревенщики осознали «неправильный у жизни ход». И, подобно Григорию Мелехову из «Тихого Дона», приходили к мысли: «...может и я в этом виноват...»

Писатели 1960-х гг. показывали, что все в современной им жизни перепуталось: «...Было не положено, не принято, стало положено и принято, было нельзя — стало можно, считалось за позор, за смертный грех — почитается за ловкость и доблесть» [10, с. 97]. Но, может быть, не везде так, может быть, где-то и есть еще «муравская страна», которую когда-то искал герой А. Т. Твардовского и на поиски которой теперь отправлялся Иван Петрович из повести В. Г. Распутина «Пожар».

Но как бы ни были хороши дальние страны, по мысли писателей-деревенщиков, по-настоящему дома человек только на родной земле, по которой ступали его предки, на том ее клочке, где «зарыта его пуповина». Герои лучших произведений деревенской прозы не уповали на чужие края, они на родной земле искали те целительные и животворные родники, которые не дали иссушить душу русского народа и которые до сих пор продолжают питать «вечное дерево» по имени Россия.

Однако разговор о духовном мире героев современной деревенской прозы не может быть полным, если не обратить внимания на то обстоятельство, что писатели-деревенщики не просто констатировали факт изменения духовного облика современного человека, но стремились постичь многомерность причин, приведших к духовному и материальному вырождению деревни и обесцениванию нравственных ценностей, а следовательно, к моральному и нравственному оскудению человеческой души. И в их произведениях речь шла не столько о судьбе деревни как таковой, сколько о разнообразии противоречий в жизни советского общества в целом, противоречий, которые, с точки зрения писателей-традиционалистов, наиболее рельефно сфокусировались именно в сфере сельской, провинциальной, «естественной» жизни.

В литературе 1960–1980-х гг. обращение к деревенской теме порождало принципиально новые в сравнении с довоенной советской литературой ху-

дожественные решения, одной из наиболее существенных сторон которых было осознание социальных истоков происходящих исторических перемен. Социальный аспект нравственных проблем современного общества, который в течение длительного времени умалчивался и игнорировался, становился основой для морально-философских размышлений писателей, исходной точкой в разговоре «о времени и о себе».

В произведениях В. Белова («Кануны», «Год великого перелома»), Б. Можяева («Мужики и бабы»), Н. Скромного («Перелом»), К. Воробьева («Друг мой Момич»), М. Алексеева («Драчуны»), С. Антонова («Овраги»), рассказах В. Тендрякова судьба русской деревни 1920–1930-х гг., «коренной перелом» и насильственная коллективизация стали рассматриваться в едином спектре проблем о судьбе России и русского народа, о судьбе страны и современного человека. Художники задумывались о разрушительной силе социальных догм и ложно понятых идей, о бесконтрольности власти и ее посягательствах на нравственные начала народной жизни, об истоках появления «силы, не сомневающейся в своем праве» (К. Воробьев).

В конце 1950-х А. Т. Твардовский определял коллективизацию 1920–1930-х гг. как «революцию сверху»:

Главное и основное, что <...> нужно понять при рассмотрении книг, посвященных коллективизации, это вот что. Наиболее общий их (этих книг) изъян в том, что авторы решали вопрос о вступлении мужика в колхоз, исходя из необходимости самого единоличного хозяйства. Мол, «из нужды не выйти» и т. п. Для этого подчеркивалась эта «нужда», подводилось все к тому, что, мол, прямая материальная заинтересованность — основной стимул вступления, скажем, середняка в колхоз. И это тогда, когда мужик имел Советскую власть, получил землю, построил хату из панского леса, пользовался сельскохозяйственным кредитом и т. п., но, главное, конечно, земля. Он только что начал жить, только что поел хлеба вволю. И при этих условиях он мог, по моему глубокому убеждению, воздержаться от «коммунии». Дело не в мужике, — хотя литература как раз упирала на эту мужицкую необходимость — дело в нужде общегосударственной. Мелкий хозяин мог прокормить себя, но раздробленное мелкое хозяйство не могло прокормить город, страну, готовящуюся к гигантскому строительству. Короче, суть в том, — что колхозы явились не из потребности единоличного (среднего) хозяйства, а из общегосударственной необходимости (отсутствие товарного хлеба с ликвидацией крупного помещичьего хозяйства, диктат кулачества и т. п.). Это была революция сверху, проведенная по инициативе государственной власти... (Письмо А. Т. Твардовского Александру Дементьеву, декабрь 1953, цит. по: [5, с. 7]).

Социальный аспект, затронутый литературой 1960–1980-х гг., становился все более острым и принципиальным. Если раньше обращение к теме коллективизации было связано главным образом с воспеванием успехов социалистического преобразования страны, то внимание художников второй половины XX в. было устремлено прежде всего на неоднозначный и болезненный процесс всеохватывающей социальной ломки, в корне изменившей веками складывающиеся устои хозяйственной — и, как следствие, нравственной — жизни крестьянина, русского человека. В периоде «великого перелома» писатели 1960–1980-х гг. находили ключевые истоки целого ряда общественно-соци-

альных проблем, и не только деревни, но всей политико-государственной системы советской страны.

Стремление деревенской прозы включиться в процесс разрешения современных ей общественных противоречий, угрожающий смысл которых становился все более очевидным, привело к тому, что рожденная «овечкинским» очерком 1950-х гг. т. н. деревенская проза к середине-концу 1980-х вновь начинала уходить в жанровое лоно очеркистики, испытывая тягу к образу писателя-оратора, писателя-глашатая, мессии. Постепенно заметную роль в литературе стала играть не собственно художественная проза о деревне, но публицистическая очерковая проза, занимавшая ведущие позиции в формировании общественного и национального сознания.

Более четверти века — с конца 1950-х и до середины 1980-х гг. — деревенская проза ответственно исполняла свою учительную миссию, но политические преобразования конца 1980-х гг., начало «горбачевской перестройки» изменили ценностные ориентиры, и наследование духовных традиций русской классики перешло в иную плоскость, на уровень игрового интертекста и травестийных стратегий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов Ф. А. «Самый надежный судья — совесть»: Выступление в телестудии «Останкино» // Абрамов Ф. А. Собр. соч.: В 6 т. — Т. 5. — СПб.: Художественная литература, 1993. — С. 32–69.
2. Абрамов Ф. А. Дом. — М.: Современник, 1984. — 239 с.
3. Астафьев В. П. Печальный детектив. — Екатеринбург: У-Фактория, 2003. — 624 с.
4. Белов В. И. Лад: Очерки народной эстетики. — М.: Молодая гвардия, 1982. — 293 с.
5. Буртин Ю. Народолюбец эпохи Твардовского // Литературная Россия. — 2012. — 17 февр.
6. Васильева О. В. Современная русская литература. — СПб., 1994. — 52 с.
7. Лакшин В. Иван Денисович, его друзья и недруги // Новый мир. — 1964. — № 1.
8. Лебедев В. А. Посреди России: Повести и рассказы. — М.: Советская Россия, 1982. — 400 с.
9. Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. — М., 2000. — 481 с.
10. Распутин В. Г. Пожар. — М.: Советский писатель, 1990. — 240 с.
11. Солженицын А. И. Матренин двор // Солженицын А. И. Малое собр. соч. — Т. 3: Рассказы. — М.: Инком НВ, 1991. — С. 112–146.
12. Солженицын А. И. Один день Ивана Денисовича // Солженицын А. И. Малое собр. соч. — Т. 3: Рассказы. — М.: Инком НВ, 1991. — С. 5–111.
13. Тихонов А. Н., Бояринова Л. З., Рыжкова А. Г. Словарь русских личных имен. — М.: Школа-пресс, 1995.

С. В. Власов*

К ПРОБЛЕМЕ РЕЦЕПЦИИ ИДЕЙ ФРАНЦУЗСКИХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ В РОССИИ: НЕИЗДАННЫЙ РУССКИЙ ПЕРЕВОД КОМЕДИИ Ш. ПАЛИССО «ФИЛОСОФЫ» (1773)

Статья посвящена анализу анонимного рукописного перевода комедии Ш. Палиссо «Философы», выполненному в сентябре 1773 г. и переписанному в конце XVIII в. Если в сентябре 1773 г. русский перевод самой известной комедии, высмеивающей философов-просветителей, был особенно актуален в связи с приездом в то же время Дидро в Петербург по приглашению Екатерины II, то в конце XVIII в. актуальность старого перевода можно объяснить глубоким разочарованием значительной части образованного русского общества в идеях французских энциклопедистов.

Ключевые слова: Ш. Палиссо, комедия «Философы», рукописный перевод, философы-просветители, Дидро, Гельвеций, Руссо.

S. V. Vlasov

On the problem of the reception of the ideas of the French Enlightenment in Russia: an unpublished translation of the comedy of Ch. Palissot "The Philosophers" (1773)

This article analyzes an unpublished translation of the comedy of Ch. Palissot "The Philosophers", made in September 1773 and copied in the late eighteenth century. If in September 1773 the Russian translation of the most famous comedy directed against the philosophers of the Enlightenment, was particularly relevant because of the stay of Diderot in St. Petersburg at the same time, at the invitation of Catherine II, at the end of the eighteenth century the interest of the old translation can be explained by the deep disappointment of a large part of Russian society in the ideas of the French philosophers.

Keywords: Ch. Palissot and his comedy "The Philosophers", unpublished translation, Enlightenment, Diderot, Helvetius, Rousseau.

Шарль Палиссо де Монтенуа известен в основном своей полемикой с философами-просветителями, и прежде всего с Руссо, Дидро и Гельвецием [21; 2; 10; 18; 12]. Палиссо родился в 1730 г. в Нанси и прославился там в 1755 г.

* Власов Сергей Васильевич — кандидат филологических наук, Санкт-Петербургский государственный университет, vlasovsv7@gmail.com

одноактной комедией «Кружок, или Чудаки» («Le cercle ou Les originaux»), направленной против Руссо. В 1757 г. Палиссо пишет «Маленькие письма против великих философов», в которых критикует Энциклопедию, буржуазную драму Дидро «Побочный сын», обвиняя Дидро в плагиате и дурном вкусе, а также идеи Руссо о возвращающем влиянии прогресса наук и искусств на современного человека [25]. «Маленькие письма» Палиссо, поддержанные Э. Фрероном, вызвали в 1758 г. яростную критику Ж.-Ф. де Лагарпа, выступившего против клана антиэнциклопедистов — «псевдофилов» (т. е. друзей лжи), как он их называл в своем памфлете «Алетофил, или Друг истины» [19]. Под огонь критики Лагарпа попал не только Палиссо, но и вождь «псевдофилов» Э. Фрерон, и «автор» «Какуаков». Под «Какуаками» имелись в виду анонимные памфлеты «Первый мемуар о какуаках» аббата Жозефа Жири де Сен-Сира (?) [22], «Мемуар для истории какуаков» Жакоба-Николя Моро [23] и «Катехизис и решения по поводу казусов совести для какуаков» Жири де Сен-Сира (?) [13]. В этих памфлетах, перепечатанных в [31, с. 40–42], философы-энциклопедисты во главе с Дидро назывались новым варварским племенем дикарей-«какуаков», т. е. плохих людей (ср. греч. kakos), не признающих «никаких общественных связей, ни родства, ни дружбы, ни даже любви», как считает автор «Первого мемуара о какуаках», опубликованного в 1757 г. во «Французском Меркурии» [22, с. 16].

Примечательно, что впоследствии, в конце XVIII в., называя «Дидро, Рейналя, Руссо, Вольтера, и даже Гельвеция» «первыми и самыми мощными движущими силами этого ужасного переворота» [20, с. 99], т. е. Французской революции, Ж.-Ф. Лагарп резко осудит философию энциклопедистов и саму Энциклопедию Дидро как «оплот всех врагов религии и власти» [23, с. 88]. «Скептицизм, материализм, атеизм предстают в ней (Энциклопедии. — С. В.) без стыда и без удержу», — полагал Лагарп [20, с. 85].

Как и ранний Лагарп, энциклопедисты обвиняли Палиссо в продажности, безнравственности и посредственности — в том же, в чем он, в свою очередь, клеветнически обвинял Дидро и Гельвеция в комедии «Философы». В нападениях на Палиссо особенно отличился аббат Морелле, угодивший в Бастилию за диффамацию Палиссо в своем не менее скандальном, чем сама пьеса Палиссо, ложном «Предисловии к комедии «Философы», вышедшем отдельным изданием [24]. Появилась даже гравюра, изображавшая Палиссо, с надписью, составленной из слогов его фамилии: «Palis, sot!» («Бледней, дурак!») [21, с. 34].

Однако сам Палиссо считал себя не дураком и негодяем, а благородным рыцарем, выступившим в защиту своих покровительниц — графини де Ламарк (de La Marck) и княгини де Робекк (de Robeck), находившейся тогда при смерти — от «мерзавца» и «литературного вора» Дидро. Эти знатные дамы сочли себя оскорбленными Дидро в непристойных латинских эпитафиях и в анонимных посвящениях к переводу пьес Гольдони на французский язык [14; 15]. И хотя тут был виноват на самом деле не Дидро, а Гримм, Дидро взял всю вину на себя. Гримм тоже считал, что он вел себя благородно, защищая своего друга от нападков врагов, обвинявших Дидро в плагиате. Публикация переводов на французский язык пьес Гольдони, имеющих мало сходства с мещанскими драмами Дидро, с упомянутыми нами посвящениями Гримма и латинскими эпитафиями была призвана это доказать.

По мнению Лагарпа, мстительность энциклопедистов по отношению к Палиссо, доходившая до «самой бесстыдной клеветы» и глумления над противником, не свидетельствовала ни о мудрости философов, ни об их достоинстве, ни об их «хорошем вкусе» и высокой морали [20, с. 87–88]. Как видим, Лагарп был сам резок и пристрастен в своих суждениях, но искренен и в своей защите философии Просвещения в молодости, и в своих поздних — на склоне лет — отрицательных оценках деятельности энциклопедистов, которых он уже называл не друзьями истины, а софистами и лицемерами [20, с. 87–88].

Следует сказать в защиту Палиссо, что при всей своей ненависти к Дидро и некоторым другим энциклопедистам Палиссо тем не менее боготворил Вольтера, состоял с ним в переписке и в 90-е гг. XVIII в. выпустил даже собрание сочинений Вольтера в 55 томах. Сам Вольтер, хотя в начале литературной карьеры Палиссо и ободрял молодого, подающего надежды литератора, в душе презирал его и старался заставить его отречься от своей несправедливой и предвзятой критики энциклопедистов, «самых порядочных людей Франции» — Дюкло, Д'Аламбера, Дидро, Жокура, Гельвеция [32, с. 12–13; 30, с. 235–270; 27, с. 323–331].

Из всех произведений Палиссо наибольшую известность приобрела комедия «Философы» [26], которая была впервые поставлена на сцене Комеди франсез (Французского театра) во вторник 2 мая 1760 г. при огромном стечении публики. Как писал Э. Фрерон,

это была давка, яростное столпотворение, не знающее примеров. Произведения Корнеля, Расина, Мольера, Крепильона и Вольтера никогда не производили столько шума, не привлекали столько зрителей, не порождали столько партий. Сюжет пьесы вызвал в Париже всеобщее брожение любопытствующих [7, р. 214].

Постановка пьесы Палиссо в Париже при покровительстве властей вызвала негодование французских просветителей. Так, в своей «Литературной корреспонденции» Ф. М. Гримм, косвенно лично задетый Палиссо, иронически отзывавшемся о сочинении Гримма «Малый пророк Бемишброда» [16], подробно описал позорящий Францию триумф комедии Палиссо на парижской сцене [17, р. 238–242]. Как мы видим, без комедии «Философы» невозможно представить себе во всей ее полноте историю французской литературы, интеллектуальной жизни и нравов французского общества тех лет.

Используя сюжет комедии Мольера «Les femmes savantes» («Ученые женщины») и отчасти сюжет комедии Жана-Батиста Луи Грессе «Le Méchant» («Злой», или «Злоязычный») (1747), Палиссо показал на сцене салон литературной преемницы мольеровской Филаминты — Сидализы, увлекшейся философией и решившей женить свою дочь Розали на философе Валере, расстроив ее свадьбу с другим избранником — Дамисом. Дамис и его друзья открывают Сидализе глаза на истинную сущность ее новых друзей-философов, которые публично посрамлены. Посрамление философов заканчивается выведением на сцену Криспена, который проповедует на четвереньках с листом салата в зубах руссоистские идеи природного человека — нелюдима, живущего в лесах, вдали от жалких людей, испорченных цивилизацией. В финале дочь Сидализы сочетается законным счастливым браком с Дамисом.

Несмотря на избитость интриги и сюжета, пьеса Палиссо не лишена известных достоинств, отмеченных, наряду с ее явными недостатками, некоторыми современниками сатирика, не все из которых, подобно литературному критику Э. Фрерону, были враждебно настроены к философам-просветителям: изящество и легкость стиля, искусство диалога, злободневность содержания, остроумие автора [7, р. 214–216; 8, р. 217–240; 9, р. 248–250; 11, р. 29–39]. Не случайно комедия Палиссо имела шумный, скандальный успех на парижской сцене и даже породила ряд подражаний. Среди подражаний Палиссо отметим одноактную комедию А.-А.-А. Пуэнсине «Маленький философ» и переделку комедии Палиссо для кукольного театра Каде де Бопре под названием «Деревянные философы» Л. Пуэнсине де Сиври [28; 29].

Скандальная слава сатирической комедии Палиссо «Философы» дошла и до России, пьеса даже была переведена на русский язык — в сентябре 1773 г., во время приезда Дидро в Санкт-Петербург по приглашению Екатерины II (а комедия Палиссо направлена как раз против Дидро и его друзей Гельвеция и Гримма, а также Руссо и других энциклопедистов). По вполне понятным причинам этот перевод не предназначался для печати, более того, автор этого перевода мог даже навлечь на себя гнев императрицы, увлекавшейся идеями французского Просвещения. Этот единственный русский перевод сатиры Палиссо дошел до нас в рукописи конца XVIII в. [3, с. 143–145; 7].

Перевод комедии Палиссо открывает рукописный сборник в сафьяновом переплете с золотым тиснением и с золотым обрезом, что свидетельствует о принадлежности рукописи богатому владельцу, возможно, из аристократических кругов. Так, перевод другой пьесы этого сборника — немецкой «Безумной комедии» Гипшеля был игран в 1795 г. «в доме А. И. В.». По предположению Р. Якобсона, под этими инициалами скрывается имя графа Артемия Ивановича Воронцова, сенатора, двоюродного брата Екатерины Романовны Дашковой и канцлера Александра Романовича Воронцова [6, с. 40]. В отчете Императорской Публичной библиотеки о поступлении в библиотеку рукописного сборника с переводом комедии Палиссо отмечено, что почерк, которым написан другой перевод из этого рукописного сборника (а все переводы написаны одним почерком), напоминает почерк, которым написана копия «Слова о полку Игореве», хранящаяся в бумагах Екатерины II [3, с. 143–144].

