

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2017

volume 18

issue 1

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2017
том 18
выпуск 1

*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.
2017. Том 18. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017.

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, 2017
© Авторы выпуска, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Прот. Вадим Кикин.</i> Понимание аспектов грехопадения Адама и Евы по трудам М. М. Тареева.	11
<i>Курдыбайло Д. С., Герасимов И. А.</i> О понятии символа в трудах свт. Василия Великого и Григория Нисского.	19
<i>Каширина В. В.</i> Святитель Феофан Затворник о переводе богослужебных текстов на русский язык	33

ФИЛОСОФИЯ. АКТУАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

<i>Красицкий Я.</i> Грех, вина и чувство вины	39
<i>Варламова М. Н.</i> Учение Аристотеля и Филипона об элементах в контексте спора о вечности неба.	55
<i>Наумов-Хотеев В. Е.</i> Историко-философский контекст философии Г. Марсея.	69

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Марченко Т. В.</i> Tantum adversus: к истории выдвижения Н. А. Бердяева на Нобелевскую премию	77
<i>Ермишин О. Т.</i> Идейные искания евразийцев в переписке Н. Н. Алексева	94
<i>Созина Е. К., Маштакова Л. В.</i> Книга Вяч. Иванова «По звездам»: принципы «Единого мирозерцания»	102

<i>Токарев Н. В., Лебедев С. П.</i> Идеальный образ университета в работах Василия Розанова.	113
<i>Даренский В. Ю.</i> Онтологические «шифры» философии диалога М. М. Бахтина. ...	122
<i>Государев А. А.</i> Постигая непостижимое уму. Традиции богоискательства на философском факультете ЛГУ в позднесоветское время.	135

Из архива русской мысли

<i>Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.</i> «Одно и то же зло кроется в стремлениях противоположных партий». Два неизвестных доклада Семена Франка о России и революции.	148
---	-----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Шапошников Л. Е., Париков О. В.</i> Становление русского мессианизма и его понимания в раннем старообрядчестве.	162
<i>Раевская Н. Ю.</i> Еврейский «Аниконизм» и немецкая философия.	172
<i>Прилуцкий А. М.</i> Семио-герменевтические особенности дискурсов страха современной маргинальной религиозности.	185
<i>Белжеларский Е. А.</i> Истоки и смысл имманентистского дискурса в контексте радикальной ортодоксии Джона Милбанка.	194
<i>Позняк О. С.</i> Первые годы женского пасторства в Исландии (по материалам исландской прессы).	204

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Лебедев В. Ю.</i> Семиотика ритуалов перехода и ее эстетические модальности.	211
<i>Ковалевский Г. В.</i> Религиозные взгляды П. И. Чайковского в контексте культуры его времени: к истории несостоявшегося диалога.	220
<i>Кошемчук Т. А., Дыхнова Е. П.</i> Максимилиан Волошин: о полюсе «Contra» в восприятии личности поэта.	232
<i>Сергеева-Клятис А. Ю.</i> «Ощущения младенчества»: к теме «Пастернак и Ходасевич».	245
<i>Пастернак Е. В.</i> Значение автобиографического момента в романе «Доктор Живаго».	257
<i>Павловец М. Г.</i> Наследие маяковского vs Хлебникова в рецепции авторов неподцензурной литературы.	269
<i>Орлицкий Ю. Б.</i> Наследники Хлебникова. 1. Генрих Сапгир.	276
<i>Шaub И. Ю., Булучевская Е. А.</i> Русские эмигранты и резиденты в Италии (1900–1920-е годы) и Данте.	284

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

Яблонко Е. Женщина Блаженного Августина292

РЕЦЕНЗИИ

Лупандин И. В. Рецензия на книгу В. Н. Катасонова «О границах науки»
(Владимир Николаевич Катасонов. О границах науки. Москва:
Издательство ИД «Познание», 2016. — 296 с.)312

Белов В. Н. Рецензия на монографию (Нижников С. А., Гребешев И. В.
Генезис и развитие метафизической мысли в России. Монография. —
М.: РУНИВЕРС, 2016. — 504 с.).....316

CONTENTS

THEOLOGY. THE HISTORY OF THE CHURCH

- Archpriest Vadim Kikin.* Title of article: Interpretation of the aspects the fall's Adam's and Eve according to the writing of M. M. Tareev11
- Kurdybaylo D. S., Gerasimov I. A.* On the symbolism in the writings of Basil the Great and Gregory of Nyssa.19
- Kashirina V. V.* St. Theophan the Recluse on the translation of liturgical texts into Russian language.33

PHILOSOPHY. ACTUAL AND HISTORICAL SUBJECTS

- Krasicki Jan.* A sin, a guilt and a feeling of guilt.39
- Varlamova M. N.* Aristotle's and Philoponus' doctrine of elements in the context of controversy on the eternity of the heavens55
- Naumov-Khoteev V. Yu.* Historic and philosophical aspects of Marcel's philosophy69