То, что русский перевод комедии Палиссо «Философы», выполненный в сентябре 1773 г., был переписан в конце XVIII в., во времена Французской буржуазной революции, на наш взгляд, весьма симптоматично. Если в сентябре 1773 г. русский перевод самой известной комедии, высмеивающей философов-просветителей, был особенно актуален в связи с приездом в Петербург, то в конце XVIII в. актуальность старого перевода можно объяснить глубоким разочарованием значительной части образованного русского общества в идеях французских энциклопедистов.

Копированию в конце XVIII в. русского перевода французского стихотворного оригинала, отличающегося, в отличие от перевода, изящным языком с отточенными, афористичными фразами, врезающимися в память, не мешали даже явные недостатки этого прозаического переложения. Русский

перевод проигрывает французскому оригиналу в простоте и краткости стиля, характеризуется многословностью и неоднородностью языка, в котором используются как элементы высокого (даже выпященного) стиля, так и просторечные слова и выражения.

Автор рукописного русского перевода комедии Палиссо предупреждал читателей в примечании, предпосланном переводу: «Некоторые думают, что Валер Гельвеций, Теофраст Даламберт, а Дортидий Дидерот» [4, л. 2]. Большинство исследователей полагает, что в образе философа Теофраста изображен не Жан Лерон Д'Аламбер, а Шарль Пино Дюкло, автор «Рассуждений о нравах этого века», продолжающих традицию «Характеров» Жана де Лабрюйера, переводчика Теофраста. В образе Дортидия все читатели сразу и единодушно признали Дидро (Dortide — Dortidius — это анаграмма с латинизированным окончанием имени Diderot) [8, p. 220], на произведения которого содержатся прямые и не очень лестные ссылки в тексте комедии Палиссо, начиная с «Нескромных сокровищ» Дидро, называемых в нашем анонимном переводе «Нескромными алмазами», «Истолкования природы» и «Письма о глухих» до мещанских драм Дидро — «Побочного сына» и «Чадолюбивого отца» (так в переводе называется «Отец семейства» Дидро). Честолюбивый Дортидий представлен в комедии «Философы» космополитом, лишенным любви к своей родине: «Я космополит и очень мало помышляю, о том государстве в котором живу: прямой ученый, есть гражданин всего света» [4, л. 32] («Je m'embrasse peu du pays que j'habite, / Le veritable Sage est un Cosmopolite» [26, с. 72]). Заметим попутно, что, несмотря на то, что Дидро был иностранным членом Петербургской Академии наук, пьеса Палиссо находила сочувствие у некоторых корреспондентов российских академиков. Так, Э. К. Маривэ (Etienne Claude Marivetz) сообщал своему доброму приятелю И. А. Эйлеру в своем письме из Парижа от 24 (13) июня 1782 г. об успешном возобновлении на французской сцене комедии Палиссо «Философы» [5, с. 525–527 (французский оригинал) и 527–528 (русский перевод)].

Как неоднократно отмечалось исследователями, Валер, алчный и циничный обманщик Сидализы, совсем не похож на благородного философа Клода Адриана Гельвеция. Тем не менее теория личного интереса Валера явно намекает на идеи Гельвеция о личном интересе, развиваемые им в его известном сочинении «Об уме», осужденном на сожжение французским парламентом и Сорбонной в 1758 г.

Так, в разговоре с секретарем Сидализы Карондасом Валер заявляет: «На шаре нами обитаемом, господствует всеобщий самодержец, единая всему причина, то есть собственная польза» [4, л. 15] («Du globe où nous vivons Despote universel, // Il n'est qu'un seul ressort, l'intérêt personnel») [26, с. 34]. Карондас, увлеченный идеями Валера до такой степени, что он собирается обокрасть Валера, спрашивает философа: «Как! Сударь, разве только единую свою пользу наблюдать должно?» На что Валер отвечает: «Сама природа сию необходимость учредила» [4, л. 15] («Carondas. Quoi! Monsieur, l'intérêt doit seul être écouté? — Valère. La Nature en a fait une nécessité») [26, с. 35].

Заметив, что Карондас лезет ему в карман, Валер возмущается: «Как, плут, ты меня окрадываешь?» Эгалитарист и «коммунист» Карондас возражает Валеру: «Нет, я пользуюсь моим правом, все имения суть общие. Валер. Это

правда, однако будь вперед поискуснее» [4, л. 16] (Valère. «Quoi! traître, me voler! Carondas. Non, j'use de mon droit, / Tous les biens sont communs. Valère. Oui, mais sois plus adroit») [26, с. 37].

Философы-просветители в карикатурном изображении Палиссо напоминают современному читателю «Бесов» Достоевского. Именно с бесами ассоциировались у Достоевского современные ему нигилисты-революционеры, далекие преемники идей французских просветителей, идей, приведших к величайшим смутам Нового времени.

И это вполне закономерно: то, что многим сторонникам французских просветителей представлялось новым и прогрессивным во Франции XVIII в. до Французской революции, после революции, казалось (и не только монархистам и клерикалам, но и вообще многим интеллектуалам) проявлением бесовства, сатанинским мятежом против Бога и его законов. Вероятно, включение в рассматриваемый нами рукописный сборник перевода начала «Потерянного рая» Мильтона соответствует именно этому умонастроению в русском обществе.

В заключение следует остановиться на сатирическом изображении идей Руссо в комедии «Философы». Идеи Руссо в пьесе представляет его якобы бывший копиист Криспен.

Появляясь в последней сцене на четвереньках, Криспен так объясняет свое поведение: «Ни чем непреодолимая склонность к философии принудила меня подражать четвероногим животным: на сих четырех подпорах тягость тела моего лучше держаться может, и я меньше вижу дураков мне весьма противных» [4, л. 35 об. — 36] («Pour la Philosophie un goût à qui tout cède, / M'a fait choisir exprès l'état de quadrupède: / Sur ces quatre piliers mon corps soutient mieux, / Et je vois moins de sots qui me blessent les yeux») [26, с. 82]. И далее: «Люди состава общества, лишились здоровья, щастия и добродетели. Они чрез то все потеряли. Но я им не следуя, живу как все животные, и употребляю самую простую пищу» (примечание внизу страницы: «вынимает из кармана салат и ест» [4, л. 36]) («En nous civilisant, nous avons tout perdu, / La santé, le bonheur, & même la vertu. / Je me renferme donc dans la vie animale; / Vous voyez ma cuisine, elle est simple & frugale.») («Il tire une Laitue de sa poche») [26, с. 82].

Следует заметить, что Криспен на четвереньках был изображен на гравюре в некоторых собраниях сочинений Палиссо с надписью, ставшей знаменитой: «Sur ces quatre piliers mon corps soutient mieux, / Et je vois moins de sots qui me blessent les yeux». Эту надпись перевел на русский язык Хемницер: «На четвереньках мне способнее стоять, / Затем, что, стоя так, глупцов мне не видать». Вне контекста комедии Палиссо эта формула, заимствованная Палиссо из известного широкой публике письма Вольтера Руссо от 30 августа 1755 г. [33], направленного против трактата Руссо «О влиянии наук на нравы», парадоксальным образом превращалась в оправдание идей женеvского философа и в их защиту от «глупцов» вообще [1, с. 141–144].

Итак, как видим, комедия Палиссо «Философы» привлекала к себе внимание и даже находила сочувствие в различных кругах русского общества — и в дворянских, в том числе аристократических кругах, с которыми связан рукописный перевод этой пьесы, и в кругах ученых, связанных с Петербургской академией наук.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вацуру В. Э. К вопросу о философских взглядах Хемницера // Русская литература XVIII века: Эпоха классицизма (XVIII век. Сборник 6). — М.; Л.: Наука, 1964.
2. Иванов И. И. Политическая роль французского театра в связи с философией XVIII века. — М.: Университетская типография, 1895.
3. Отчет Императорской Публичной Библиотеки за 1889 год. — СПб., 1893.
3. Палиссо де Монтенуа Ш. Философы, Комедия в трех действиях, Сочинения Господина Палисота-де-Монтенуа, члена Лоренского Литерального общества. Переведена с французского в Октябре месяце 1773-го года // Российская национальная библиотека. Основное собрание рукописной книги. — F.XV.50. — Л. 1–38.
5. Труды Архива Академии Наук СССР. Ученая корреспонденция Академии наук XVIII века. Научное описание. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937.
6. Якобсон Р. Тетрадь князя Белосельского // «Слово о полку Игореве в переводах конца восемнадцатого века». Studies in Russian Epic Tradition. — Is. I. — Leiden: E. J. Brill, 1954.
7. Année littéraire. — Т. 3. — Paris: Michel Lambert, 1760.
8. Année littéraire. — Т. 4. — Paris: Michel Lambert, 1760.
9. Barbier E.-J. — F. Chronique de la Régence et du règne de Louis XV (1718–1763) ou Journal de Barbier avocat au Parlement. Septième série (1758–1761). — Paris: Charpentier, 1857.
10. Delafarge D. La Vie et l'œuvre de Palissot (1730–1814). — Paris: Hachette, 1912.
11. Favart C. S. Mémoires et correspondance littéraires, dramatiques et anecdotiques. — T. 1. — Paris: L. Collin, 1808.
12. Ferret O. La Comédie des Philosophes et autres textes, édition critique par Olivier Ferret. — Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002.
13. [Giry de Saint Cyr J.]. Catéchisme et décisions de cas de conscience. A l'usage des Cacouacs; Avec un Discours du Patriarche des Cacouacs, Pour la Réception d'un nouveau Disciple. — A Cacopolis. MDCCCLXXVIII [s. n., 1758].
14. Goldoni C. Le Pere de famille, Comédie en trois Actes et en Prose, Par M. Le Docteur Charles Goldoni [...] / Traduite de l'Italien en Français. Par M. *****[Deleyre]. — A Avignon, et se vend à Liège, chez Etienne Blechnarr, 1758.
15. Goldoni C. Le Véritable Ami, Comédie en trois Actes et en Prose, Par M. Le Docteur Charles Goldoni [...]. Traduite de l'Italien en François. Par M. L'Abbé **, chanoine de l'Eglise de Saint-Luc. — A Avignon, et se vend à Liège, chez Etienne Blechnarr, 1758.
16. [Grimm F.-M.] Le petit Prophète de Boehmischbroda. — S. l., s. a. [Paris, 1753].
17. Grimm F.-M. Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc. — T. 4. — Paris: Garnier frères, 1878
18. Guénot H. Palissot de Montenois: un «ennemi» de Diderot et des philosophes // Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie. — N°1 (oct. 1986). — P. 59–63.
19. [La Harpe J.-F. de]. Aléthophile, ou l'Ami de la vérité. — Amsterdam [Paris], s. n., 1758.
20. La Harpe J.-F. Cours de littérature ancienne et moderne. — T. 17: De la philosophie du XVIII-e siècle. — Paris: P. Dupont et Ledentu, 1825.
21. Meaume E. Palissot et les philosophes. — Nancy: Veuve Raybois, 1864.
22. Mercure de France. — Octobre 1757. — Vol. 1. — Avis utile. P. 15–19.
23. [Moreau J.-N.]. Nouveau Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs. — Amsterdam [Paris], s. n., 1757.
24. [Morellet A.]. Préface de la comédie des Philosophes ou la Vision de Charles Palissot. — Paris: chez l'auteur de la Comédie, 1760.
25. [Palissot Ch.]. Petites lettres sur de grands philosophes. — Paris: s. n., 1757.

26. Les Philosophes, Comédie, en trois actes, en vers. Représentée pour la première fois par les Comédiens François, le 2 Mai 1760. Par M. Palissot de Montenoy, de plusieurs Académies. — Paris: Chez Duchesne [...]. MDCCLX.

27. Palissot Ch. Oeuvres. Nouvelle édition, revue et corrigée. — T. 4. — Paris: De l'Imprimerie de Monsieur, 1788.

28. Poinciset (Antoine-Alexandre-Henri). Le Petit Philosophe, comédie en un acte et en vers libres représentée pour la première fois par les Comédiens-Italiens ordinaires du roi le 14 juillet 1760. — Paris: Prault petit fils, 1760.

29. [Poinciset de Sivry (Louis)]. Les Philosophes de bois, comédie en un acte en vers par M. Cadet de Beaupré, membre de plusieurs troupes et directeur des Comédiens artificiels de Passy, représentée pour la première fois sur son théâtre le 20 juillet 1760. — Paris: Ballard, 1760.

30. Recueil des facéties parisiennes, Pour les six premiers mois de l'an 1760. — S. l., s. a. [Genève: Cramer, 1760].

31. Vissière J.-L. La secte des empoisonneurs. Polémique autour de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert. — Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993.

32. [Voltaire]. Le Russe à Paris. Petit Poème en vers, composé à Paris au mois de Juillet 1760, par M. Ivan Aléthof, Secrétaire de l'Ambassade Russe. — S. l., s. a. [Paris, 1760].

33. Voltaire. The Complete Works of Voltaire, Correspondence and relative documents, definitive edition by Theodore Besterman. — T. XVI, D6451. — Genève; Oxford: Voltaire Foundation, 1968–1976.

*Т. А. Кошемчук**

МАКСИМИЛИАН ВОЛОШИН О РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

В статье анализируются идеи Волошина о реализме в русской литературе. Словесное искусство понимается им как обращенность в будущее, так что его призвание — просветлять грядущую действительность. Отказ литературы от фантастического, от мечты, воспринимается им как вина перед жизнью, ибо выраженное в слове фантастическое и ужасное не случилось бы в жизни. За эпохами реализма следуют кровавые революционные взрывы, и русская революция, по Волошину, есть возмездие за столетие отказа от идеального в литературе.

Ключевые слова: Волошин, русская литература, реализм, мечта, возмездие.

*Т. А. Koshemchuk
Maximilan Voloshin about Russian Literature*

The article deals with Voloshin's ideas of realism in Russian literature. He interprets imaginative literature as connected with the future and its main aim as to clarify the future reality. Rejection of the fantastical, of the dream is the fault of literature according to Voloshin, because the fantastical and the terrible if expressed in words does not happen in real life. The bloody revolutions come after the periods of realism. And Russian revolution is the retribution for the rejection of the idealistic in literature during the whole century.

Keywords: Voloshin, Russian literature, realism, dream, retribution.

Теоретики русского символизма, как известно, уделяли значительное внимание русской классической литературе. Их рефлексии показательны в контексте осмысления русской классики: они осуществлялись впервые с внеположной ей точки обзора, авторы нового поколения смотрели на литературу предшествующего периода как на завершенное явление, себя относя к новой художественной эпохе, сознательно творя новое на новом этапе развития русской художественной культуры, в то время как их предшественники

* Кошемчук Татьяна Александровна — доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский аграрный университет, koshemchukt@mail.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007.

рассматривали классику, находясь еще внутри нее, что определяло многие аспекты самовосприятия, а взгляд извне позволил впервые охватить культурное явление в его целостности и своеобразии; осмысление происходило в отталкивании от прежнего, в противопоставлении ему своего творимого настоящего и одновременно при очевидности связи с ним. Желание символистов опереться на предшественников связано с их представлением символизма как универсального и органичного метода искусства, укорененного в русской и европейской культуре. И сама по себе классика в лице ее многих авторов стала объектом пристального рассмотрения, особенно в статьях Д. С. Мережковского, Вяч. Иванова и А. Белого. Удача подобного рассмотрения изнутри Серебряного века — это можно принять в качестве предпосланного анализу суждения — основывалась не только на художественной и философской одаренности его творцов, но и на органической близости их к исследуемой эпохе. Ибо смена эпох и метода (от реализма к символизму) не была радикальной, она разворачивалась не в порядке отрицания, но в стадильности развития, в созревшем и осознанном стремлении перенести все лучшее, духовно и художественно значимое, символически наполненное в новый тип культуры. Символисты увидели в классике свое собственное, но бывшее еще в неразвернутом и неосознанном виде, и пытались показать ростки символизма в творчестве предшественников — этому посвящались многочисленных и по сей день во многом непревзойденные исследования целого ряда произведений XIX столетия.

Как и другие поэты-символисты, Максимилиан Волошин уделял значительное внимание теоретическому обоснованию своего художественного метода, называя его неореализмом, подчеркивая прежде всего, как и Вяч. Иванов, его реалистическую компоненту. При этом под изображаемыми реалиями понимается вся широта действительности, и прежде всего ее духовная составляющая. От реального — к реальнейшему, т. е. к духовному, таков восходящий ход развития от реализма к символизму; от реального к натуральному, к натурализму — эта тенденция деградации заложена в развитии реализма, при стремлении его только к реальности здешней. В этом совпадали теоретики символизма, и при этой общности Волошин является самобытным мыслителем, он разворачивает это положение из себя и по-своему (дает целый ряд и других наблюдений и оценок). Он не повторяет уже сказанное символистами, данную ими высокую оценку русской классической литературы, и почти не включается в основные линии своих единомышленников, такие тематические составляющие, как религиозное значение русской литературы, ее мистическое содержание, обращенность к проповеди, стремление вырасти за рамки литературы как таковой, стать этическим и религиозным учением, отражение в ней народной души с ее христианским идеалом, глубинное родство с Евангелием. Ведь Волошин во временном контексте эпохи символизма обращается к русской литературе позднее своих современников, а именно начиная с 1904 г., в предшествующие же годы пройдя углубленную школу формы в мире французской культуры.

Его мысли о русской классике являются глубоко самобытными, и часто они воспринимались современниками как «обычные» волошинские «парадоксы».

По форме они фрагментарны, подчас включены в контексты, посвященные другим проблемам. Они кратки, афористичны, отличаются, как и все его поэтические и прозаические произведения, чрезвычайной сгущенностью смысла, так что каждое его высказывание — и эту особенность своих текстов Волошин осознавал, последовательно проводил и отстаивал — можно было бы развернуть в целую статью. Его оценки классической литературы естественным образом вырастали из его мировоззрения, цельного, глубоко продуманного, выношенного в десятилетиях.

В этой статье я рассматриваю волошинские идеи в русле одной из лейттем: устремленность русской литературы к наличной действительности как она есть, т. е. к реализму. Этот аспект воспринимался в Серебряном веке как объективная особенность предшествующего, реалистического периода — его касались так или иначе и по-своему оценивали все критики-символисты. Реализму в приземленном смысле слова они противопоставляли новый идеализм, мистицизм, мистический реализм, живые духовные стихии; внутри же самого реализма усматривали как плодотворное начало — символически насыщенные фрагменты.

Волошин касается не идеального начала, акцентируемого символистами в русской классике, этого скрытого в ней потока, но прежде всего явленного с полной очевидностью стремления к реалиям жизни как таковой, к только-реальности здешней. Он оценивает эту общую тенденцию литературы XIX столетия, и оценка его кажется радикальной. Для понимания ее необходимо погрузиться в его мысль, не отмахнуться как от только-парадокса, подобно его современникам: Волошин подчеркивал, что никаких парадоксов часто нет вовсе, а есть последовательно проведенные мысли. Но многие его суждения были не общими и не привычными, и справиться с их новизной и истинностью легче всего было успокоительной отсылкой к парадоксальности. Если обозначить суть дела в одной фразе, то мысль его такова: реалистическая русская литература виновна в ужасах русской революции. Не парадокс ли это? Не нарочито ли эпатирующее суждение?

Здесь необходимы предварительные пояснения. К русской классике Волошин подходит из своей глубинной интуиции: литература, искусство слова, по преимуществу связана со стихией будущего. Он обосновывает эту мысль в статье «Норомедон», соотнося тройное деление искусств с тремя стихиями времени: пластические искусства творят в настоящем, претворяют и просят веществу мира («Пластика говорит: “Остановись, мгновенье!”» [9, с. 305]); музыка творит в стихии прошлого, она есть искусство памяти, в ней дух погружается в самого себя («Музыка: “Вспомни самого себя!”» [9, с. 305]); поэзия живет в стихии будущего, в чистой стихии воли («Поэзия: “Да будет!”» [9, с. 305]), вещам мира она может давать имена своей заклинательной силой, расколдовывая слово, в них застывшее; к миру внутреннему она обращена силой пророчесвенной. Говоря о будущем, Волошин выделяет два пути к нему: первый путь — через ясновидение, оно есть проклятие пророков, ибо знание будущего цепенит волю, и это знание становится злым роком, разрушает иллюзию свободы. Иной способ проникновения в будущее связан с искусством — это желание, оно само есть предчувствие будущего («первые лучи приближающегося будущего отражаются в нас как желание» [5, с. 466]), сила

воздействия на будущее — мечта, ее меч — искусство. Эти мысли он впервые излагает в письмах к Маргарите Сабашниковой в августе 1904 г. Так, он пишет ей в письме от 22 августа о том, что слово по преимуществу связано с желанием: «Слово — чистое выражение желания — будущего. Слово — это уже само будущее, сама действительность. Другая действительность» [6, с. 122]. И далее:

В будущем есть много потенциальных — возможных действительностей. Слово их выявляет — переводит в другую область, и этим делает их уже невозможными в жизни.

Поэтому так часто, когда боишься, чтобы что-нибудь не случилось, стараешься себе представить это событие со всеми ужасными подробностями — именно для того, чтобы это уже не перешло в действительность жизни. Совершается заклятие словом [6, с. 122].

В письме ниже:

Поэтому невозможно писать о действительно пережитом — это будет только воспоминание о действительности. Но если вы будете писать о том, что живет в Вас только в качестве намека и желаемого, то получится не описание, а сама действительность: сказки, фантастика, все те вещи, читая которые вы вполне отрываетесь от действительности и, отрываясь от книги, с удивлением возвращаетесь к жизни [6, с. 122].

В том же 1904 г., развивая эти мысли, Волошин находит им итоговые формулировки в статье «Макбет зарезал сон!» (впервые опубликованной в «Весах» под названием «Магия творчества. О реализме русской литературы» [4]):

Стихия слова — будущее. Если я захочу воплотить в слове то, что я пережил во всей полноте, — это будет только слабым напоминанием прошедшего. Но если я воплощаю в слове то, что живет во мне как предчувствие, как возможность, то слово само становится действительностью трепещущей и ослепительной. Описание смертной казни у Достоевского бледно и коротко, а картины безумия широки и ярки [5, с. 468].

В упомянутом письме Волошин пояснял: Эдгар По сильнее воздействует, чем Флобер, описывающий бывшую действительность, потому что в нем проявлено стихийное движение невыявленной действительности. Маргарита отвечает, что дело даже не в слове, а в самой мечте:

Достаточно мечты, одной мечты. Вот это страшно. Будущее или, вернее, то, что суждено, судьба, даже не воплощается в слове, а живет одиноким и бездомным призраком, как некрещеный младенец, похищенный у матери чертом. В сказках всех народностей есть ящик, или дверь, которую нельзя открыть, от этого нарушения запрета происходит несчастье. Мечтатель преступает какой-то закон. Он берет наслаждение, и его наслаждение бесплодно; он лишается судьбы. Творец — другое, он сам, как бог, воплощает свою судьбу — волю [6, с. 130].

Волошин отвечает ей в письме от 28 августа 1904 г.: «Запретная дверь — это очень верно» [6, с. 136], и далее в том же письме вновь о воздействии мечты на будущее и о ларце:

Истощить свое будущее мечтами. Это величайшая трагедия. Мне бы хотелось на это написать сказку. Тут именно запретный ларец. Но художники это всегда делают — и делают сознательно. Это основа искусства [6, с. 137].

Эти *дверь* и *ларец* повторяются в статье о Макбете (магии творчества), возникшей из этих разговоров:

Мечта — это великая и страшная сила.

Она может быть смертельна для непосвященных и любопытных, которые легкомысленно произнесут Сезам перед заповедной дверью, которые повернут ключ в таинственном ларце.

Горе тем, которые истощат свое будущее бесплодной мечтой! Но искусство дает мечте жало змеи и вечность камня.

В этом загадочная власть Слова [5, с. 467].

Волошин здесь не соглашается с Маргаритой, которая не связывает слово с мечтой, «достаточно мечты», но в статье вновь проводит свою мысль о связи слова с будущим и с мечтой. В статье он также приводит «психологический» аргумент, наблюдение, которое каждый может проверить собственным опытом, речь идет о самозащите от будущего:

Будущая действительность живет в потенциальном состоянии. Она может быть выявлена мечтой, и тогда она не случится в той области, которую называют реальностью жизни. Кому не случалось, со страхом ожидая какого-нибудь события, представлять себе в мечте возможные комбинации, для того, чтобы оно не случилось именно так? Это инстинктивная самозащита человека от будущего. Это заклятие будущего мечтой.

Мечта — это великая и страшная сила [5, с. 467].

Эти мысли Волошин варьирует в различные годы. Так, в статье «Hogomedon» (1909) он пишет: «Каждое слово, в которое я вкладываю душу, убивает в будущем некую возможность жизни. Каждый найденный стих говорит не о прошлом, а о будущем, которое уже не осуществится»; «Слово это принесение в жертву самого себя..., оно питается живой кровью возможного!» [9, с. 303]. В статье «Апофеоз мечты» 1912 г.: «Творчество всегда есть избрание того, что могло быть и уже не случится в жизни...» [1, с. 23]. В черновых записях к лекции 1921 г. мы находим: «Магические силы мечты: дети представляют себе: чтобы не случилось. Опасность вымечтать жизнь. Жертвенность творческой мечты. То, что нашло воплощение в искусстве, не будет пережито в жизни» [3, с. 716]. Здесь действительно краткий конспект прежних мыслей, из 1904 г., сохраняющих свою значимость для Волошина и в поздние годы.

О «жертвенности творческой мечты» в ранний 1904 г. Волошин добавляет:

Те гении, в организме которых заложена чересчур сложная и буйная судьба, неизбежным инстинктом самосохранения торопятся воплотить ее в произведениях искусства. Самоотверженные иногда успевают перелить всю свою судьбу, все свое будущее в свое творение. Поэтому истинная жизнь художника всегда полнее и вернее воплощена в его творении, чем в его биографии [5, с. 468].

Итак, от связанности слова с будущим и выявления его в мечте Волошин приводит к важнейшему для оценки русской классики афористическому итоговому заключению: **то, что нашло воплощение в искусстве, не будет пережито в жизни**. Верно и обратное: если искусство ограничивает себя рамками рационального, не изживает фантастического, то действительность воплощает в себе всю невыявленную, не переведенную в иную реальность фантастичность, все ужасы ее. Так, в письме к Сабашниковой от 18 сентября 1904 г. от описания кошмаров русско-японской войны мысль Волошина обращается к их первопричине:

Мне приходят странные мысли. Этого бы не было, если бы люди раньше «мечтали» об этом. Может, долгому периоду реализма в литературе мы обязаны тем, что все эти ужасы, которым место в фантастическом рассказе, прорвали свое русло в реальную жизнь? Символисты пришли слишком поздно и не смогли мечтой исчерпать страшного будущего [6, с. 142].

Так, высоко оценивая эпоху символизма в искусстве — именно с точки зрения его целительного воздействия на будущее, на саму жизнь, его обращенностью в сферу мечты, — Волошин осознает: поздно. После века реализма и только реализма новому искусству не успеть оделеть вину прежнего.

Далее Волошин обобщает: «Эпохи ужасов и зверств всегда следуют за эпохой упадка фантазии, бесилия мечты», — и иллюстрирует эту мысль примерами из французской истории:

Французская революция после 18 века.

Коммуна — после Флобера и Гонкуров. Наоборот — возможные ужасы 48 года были предотвращены романтизмом и политическими утопиями [6, с. 142].

То же обобщение, отстоявшееся, выверенное, в статье «Макбет зарезал сон!» — здесь сформулирован закон *выявления будущего мечтой*:

Этот закон выявления будущего мечтой, незыблемый для отдельного человека, незыблем и для целых народов. Горе тем народам, которые задушили в себе фантазию и любовь к мечте. Горе Макбету, зарезавшему сон! [5, с. 468].

В этой статье Волошин также прежде всего дает иллюстрации из французской истории:

После двух веков рационализма неизбежно наступает кошмар террора и сказка о Наполеоне. После М-те Бовари, после Курбэ — Кровавая Неделя. Наоборот, 48 год, который мог быть таким ужасным в своей кровавости, был ослаблен предшествовавшим романтизмом [5, с. 468].

В письме к Сабашниковой Волошин, начиная со «странных мыслей», завершал отрывок смягчающей добавкой: «Эта связь только в первый момент кажется странной. Потом это становится так логично, так неизбежно...» [6, с. 142]. В статье оговорка опущена: мысль, продуманная до конца, стала действительно неизбежной.

Наконец, мы подходим к оценке русской литературы из этих предваряющих соображений. Именно об этом заключительная часть статьи — к ней все и шло:

Русская литература в течение целого столетия вытравляла мечту и требовала изображения действительности, простой действительности, как она есть. На протяжении целого столетия Гоголь и Достоевский, одни, входили в область мечты. И кто знает, какие ужасы остались неосуществленными благодаря им в начале восьмидесятых годов!

Чехов в своем многоликом муравейнике исчерпал всю будничную тоску русской жизни до дна, и она подошла к концу.

Подымается иная действительность, фантастическая, которой не место в реальной жизни потому, что ее место в искусстве.

Начинается возмездие за то, что русская литература оскопила мечту народа. Горе! Макбет зарезал сон! [5, с. 468–469].

Стоит обратить внимание: Волошин говорит о *начале* возмездия: во время русско-японской войны. В созвучии с тем, что символисты *пришли слишком поздно* и предотвратить надвигающееся *возмездие* не смогли. Именно это слово стоит в начале его статьи 1904 г.: «Свершилось... Наступают минуты возмездия. Это действительность мстит за то, что ее считали слишком простой, слишком понятной!» [5, с. 465]. Кошмары русско-японской войны при всей их непереносимости (он приводит ужасающие факты) — это лишь *минуты* возмездия... и наступят многие и многие иные минуты. Этим же словом — *возмездие* — и заканчивается статья. Характерно, что и в письме он говорит о *возмездии*, но более ярко: за русскую литературу раплачивается не она сама, а РОССИЯ, — это в предшествующем статье письме к Сабашниковой:

Теперь *Россия* расплачивается за целый век реализма.

Действительность мстит за себя, если ее считают слишком простой. Она принимает самые чудовищные и невероятные формы, чтобы заставить к себе относиться с *мистическим* трепетом [6, с. 142].

Искусство — не забава, не украшение жизни, не нечто отдельное от нее, связи между разными сферами жизни гораздо глубже, чем может показаться рассудку, все сводящему к простому и понятному, — жизнь вообще в ее сложности и не может быть постигнута лишь рассудком, охвачена рассудочными формами. Изгнание из жизни и искусства духовного, изгнание *мистического* к ней отношения — речь ведь идет именно об этом — непременно отразится бедами, ибо из неполной действительности не может возникнуть добрых плодов, изгнание из жизни духовного отразится в ней неизбежно злом, искаженностью пропорций, ограниченностью, ложью — и *возмездием*. Ведь, по мысли Волошина, запрет на духовное, на мечты, сны и фантастику в словесном искусстве вытесняет фантастическое и ужасное в саму жизнь, жизнь расплачивается за ошибки искусства.

О Достоевском Волошин пишет в письме: «Сколько ужасов, предстоящих России, *искупил* Достоевский! Он ведь был единственным противовесом террору, расхившему с 78 года» [6, с. 142].

Речь идет не о сознательной или политической, публицистической или литературной борьбе с революцией и террором, но о воссоздании действительности во всей ее полноте, не в реальности как таковой только; ужас действительности предотвращается писателем переживанием его в *мечте*, т. е. в художественных идеях, в творении словесном. Писатель своим проживанием его *искупает* ужасное в жизни.

И о Толстом:

А если есть виновные в настоящей войне (Волошин в письме вновь возвращается к исходному пункту — небывалые ужасы русско-японской войны), — то это Толстой, заморозивший много поколений в узких рамках рациональной морали, марксизм, оскопивший фантазию всех русских детей. За насилие над мечтой дорого приходится расплачиваться [6, с. 142].

Мысль о Толстом не вошла в текст статьи, вероятно, в силу ее радикальности: здесь прямое обвинение, при приравнивании воздействия на русскую жизнь Толстого и марксизма. И стоит признать правоту Волошина. Он говорит о ряде суживающих жизнь и искусство явлений, и в этот же ряд вместе с Толстым и марксизмом встают в его рассуждении и французский рационализм, и французский реализм. Все явления ряда замкнуты в рассудок, не выходя за его пределы и в своем воздействии на действительность вгоняют ее в прокрустово ложе *простого* (рассудочного), отрезают как несуществующее ту ее сферу, которая у Волошина обозначена как сон (зарезанный), мечта (оскопленная), фантастическое (изгнанное); в конечном итоге несуществующей для названных явлений искусства оказывается, как и для марксизма, — сфера духа.

О кажущейся странности в сопоставлении: русская литература — Россия; о неизбежности расплаты РОССИИ — ЗА ЛИТЕРАТУРУ, за отступления литературы от сущности словесного творчества, в реализм и натурализм. Здесь стоит учесть еще один аспект в волошинских взглядах на сущность искусства и, в частности, литературы. Человеческий дух должен воплотиться, обрести себе подобающую телесность, выплавленную в миллионах лет кропотливой работы от поколения к поколению; так и *художественная мечта* — пишет Волошин в статье «Индивидуализм в искусстве» — должна обрести себе незыблемую, выработанную форму, чтобы выполнять свою *работу по пересозданию земной природы* [2, с. 62–73] — именно такова миссия искусства. Литература же предназначена к *размыванию твердых пород мира* через слово; называя, поэт освобождает духов — узников, увязших в веществе. «Во всех вещах и явлениях мира пленено то божественное слово, которое их вызвало к бытию. Цель поэзии найти его: угадать подлинное имя каждой вещи, изназвать все явления, расколдовать вселенную» [7, с. 363]. Поэзия имеет заклинательную власть над явлениями жизни, если слово поэта рождается из глубины его чувства, воли, мысли, претворенных в молчание, из самой глубины молчания, если его слово несет в себе «... всю полноту сознания, воли, чувства, / Все трепеты и все сиянья жизни» [8, с. 217]. Но слово, стремящееся зеркально отразить и воспроизвести действительность как она есть, не касается глубин жизни, не освобождает духов из темных пород мира. И при отсутствии в целых эпохах этого освобождающего и просветляющего мир творчества, при отказе от него и запрете

его — страдает сам мир, все темное и неосвобожденное в *творческой мечте* художника врывается в саму жизнь со всеми своими разрушительными силами и воздействиями. А в мире человеческих душ, как уже ранее обозначено, литература только реалистическая не может очистительно воздействовать на будущее, в ней нет и не может быть той жертвенности творчества, которое только и может будущее — просветлить и спасти.

Итак, губительность реализма русской литературы XIX столетия для жизни, для России, его, в конечном итоге, ВИНА перед русской жизнью — вот то, о чем в Серебряном веке мог написать только Волошин. Думается, эти его мысли о русской классике, о ее склонности к реализму в его сведении не к реальному, а к реальному и натуральному, являются одним из самых оригинальных и глубоких суждений в контексте осмысления предшествовавшего периода литературного становления в эпоху символизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Волошин М. А. Апофеоз мечты // Волошин М. А. Лики творчества. — Л.: Наука, 1988.
2. Волошин М. А. Индивидуализм в искусстве // Волошин М. Собр. соч. — Т. 5. — М.: Эллис Лак, 2007.
3. Волошин М. А. Искусство как преображение мира // Волошин М. Собр. соч. — Т. 6. Кн. 2. — М.: Эллис Лак, 2008.
4. Волошин М. А. Магия творчества. О реализме русской литературы // Весы. — 1904. — № 11.
5. Волошин М. А. Макбет зарезал сон! // Волошин М. Собр. соч. — Т. 5. — М.: Эллис Лак, 2007.
6. Волошин М. А. Переписка с Маргаритой Сабашниковой 1903–1905 // Волошин М. Собр. соч. — Т. 11. — М.: Эллис Лак, 2013.
7. Волошин М. А. «Предварение» к книге «Иверни» // Волошин М. Собр. соч. — Т. 6, кн. 2. — М.: Эллис Лак, 2008.
8. Волошин М. А. Стихотворения и поэмы 1899–1926 // Волошин М. Собр. соч. — Т. 1. — М.: Эллис Лак, 2003.
9. Волошин М. А. Horomedon // Волошин М. Собр. соч. — Т. 6, кн. 1. — М.: Эллис Лак, 2007.