RUSSIAN PHILOSOPHY

- Marchenko T. V.* Tantum adversus: On the issue of N.A. Berdyaev nomination for the Nobel Prize77
- Ermishin O. T.* Ideological searches of eurasians in N.N. Alexeev's correspondence.94
- Sozina E. K., Mashtakova L. V.* Vyacheslav Ivanov's "Po zvezdam" (1909): principles of the "united world view"102

<i>Tokarev N. V., Lebedev S. P.</i> The ideal image of the university in Vasilii Rozanov's articles	113
<i>Darenskiy V. J.</i> Ontology "codes" of Bakhtin's philosophy of dialogue	122
<i>Gosudarev A. A.</i> Comprehending incomprehensible (The tradition of searching for God at the philosophical faculty of Leningrad University in the last Soviet period)	135

From the archives of Russian thought

<i>Aliaiev G. E., Rezvykh T. N.</i> "All the same malice hidden in the urges of opposite parties". Two Unknown Simon Frank's Lectures on Russia and Revolution	148
--	-----

RELIGIOUS STUDIES

<i>Shaposhnikov L. E., Parilov O. V.</i> Formation of Russian messianism and his understanding of the early Old Believers.	162
<i>Raevskaya N. Yu.</i> Jewish «aniconism» and German philosophy	172
<i>Prilutskii Alex. M.</i> Semiotic and hermeneutical specifics of the discourse of fear at modern marginal religiosity	185
<i>Belzhelarsky E. A.</i> Sources and sense of the immanentistic discourse in the context of radical orthodoxy of John Milbank.	194
<i>Pozniak O. S.</i> First years of a woman pastorate in Iceland (by materials of Icelandic press)	204

CULTUROLOGY HISTORY OF CULTURE

<i>Lebedev V. Yu.</i> Semiotics of transition rituals and its aesthetic modalities	211
<i>Kovalevskii G. V.</i> Religious views of Pieter Tchaikovsky in a context of culture of his time: To a history of failed dialogue	220
<i>Koshemchuk T. A., Dykhnova E. P.</i> Maximilian Voloshin: «contra» in perception of the poet's personality	232
<i>Sergeeva-Klyatis A. Yu.</i> "Sensations of infancy": on subject of Pasternak and Khodasevich	245
<i>Pasternak E. V.</i> The value of the autobiographical moment in the novel "Doctor Zhivago"	257
<i>Pavlovets M. G.</i> Mayakovsky vs Khlebnikov: heritages in the reception of uncensored literature authors	269
<i>Orlickiy Y. B. V.</i> Khlebnikov's successors. Genrich Sapgir	276
<i>Schaub I. Y., Buluchevskaia E. A.</i> Russian emigrants and residents in Italy (1900-s — 1920-s) and Dante	284

SIGNS OF THE TIMES

Yablonko E. Saint Augustine's Women.292

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

- Lupandin I. V.* Review of the book by V.N. Katasonov "The Borders of Science"
(Vladimir Nikolaevich Katasonov. The Borders of Science. Moscow:
Publishing House "ID Poznaniye", 2016. — 296 p.)310
- Belov V. N.* Review monograph (Nizhnikov s.a., Grebeshev I.v. Genesis and
development of metaphysical thought in Russia. The monograph —
Moscow: Runivers, 2016. — 504 p.)316

УДК 234.4

*Прот. Вадим Кикин**

ПОНИМАНИЕ АСПЕКТОВ ГРЕХОПАДЕНИЯ АДАМА И ЕВЫ ПО ТРУДАМ М. М. ТАРЕЕВА

В статье рассматриваются аспекты грехопадения Адамы и Евы в интерпретации Тареева в контексте нравственной и кенотической теории Искупления. Предложена критика юридических ракурсов грехопадения (номизма, прагматизма). Основное внимание уделено внутреннему состоянию человека, его сознанию и личному выбору.

Грех есть «умная» сила, в некотором смысле занимающая место благодати и действующая обратным образом. Грехопадение состояло в том, что прародители не воспротивились искушению, преступили установленные границы и вместо сыновнего самоотречения эгоистически пытались узурпировать Божественную славу. Тареев делает вывод, что следствиями грехопадения стали утрата «богосыновнего настроения», повреждение «образа Божия» и порча естественной жизни.

Ключевые слова: Тареев, первородный грех, кеносис, богосыновнее настроение, образ Божий, искушение, грехопадение, самоотречение, «умная» сила, нравственное повреждение.

Archpriest V. O. Kikin

*TITLE OF ARTICLE: INTERPRETATION OF THE ASPECTS THE FALL'S ADAM'S AND
EVE ACCORDING TO THE WRITING OF M. M. TAREEV*

The article analyzes the interpretation of the aspects the fall's Adam's and Eve according to the writing of M. M. Tareev in the context of the moral theory of the redemption and of the theory of kenosis. The article offers critique the aspects of the satisfaction theory of fall (legalism, pragmatism). Most attention is given to the internal state of human, to consciousness and to personal choice. Sin is brainy power, which in a sense takes a place of grace and acts the opposite way. The fall was that forefather didn't resist to the temptation, transgressed the determined limits and in place of son's selfabnegation egoistically tried to usurp the divine glory. Tareev concludes that the consequence of the fall were the losing of "mental state of the son of God", the damage "the image of God" and the spoilage natural life.