*И. Н. Сухих**

РУССКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ КАНОН XX ВЕКА: ФОРМИРОВАНИЕ И ФУНКЦИИ**

Статья посвящена определению литературного канона, механизмам его формирования и функциям. Рассматриваются такие понятия, как Большой, школьный, модный актуальный канон и взаимоотношения между ними. Специальное внимание уделено трудностям формирования и функционирования канона в XX в.

Ключевые слова: канон, канонизация, классика, критика, хаотическая эпоха.

I. N. Sukhikh

Russian Literary Canon of the 20th Century: Shaping and Functions

The author tries to define the notion of literary canon and the mechanisms of its shaping and functioning by examinations of such accompanying notions as «great canon», «school canon», «fashionable actual canon», and their interrelations. A special consideration is given to the difficulties of 20th century canon's shaping and functioning.

Keywords: canon, canonization, classical literature, criticism, chaotic epoch.

Понятие/термин канон известно с Античности. Однако в современной литературоведческой терминологии оно маргинально, используется редко и ситуативно.

Большинство толковых словарей предлагают искусствоведческое (*совокупность художественных приемов или правил, которые считаются обязательными в ту или иную эпоху*), богословское (*совокупность книг Библии, признаваемых церковью боговдохновенными*) и переносное (*все, что твердо установлено, стало общепринятым*) толкования.

* Сухих Игорь Николаевич — доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, igorlit50@mail.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11007.

Специальная статья в «Краткой литературной энциклопедии» знает только одно значение: «КАНОН художественный (греч. κανών — правило), система устоявшейся, нормативной худож. символики» [8, стлб. 343].

В новейшем издании «Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий» [1, с. 90–91] специальные статьи посвящены лишь «Канону жанровому» (С. Ю. Артемова) и «Каноническим жанрам» (Н. Д. Тмарченко).

Только в справочнике, учитывающем историческое становление понятий, находится краткое и четкое определение, данное А. Е. Маховым:

Созданное произведение занимает определенное место в системе «родов», но определенным образом соотносится и с каноном — включаясь в его иерархию (и претендуя на определенное место в ней) или же, напротив, эту иерархию отрицая, игнорируя и т. п. <...> В диахронном плане произведение мыслится в определенном отношении к канону — *корпусу текстов, которые считаются в данной поэтологической системе образцовыми* [7, с. 62, 65; 1].

Таково определение, из которого мы будем исходить.

Литературным канон — перечень, список, собрание, множество текстов/авторов, считающихся образцовыми, самыми ценными, ключевыми для данной национальной литературы и/или культуры.

Подобное понятие канона исторично. Хотя образцовые/канонические тексты выделяли во все эпохи, большинство национальных канонов формируется, согласно мнению Б. Дубина, в эпоху позднего Просвещения и раннего романтизма:

Если не углубляться в древнюю историю (Александрийский канон и другие опыты нормативной — по преимуществу жанровой — кодификации средств символического выражения), то проблема литературного канона — это, прежде всего, проблема канона национального, канона национальной литературы. Она обозначается, обсуждается, становится предметом конкуренции и борьбы в определенной социально-исторической ситуации, когда инициативные культурные группы, кандидаты в элиту мобилизуются для строительства *национального* государства, репрезентации *национального* целого, для развития, упорядочения, кодификации *национальной* культуры. А это для Европы ситуация середины и второй половины XVIII в., в полной мере развернувшаяся еще позднее — после Французской революции, Наполеоновских войн, демократизации систем образования и книгоиздания, секуляризации [6, с. 66].

Тот же автор предлагает типологию канонов, возникающую в зависимости от «социальных контекстов, в которых так или иначе задаются представления о литературе». «Можно говорить об устойчиво воспроизводимом, институциональном каноне (школа); актуальном каноне (литературная критика) и модном каноне (издательские стратегии в расчете на новую образованную, околоуниверситетскую публику)» [6, с. 69–70; 18].

Строго говоря, каноном можно считать лишь первый выделенный Б. Дубиным тип, который формируется не только школой, но и другими социальными институтами (см. далее). По отношению к Большому канону два других типа оказываются маргинальными, эксцентрическими. Имена и произведения актуального и модного канонов со временем либо включаются, инкорпориру-

ются в Большой/школьный канон, либо растворяются в сфере беллетристики, становятся примечаниями в истории литературы такого-то периода, а на смену им приходят новые актуальные и модные авторы.

Роль школы/гимназии и вообще детского восприятия литературы описал О. Мандельштам:

Книжный шкаф раннего детства — спутник человека на всю жизнь. Расположение его полок, подбор книг, цвет корешков воспринимаются как цвет, высота, расположение самой мировой литературы. Да, уж тем книгам, что не стояли в первом книжном шкапу, никогда не протиснуться в мировую литературу, как в мирозданье. Волей-неволей, а в первом книжном шкапу всякая книга классична, и не выкинуть ни одного корешка [9, с. 215].

Однако наряду с Большим каноном можно говорить о существовании иных канонов, жанровых и тематических. Существуют свои каноны детской литературы (причем, разновозрастной), фантастики, мемуаров и пр. Впрочем, в традиционных историях литературы они находят лишь незначительное отражение.

Самым дискуссионным является вопрос о механизмах формирования канона. И. Н. Розанов называл истинными «делателями классиков» русских критиков, особенно подчеркивая роль Белинского.

Та литературная табель о рангах которая дожила у нас вплоть до символистов, составлена была главным образом Белинским. <...> Белинского принадлежит честь канонизации трех классиков: Гоголя, Лермонтова, Кольцова. Не он один, но он более всех сделал для утверждения их в ранге первых величин [15, с. 100].

Если роль *критики* в формировании русского канона XIX в. и вправду велика, то роль *отдельных критиков* явно преувеличена. Белинский мог канонизировать упомянутых авторов, потому что его мнение, его оценки совпали с последующим культурным вектором. Восторженные отзывы критика о других современниках не помогли им сделаться каноническими авторами. Да и Кольцов, в конце концов, оказался на ином уровне литературной иерархии, чем два первые автора. Вместе с тем резкие оценки Белинским, Баратынского или творчества Достоевского после «Бедных людей» не помешали им позднее войти в канон.

С нашей точки зрения, механизмами канонизации писателей и произведений становятся:

— первоначальные мнения критики (если она авторитетна и способна, как замечал Тургенев, к «критическому отдалению предмета»);

— издательская практика (академические собрания классиков — обычные собрания — отдельные сборники);

— школьное и вузовское преподавание, опирающееся как раз на школьный канон;

— историко-литературные исследования, наращивающие культурную почву путем разнообразных интерпретаций и переакцентуаций (степень канонизации автора можно определить по количеству публикаций о нем, диссертаций, научных конференций);

— разнообразные научные и просветительские акции (конференции, публичные лекции, общественное и государственное празднование писательских юбилеев.

Во включении писателя/произведения в канон какой-то их этих факторов может оказаться доминирующим или они действуют в совокупности. Однако главное заключается в том, что канонизация — не плод чьих-то персональных усилий. Решающим в формировании канона оказывается такой трудноопределимый фактор, который обозначают как «время», «история» («История покажет», «Время нас рассудит»).

Канон — результат *коллективных усилий* по вычленению из множества, безмерного моря авторов и произведений *классики*, образцов, определяющих направление, ориентиры и статус национальной культуры.

Классической является та книга, которую некий народ или группа народов на протяжении долгого времени решают читать так, как если бы на ее страницах все было продуманно, неизбежно и глубоко, как космос, и допускало бесчисленные толкования [3, с. 157].

В каноне обычно выделяют твердый центр и размытую периферию. Если говорить о литературе XX в., очевидно, что «Тихий Дон» или «Мастер и Маргарита» окажутся в любом списке книг века, что далеко не очевидно в случае «Разгрома» А. Фадеева или романа Л. Добычина «Город Эн».

Однако именно подобные тексты обозначают гибкость подхода и диалектичность подхода к понятию канон.

Канон складывается из бесспорных или почти бесспорных вершин — текстов, имевших огромный резонанс, «замечательных по своему успеху или влиянию» (Пушкин), но потом уходящих на периферию (скажем, в XIX в. это роман Н. Чернышевского «Что делать?» а в XX — горьковская «Мать» или роман Н. Островского «Как закалялась сталь»), а также предельных вариантов или экспериментов, произведений, заполняющих какую-то жанровую, тематическую, эстетическую клетку («Петербург» А. Белого, «Мы» Е. Замятина).

Самым сложным в формировании канона оказывается положение беллетристики, «высокого среднего уровня». Уже с некоторого расстояния, из ближней истории, она воспринимается как поток, в котором хорошо различимы тенденции, но начинают сливаться в коллективный портрет лица и художественные миры.

Наконец, последний теоретический вопрос связан со спецификой входящих в канон произведений. Здесь мы тоже оказываемся перед важной дилеммой. Одна версия — ее можно назвать *субъективистской* — исходит из невозможности объективно определить какие-то особые свойства канонических текстов, отличающие их от «просто литературы», беллетристики. Цитированные слова Борхеса продолжают таким пассажем:

Таким книгам, как «Книга Иова», «Божественная комедия», «Макбет» (а для меня еще некоторые северные саги), вероятно, назначено долгое бессмертие. Однако о будущем мы ничего не знаем, кроме того, что оно будет отличаться от настоящего. Всякое предпочтение вполне может оказаться предрассудком. <...> Слава поэта

в итоге зависит от горячности или апатии поколений безымянных людей, которые подвергают ее испытанию в тиши библиотек. Возможно, что чувства, возбуждаемые литературой, вечны, однако средства должны меняться хотя бы в малейшей степени, чтобы не утратить свою действенность. По мере того как читатель их постигает, они изнашиваются. Вот почему рискованно утверждать, что существуют классические произведения и что они будут классическими всегда [3, с. 158].

Однако существует и противоположная точка зрения. Классика становится таковой благодаря сущностным свойствам составляющих канон текстов. Эти свойства труднопределимы, но *объективны*.

Для тех, кого томит научный метод, кому Бог дал редкий талант научно мыслить, по моему мнению, есть единственный выход — философия творчества. Можно собрать в кучу все лучшее, созданное художниками во все века, и, пользуясь научным методом, уловить то общее, что делает их похожими друг на друга и что обуславливает их ценность. Это общее и будет законом. У произведений, которые зовутся бессмертными, общего очень много; если из каждого из них выкинуть это *общее*, то произведение утратит свою цену и прелесть. Значит, это *общее* необходимо и составляет *conditio sine qua non* <непрерывное условие> всякого произведения, претендующего на бессмертье [17, с. 54].

Сравнительно недавнее возобновление интереса к проблеме канона возникло после выхода книги Х. Блума «Западный канон» [19] (см. также перевод одной из центральных глав: [2]; обсуждение концепции Блума: [18]). Противостоя агрессивным теориям мультикультуризма и феминистского литературоведения, Блум напомнил о том, какую роль сыграли в формировании канона *мертвые белые европейские мужчины*. Разделив историю литературы на четыре эпохи (теократическая, аристократическая, демократическая и хаотическая), Блум обозначил как центр канона Шекспира, а русских авторов включил лишь в две последние эпохи. Причем, перечень русских писателей демократического века (1830–1900) практически совпадает с Большим (и школьным) каноном, о котором шла речь выше (к нему добавлены лишь «Семейная хроника» С. Аксакова, «Что делать?» Н. Чернышевского и рассказы Н. Лескова; в этом веке почему-то прописан и А. Блок).

Сложнее с «хаотическим» XX в. Здесь, наряду с очевидными именами (большинство канонических поэтов Серебряного века, Горький, Бунин, Зощенко и Платонов), представлены Л. Андреев и М. Кузмин, но отсутствуют, С. Есенин, Е. Замятин, даже В. Набоков и нобелевский лауреат М. Шолохов.

На рубеже XX и XXI вв. подведение итогов и составление классических списков интенсифицировалось. Малоизвестный тогда французский журналист Ф. Бегбедер, опираясь на довольно широкий опрос (шесть тысяч анкет газеты «Монд»), сделал эссеистический обзор «Лучшие книги XX века. Последняя опись перед распродажей» [1].

А. Гольдштейн предложил «Лучшее лучших. Еще одну попытку систематизации достижений русской прозы уходящего столетия» [4]. Однако русская версия канона не вызвала большого отклика из-за очевидной и объявленной субъективности автора (в двадцатку лучшего попали, скажем, «Сентиментальное путешествие» В. Шкловского, «Восхищение» Ильи Зданевича/Ильязда

и «Шатуны» Ю. Мамлеева). А. Гольдштейн предложил не столько версию канона, сколько список, продиктованный «разнузданностью личного вкуса», хотя и учитывающий разнообразие внешние воздействия: «художественное <...> совершенство творений, сформированная ими новая картина реальности, степень влияния ее на сознание, драматичная и высокая судьба сочинителей», но в конечном счете обусловленный «свечением тайны, для которой нет в словарях точного имени».

Задача составления/выявления русского канона XX в., конечно, намного сложнее, чем в случае века предшествующего или в других национальных литературах [5; 10; 15; 20; 21]. В течение *короткого XX века* русская литература не просто пережила три различные эпохи: серебряный век (1890–1921), первый советский век (1920–1930-е), второй советский век (1940 — середина 1980-х). Она существовала также в разных контекстах и на разных этажах (официоз и официальная оппозиция, советская и эмигрантская, подцензурная и сам/тамиздат. Кроме того, для многих значительных текстов даты написания и публикации разделены десятилетиями, что затрудняло критическое освоение и культурную преемственность.

Однако к рубежу тысячелетий большинство этих внешних ограничений исчезли. Каноническая версия литературы первой половины XX в. практически сложилась. Для конца эпохи (второго советского века) пока продолжается стадия проверки и неоконченных споров.

Ситуация осложняется тем, что в эпоху плохо понятого постмодернизма формирование канона (не всегда осознанно) пытаются представить по образцу создания бестселлеров, Большой канон заменить модным, а главным аргументом сделать количество продаж и наличие литературных премий. В этой системе понятий великого писателя якобы создают не какие-то особенные, выдающиеся качества его произведений (о вкусах, как известно, если и спорят, то их нельзя передать и доказать), а обстоятельства внешние, случайные: усилия критики и рекламной журналистики, авторские и издательские манипуляции, опять-таки связанные с рекламой.

По существу речь идет об утрате иерархического принципа, что приводит к реструктурированию культурного пространства по типу супермаркета, где рябит всевозможная продукция, отбираемая исключительно по принципу ее сиюминутной ценности для потребителя. Поэтому классическому канону, обладающему выраженной ценностной вертикалью, многие наши современники очевидно предпочитают сегодня гипертекст — расположенный в горизонтальной плоскости лабиринт, где все элементы равноправны и маршрут выстраивается вне предписаний какого бы то ни было авторитета, исключительно по персональному предпочтению [11, с. 16].

«Как Пушкин вышел в гении» — заглавие вполне серьезной историко-литературной работы [13]. Предполагается, таким образом, что, сложись обстоятельства чуть по-другому, в гении могли выйти не только Дельвиг, но даже и Булгарин, а канонизированных Белинским Гоголя, Лермонтова и Кольцова успешно заменили бы Нарезный, Бенедиктов и Егор Алипанов. Такая очень «современная» логика вызывает принципиальное несогласие.

Когда-то в азарте «слепого отпора “истории генералов”» (Тынянов) формалисты собирались заменить ее изучением мотивов и приемов, массовой литературы, литературного быта. Сегодня «антропологический поворот» зашел так далеко что — по закону литературной эволюции — уже генералов приходится защищать от хлестаковского амикошества и воинствующего невежества.

Предполагать, что Пушкин вышел в гении по чистой случайности, так же странно, как назначать — уже или еще сегодня — Д. Пригова в «неканонические классики». За этими жестами — осознанно или нет — стоит эстетическая уловка: замена исторически сложившейся иерархии кружковой, назначение гения из своей среды или компании. Это понятно и объяснимо как факт литературной борьбы, но практически недоказуемо как историко-литературное положение.

Между тем, культура и есть *искусство различения* (из чего отнюдь не следует пренебрежение к малому, дискриминация, безразличие). *История генералов, библиотеки классики, лучшие книги, канон — позвончик литературы*, без которого и современный процесс расплывается в бесформенное желе.

Пройдет какое-то время, и современная литература предстанет не как набор премий, серий и «лучших книг этого сезона для чтения на пляже», а как иерархия классиков и беллетристов, открывателей и продолжателей, героев персональных глав и персонажей примечаний — упорядоченная картина, которую создает любая *история литературы*, отличающаяся от перечислительной и безоценочной библиографии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергедер Ф. Лучшие Книги XX Века. Последняя Опись Перед Распродажей (2001) / пер. И. Волевич. — М.: Флюид / FreeFly, 2006.
2. Блум Х Шекспир как центр канона / пер. с англ. Т. Казавчинской // Иностранная литература. — 1998. — № 12. — С. 194–213.
3. Борхес Х. — Л. По поводу классиков // Борхес Х. Л. Соч.: в 3 т. — Т. 2. — Рига: Поларис, 1994.
4. Гольдштейн А. Лучшее лучших. Еще одна попытка систематизации достижений русской прозы уходящего столетия // Ex libris-НГ. — 1999. — 14, 21 октября.
5. Гронас, М. Диссенсус: война за канон в американской академии академ. 80–90-х гг. // Новое литературное обозрение. — 2001. — № 5 (51). — С. 6–18.
6. Дубин Б. Классика, после и рядом: Социологические очерки о литературе и культуре. — М.: Новое литературное обозрение, 2010.
7. Европейская поэтика от античности до эпохи Просвещения: Энциклопедический путеводитель / под общ. ред. Е. А. Цургановой и А. Е. Махова. — М.: Издательство Кулагиной; Intrada, 2010.
8. Кедров К. А. Канон // Краткая литературная энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия, 1978. — Т. 9. — Стлб. 343–345.
9. Мандельштам О. Шум времени (1925) // Мандельштам О. Полное собрание сочинений и писем: в 3 т. — Т. 2. — М.: Прогресс-Плеяда, 2010.
10. Михайлова М. В. Классика versus... // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология. — 2011. — № 1(9). — С 38–51.