* Протоиерей Кикин Вадим Олегович, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноап. Кирилла и Мефодия, Самарская православная духовная семинария

Keywords: Tareev, original sin, kenosis, mental state of the son of God, the image of God, temptation, the fall, selfabnegation, brainy power, moral damage.

В 70-е гг. XIX в. в среде духовных академий России родилось движение т. н. нового богословия, которое можно рассматривать как часть изменений в обществе, затронувших и сферы богословия. В указанный период происходит переосмысление сатисфакционной теории Искупления и связанного с ней учения о грехопадении. Оппоненты этой теории догматам придавали нравственное истолкование (отсюда другое название этой группы богословов — «моралисты») [24, с. 445].

«Моралисты» претендовали на понимание более глубокое, нежели юридические схемы их предшественников, и фокусировались на внутренних проблемах человека. Антропоцентризм тех лет дал впоследствии начало персонализму, экзистенциализму и философской антропологии, а в богословской среде — толчок к развитию нравственного и догматического богословия.

Появление «нового богословия» в России означало неудовлетворение «старым», которое моралисты называли «схоластически-рационалистическим», упрекая его в освещении «далекой метафизики». Возвышение голоса «моралистов» против «схоластов-рационалистов» не означало отказа от рациональных приемов мысли, но указывало на их методическую ограниченность. Для них это была теоретическая спекулятивная догматика, не имеющая отношения к жизни. Это было стремление не только по-новому озвучить догматику, но и перестроить курс нравственного богословия [1, с. 7].

Разработка М. М. Тареевым нового подхода объясняется его негативным отношением к господствовавшей юридической теории. Он определял ее как «гностическую» и построенную на ветхозаветной парадигме [14, с. 320], поэтому продолжение ее должно пониматься как неприятие Евангелия.

«Новое богословие» моралистов вызывало сомнения в их правоте. В частности, воззрения М. М. Тареева исследовались специальной Синодальной комиссией, и ему пришлось объясняться по поводу ряда допущенных формулировок [20, с. 505–526; 2, с. 211; 14, с. 7; 12, с. 109–110]. Сам М. М. Тареев писал, что не излагает догматов для других, а предлагает личное прочтение. Догматы для него лишь объективные формулы, доступные рационально, осмысление и восприятие которых происходит субъективно.

Возникающие противоречия Тареев решал в пользу субъективного религиозного опыта. Он не отождествлял Церковь и христианство. Здесь, может быть, нет разрыва с Церковью или традицией. Воззрения М. М. Тареева можно интерпретировать как противопоставление нравственного и догматического, опыта личного и коллективного. Он пишет, что догматы лишь элементарно-фундаментальны [12, с. 173], подразумевая, что богословие наиболее принципиальное и глубокое. Догматы лишь область церковной плоскости, а свой собственный подход он оценивал как движение вглубь и ввысь.

Одним из важнейших концептов библейского понимания грехопадения является нарушение договора, Завета с Богом. До Христа грех понимался как нарушение договора одной из сторон, влек за собой расторжение Завета, но мог быть искуплен или компенсирован, а Завет мог быть восстановлен.

Изменение такого понимания и истоки уже нравственного, а не правового понимания, Тареев находит со времени пророков и считает это обращение к нравственной стороне вопроса прогрессом, а возвращение к номизму — деградацией.

Договорные отношения с Богом объединяют в его глазах иудаизм и язычество [14, с. 123, 125, 129; 15, с. 70]. Он оппонировал такому пониманию грехопадения, которое не виделось ему главным. Иудейский номизм вытеснял внутренний мир на задний план. Восприятие греха в парадигме Ветхого Завета оценивалось Тареевым этически пессимистично. Получалось, что мир развращен, преступления потомков наслаивались на грехи предков. Он пишет, что на этой почве «выросли и учения о первородном грехе и убеждение в нравственной немощи человека» [9, с. 512–513]. Его богословие направлено против подобного восприятия.

Христос явил миру *новое* отношение и преодоление тех искушений, которые в Адаме стали причиной падения. «Новая заповедь Евангелия, положившая грань между язычеством и христианством, есть заповедь любви» [15, с. 71; 17, с. 178]. Эта заповедь предлагает *новый* уровень взаимоотношений с Господом: новое сознание и сердечное участие.

М. М. Тареев строил свое богословие на идее кеносиса, но это не было «новым богословием»: черты такого решения вполне традиционны для Православного Востока. Свидетельства мы находим у св. Ириния Лионского [5, с. 626, 631], у свт. Григория Богослова [3, с. 39, 525], у преп. Симеона Нового Богослова [7, с. 30].