11. Михайлова М. В. Корабль Энея: классика в современной культуре // Текст и традиция. — Вып. 1. — СПб.: Росток, 2013. — С. 11–36.
12. Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий. — М.: Изд. О. Кулагиной; Intrada, 2008.
13. Рейтблат А. И. Как Пушкин вышел в гении. — М.: Новое литературное обозрение, 2001.
14. Розанов И. Н. Литературные репутации. — М.: Советский писатель, 1990.
15. Саморуков И. И. К проблеме разграничения «массовой» и «высокой» литературы. Знаки канона в российской массовой литературе // Вестник Самарского государственного университета. — 2006. — № 1 (41). — С. 191–109.
16. Хрестоматийные тексты: русская педагогическая практика XIX в. и поэтический канон / ред. А. Вдовин, Р. Лейбов // Acta Slavica Estonica IV. Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. — IX. — Тарту, 2013.
17. Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. — Письма. — Т. 2. — М.: Наука, 1976.
18. Ямпольский М. Б. Литературный канон и теория «сильного» автора // Иностранная литература. — 1998. — № 12. — С. 214–221.
19. Bloom, H. The Western Canon: The Books and School of the Ages. — New York, 1994.
20. Günther Hans. Прощание с советским каноном // Revue des études slaves. — 2001. — Т. 73, fasc. 4: La littérature soviétique aujourd'hui. — P. 713–718.
21. Toronto Slavic Quarterly. — Toronto: University of Toronto, 2013. — Vol. 44.

*Т. В. Якушкина**

ИТАЛО-АМЕРИКАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА: ЛИТЕРАТУРА ВЕЛИКОЙ ИММИГРАЦИИ ИЛИ АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ?

Две антологии, изданные в США в 2014 г., в очередной раз подняли вопрос об этнических литературах в мультикультурном пространстве. В статье, посвященной итало-американской литературе, автор анализирует различные подходы к ее изучению. Автор утверждает, что необходимо различать два разных феномена: итало-американскую литературу, которая возникла в результате творческой активности первого и второго поколений итальянских иммигрантов, и проект «итало-американская литература», созданный американскими критиками итальянского происхождения в рамках официальной государственной политики мультикультурализма.

Ключевые слова: итало-американская литература, мультикультурализм, этническая литература, литература иммигрантов.

T. V. Yakushkina

Italian-American Literature:

the Literature of the Great Immigration or an Academic Project?

Two anthologies issued in the USA in 2014 once again raised the question of ethnic literatures in a multicultural society. The author of the article analyses different approaches to the problem of Italian-American literature. She argues that we should separate two different phenomena: (i) Italian-American literature, which is the result of Italian immigrants' activity in the first and second generations, and (ii) Italian-American project, which has been pushed forward by American intellectuals with Italian roots in the frames of official policy of multiculturalism.

Keywords: Italian-American literature, multiculturalism, ethnic literature, literature of immigrants.

В 2014 г. «Фордам Юнивесити Пресс» выпустила две антологии: «Итало-американистика: литература Великой миграции, 1880–1943» под редакцией

* Якушкина Татьяна Викторовна — доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гидрометеорологический университет, yaku0149@hotmail.com

Франческо Дуранте и «Поэты итальянской диаспоры» под редакцией Луиджи Бонаффини и Джозефа Перриконе. Первая дает представление о развитии культуры итальянских иммигрантов в США: в книге представлены поэтические, драматические, прозаические произведения; журналистские и политические выступления, воспоминания. Большая часть собранных текстов ранее на английский язык не переводилась [13]. Вторая антология знакомит с итальянскими поэтами, рассеянными по миру: США, Австралия, Канада, Латинская Америка [16] (см. рецензию на эти издания: [9]).

Как следует из названий, первое издание связывает творческую деятельность итальянских иммигрантов в США с понятием «этническая литература» и с периодом Великой миграции. Второе, несмотря на то, что ведет речь только о поэзии, в том числе и о поэзии периода Великой миграции, оперирует понятием «литература диаспоры». Несмотря на пересечение смыслов — диаспору рассматривают как одну из форм существования этноса [3; 4], — смыслы, которыми оперируют два издания, различны. Одно издание претендует отразить «культурную и интеллектуальную историю итальянских иммигрантов в США» в многообразии письменных текстов художественной, документальной и мемуарной литературы (т. е. в полноте понятия «литература») и настаивает на присутствии у этой истории явно выраженного этнического самосознания. Другое — как бы меняет линзы и предлагает взглянуть на то же явление в глобальном масштабе: не самостоятельная литература, а ее проявления, творческое самовыражение представителей этнического меньшинства, живущих на территории принимающей их страны. Вышедшие антологии и концепции, которые они явно или неявно отстаивают, в очередной раз заставляют вернуться к вопросу об этнических литературах в мультикультурном мире.

Эта статья посвящена дискуссии вокруг итало-американской литературы: с каких позиций она должна быть осмыслена — исторической или этнологической? Вопрос не праздный, т. к. в зависимости от его решения разным оказывается видение предмета изучения: в первом случае литература итальянских иммигрантов предстает феноменом, ограниченным историей Великой миграции. При таком подходе этнический компонент поставлен в зависимость от исторического: с окончанием притока иммигрантов в США можно говорить о завершении истории итальянского этноса в этой стране. Постепенное ослабление этнического самосознания и усиливающаяся ассимиляция ведут к растворению литературы иммигрантов в литературе мейнстрима. При втором подходе результат зависит от того, на какое из понятий мы опираемся — «этнос» или «этничность»: интересует ли нас объективная данность, определяемая языком, мировоззрением и культурными ценностями, или субъективная оценка индивида своего положения в обществе. Американская критика опирается на второе.

Итало-американская литература, как и большинство этнических литератур США, была вызвана к жизни миграционными процессами второй половины XIX в. С 1846 по 1924 гг. Европу «покинули, по меньшей мере, 43 миллиона человек», из которых более 75% перебрались в Соединенные Штаты [2, с. 65].

Италия, население которой в год объединения страны (1861) составляло 24 миллиона, к началу Первой мировой войны потеряла больше половины: с 1861 по 1914 гг. из страны выехало 16 миллионов человек.

Итальянская эмиграция пережила две волны: первая приходится на 1861–1900 гг., когда страну покинуло свыше 7 миллионов человек, во время второй (1900–1914) — еще 9. Примерно половина этого нескончаемого потока людей, сопоставимого с библейским исходом, отправилась через океан в обе Америки. Из них свыше 4 миллионов осело в США.

По данным Американской миграционной службы, в первое десятилетие XX в. итальянцы составили 23,26% всех въезжающих в страну [15, с. 80]. В подавляющем большинстве (около 80%) это были крестьяне Южной Италии, Сицилии, Калабрии и Кампании. Вслед за Эмилио Франциной, известным специалистом в области миграции, их часто называют не итальянцами, а паэзани (от итал. «paesani»), жителями деревни [11]. Бедные, неграмотные, социально неподготовленные к жизни в индустриально развитых городах Америки, без знания английского языка, они могли рассчитывать на поддержку и взаимовыручку только своих соотечественников. Маленькие Италии, районы компактного проживания итальянских иммигрантов (самая большая колония итальянцев в Нью-Йорке проживала в Гарлеме — 89 000 человек, по переписи 1930 г. [15, с. 75]), не давали им возможности быстро раствориться в культуре принимающей страны и становились центрами итальянской субкультуры. Этнические различия были столь существенны, что в 1891 г. для посещения Малберри-стрит, Маленькой Италии в центре Манхэттена, были организованы первые туристические маршруты. Американцы приезжали в этот район Нью-Йорка, как в экзотическую страну — со смешанными чувствами любопытства и страха [15, с. 75].

За два века, а точнее с 1820 по 2004 г., в США иммигрировали около 5,5 миллионов итальянцев (для сравнения: за период с 1783 г., когда были образованы США, и до 1861 г., когда было осуществлено объединение Италии, в США иммигрировало только 12 000 итальянцев, в большинстве своем вдохновленных идеями американской революции [15, с. 48]). Хотя иммиграция итальянцев в США завершилась еще в 1970-е гг., по данным переписи 2010 г. сегодня в стране проживает свыше 17 миллионов человек, заявивших о своей принадлежности к итальянскому этносу (для сравнения: согласно переписи 1850 г., первой переписи населения, учитывающей родившихся за пределами страны, в США проживало 3645 человек итальянцев по месту рождения [15, с. 90]). Это составляет 5,9% от общего числа населения США [8] и делает американцев итальянского происхождения шестой по численности этнической группой в стране.

Именно опыт массовой иммиграции рубежа XIX–XX вв. вызвал к жизни феномен, который сегодня называется итало-американская литература. Ее первые образцы создавались на итальянских диалектах — другого языка итальянские иммигранты, как правило, не знали — и не были предназначены для публикации. Форма бытования — типично фольклорная, ареал распространения ограничен пределами Маленьких Италий. (Те немногие итало-американские авторы первого поколения, чьи голоса вырывались за пределы компактного

проживания иммигрантов, писали на английском. Это были либо итальянцы, чьи произведения прошли серьезную правку американских профессиональных редакторов, либо профессиональные итальянские поэты, иммигрировавшие в США со знанием английского языка, как, например, Пьетро Джованнитти.) Антология Дуранте, о которой упоминалось выше, представляет переводы таких произведений на английский язык.

У литературы итало-американцев, как и у всех иммигрантских литератур, явно выраженный «поколенческий» характер. «Отцы», не получив в американском обществе даже статуса белых людей, прошли путь необычайно тяжелой и болезненной адаптации к новым условиям жизни. Их дети, вырастая с мечтой стать полноправными членами общества, покидали районы, в которых выросли. В отличие от неграмотных отцов, дети, закончившие американские школы, свободно говорили не только на диалектах своих родителей, но и по-английски. Не утратив полностью связи с культурой страны своих предков — в Маленьких Италиях культура во многих своих элементах являлась воспроизведением традиционных культурных форм южной Италии, — дети внешне стремились во всем соответствовать стандартам американского общества. Эмоционально еще сильно привязанные к своим итальянским корням, они духовно тяготели к индивидуалистическим ценностям американского общества. Как справедливо отмечает Фред Гардафе, разрыв с устной традицией Маленьких Италиях и вхождение в американский мейнстрим потребовали от второго поколения итальянских иммигрантов *письменного* самоосмысления [12, с. 12–14].

Если литература и фольклор первого поколения итальянских иммигрантов представлены преимущественно итальянскими диалектами и лишь в незначительной степени писателями, сознательно перешедшими с итальянского на английский, то литературным языком второго поколения стал английский, итальянскому отведена уже достаточно скромная роль. Он используется в виде вкраплений для передачи этнического колорита. Исключением на этом фоне выглядит Пьетро ди Донато, пожалуй, наиболее самобытный представитель этого поколения. Его роман «Христос в цементе» («Crist in Concrete», 1939), вызвавший отклик даже в советской печати, написан на италинглиш, смеси итальянского и английского, на которой разговаривали «отцы». Показательно в связи с этим мнение советского рецензента, точно подмечающего особенности такого языка:

Своеобразен язык романа. Певучая, причудливо метафорическая фраза, с порядком слов и синтаксисом совершенно не английскими, усиливает итальянский колорит. Однако... в больших дозах он становится утомительным. Напевная речь, механически копирующая итальянские обороты, оказывается удачнее всего в диалогах, где она передает живой говор и национальный юмор. Но во «внутренних монологах» приподнятый тон этой речи переходит временами в истерическую бессвязность. В описаниях порой она чересчур цветиста [1, с. 222].

Первые серьезные попытки ответить на вопрос, «что такое итало-американская литература?», или, другими словами, дать определение литературе американцев с итальянскими корнями, относятся к 1960-м гг., когда в США возникают первые благоприятные условия для изучения этнических литера-

тур. В этот период на волне борьбы темнокожих американцев за свои права представление об Америке как плавильном котле различных наций претерпевает существенную корректировку: не плавильный котел, а калейдоскоп, государство, которое гарантирует равное сосуществование различных этносов и меньшинств на своей территории. В 1980-е гг. смена базового национального концепта будет закреплена в новой государственной политике США — мультикультурализме.

Смена национальной идеологии совпала с новой волной итальянской иммиграции — нерешенные экономические проблемы Юга Италии в очередной раз спровоцировали отток населения, а отмена в 1965 г. поправки, ограничивавшей въезд иммигрантов в США, открывала двери в вожделенную Америку. И на этот раз за океан устремились преимущественно южане, однако, в отличие от своих предшественников, социально более адаптированные и образованные. Их дети, многие из которых приехали в США подростками, не просто говорили на двух языках. Они получили хорошее образование, зачастую в университетах двух стран, в США и Италии. Именно они, молодые, амбициозные, полные решимости покорить Америку, воспринимают смену политических ориентиров как вызов собственной судьбе и возможность восстановить историческую несправедливость по отношению к своим соотечественникам-иммигрантам предшествующих поколений. Так возникает проект «итало-американская литература», созданный американскими критиками итальянского происхождения, иммигрантами третьей волны.

В 1980–1990-е гг. представители третьего, четвертого и пятого поколений итальянских иммигрантов уже мало походили на своих предков: они родились в Америке от родителей, родившихся в Америке, они говорили только на одном языке — английском, и их представление об Италии формировалось из рассказов престарелых родственников или собственных туристических впечатлений. По своим мировоззренческим и ценностным ориентирам — это типичные американцы, частично сохранившие свои этнические пристрастия в еде и формах семейных праздников. Согласно всем социологическим исследованиям, итальянцы оказались одним из самых адаптивных этносов, максимально быстро — уже в третьем поколении — встроившимся в американское общество [7; 14]. Политика мультикультурализма создала для потомков итальянских иммигрантов двойственную ситуацию. С одной стороны, проявление всех форм этничности получает поддержку на государственном уровне. С другой — необычайно остро встала проблема самоопределения — возвращаться к этническому самосознанию необходимо было в условиях уже завершившейся ассимиляции.

Итало-американская критика сделала многое для того, чтобы доказать, что литература итальянских иммигрантов, обладает всеми признаками развитой литературы: она представлена различными жанрами, прошла все фазы своего развития, свойственные «большим» литературам, — от мифопоэтической до постмодернистской и, наконец, обладает выраженной «итальянité», этническим духом. В 2000-е гг. даже ставился вопрос о придании ей самостоятельности на литературной карте Америки. Впрочем, вопрос об «итальянité» оказался самым сложным. Как определить этнический компонент в литературной

продукции тех, кто даже не владеет итальянским языком? Может ли, говоря понятиями Гумбольта, дух сохранять свое существование в отрыве от языка? Существуют ли чисто этнические темы для выросших и живущих в Америке? Кого можно назвать не американским, а итало-американским писателем и что его отличает от первого?

Концепт «итало-американская литература», поначалу связанный с идеей иммиграции — что предусматривает исчерпанность самого этого концепта с выходом на литературную арену третьего поколения иммигрантов, т. к. дальше просто наступает полная ассимиляция, — в руках итало-американской критики конца 1980–1990-х гг. претерпел серьезные изменения. В новых условиях она попыталась связать его с понятием «этничности» или самоопределения (идентичности), одной из самых дискуссионных проблем Америки эпохи мультикультурализма.

С выходом в свет в 1998 г. книги «Семиотика этничности» Энтони Тамбурри, яркого представителя итало-американской критики, камень преткновения — проблема поколений — был убран. Тамбурри по сути предложил отказаться от поколенческого подхода и рассматривать писателя не на линейке истории, а в зависимости от уровня развития его этнического сознания. Он их выделил три: экспрессивный, сравнительный и синтетический. На первом уровне писатель, по мнению критика, отражает только свой непосредственный опыт и вызванные им чувства. Следующей ступенькой является стремление к сравнению и анализу. На этом уровне развития своего этнического сознания писатель ясно видит разницу между своим культурным наследием и доминирующей культурой и, используя это различие, способен выстраивать «свою уникальную этническую парадигму». Но только «синтетический писатель», тот, кто не имеет никаких национально выраженных особенностей, способен охватить жизнь в ее полноте и «связать все воедино», ибо он понимает не только ограниченность первых двух подходов, но и законы развития самой жизни.

Выделенные уровни сознания, подчеркивает критик, не устанавливают иерархию, более того, художественный текст, как и писатель, редко является отражением только одного какого-то уровня. «Этничность — напоминает Тамбурри, — это нечто, что каждый человек в каждом поколении осмысляет и определяет для себя заново», в зависимости от своего отношения к доминирующей культуре [17, с. 14].

До тех пор, пока принадлежность к определенной этнической группе связывалась с языком, культурой, традициями, ценностями, она была объективной данностью представителей первого и второго поколений иммигрантов. К представителям последующих поколений Тамбурри предлагает использовать иной подход — не объективные факторы проявления этничности, а субъективный — личный выбор. Достаточно просто иметь предков-итальянцев, чтобы заявить о своей причастности итальянскому миру. Это открывает двери всем:

Существует несколько типов писателей, которые могут попасть под общую категорию «итало-американский писатель», — заключает критик. — В нее будут входить не только писатель-иммигрант, пишущий на итальянском языке, и писатель, родившийся в США от родителей итальянского происхождения и пишущий

на английском, но также все те, кто в любом из возможных вариантов занимает положение между этими полюсами [17, с. 6].

Несмотря на высокий авторитет Тамбурри среди итало-американских критиков — сегодня он глава Центра итало-американских исследований университета города Нью-Йорк и ведущий теоретик в области изучения этнических литератур, — его позицию разделяют не все. В 2012 г. вышла книга другого представителя итало-американской критики, профессора университета штата Нью-Йорк и поэта Луиджи Фонтанеллы «Мигрирующие слова», в которой автор предложил иной подход к решению проблемы итало-американской литературы.

Язык для писателя — главное, это его основной инструмент, а писатель — это профессиональный мастер слова, настаивает критик. В его представлении итало-американская литература — это литература писателей-иммигрантов и мигрирующих писателей, истинных носителей родной итальянской культуры. Первых иммигрантов, наивно самовыражавшихся на родных диалектах, или их потомков в третьем и далее поколениях, у которых от итальянской культуры не осталось ничего, кроме исковерканного имени предков [10, с. 13], Фонтанелла вообще не принимает в расчет. Его интересуют только носители языка и духа. Ими среди тех, кого принято называть «итало-американскими писателями», по мнению критика, могут быть только три категории писателей. Первую представляют итальянские писатели, иммигрировавшие в США в начале XX в. и сознательно перешедшие на английский язык. Вторую — писатели, родившиеся в Америке от родителей-иммигрантов первого поколения, пишущие на английском и воспринявшие итальянскую культуру опосредованно. Их лишь условно можно отнести к носителям итальянского духа, ибо рожденные в Америке, они остаются прежде всего американцами, целиком интегрированными в американскую социальную систему. По мнению Фонтанеллы, их следует называть не итало-американскими, а американо-итальянскими писателями. Наконец, третью группу представляют писатели последней, послевоенной волны иммиграции, подобно самому Фонтанелле, сознательно выбравшие США в качестве места жительства и работы, но не утратившие своих связей с Италией.

Может ли писатель-иммигрант полностью уйти от влияния своего родного языка? Как быстро стирается язык, который иммигрант «теряет постепенно и никогда полностью»? Достаточно ли для писателя простой смены языка, чтобы стать представителем другой литературы? Можно ли усилием воли заменить одно культурное мышление другим? В какой степени культура, в русле которой писатель сформировался, проявляет себя в особенностях его нового художественного языка? Кто из итало-американских писателей является выразителем итальянского духа (*Italianess/ italianità*) и что это такое? Книга Фонтанеллы изобилует вопросами, однако поиски ответов на них приводят критика к парадоксальным выводам.

Если под «итальянитá» понимать, как это следует из логики рассуждений Фонтанеллы, естественное, а не опосредованное усвоение истории и культуры Италии, ее языка и обычаев, а также опору на весь массив итальянской литературы — от Данте до современности, — духовная общность с которой

для писателя обязательна, то сильнее всего она будет выражена у итальянских писателей-иммигрантов третьей волны. В отличие от других групп итало-американских писателей, это люди с хорошим образованием, как правило, научные работники и университетские преподаватели, прекрасно знающие английский язык и легко самовыражающиеся на обоих. И американскую, и итальянскую литературы они усвоили на языках оригиналов. Их художественный язык может представлять собой смесь двух языков, однако такое смешение — не искажение одного из языков, а осознанный эксперимент по созданию «интересной лингвистической идиосинкразии».

Размышления Фонтанеллы в очередной раз подняли вопрос о методологии изучения этнических литератур. Не отрицая сложности решения проблемы, Фонтанелла логикой своих выводов доводит ее до парадокса: лучшим выразителем итальянского духа оказывается писатель-космополит, который сделал «бикультурализм естественным компонентом своего литературного космополитизма» [10, с. 14–15].

В отличие от американской критики, которая решает проблему в понятиях этничности и айдентити, для стороннего наблюдателя ее решение лежит в совсем иной плоскости. С нашей точки зрения, применительно к итало-американской литературе следует различать два разных феномена. Один — литературу, созданную иммигрантами первого и второго поколений, отражающую их опыт иммиграции и ассимиляции и обладающую выраженным этническим самосознанием. Второй — проект «итало-американская литература», связанный с задачей сохранения итальянской этничности в условиях, когда последняя остается только в виде памяти об исторической родине своих предков [6]. В отличие от первого, возникающего как художественное самоосмысление непосредственного жизненного опыта, второй преследует политические цели в большей степени, чем собственно эстетические или этнические. Это «академическая “мода”» (Н. Тлостанова), возникшая как реакция на идеологию мультикультурализма (см. [5]).

ЛИТЕРАТУРА

1. Ган З. Пьетро ди Донато. «Бетонный Христос». Изд. Боббс Меррил, Нью-Йорк, 1939. 311 стр.: рецензия // Интернациональная литература. — 1941. — № 2. — С. 221–222.
2. Иноземцев В. Л. Иммиграция: новая проблема нового столетия (историко-социологический очерк) // Социологические исследования. — 2003. — № 4. — С. 64–72.
3. Семенов Ю. Этнос, нация, диаспора // Этнографическое обозрение. — 2000. — № 2. — С. 64–74.
4. Тишков В. А. Исторический феномен диаспоры // Этнографическое обозрение. — 2000. — № 2. — С. 43–63.
5. Тлостанова М. В. Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — М., 2000.
6. Якушкина Т. В. Что такое итало-американская литература, или Этническая литература как академический проект // Вестник Череповецкого государственного университета. Филологические науки. — 2015. — № 1 (62). — С. 60–64.

7. Audenino P., Tirabassi M. Migrazioni italiane. Storia e storie dell' Ancien régime a oggi. — Milano: Mondadori, 2008.
8. Census 2010. — URL: www.census.gov (дата обращения: 20.08.2016).
9. Fontanella L. Sulla diaspora della letteratura e cultura italiana // Forum Italicum. A Journal of Italian Studies. — November 2015. — Vol. 49, Is. 3. — P. 868–874.
10. Fontanella L. Migrating Words. Italian Writers in the United States. — New York: Bordighera Press, 2012.
11. Franzina E. Gli italiani al nuovo mondo: l'emigrazione italiana in America, 1492–1942. — Milano: Mondadori, 1995.
12. Gardaphé F. L. Italian Signs, American Streets. The Evolution of Italian American Narrative. — Durham; London: Duke University Press, 1996.
13. Italoamericana: The Literature of the Great Migration, 1880–1943 / ed. by F. Durante. — New York: Fordham University Press, 2014.
14. Johnson C. L. Growing Up and Growing Old in Italian-American Families. — New Brunswick: Rutgers University Press, 1985.
15. Osborne L. B. and Battaglia P. Explorers, Emigrants, Citizens: a Visual History of the Italian American Experience from the Collections from the Library of Congress. — Modena: Anniversary Books, 2013.
16. Poets of the Italian Diaspora. A Bilingual Anthology / ed. by L. Bonaffini and J. Perricone. — New York: Fordham University Press, 2014.
17. Tamburri A. J. A Semiotic of Ethnicity // (Re)cognition of the Italian / American Writer. — New York: State University of New York Press, 1998.

УДК 1(091)

А. А. Корольков*

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ К. Д. УШИНСКОГО В СУДЬБАХ НАЦИОНАЛЬНОЙ СТРАТЕГИИ ВОСПИТАНИЯ

Фундаментальное сочинение К. Д. Ушинского оценивается в статье как первый в мировой литературе систематический труд по педагогической антропологии. Наиболее значимыми автор считает идеи Ушинского о национальном воспитании на основе духовно-нравственных ценностей.

Ключевые слова: педагогическая антропология, человек, воспитание, национальная школа, христианская антропология.

A. A. Korolkov
*Konstantin Ushinsky's Pedagogical Anthropology in the Destinies
of National Educational Strategy*

Konstantin Ushinsky's fundamental work *The Human As a Subject of Education* is evaluated in this article as the first systematic work in world literature devoted to pedagogical anthropology. The author regards Ushinsky's ideas on national education based on spiritual and moral values as the most significant ones.

Keywords: pedagogical anthropology, man, education, national school, Christian anthropology.

В современных справочных изданиях принято связывать рождение педагогической антропологии как самостоятельной науки с Германией начала XX в., а именно с трудами О. Больнова, Г. Рота, А. Флитнера.

Константин Дмитриевич Ушинский как минимум на полстолетия опередил тех, кто в 20-е гг. XX в. только начал высказывать идеи педагогической антропологии, а широкий интерес к этой науке раскрылся лишь через столетие после выхода его одноименного труда. На надгробии, установленном в 1870 г., написано: «Константин Дмитриевич Ушинский — автор “Детского мира”, “Родного слова”, “Педагогической антропологии”». Это свидетельство,

* Корольков Александр Аркадьевич — академик РАО, доктор философских наук, профессор, Росийский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена.

запечатленное в камне, трудно оспорить. Не оспорить и того, что еще в 1867 г. вышел первый том его трилогии «Педагогическая антропология», второй том появился спустя два года, третий остался незавершенным, но наброски, конспекты с авторскими комментариями и утверждениями, во многом определявшая структура работы и формулировка идей, тезисов — все это говорит о грандиозности замысла этого труда и его исторической исключительности. Современники сразу оценили значимость «Педагогической антропологии»: к 1902 г. она выдержала 11 изданий.

Поразительна педагогическая одаренность Ушинского: из сорока семи лет жизни он всего лишь пятнадцать лет занимался педагогикой — и прочертил ярчайший след в ее теоретических и прикладных сферах. Он во всем проявлял самостоятельность и новаторство, соединенные с лучшими традициями философии, многих наук, которые под его пером приобрели педагогическое звучание.

Молодые годы Ушинского как будто вообще не предвещали огромного педагогического будущего. Он окончил юридический факультет Московского университета, который давал глубокое и разностороннее образование. Преподавание в Ярославском Демидовском лицее пробудило в нем интерес к педагогике, но в то же время породило конфликт с формальной системой образования. Он строил свои уроки в диалоге со слушателями, а руководство лицея требовало от него подробных конспектов лекций; такая регламентация претила творческому духу Ушинского, и он покинул лицей. Несколько лет не мог найти работы, отвечающей его призванию, но потратил эти годы на то, что обеспечило ему последующий взлет, в том числе теоретически подготовило его к созданию новой науки — педагогической антропологии: он глубоко изучил историю философии, все науки, обращенные к человеку. Педагогическая зрелость Ушинского связана с работой учителем словесности в Гатчинском сиротском институте, известном учебном заведении середины XIX столетия, а дальнейшая его служба в должности инспектора в Смольном институте благородных девиц сделала этот институт образцовым.

Ушинский собственной творческой эволюцией показал, что нельзя стать педагогом, учителем в высоком значении слова, не постигнув всего комплекса наук о человеке и сопряженных с педагогикой учений о человеке — философии, религии, психологии, медицины, культуры в целом, которую в России принято было называть просвещением. Для прояснения своего убеждения он проводил сравнение с медицинским образованием: без длительных доказательств ясно, что не может будущий врач изучать лишь терапию и хирургию. Необходимо знать анатомию, физиологию, психологию, химию.

«Педагогическая антропология» Ушинского имеет четко заявленную в подзаголовке направленность: «Человек как предмет воспитания». Это напоминает опыт античной пайдеи, где в центре внимания было также воспитание, формирование человека, а не овладение лишь совокупностью знаний. При чтении первых двух томов может показаться, что автор излагает сведения своего времени из наук о человеке, но на самом деле Ушинский все время расставляет акценты воспитательные.

Обратимся хотя бы к психологическому разделу книги — к учению о воле, характере, темпераменте. Здесь дан глубокий анализ различий в стремлениях

человека — обнаруженное еще эпикурейцами различие стремления к наслаждению (гедонизм) и стремления к счастью (эвдемонизм) имеет стратегическое значение в педагогической антропологии Ушинского: «От смешения склонности к наслаждению со стремлением к счастью само направление педагогических теорий и педагогической деятельности часто извращается» [4, с. 77].

Авторитеты в педагогике не подавляют мысли Ушинского, он многократно опровергает идеи Руссо, в том числе показывает, что французский мыслитель путает наслаждение и счастье — Руссо в дикаре, в его безделье видел проявление счастья. Или, например, возражает представлениям Руссо о том, что у детей только два душевных движения — они или плачут, или смеются. (Правда, в оправдание Руссо заметим, что он вел речь, конечно, о младенчестве, а не о детстве в целом.) Ушинский проводит свою мысль: «Напротив, самое обыкновенное положение дитяти — это внимательное занятие... Дети, если они еще не испорчены, не столько ищут наслаждений, сколько увлекающихся их занятий» [4, с. 203].

Он сознает, что вопрос о наслаждении и счастье в философии, этике остается не решенным. В отличие от Канта, Ушинский и здесь остается прежде всего педагогом, поскольку говорит не о том, как человек должен жить, а о том, как человек живет, какие цели ставит в жизни. К наслаждениям он относит не только стремление к вкусной пище или удовлетворение иных телесных устремлений, но, например, желание почестей, т. е. честолюбие. И во всем, даже в удовлетворении физиологических потребностей, требуются усилия воспитания, подчеркивает Ушинский: «Едят и люди, и животные, но обедают только люди» [4, с. 79].

Стремление к счастью может быть даже противоположным стремлению к наслаждениям (аскет, труженик не ищет наслаждений, часто отвергает, убивает их).

Главная цель воспитания заключается в счастье воспитанника... Это основная мысль христианского воспитания, так как христианство ставит индивидуальную душу человека выше всего мира. Но эта мысль может сделаться руководящей только в том случае, если воспитатель не смешивает счастье с наслаждением [4, с. 200].

Может быть, ни одна ошибка не способна породить таких вредных последствий в воспитании, как смешение понятия счастья и понятия наслаждения. Само значение воспитания тогда уничтожается [4, с. 201].

«Педагогическая антропология» Ушинского настолько опередила время, что лишь в последние годы происходит настоящее понимание всей значимости и масштабности ее замысла, ее идей» [1, с. 469], — обоснованно утверждал Э. Д. Днепров, внесший весомый вклад в современное прочтение трудов Ушинского.

П. Ф. Каптерев предлагал следующую классификацию периодов развития русской педагогики: до XVIII в. — церковный период, XVIII в. — первая половина XIX в. — государственный период, и далее — общественный [2]. «Общественное начало составляло не только главную отличительную особенность творчества Ушинского, но и его внутреннюю пружину, его энергетику» [1, с. 391].

Ушинский смотрел на воспитание как на стратегическую задачу развития народа, которому будет или не будет принадлежать ребенок, в зависимости

от того, как строится воспитание в семье, школе. Уход от воспитания нередко приводит к пренебрежению всем отечественным, к утрате национального своеобразия личности.

У каждого народа своя особенная национальная теория воспитания, считал Ушинский, и почти категорическим наказом отечественной педагогике звучит название одной из его статей — «О необходимости сделать русские школы русскими». Он мечтал о времени, когда благородные, образованные русские личности-учителя будут воссоздавать русские характеры в своих учениках. П. Ф. Каптерев в своей «Истории русской педагогики» главу об Ушинском назвал «Национальный идеал. К. Д. Ушинский» и показал, что национальное направление в педагогике не могло не возникнуть, так как заимствование всего западного под вывеской общечеловеческого вызвало естественные вопросы о собственном национально-культурном содержании образования и воспитания. Каптерев подметил, что те педагоги, которые побывали в Западной Европе, убеждались в национальном характере школ в различных странах. Не будем забывать о том, что «впервые необходимость национальной школы и национальной педагогики была заявлена К. Д. Ушинским» [2, с. 414]. Совершенно в духе Н. Я. Данилевского, который первым дал убедительную критику общечеловеческого в главе «Отношение народного к общечеловеческому» своего фундаментального труда «Россия и Европа», Ушинский утверждал, «что общечеловеческой теории воспитания быть не может, всякая теория воспитания есть и может быть только национальной» [2, с. 414]. Таково обобщение, сделанное П. Ф. Каптеревым на основе изучения трудов Ушинского.

К сожалению, проблемы, которые тревожили Ушинского, в наше время не только не исчезли, но и разрослись, ибо копирование не лучших, а порой и чуждых нам моделей образования определяло реформаторство конца XX — начала XXI вв. Следует перечитывать предостережения великого русского педагога: «Можем ли мы ручаться, что та же английская школа, только переведенная на русский язык и перенесенная к нам, не даст худших результатов, чем те, которые даются нашими традиционными школами?» [3, с. 51] — этот вопрос Ушинского обращен к дню сегодняшнему. Ни у одного из теоретиков и практиков педагогики мы не найдем столь обостренного внимания к теме русской национальной школы, как у Ушинского.

Ушинский сознавал, что его попытка синтеза многих наук о человеке встретит критическое отношение специалистов, желающих видеть в его труде более полное представление о собственной науке. Он писал в предисловии к первому тому «Педагогической антропологии»:

Вполне соглашаясь с такими критиками, мы первые с радостью встретим их собственный труд, более полный, более ученый и более основательный; а нас пусть извинят за эту первую попытку именно потому, что она *первая* [3, с. 53].

Ушинский уделил огромное внимание вопросам психологии, обобщению психологических знаний своего времени. В этом проявилось и достоинство его педагогической антропологии, и ее историческая ограниченность. Психология и физиология за столетие существенно изменили и свои теоретические ориентиры, и особенно экспериментальные основания.

Современного читателя в наибольшей степени интересуют те разделы «Педагогической антропологии», которые не могут устареть, они касаются вечных проблем духовно-нравственного становления личности. Ушинский смог лишь конспективно раскрыть категории педагогической антропологии, которые обобщали достижения христианской антропологии, этики, педагогики. В этих категориях отражена противоречивость духовной жизни человека — наряду с совестью, чувством свободы, справедливости, любви к Отечеству, он пишет о чувстве мести, самолюбии, соперничестве, тщеславии, честолюбии, гордыне, зависти, злобе, властолюбию. И все эти качества рассматриваются в контексте воспитания, становления личности.

Педагогико-антропологический труд Ушинского напоминает нам о самой главной задаче познания и практики, которой человечество, к сожалению, пренебрегало и пренебрегает:

Много ли насчитываем мы великих мыслителей и ученых, посвятивших свой гений делу воспитания? Кажется, люди думали обо всем, кроме воспитания, искали средств величия и счастья везде, кроме той области, где скорее всего их можно найти. Но уже теперь видно, что наука созревает до той степени, когда взор человека невольно будет обращен на воспитательное искусство [3, с. 41].

Будем надеяться на то, что талантливая молодежь обратится не только к тайнам космоса, техники, но и к тайнам становления человека, которое невозможно без воспитания.

По наброскам незавершенного последнего тома «Педагогической антропологии», по выпискам, которые служили подготовительными материалами этого тома, можно с уверенностью сказать, что педагогическая теория Ушинского шла к органическому синтезу с богословием. Размышляя о нравственных чувствах и нормах, он обращается к евангелическим текстам, сознавая, что педагогике нужен своеобразный словарь духовно-нравственных понятий, который превосходит категории рассудка и разума, выявленные европейской философией. Воспитание души человека требует восхождения к вечным категориям духовности, без которых распадается устойчивость бытия общества и каждого отдельного человека. Ушинский стоял на пороге включения в педагогическую антропологию, в качестве венчающего ее раздела, духовно-нравственной антропологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Днепров Э. Д. Феномен Ушинского // Ушинский К. Д. Педагогическая антропология. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. — Т. 2. — М.: Изд-во УРАО, 2002.
2. Каптерев П. Ф. История русской педагогики. — СПб., 2004.
3. Ушинский К. Д. Педагогическая антропология. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. — Т. 1. — М.: Изд-во УРАО, 2002.
4. Ушинский К. Д. Педагогическая антропология. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. — Т. 2. — М.: Изд-во УРАО, 2002.

И. КАНТ. ЛЕКЦИИ О ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ О РЕЛИГИИ (редакция К. Г. Л. Пелица) / пер., прим. и посл. Л. Э. Крыштоп; под ред. А. Н. Круглова. — М., 2016. — 384 с*.

Издательство «Канон-плюс» в рамках известной серии «История философии в памятниках» выпустило в свет в 2016 г. перевод «Лекций о философском учении о религии» Иммануила Канта.

Этот курс является частью лекционного наследия кенигсбергского мыслителя, наряду с лекциями по логике, педагогике, этике и метафизике. К настоящему времени русскому читателю известны кантовские логика, педагогика и этика, теперь к ним добавилась и естественная теология. Вместе с не переведенной на данный момент метафизикой эти лекции образуют малоизвестную *позитивную* сторону кантовской философии, служащую также аутентичным комментарием к его критическим работам.