Для Тареева и других «моралистов» нравственный выбор и свобода воли — важнейшие факторы грехопадения, но это не «новое богословие». О свободе личного выбора и следования ему мы читаем в Св. Писании, где условием греха или спасения указан выбор и желание человека (Мф. 16: 24, Мф. 19: 17, Мф. 19: 21, Лк. 16: 16), поэтому критерий ответственности коренится в свободе, т. к. диавол соблазняет, но не принуждает [3, с. 681]. Следом и Свв. Отцы говорят о необходимости выбора [6, с. 253–254]. Ответственность не наследуется, она связана со свободой [5, с. 174]. Человеку вменяются грехи выбора, а не унаследованное от природы. Человек сам для себя ад и наказание.

Тареев пишет о субъективном нравственном усилии. В этом смысле он находится в русле богословия Отцов, ибо усилие человека открывает возможность добродетели [4, с. 414–415]. Центральным пунктом у Тареева является моральный выбор, преодоление искушений Христом, а потом человеком [15, с. 239]. Парадигма «нового богословия» — нравственное свершение, а не штраф или жертва умиловления. Моральный выбор, свобода воли и внутреннее изменение — важнейшие факторы в учении о грехопадении и об ответственности детей за грехи отцов [14, с. 126–127].

Идея Тареева состоит в том, что местом освобождения от греха является пустыня (Мф. 4: 3–11), а не Гефсимания, как у прочих моралистов, и не Голгофа, как у «юристов». Для него это преимущественная часть Искупления. Остальное служение Христа — лишь развитие и реализация. «Идея евангельской истории и глубочайшая сущность Христова лица открываются в Его искушениях: они... открывают смысл Его уничтожения и победы над миром» [15, с. 157].

По Тарееву, Второй Адам в пустыне противопоставлен первому в райском саду. Человек спасается, если побеждает искушения, которые необходимы для человеческого совершенства.

По Тарееву, естественные страсти в результате грехопадения изменились на греховные [23, с. 395]. Обратное действие происходит во Христе через принятие Им того, что нуждается в исцелении [15, с. 239]. Начинается это перерождение через искушение: прародители не выдержали искушения, поэтому спасение от греха мыслится как обратное действие. Грех, и первый, и следующие, — это крах при попытке осилить искушение. Центральный пункт и греха, и спасения — моральный выбор, внутреннее изменение личности и преодоление искушений.

Он учит, что в Новом Завете открывается принципиально новое отношение к Богу не как к стороне договора, но как к Отцу. Вектор понимания направлен на этический уровень, показанный Христом. «Новая заповедь Евангелия, положившая грань между язычеством и христианством, есть заповедь любви» [15, с. 71], которая исполнена Христом. Этот новый уровень непрагматических отношений подразумевает новый уровень любви и послушания. Здесь явлена высшая красота и глубина веры [17, с. 178].

Подвиг Христа позволяет понять кенотическую теорию М. М. Тареева, которая рассматривает учение о грехопадении через самоуничтожение. Начальная точка теории — творение как снисхождение Бога, а следующая — снисхождение Сына. Логос как бы «отодвигает» от Себя Божественную славу («истощивший Себя Божество») [3, с. 39] и принимает ради блага других «вид раба». Буквальное понимание «рабства» в глазах Тареева — крайний протестантизм, поэтому он принимает только видимое истощение Слова [23, с. 386].

Для Тареева кеносис — центральная тема Евангелия и главная точка Искупления — преодоление искушений в пустыне. «Вся земная жизнь Христа была делом великого снисхождения божественной любви» [13, с. 7]. Адам восхотел величия и славы, и падение его заключалось в самопревозношении, поэтому, чтобы спасти его, Логос принимает бесславие. Человек хотел стать богом, поэтому Бог «унизился», чтобы поднять человека «снизу» (Фил. 2: 6).

Человек, по М. М. Тарееву, был создан в границах, установленных Богом. Адам должен был познать как собственную тварность, так и свою причастность к жизни Божественной [15, с. 166]. В природе человека должно было открыться «сочетание абсолютно-божественного и условно-тварного» [15, с. 162].

Грех Адама заключался в намерении выйти за пределы условий и в желании обладать Божественным совершенством, даже через нарушение Закона. Ограничение условиями Адам воспринял как пути собственной божественности и росту предпочел узурпацию [15, с. 168]. Поэтому спасение — отказ от обладания Божественным совершенством и исполнение Закона.

Одним из важнейших аспектов грехопадения, по Тарееву, является попытка Адама быть автономным, самостоятельно достичь совершенства. В этот момент уже действует грех, поражая сознание безумием. «Грех в собственном смысле, желание человека в себе самом найти самоудовлетворение (Быт. 3: 5)» [13, с. 180]. Это происходит из чувства само-закона и эгоизма. «Поэтому признание Божие на смиренных и сокрушенных духом и Его противление гордым

составляют существенную черту в ветхозаветном откровении» [13, с. 180], однако это действительно не только в Ветхом Завете, но и Новом. Христос, и за Ним все остальные христиане отрекаются от эгоистического стяжания. «Естество не искореняется, но обновляется» [15, с. 114].