Издание состоит из текста лекций (включая два предисловия немецкого редактора и некоторые дополнительные материалы), примечаний и послесловия переводчика и ряда дополнений справочного характера. Напечатано на качественной бумаге, в твердом переплете. Тираж издания — 1000 экземпляров.

Спецификой данного издания является его текстологическая ориентация. Поскольку кантовские лекции отражены в нескольких вариантах конспекта, перевод выполнен по редакции К. Г. Л. Пелица, которая также легла в основу академического издания данного произведения. Публикация открывается двумя предисловиями Пелица, где он рассказывает об истории текста и принципах своей редакторской работы. По его словам, он старался остаться верен тексту вплоть до сохранения отдельных погрешностей рукописи. В тоже время, как отмечает Л. Э. Крыштоп, качество записи говорит о том, что это, скорее всего, не непосредственный конспект, а переработанная и сводная рукопись, которая является результатом работы слушателя Канта (с. 290).

* Рецензия подготовлена в рамках проекта «Свобода и субъективность в реформационном учении Мартина Лютера и в философии Нового времени» (грант РГНФ № 16-03-00099а).

Поскольку кроме редакции Пелица существует еще четыре варианта записи лекций, которые схожи, но не тождественны друг другу, переводчик принял решение составить к редакции Пелица сводные примечания, где указываются ключевые варианты и разночтения других редакций. Именно этот текстологический материал и составляет львиную долю примечаний, помещенных вслед за текстом лекций и насчитывающих 185 страниц петитом, а также двух Приложений, где даны не вошедшие в редакцию Пелица крупные фрагменты лекций. Благодаря этому читатель имеет максимально полное представление о содержании курса и тех акцентах, которые делал Кант в процессе его чтения.

Мысль Канта развивается на фоне комментирования вольфианских компендиумов по данной дисциплине, поэтому возникает необходимость выделения собственно кантианского содержания в «Лекциях». Этому способствует Послесловие, написанное переводчиком Л. Э. Крыштоп, где — с одной стороны, из ретроспективы докритического кантианства, а с другой, из перспективы будущего корпуса Критик — делается попытка реконструировать содержание данного курса. Вместе с тем статья содержит важную информацию источниковедческого и исторического характера. Издание завершается библиографическими списками и словарем латинских понятий, употребляемых Кантом в тексте лекций.

Курс рациональной теологии Кант, судя по дошедшему до нас тексту, выстраивал вокруг трех ключевых аспектов: доказательств бытия Бога, возможности предцифровать Богу высшие атрибуты — это составляет материал трансцендентальной теологии, которая охватывает онтотеологию, космологию и физикотеологию, наконец, учение о Боге как источнике морали — это моральная теология. Особняком идет вопрос о сущности откровения — его Кант почти не касается, сосредоточиваясь на разработке «теологии разума», «естественной теологии».

Принципиально важно, что курс естественной теологии в наличной редакции читался Кантом в 1783/84 г., т. е. непосредственно после публикации им «Критики чистого разума», где — в трансцендентальной диалектике и учении о методе — затрагиваются те же вопросы. Учитывая, что анализу теологии в ней уделено незначительное место, данные лекции можно рассматривать как аутентичный комментарий к соответствующим фрагментам первой «Критики».

Действительно, параллелизм обоих текстов позволяет сделать на этот счет недвусмысленные выводы. Намеченное Кантом понятие моральной веры (В 856) становится в «Лекциях» разработанной концепцией морального теизма, обоснованию которого посвящена большая часть курса (с. 35–37, 133–179). Раздел о доказательствах бытия Божия (с. 22–35) и по акцентам, и по стилю аналогичен таковому в первой «Критике». Равным образом разделы, посвященные онтотеологии и космологии (с. 39–71), являются более развернутым и популярным пересказом соответствующих страниц «Критики» (В 599–643). Однако оценивает Кант эти подходы по-разному: если в «Критике» он однозначно говорит о негативном, «апофатическом» значении трансцендентальной теологии, демонстрирующей бессилие нашего разума в определении природы божества (В 668), то в «Лекциях» он намечает «катафатический» путь, основанный на анализе содержания наших понятий о Боге.

Надо сказать, что и высказывается здесь Кант гораздо свободнее: достаточно сравнить, например, лишь намеченное в «Критике чистого разума» учение об *intellectus archetypus* (В 72; В 723) с учением о божественном разуме «Лекций» (с. 90–91, 95–96). Несомненно, многие темы, затронутые Кантом, были инициированы необходимостью рассматривать материал компендиумов Эберхарда и Баумгартена, однако то, что в лекциях Кант не уклоняется от этой проблематики, придает им особое значение в контексте системы критицизма.

Другим аспектом, вызывающим интерес исследователя, является то, как Кант работает с богословским языком. «Лекции» дают к тому богатый материал (напр., с. 71–84 и др.). Будучи частью вольфианской традиции, Кант в своем мышлении был связан с языком, восходящим к классической схоластике. Эта связь почти не интересует исследователей, однако фактически Кант стоит в конце долгого пути мысли, начало которого теряется в раннем номинализме. Через школьную традицию он унаследовал от Вольфа и проблематику, и методы, от которых, что важно, никогда не отказывался (KrV В XXXVII). Поэтому обсуждение Кантом таких понятий, как, например, *scientia media*, «среднее знание» (с. 95–96), носит содержательный и важный для его системы характер.

Наконец, как в кантианской философии религии отразились конфессиональные условия ее появления, в частности реформационное вероучение, обоснование которого и предполагалось проектом рациональной теологии? Мы рассмотрим этот вопрос, обозначив отношение Канта к двум принципам Реформации: *sola Scriptura* и *sola fide*. Что касается признания преимущества Писания, то Кант от этого положения полностью отказывается — вопреки классическому положению Реформации о свидетельстве Евангелия как основе религии, Кант делает базисом религии естественную теологию (с. 18) как минимальное достоверное знание о Боге. Свидетельство как основа религии было бы слишком неопределенным и таинственным, и потому непригодным для построения теологии, а значит, и религии (с. 184, 202). Эта точка зрения соответствует позднему учению Канта (изложенному в «Споре факультетов») о том, что библейская теология не является наукой, ибо не предполагает применения разума, а лишь санкцию властей.

В не меньшей степени коренному пересмотру подвергается у Канта и понятие веры — ключевой категории его естественной теологии. Особенностью конфессиональной трактовки этого понятия, заложенной Лютером, но восходящей к Августину, является убеждение в том, что вера не имманентное качество человеческой природы. Прехопадение радикально изменило ее, обратив ко злу и рабству, от которого человек избавляется лишь «оправдывающей верой» как сверхъестественным даром творить добро. Примечательно, что в этом сошлись как ортодоксы, так и пиетисты. Кант порывает с этой августианианской трактовкой природы человека: вполне в духе реформационной традиции признавая разум недостаточным и слабым орудием познания (с. 93, ср. KrV В 71), он указывает, что воля сама направляет себя к добру, и возникающее зло — лишь результат ошибок в стремлении к лучшему (с. 37, 128); своим блаженством «человек должен быть обязан себе самому, как культуре своих талантов, так и благодати своей воли», и это определит судьбу мира — будет ли

он развиваться прогрессивно, по пути «апокатастасиса», или регрессивно (с. 127, 129, 140). Это принципиально противоречит классическому тезису Реформации о том, что «милость Божья даруется не по нашему достоинству, а лишь по милосердию, обещанному благодаря Христу» (как говорит Меланхтон: *Corpus Reformatorum*. Vol. XXI. P. 742; sf. P. 421).

В конце концов Кант здесь приходит к своеобразной — основанной исходно на вольфовской теодицее — моральной космологии, где единство мира и его согласованность отражаются в системе целей как непосредственным пути к достижению совершенства (с. 154–157; ср. с. 272 прим. 613, 621; с. 160 и с. 272 прим. 630; ср. KrV B 837–845).

Значение этой концепции трудно переоценить: влияние Августина, целую тысячу лет определявшее ключевые аспекты европейской антропологии, пало. Вместе с тем изменяется и понимание религии — из религии спасения моральная вера творит религию блаженства, которая позже найдет свое выражение в учении Фихте. (И характерно, что переводчик не позволил себе в отношении кантовского учения употребить понятие «спасение», которое, действительно, в нем совершенно излишне; ср. с. 263 прим. 540.)

Итак, перед нами интересное и во многих отношениях важное издание, позволяющее заглянуть за строгую логику «Критики чистого разума», узнать, как Кант работает с теологическим языком, в какой степени его принимает, а в какой — критикует, какой круг источников стимулировал его размышления и как он преподносил эти размышления публике. Вместе с тем данное издание не свободно от ряда недостатков.

Прежде всего, нельзя не заметить бедности комментариев. Сами примечания, как говорилось, занимают 185 страниц петитом, но представляют собой главным образом разночтения из конспектов кантовских лекций. Комментарии же в основном ограничиваются указанием параллельных мест из сочинений Эберхарда, Баумгартена и кантовского рукописного наследия. Даваемые в качестве простой ссылки, эти комментарии малоинформативны, если читатель не держит перед собой соответствующие труднодоступные издания.

Возможно, удачным решением могло стать введение в кантовский текст пагинации, наподобие той, что введена в издании трактата Тетенса в рамках той же серии (*Тетенс И. Н. О всеобщей спекулятивной философии / введ., пер. и прим. А. Н. Круглова, пред. Н. Хинске. М., 2013*). Это облегчило бы ориентирование в тексте Канта и — учитывая периодические повторения — помогло бы систематизировать материал. Кроме того, учитывая значение разночтений в тексте лекций, более целесообразна публикация их в подстрочных, а не за-текстовых примечаниях, что также немало бы помогло читателю и облегчило труд сравнения вариаций (хотя, возможно, это и затруднительно при принятом формате издания).

Издание не свободно от опечаток. Так, на стр. 81 напечатано «мылятся» вместо «мыслится», на стр. 109 — «Die» вместо «Dei», на стр. 160 рассогласование: «история поведение», на стр. 269 в прим. 596 опечатка в дате. Имеются и шероховатости перевода: например, на стр. 22 в заголовке стоит «различные наименования *субъектов* этих различных видов познания», и хотя в тексте стоит *subjekte*, более целесообразно было бы передать это понятие через «пред-

метов, объектов»; на стр. 144 *besitz* более вразумительно можно передать как «владение», а как «собственное свойство».

В Послесловии Л. Э. Крыштоп, выясняя специфику кантовского понимания теологии, сосредотачивается на материале двух Критик. Это дает объемную картину естественной теологии в понимании Канта, однако, кроме собственно кантовской перспективы этих лекций, также имеет место и перспектива *источников кантовского текста*. В конце концов задачей Канта было комментирование принятых для данной дисциплины компендиумов, доставляющих «условия возможности» размышлений философа. От комментариев переводчика читатель вправе ожидать раскрытия и этой стороны лекций, но он этого не находит. Однако подробно прописанный анализ текстов Эберхарда и Баумгартена весьма помог бы в определении собственно кантовского содержания лекций, и специфики его связи с вольфианской традицией.

Также остается не вполне ясным, какое место лекции по естественной теологии занимали в рамках академических обязанностей Канта. Какое место в программе Кенигсбергского университета занимала естественная теология? Рассматривалась ли она как часть метафизики (на что указывает другой курс Канта — по метафизике) или как самостоятельная дисциплина? Читался ли этот курс Кантом публично или приватно? Эти обстоятельства важны для понимания того, в каких условиях Кант читал свои лекции и в какой степени был волен высказывать свою точку зрения.

Следует указать ряд недочетов, закрывшихся в «Список основных слов и выражений на латинском языке» (с. 376–381). Так, выражение *omne ens limitatum* переводится как «всякое ограниченное бытие», хотя понятие «ограниченное бытие» не имеет смысла, учитывая также, что в других случаях *ens* передается как «сущность, сущее», и этот вариант перевода оптимален. Для выражения *scientia media* (переведенного как «промежуточное знание») существует принятый перевод «среднее знание», отражающее технический термин схоластической теологии, возникший в XVII в. и нашедший отражение у Баумгартена и Канта. Семантика понятий *genus* и *species* пересекается, отчасти из-за избыточности перевода первого понятия. Понятие *passibilis* в контексте теологии лучше передать не через «подверженный страданию», а «претерпевающий (влияние, изменение)». Выражению *summum imperans* в контексте теологии будет соответствовать классический термин «вседержитель», а не «суверен».

Также здесь не обошлось без опечатки или ошибки составителя — на с. 381 при понятии *teleologia* стоит перевод «теология». Данное противоречие может восходить к фрагменту, посвященному учению о целях, *teleologia* (с. 160), которая в другой редакции лекций читается как *teologia* (с. 274, прим. 632–633). Учитывая, что и редакция Пелица, и редакция Фолькмана, и соответствующий параграф из Баумгартена дают здесь телеологию (с. 274, прим. 631) и именно она принята как основная, разночтение в Списке необъяснимо.

Наконец, в Списке присутствует неадекватная трактовка термина *scientia visionis*, используемого Баумгартеном и разбираемого Кантом (на с. 96). Он переведен как «познание органами зрения». Учитывая, что речь идет о модусе божественного познания, такой перевод не имеет смысла. Однозначного корректного перевода для этого термина нет, поскольку варианты будут иметь

«человечески-эпистемические» коннотации. С известной осторожностью можно было бы перевести это понятие как «познание через созерцание». На это указывает § 875 «Метафизики» Баумгартена (не отмеченный составителем в прим. 342), где объектом этого знания полагается настоящее, непосредственно созерцаемое Богом как актуальность всех возможностей.

Указанные недостатки нисколько не умаляют значения труда переводчика, предложившего русскоязычному читателю неизвестное ранее ему произведение основоположника немецкой классической философии, представляющее позитивную разработку проблем религии в рамках критической философии. Поэтому данное издание будет интересно для самого широкого круга специалистов и читателей. В связи с этим можно надеяться, что когда-нибудь внимание переводчиков привлекут и лекции Канта о метафизике, благодаря чему великий критик догматических систем предстанет для нас в новом свете.

Савинов Р. В.

УДК 115

*М. Г. Годарев-Лозовский**

ТЕОРИЯ ПРОСТРАНСТВА И ДВИЖЕНИЯ: ФИЗИЧЕСКИЙ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

В настоящей работе констатируется противоречие между представлениями о перемещении физических объектов в пространстве в классической и квантовой механике. Предлагается теория, которая, разрешая известные апории Зенона, устраняет это противоречие. При этом основным допущением является атемпоральный характер элементарных перемещений квантовых микрообъектов (в т. ч. атомов) в непрерывном пространстве. Показано, что из совокупности последовательных вневременных телепортаций атомов, составляющих макротело, складывается его темпоральное движение.

Ключевые слова: кинематика, бесконечность, атемпоральность, бестраекторность, реальное пространство, перемещение, квантовая механика.

*M. G. Godarev-Losovsky
The theory of space and motion*

In the present work shown are contradiction between beliefs about space movement of physical objects in classical and quantum mechanics. A theory that resolves the known Zeno-paradoxes and removes this contradiction is suggested. The basic assumption is the atemporal nature of the basic movements of quantum micro-objects (including atoms) in continuous space. It is shown that a set of sequential extra-temporal teleportations of atoms constituting a macro-body results in its temporal movement.

Keywords: kinematics, infinity, atemporality, lack of trajectory, real space, movement, quantum mechanics.

В. Бернштейн, критикуя господствующую интерпретацию квантовой механики, сделал любопытное наблюдение, что в процессе исторического развития науки отдельные научные дисциплины отпочковались от философии, однако произошел и обратный процесс — основами квантовой механики сейчас занимается преимущественно философия, официальная же физика

* Годарев Максим Григорьевич (псевдоним — М. Г. Годарев-Лозовский) — председатель Санкт-Петербургского Философского Клуба РФО.

примирилась с наличием неясных вопросов и их узаконила [3, с. 30]. Одним из таких «узаконенных» неясных вопросов остается вопрос понимания сущности перемещения физических объектов в пространстве. М. Бунге в своей известной книге отмечал:

Не следует ожидать, что в квантовой механике должны существовать кинематика или теория движения лишь по той причине, что она носит неверное название *механики*... Квантовая механика вовсе не предназначается для ответов на вопросы классической кинематики... Об отношениях между квантовой и классической механикой мы знаем очень мало [4, с. 176].

Ясно одно — физике движение макро- и микрообъектов представляется по-разному. Если в одном случае оно описывается уравнениями движения Ньютона, то в другом — уравнением Шредингера. Известно, что уравнение Шредингера дает набор вероятных решений в виде стационарных состояний и не описывает процессы перехода из одного стационарного состояния в другое. Представляется, что не связанная с вероятностями классическая механика Ньютона и квантовая механика, имея каждая свой специфический язык и аксиоматику, не имеют прежде всего логического согласования друг с другом, строгого доказательства того, что одна переходит в другую [4, с. 264]. *Каким же образом согласовать эти различные представления о перемещении в пространстве?* В связи с последним вопросом процитируем некоторые интересные мысли Максвелла:

Обычно научное знание растет за счет аккумуляции вокруг конечного числа отличающихся друг от друга центров. Но рано или поздно должно наступить такое время, когда два или более раздела знания уже не могут оставаться независимыми друг от друга, а должны слиться в согласованное целое... каждая наука может показаться достаточно согласованной внутри самой себя, но прежде чем науки смогут быть объединены в одно целое, каждая должна быть освобождена от «известкового раствора», при помощи которого ее части были предварительно скреплены для согласования друг с другом...

Р. Нугаев замечает — Максвелл отдает себе отчет в том, что любое наблюдение всегда несет на себе отпечатки теоретического языка... «следы цемента». Поэтому, по Максвеллу, необходимо создать «нейтральный язык», или теоретический язык, по возможности равноудаленный от всех сравниваемых теорий [17, с. 48]. А какой язык, если не язык философии, равноудален от языка конкретных наук? Вот только с «цементом» нужно очень внимательно разобраться, ибо каждая из наук имеет свои собственные парадигмы и, увы, — собственные же мифы.