В человеке от творения заложено призвание к обожению, но стремление к *внутренней* духовной абсолютности было опережено *внешним* желанием совершенства [15, с. 161–162]. Без внутренней готовности и нравственного совершенствования прародители захотели получить лишь славу Божественности, «быть как боги». Если бы прародители *внутренне* стали «как боги», то внешняя слава была бы естественной.

Прародителям необходимо было нравственно вырасти через исполнение заповеди, отклоняя *власть*, предлагаемую диаволом, в пользу любви к Богу. Так делает потом Христос — Он отказывается от *величия* и *власти*, происходит как бы умаление по любви, из послушания воле Божией. По мысли профессора — это исключительно великий моральный подвиг, преломивший человеческую историю.

По Тарееву, основа любого греха в утрате цели человеческой жизни — богосыновства [15, с. 162]. Адам перестал воспринимать Бога как любящего Отца. Адам стал думать, что Он грозный Судия, это уже и следствие греха — помрачение ума. Человек думал о Нем напрасно. Сам человек ввел в свое сознание образ оскорбленного Судии, поэтому спасение в возвращении в сознание образа любящего Отца.

Необходимо «создать новое животворное настроение, утвердить богосыновство ... чтобы переродить греховное настроение человека и тем победить грех человеческий» [15, с. 234]. Как выразился Тареев, это перерождение в людях, точнее, «народение в них Духа» или «народение в них духовной жизни», есть «переход Его духовной вечной жизни в людей», и он таинственен, как прорастание семени, прорастание в жизнь вечную [13, с. 340].

Спасение от греха — это не амнистия, а состояние ума. Первородный грех — это деградация сознания в сознание греховное из богосыновнего. Субъективная сотериология, по Тарееву, определяется внутренним «богосыновним настроением» [15, с. 161–163; 13, с. 102]. Спасение последовавших за Христом, подчинившим волю Отцу, заключается в подражании Ему сначала в уничтожении, а потом во славе.

Жертва Христа — это жертва самоотречения по любви. По мысли М. М. Тареева, Христос не просто принес на Кресте удовлетворение за грехи человечества. «Чтобы спасти человека, переродить его греховное *настроение* и сообщить ему Свою святость, Сын Божий Сам должен был в Себе Самом создать новое человеческое *богосыновнее настроение*» [15, с. 236]. Осуществить возвращение к богосыновству мог лишь Тот, в Ком оно природно. Он принял грех как силу, был искушаем подобно нам, но преодолел, смог победить грех человеческий, утвердив новое богосыновнее настроение. Необходимо вернуть это настроение, ибо каждый человек — сын Божий (Мф. 5: 9; Мф. 6: 9; «Отче наш»; Ин. 8: 41; 1 Кор. 8: 6; Еф. 4: 6 и др).

Есть специфика понимания Тареевым термина «образ Божий». Для него это идея о Боге. Вследствие греха удалился образ любящего Бога, но возник «образ

Божий» как Грозного Судии, поэтому возник рабский страх. По М. М. Тарееву «страх Божий» — искаженное богосыновство. Гнев, возникший в результате грехопадения, был не Бога на человека [16, с. 321–322], а наоборот — человека на Бога, и исправление этой ситуации в возвращении в сознание людей истинного образа Божия [13, с. 342–343]. «В той самой степени, в какой открывается человеку истина преобладания в Боге Его снисхождения над Его грозным естеством, в какой человек освобождается от страха пред естественным величием Божиим, в той же самой степени ему уясняется несовместимость с присутствием Божиим его греха» [13, с. 180].

Главное в грехопадении, по Тарееву, заключалось не в неуголимости гнева Божия или не в безмерности необходимой жертвы, а в том, что человек не мог восстановить свое настроение на самосознание себя как сына, любящего Отца [15, с. 171–172]. Во Христе реализовано подлинное самосознание и исполнение воли Божией. Сыновнее подчинение воли Христа воле Отца есть нравственный подвиг.

Христос мог «принять на Себя грех человеческий, чтобы победить его победою над искушениями, мог принять не в смысле только внешних последствий греха, как Божественного наказания за грех, но в смысле внутренней свободной греховной силы, в смысле тех искушений злом и страданием человеческой жизни, в которых проявляется действие на человека злого духа» [10, с. 465–467]. Согласно Тарееву, грех есть внутренняя, связанная с волей греховная сила.

Грех действует как «умная сила». Грех в известной мере узурпирует место благодати.

Учение о грехе... имеет свой эквивалент в учение о благодати... христианин с первородным грехом встречается в виде нечистой страстности, примешивающейся к естественным формам жизни. ...Христианское воззрение на первородный грех имеет два разветвления: одно полагает, во-первых, скрытую метафизическую порчу жизни... и нравственную порчу, с которою должно бороться сознательное усилие человека. ...Относить грех к самой естественной жизни, считать грехом, например, самое деторождение... будет не в духе христианско-церковного учения, а в духе гностических сект, осужденных Церковью [22, с. 388, 435].

При рассмотрении грехопадения важно оценить состояние человеческой природы, точнее, плоти. М. М. Тареев полагал, что плоть физически испорчена, но религиозно бескачественна и негреховна. Она лишь «царство природы, безразличное в религиозном отношении» [11, с. 153], и «плоть не оценивается с христианской точки зрения — и не осуждается, и не имеет положительного религиозного значения» [8, с. 233]. Плоть безразлична в этическом отношении. «Наша плоть, плоть нашего мира, испорчена, дефектна, ненормальна; не потому, что плоть греховна, а потому, что она умирает, болеет и страдает, она невечная и не способна воскреснуть» [22, с. 434].

Тареев полагал, что противопоставление возвышенного духа и греховной плоти является вредным дуализмом [22, с. 426]. Отсюда его отношение к аскетизму, который он соотносит с пониманием плоти как зла. Аскетизм мог бы быть воздействием на нечистую природу, но для Тареева нет природной нечистоты. Даже похоть не зло, а благо, «как естественная страсть, необходимая

для рождения» [18, с. 855], а плотская жизнь и ее насыщенность есть часть замысла Творца о полноте бытия.

Повествование о грехопадении, согласно М. М. Тарееву, имеет и исторический, и аллегорический характер. Изложение некоторых аспектов грехопадения двояко, например, его изложение темы Адама Кадмона. Здесь можно найти как иудейские смыслы, так и христианские [12, с. 31].

Подводя итоги, М. М. Тареев пишет, что мы расплачиваемся за грехопадение Адама «не только физическими недугами, но (что еще важнее) и нравственными недостатками» [21, с. 312]. Нравственные расстройства, постигшие человечество, рабский страх вместо сыновней любви, желание перенести вину, порча естественных форм жизни, примесь к ним, удобопреклонность ко греху. Освобождение от этого принес Спаситель, Который «искупил все человеческие грехи, а в Своем воскресении всю человеческую природу возвел к Отцу Небесному» [16, с. 321].

М. М. Тареев, критикуя юридическую парадигму, использует ее и пишет, что первый грех не заключался в плотском соитии и плод не был объектом грехопадения [19, с. 93]. Грех состоял в преслушании, неблагодарности, в перемене «богосыновнего настроения». Человек злоупотребил свободой, не выдержал испытания и подчинил свою свободу греху. Грех заключался в попытке похищения славы божества. При этом грех охватил своим действием не только человека, но и остальной мир.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бродский А. И. Михаил Тареев. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. — 80 с.
2. Гнедич П. В., прот. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944) — М.: Изд-во Сретенского монастыря, МДА, 2007. — 494 с.
3. Григорий Богослов, свт. Собрание творений: в 2 т. — М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. — Т. 1. — 831 с.
4. Иоанн Кассиан, преп. Писания: пер. с лат. Репр. изд. — Сергиев Посад: СТСЛ: РФМ, 1993. — VI, 652 с.
5. Ириной Лионский, свщмч. I Против ересей (перев. Прот. П. Преображенского). II Доказательство апостольской проповеди (перев. Н. И. Сагарды). — СПб.: Изд-во О. Абышко, 2008. — 672 с.
6. Святые Отцы о покаянии. — М.: Православное братство св. ап. Иоанна Богослова, 2005. — 621 с.
7. Симеон Новый Богослов, преп. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Ч. 1 / в пер. с новогр. Еп. Феофана. — М.: Правило веры, 2001. — 815 с.
8. Тареев М. М. Дух и плоть // Богословский Вестник. — 1905. — Т. 1, № 2. — С. 233–266.
9. Тареев М. М. Законническое иудейство // Богословский Вестник. — 1907. — Т. 3, № 11. — С. 494–549.
10. Тареев М. М. Искушение богочеловека. — [Б. м.]: СТСЛ, 1909.
11. Тареев М. М. Истина и символы в области духа / проф. Михаил Тареев. — [Сергиев Посад]: Тип. СТСЛ, собств. тип., 1905. — [2], 204 с.