Итак, определим текстуально основную проблему, которую мы поставим решить: *как соотносить бестраекторный и траекторный принципы перемещения физических объектов?* Представление о движении физического объекта в ньютоновой механике основано на допущении того, что этот объект проходит свой путь *последовательно и поточечно*. Но известно, что бестраекторное движение квантовой частицы опровергает подобное допущение (В настоящей работе под термином «движение» предлагается понимать ис-

ключительно перемещение физических объектов в пространстве). К истории проблемы относятся известные апории Зенона из Элеи: Дихотомия, Стрела, Ахиллес и черепаха, которые обнаружили противоречивость движения через бесконечную последовательность отрезков пути непрерывного пространства. Позже Аристотель указывает на возможность разрешить данное противоречие допущением о бесконечной делимости не только пространства, но и времени, т. е. тело за бесконечно малый промежуток времени проходит бесконечно малый отрезок пути и на первый взгляд противоречие разрешается [1, с. 252]. На этом неявном допущении в науку о движении в XVII в. входит дифференциальное исчисление. Однако наименьшего, т. е. бесконечно малого, приращения пути тела в реальности *не существует*, а бесконечная последовательность отрезков пути *не может исчерпаться по определению* [12, с. 43]. Апоории Зенона логически остаются неразрешимыми.

Необходимо отметить, что еще в средневековой арабской философии физическое движение могло рассматриваться как уничтожение тела и его возникновение заново, т. е. как движение путем мгновенного скачка, которое совершает тело от одного места к другому, минуя промежуточные места [5, с. 67]. С рождением квантовой механики проблема понимания сущности движения заявляет о себе с новой силой и в новом контексте — необходимо осознать и осмыслить *совершенно новое явление*, т. е. квантовые скачки.

В 1925–1927 гг. проблему интерпретации квантовых скачков обсуждают основатели квантовой механики. При этом их позиции принципиально расходятся: Э. Шредингер скачки отрицает; А. Эйнштейн фактически объясняет наличием скрытой траектории частицы; В. Гейзенберг отрицает, что скачки происходят в пространстве и времени; Н. Бор отрицает их наглядность и просто постулирует [6, с. 62]. С осени 1927 г. утверждается господствующая ныне копенгагенская интерпретация квантовой механики, в основе которой запрет на вопрос о том, что есть квантовый объект вне его наблюдения и принцип: «Считай и не задавай философских вопросов». Однако физика, как справедливо замечает А. Севальников, в конечном счете интересуется именно этот «запрещенный» вопрос — *что есть объект сам по себе?* [18, с. 69].

Когда В. Гейзенберг высказывает свое суждение относительно внепространственно-вневременной интерпретации сущности квантовых скачков, он не догадывается, что прав только наполовину. Ибо эти скачки действительно реализуются *вне времени, но исключительно в пространстве*. Ошибка Гейзенберга не случайна, ведь он мыслит категориями релятивистского пространства — времени. Однако квантовая частица в отличие от частицы в четырехмерном континууме не имеет траектории, а это означает, что у нее *нет мировой линии!* Бор это чувствует и поступает иначе, он следует ньютонову принципу: «Физика — бойся метафизики!» и фактически отказывается признать квантовые скачки физическим процессом. Он предлагает свои известные принципы соответствия и дополнительности. Учитывая авторитет Бора, многие до сих пор необоснованно полагают, что эти принципы полностью исчерпывают проблему гармонизации представлений о движении микрообъектов и макротел в пространстве. В частности, критика подобных заблуждений «копенгагенцев» содержится в работе А. Липкина [16, с. 110].

В период становления квантовой механики крупнейший математик своего времени Д. Гильберт по существу призвал физиков отказаться от неадекватных представлений о движении микрообъектов в пространстве и времени, но, к сожалению, услышан не был [7, с. 37].

В развитие этой идеи Гильберта значительно позднее, в 2013 г., М. Годаревым-Лозовским был предложен *принцип атемпоральности*: «Некоторые параметры квантового микрообъекта (в т. ч. координаты, направление поляризации и др.) изменяются атемпорально» [8, с. 60]. Теория физического пространства и движения, развивая принцип атемпоральности, превращает его в научно-философскую теорию. Предлагаются следующие философские основания для этой теории, в которых исходным является принцип различения: «Существует только то, что имеет различие» [13, с. 302]. Это означает, что по отношению к пространству и времени существуют четыре различных взаимодополнительных типа реальности. Их структуру отражает подход к фундаментальным типам реальности В. Фалько. Суть его в интерпретации автора настоящей статьи в следующем. Полный класс фундаментальных типов реальности составляют четыре группы процессов:

а) физический процесс, который реализуется в пространстве и времени (например физические взаимодействия);

б) духовный процесс, который реализуется вне времени и вне пространства (например, в соответствии с религиозными представлениями, жизнь души в посмертном мире);

в) психический процесс, который реализуется во времени, но не локализуем в пространстве (например, в соответствии с известными исследованиями Р. Моуди, процесс восприятия действительности в состоянии клинической смерти);

г) информационный процесс, который реализуется вне времени, но в пространстве (например динамика информационного континуума) [19, с. 161].

Подход В. Фалько позволяет признать старательно игнорируемую многими физиками вневременную реальность, хотя нет ничего удивительного в том, что электростатика обходится без понятия времени. Но прежде чем излагать нашу теорию, ответим на следующий вопрос: каков реальный смысл известной дискретности, связанной с движением, т. е. каков смысл, образно выражаясь, «скачков координат микрообъекта» при его перемещении? В квантовой механике определяемое по макроскопическим часам время является переменной величиной. Эта величина де-факто выполняет роль *скрытого параметра* эволюции некоторых состояний. По молчаливому соглашению к эволюционирующим во времени динамикам относят даже квантовый скачок электрона в атоме с одного энергетического уровня на другой. При этом полагают, что некоторые потенциально наблюдаемые параметры частицы не имеют физического смысла и объявляются несуществующими. К таким параметрам в частности относят актуальные координаты микрообъекта в пространстве до их измерения [9, с. 148].

Однако представляется, что обозначенная выше — назовем ее темпоральной — парадигма является ошибкой. Ведь именно *время как ненаблюдаемая величина* лишено физического смысла при рассмотрении динамики некоторых состояний. К процессам, лишенным длительности, мы можем отнести элементарный (т. е. далее неделимый) бестраекторный скачок координат микрообъек-

та, который вполне согласуется с логическим законом исключенного третьего. Если объект X находится в одном из A и B, то он не находится в другом, находясь одновременно, но последовательно в разных местах. Логика также требует, чтобы субъективно неопределенные, но при этом актуальные и потенциально наблюдаемые состояния обрели физический смысл до момента измерения.

К потенциально наблюдаемым параметрам мы можем отнести актуальные координаты микрообъекта до их измерения, последовательность которых, вероятно, не зависит от временной последовательности. При этом серию элементарных (неделимых) перемещений квантовой частицы допустимо только в некотором приближении рассматривать квазиклассически, описывая ее непрерывной функцией. Удивительно, но сам Эйнштейн допускал возможность отказа физики от пространственно-временного континуума и непрерывных функций. Он писал: «Можно думать, что человеческая изобретательность в конце концов найдет методы, которые позволят следовать этому пути» [21, с. 56]. Возможно, что функция, разрывная в каждой точке, как полагает В. Янчелин, действительно отражает суть серии элементарных перемещений частицы в пространстве [22, с. 29]. С. Артеха задается вопросом: «Что мешает выбрать в качестве волновой функции обобщенную функцию или функцию с разрывом, скачком и др. (что могло бы “скомпенсировать” некоммутативность и устранить якобы одновременную неизмеримость величин)?» [2, с. 107]. Как уже упоминалось, нами предложен принцип атемпоральности: *некоторые параметры квантового микрообъекта, в том числе координаты в пространстве, изменяются атемпорально* [8, с. 60].

Действительно, соотношение неопределенности Гейзенберга показывает — наличие координат у квантовой частицы несовместимо с одновременным наличием у нее скорости. При этом *координаты, пусть и неопределенные, частице присущи всегда*. Это означает, что скорость при элементарном перемещении микрообъекта становится «вне закона». С. Артеха язвительно замечает по этому поводу:

Чему же по физическому смыслу отвечают собственные функции оператора импульса? Частице, которая одна во всей Вселенной и летит с постоянной скоростью неизвестно относительно чего и даже неизвестно где, так как «размазана» во всей Вселенной. Замечательно емкое понятие! [2, с. 107].

Косвенно на незаконность такого понятия, как скорость элементарного перемещения микрообъекта, указывает со своей стороны сама невозможность описания квантовой частицы с помощью уравнений движения Ньютона.

Но на что указывает тогда уравнение Шредингера? Определим амплитуду вероятности в духе работы Г. Левина как средство описания, характеристику актуально происходящего до момента измерения [14, с. 97]. Именно то, что объективно и актуально происходит в действительности, описывает вероятно уравнение Шредингера. Это уравнение также допустимо трактовать в пользу атемпоральности: *даже в бесконечно малый отрезок времени dt_1 имеется вероятность пребывания частицы в некотором конечном объеме dV , а в следующий за ним бесконечно малый отрезок времени dt_2 имеется вероятность отсутствия частицы в этом же объеме*.

Но о каком пространстве все же идет речь?

Известно, что математический формализм квантовой механики формулируется в терминах гильбертова бесконечномерного пространства. Постепенно это вспомогательное математическое пространство стало ассоциироваться с реальным трехмерным физическим пространством. Однако *только ассоциироваться*, но — что очень важно — не заняло его места! При этом учитывая: а) противоречия между квантовой механикой и теорией относительности, в частности отсутствие траектории у квантовой частицы [18, с. 146]; б) однородность распределения вещества в космологических масштабах; в) топологическую инвариантность ньютонова пространства и др. — *реальное пространство физического мира несомненно является нерелятивистским т. е. евклидовым и трехмерным!* Привлечение дополнительных пространственных измерений для рассмотрения перемещения квантовых микрообъектов в соответствии с принципом «бритвы Оккама» представляется избыточным, являясь при этом совершенно ненаглядным.

Непрерывность пространства общепринята, ведь Демокритова концепция конечных атомов как элементов пространства — анахронизм уже со времен И. Канта. «Всякое созерцаемое в своих границах пространство есть такое целое, части которого при всяком разложении в свою очередь все еще представляют собой пространства, и потому оно делимо до бесконечности» [11, с. 473]. А Г. Кантор полагал актуально-бесконечное множество, мыслимое как целое, как данность — самоочевидным понятием, что относилось, однако к математическому континууму. Действительно, десятичная дробь 0,333... бесконечно делима сразу *как данность* без учета процесса потенциального деления этой величины.

Относительно физического пространства известно, что его дискретность весьма сомнительна как в теории, так и в эксперименте [10, с. 286–287].

Теория пространства

1) *Имеется доказательство существования Абсолюта и не имеется доказательств существования абсолютной пустоты.* Например, позицию У. Хетчера можно выразить в следующем высказывании: поскольку ни один из известных науке составных феноменов не самообусловлен, постольку имеется один и только один самообусловленный феномен G, причем этот феномен G является простой (несоставной) всеобщей причиной, т. е. причиной любого существующего феномена [20, с. 90–91]. Но двух Абсолютов быть не может, и, соответственно, не существует абсолютной пустоты. При этом никогда не может быть доказано, что несуществующее, т. е. ничто, пустота существует, утверждал Парменид.

2) *В связи с отсутствием существования абсолютной пустоты реальное трехмерное физическое пространство, заполненное материей, актуально бесконечно делимо.*

Теория движения

3) *Ввиду актуальной бесконечной делимости пространства элементарное (т. е. далее неделимое) перемещение в нем квантового микрообъекта атемпорально и бестраекторно.* Д. Гильберт и П. Бернайс, намечая путь к разрешению известных апорий Зенона, рассуждают следующим образом:

Подобно тому, как при неограниченном пространственном дроблении вода перестает быть водой, при неограниченном дроблении движения также возникает нечто такое, что едва ли может быть охарактеризовано как движение. ... Действительно ли мы располагаем доказательством непротиворечивости математической теории движения?.. Мы вовсе не обязаны считать, что математическое пространственно — временное представление о движении является физически осмысленным также и в случае произвольно малых пространственных и временных интервалов [7, с. 37–38].

Необходимо отметить, что в предлагаемой модели движение микрообъекта представляет собой сумму состояний его покоя, во время которого происходят взаимодействия этой частицы со средой.

4) *Темпоральное движение макротела складывается из последовательных атемпоральных перемещений атомов, составляющих это тело.* В соответствии с концепцией А. Левича, «движение происходит не путем “раздвигания” элементов субстанции, а путем их замены в системе, т. е. “вхождения” в систему одних “точек”... пространства и выхода других» [15, с. 335–337].

Известно лаконичное выражение академика Л. А. Арцимовича: «Правильное просто», предлагаемая теория — предельно проста.

На основании теории физического пространства и движения возможны следующие предположения:

1) всякое фундаментальное теоретическое построение, явно или неявно основанное на дискретности пространства или времени, обречено на расходимость;

2) время квантового туннелирования всякого множества объектов всегда будет стремиться к нулю;

3) формулы движения классической механики можно корректно получить из формул квантовой механики только с учетом атемпоральной гипотезы.

В заключение можно констатировать, что с появлением квантовой механики гипотетическое признание атемпоральности перемещения частиц вступило бы в конфликт с представлением о физическом (но не метафизическом!) характере перемещения объектов в пространстве. Теория физического пространства и движения предлагает новые метафизические основания для фундаментальных концепций современной квантовой физики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1981.
2. Артеха С. Н. Основания физики. Критический взгляд. Квантовая механика. — М.: URSS, 2015.
3. Бернштейн В. М. Развитие электродинамики Гаусса-Вебера: квантовая механика без волновой теории // Фундаментальные проблемы естествознания и техники. Международный конгресс-2000. — СПб., 2000.
4. Бунге М. Философия физики. — М.: Прогресс. 1975.
5. Гайденко П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. — М.: Книжный дом «Либриком», 2011.

6. Гейзенберг В. Часть и целое. — М.: URSS, 2012.
7. Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики. — Т. 1. — М.: Наука, 1982.
8. Годарев-Лозовский М. Г. Возможность и онтологические основания атемпоральной интерпретации квантовой механики. // Вестник пермского университета Сер. Философия. Психология. Социология. — 2014 — Вып. 1 (17).
9. Гринштейн Дж., Зайонц А. Квантовый вызов. Современные исследования оснований квантовой механики. — Долгопрудный: Издательский дом «Интеллект», 2008.
10. Каганов М. И., Любарский Г. Я. Абстракция в математике и физике. — М.: Физматлит, 2005.
11. Кант. И. Соч.: в 6 т. — Т. 3. — М., 1964.
12. Катасонов В. Н. Метафизическая математика XVII века. — М.: URSS, 2014.
13. Колычев П. М. Релятивная онтология и релятивистская квантовая физика. Материалы научной конференции 17–18 июня 2010. — М.: Книжный дом «Либриком», 2010.
14. Левин Г. Д. Что есть вероятность? // Вопросы философии. — 2014. — № 2.
15. Левич А. П. Моделирование времени как методологическая задача физики // Философия физики: материалы международной научной конференции 17–18 июня 2010. — М.: Книжный дом «Либриком», 2010.
16. Липкин А. И. Основания физики. Взгляд из теоретической физики. — М.: URSS, 2014.
17. Нугаев Р. М. Генезис электродинамики Максвелла: интертеоретический контекст // Философия науки. — 2014. — № 2 (61).
18. Севальников А. Ю. Интерпретации квантовой механики. В поисках новой онтологии. — М.: URSS, 2009. С. 6, 69–70.
19. Фалько В. И. Типы философских онтологий физики // Философия физики: Материалы научной конференции 17–18 июня 2010. — М.: Книжный дом «Либриком», 2010. С. 161–163.
20. Хэтчер У. Минимализм. — СПб., 2003. С. 90–91.
21. Эйнштейн А. Физика и реальность. — М.: Наука, 1965. С. 56–57.
22. Янчилин В. Л. Квантовая нелокальность. — М.: URSS, 2010. С. 29–37.

Учредитель журнала

Частное образовательное учреждение высшего образования «Русская христианская гуманитарная академия»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Шмонин Дмитрий Викторович —
доктор философских наук, профессор,
проректор РХГА по научной работе

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ермичев Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Вдовина Галина Владимировна —
доктор философских наук
(Институт философии РАН)

Григорьев Григорий Игоревич —
доктор медицинских наук, доктор богосло-
вия, профессор (РХГА)

Евлампиев Игорь Иванович —
доктор философских наук, профессор
(Институт философии, СПбГУ)

Иванов Олег Евгеньевич —
доктор философских наук, профессор (РХГА)

Михайлова Марина Валентиновна —
доктор филологических наук,
профессор (РХГА)

Оленчук Ольга Геннадьевна — кандидат
филологических наук (РХГА)

Прилуцкий Александр Михайлович —
доктор философских наук
(РГПУ им. А.И. Герцена)

Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор
(СПбГУ), директор издательства (РХГА)

Сапронов Петр Александрович —
доктор культурологии, директор Института
богословия и философии (РХГА)

Щученко Владимир Александрович —
доктор философских наук, профессор
(РХГА)

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич —
зам. директора издательства РХГА

Рейзвих Татьяна Николаевна —
технический редактор

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Богатырёв Дмитрий Кириллович —
доктор философских наук, профессор,
ректор РХГА (председатель
редакционного совета)

Багно Всеволод Евгеньевич —
член-корреспондент РАН, доктор
филологических наук, профессор, директор
Института русской литературы РАН,
почетный профессор РХГА

Дудник Сергей Иванович —
доктор философских наук, профессор,
директор Института философии СПбГУ

Корольков Александр Аркадьевич —
академик РАО, доктор философских
наук, профессор кафедры философской
антропологии и истории философии РГПУ
им. А. И. Герцена

Хосе Анхель Гарсиа Куадрато — доктор
философии, ординарный профессор
Университета Наварры (Памплона, Испания)

Ян Красицкий — доктор философии,
профессор, заведующий кафедрой
философской антропологии

Вроцлавского университета (Польша)

Марек Инглот — ординарный профессор
факультета истории и культурного
наследия Церкви Папского Григорианского
университета (Рим, Италия)

Маслин Михаил Александрович —
доктор философских наук, заслуженный
профессор, зав. кафедрой истории
русской философии МГУ им. М. В. Ломоно-
сова, почетный профессор РХГА

Маурицио Пизери — профессор истории
образования факультета социальных
и гуманитарных наук Университета Аосты
(Италия)

Соломин Валерий Павлович —
доктор педагогических наук, профессор
РГПУ им. А. И. Герцена

Хоружий Сергей Сергеевич (Москва) —
доктор физико-математических наук,
профессор, почетный профессор РХГА

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,
- 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 (четырёх 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 представлять 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 exceed 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_P7.0.5–2008).

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
Тел. 570-02-36
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2016. Том 17. Вып. 3

Подписано в печать 22.09.2016. Формат $70 \times 100 \frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 29,67. Тираж 550 экз. Заказ № 1209

Отпечатано в типографии «ПОЛИКОНА»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199