12. Тареев М. М. Новое богословие: [вступ. лекция: сент., 1916] // Богословский вестник. — 1917. — Т. 2, № 6/7. — С. 1–53; № 8/9. — С. 168–224.
13. Тареев М. М. Основы христианства: [система религиоз. мысли]: т. 1–[5]. 2-е изд. — Сергиев Посад: Тип. СТСЛ, 1908. — Т. 1: Христос. — 369 с.
14. Тареев М. М. Основы христианства: [система религиоз. мысли]: т. 1–[5]. 2-е изд. — Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1908. — Т. 2: Евангелие. — 367 с.
15. Тареев М. М. Основы христианства: [система религиоз. мысли]: т. 1–[5]. 2-е изд. — Сергиев Посад: Тип. СТСЛ, 1908. — Т. 3: Христианское мировоззрение. — 319 с.
16. Тареев М. М. Основы христианства: [система религиоз. мысли]: т. 1–[5]. 2-е изд. — Сергиев Посад: Тип. СТСЛ, 1908. — Т. 4: Христианская свобода. — 423 с.
17. Тареев М. М. Основы христианства: [система религиоз. мысли]: т. 1–[5]. 2-е изд. — Сергиев Посад: Тип. СТСЛ, 1910. — Т. 5 (доп.): Религиозная жизнь: живые души. [3-е изд.]. Церковность. Проповеди. — [4], 282 с.
18. Тареев М. М. Ответ г. «Православному»: [по поводу ст. в Московских ведомостях 1905, № 83 о «Духе и плоти»] // Богословский вестник. — 1905. — Т. 2, № 4. — С. 853–859.
19. Тареев М. М. Памяти великого святителя. V. Митрополит Филарет как богослов // Богословский вестник. — 1918. — Т. 1, № 1/2. — С. 54–80.
20. Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев как моралист // Богословский вестник. — 1910. — Т. 2, № 7/8. — С. 505–526; Т. 3, № 9. — С. 103–134.
21. Тареев М. М. Религия и нравственность // Богословский вестник. — 1904. — Т. 3, № 10. — С. 291–317.
22. Тареев М. М. Религия и общественность: [рец. на кн.: Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907] // Богословский вестник. — 1909. — Т. 2, № 6. — С. 229–259. — Т. 2, № 7/8. — С. 424–461.
23. Тареев М. М. Страница из недавней истории богословской науки: [ревизия акад. за 1908 г.] // Богословский вестник. — 1917. — Т. 2, № 10/11/12. — С. 385–410. — № 6/7. — С. 108–116; № 8/9. — С. 254–268.
24. Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. Репр. изд. — Вильнюс: [Б. и.], 1991. — 601 с.

*Д. С. Курдыбайло**, *И. А. Герасимов***

О ПОНЯТИИ СИМВОЛА В ТРУДАХ СВТТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО И ГРИГОРИЯ НИССКОГО***

Статья посвящена исследованию одного из существенных понятий раннехристианских экзегетики и богословия таинств — символа, а также темы символизма. Из числа сохранившихся трудов великих каппадокийцев выделены наиболее репрезентативные с точки зрения употребления слова *σύμβολον*, принадлежащие свт. Василию Великому и Григорию Нисскому. Выполнены классификация и анализ контекстов, в которых употребляется это понятие, а также некоторых других релевантных «символических» фрагментов. Предложено различать символ в ветхозаветной экзегезе, где он чаще всего выступает вещественным предметом и отсылает к базовым аскетическим, психологическим и этическим категориям христианства; символ «психологический», выражающий состояния человеческой души или духа вещественными средствами; символ как инструмент межличностной коммуникации — от обычного письменного послания до особых предметов-символов, которыми свидетельствовалась принадлежность человека определенной христианской общине; и символ «литургический», выступающий посредником в коммуникации человека с Богом или умопостигаемым миром. Обозначены линии преемства между богословием символа каппадокийцев, Евагрия Понтийского и корпуса Ареопагитик.

Ключевые слова: Василий Великий, Григорий Нисский, символ, экзегетика, типология, аллегория, семиотика, библеистика, патрология, история философии.

Dmitry Kurdybaylo, Ivan Gerasimov

On the symbolism in the writings of Basil the Great and Gregory of Nyssa

The article discusses symbol as one of important notions of early Christian exegesis and sacramental theology, as long as the general problem of symbolism in a wider context. Among

* Курдыбайло Дмитрий Сергеевич, кандидат философских наук, Русская христианская гуманитарная академия; theogeo@yandex.ru

** Герасимов Иван Андреевич, студент, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии; teran48@yandex.ru

*** Статья подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых МК-3031.2015.6 «Символизм и онтология символа в восточно-христианском неоплатонизме».

the extant writings of the Cappadocian fathers the most representative were chosen, containing the majority of occurrences of σύμβολον in the works of Basil the Great and Gregory of Nyssa. The contexts of these occurrences as long as some other relevant “symbolic” passages were classified and analyzed. The following types of symbol are distinguished: symbols in the Old Testament exegesis, where it usually appears as a material object, referring to the basic ascetic, psychological and ethical notions of Christian doctrine; “psychological” symbols expressing state of human soul by any material means; symbols as a means of interpersonal communication, from an ordinary letter to special symbolical objects used to indicate one’s membership in a particular Christian commune; liturgical symbols as a material intermediary in human communication with God or the intelligible realm. The heritage of Cappadocian symbolism is traced in the theology of Evagrius Ponticus and Corpus Areopagiticum.

Keywords: Basil the Great, Gregory of Nyssa, symbol, exegesis, typology, allegory, semiotics, Bible studies, patrology, history of philosophy.

Данная статья продолжает цикл публикаций, посвященных пониманию символа и символизма у христианских авторов II–IV вв. [4–6]. Мы обратимся к трудам свт. Василия Великого, и среди них прежде всего к толкованию на книгу пророка Исаии, достаточно пространному экзегетическому сочинению, наиболее насыщенному как символическими, аллегорическими и типологическими толкованиями, так и собственно употреблениями слова σύμβολον (19 мест; всего в сочинениях свт. Василия Великого (по базе TLG) нами найдено 44 различных формы σύμβολον / συμβολικός, не считая συμβόλαιον, всюду (кроме одного места) употребляемого в значении договора, соглашения, условия; и συμβολή — соединения, сочленения). Учитывая преемство свт. Григория Нисского трудов свт. Василия в борьбе с евномианством и в целом признание за старшим братом первостепенного учительства (ср. именование его «наставником и отцом» в [18, 1.1.79.3; 11, т. 5, с. 43] и множестве др. мест), будем также сравнивать релевантные контексты в трудах обоих братьев, как экзегетической тематики (у свт. Григория это прежде всего толкование на Песнь Песней [19]), так и догматической (у свт. Василия это «О Св. Духе» [13], у свт. Григория — «Против Евномия» [18]).

Атрибуция толкования пророчества Исаии свт. Василию Великому была поставлена под вопрос еще Эразмом Роттердамским, и вплоть до недавних пор этот трактат традиционно попадал в разряд «dubia» [31, р. 218–219; 21, р. 740–742]. На сегодняшний день, однако, есть основания для того, чтобы признать аутентичность этого толкования (см. [24, р. iii–v]). С точки зрения проанализированного нами употребления слов σύμβολον, ἀλληγορία, τύπος и некоторых характерных оборотов, этот текст предстает вполне когерентным прочим произведениям, достоверно принадлежащим свт. Василию Великому.

Определенный тип символизма свт. Василий Великий признает не только за христианами, но и за язычниками. «Многими вещественными символами», по его словам, воздается почитание множеству языческих богов — в противоположность христианскому богопочитанию, состоящему в «единении с Богом в истинном Его познании и добродетельной жизни» [15, 276.1.12–18; 10, т. 2, с. 891]. Здесь угадывается мотив Оригена, избегавшего говорить о каком-либо символизме по отношению собственно к Богу и применявшего его только к тварному миру [5, с. 60–61, 66]. Склонность христиан к суевериям также

ассоциируется с языческой обрядностью, из-за чего приметы и предзнаменования именуются $\theta\eta\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ καὶ $\sigma\upsilon\mu\beta\acute{o}\lambda\omicron\iota\varsigma$ [14, 2.77.10–15].

Что же тогда может быть символизируемо в христианском понимании? Как самое общее замечание нужно привести ту мысль свт. Григория Нисского, что после евангельской проповеди Спасителя истина «раскрыла сокровенные гадания ($\tau\acute{\alpha}$ κεκαλυμμένα... αἰνίγματα) заповедей», и потому уже нет нужды в «подобном сени учении типологических и символических умозрений» ($\tau\eta\varsigma$ σκιοειδοῦς διδασκαλίας διὰ τῶν τυπικῶν τε καὶ συμβολικῶν νοημάτων) [19, 6.161.10–18]. Согласно с этим большинство символов обнаруживается обоими каппадокийцами в истолковании образов Ветхого Завета.

У свт. Василия Великого нет четкого «словаря символов», одни и те же предметы не обязательно символизируют одно и то же в различных контекстах, однако общие черты сохраняются: если в одном месте говорится, что красный цвет — символ греха, т. к. грех убивает душу (подразумевается красный цвет крови) [14, 1.44.19–21], то в другом, что багряница — символ обмана (т. к. «закрывает естественную цветность и выказывает свой собственный цвет») [14, 3.128.26–31]. В одном месте «вретище» выступает «символом смирения» [17, 29.321.38–45, in Ps. 29], в другом — «символом покаяния», при этом «намоченное кровью вретище» — символ «покаяния мнимого» [14, 7.197.31–41]. Напротив, «неветшающие ризы израильтян» (Втор. 29: 5) — символ «одеяния святых», обретаемого в таинстве Крещения, а «сапоги» — «символы уготвления благовествования мира» [14, 3.125.17–22].

Разнообразие толкований одного и того же символа отмечает и сам свт. Василий: «серьги» могут иметь толкование, получающее как положительную, так отрицательную оценку. Первая в контексте обручения Ревекки (Быт. 24: 22–30) — «символ наставления в умопостигаемой истине», которое ей предстояло получить в доме Авраама; вторая — для целого ряда мест Ветхого Завета (Быт. 35: 4, Исх. 32: 3–4, Суд. 8: 26–27, Ис. 3: 19), где золотые украшения становятся либо поводом для превозношения женщин своей красотой и богатством, либо используются для переплавки в предметы языческого поклонения [14, 3.128.1–21].

Имеется немало устойчивых символических толкований, обусловленных либо очевидностью связи предмета и символизируемого им понятия, либо существующей экзегетической традицией. Из числа «очевидных» ассоциаций: бедро — «символ порождающей энергии» ($\tau\eta\nu$ γένεσιν ἐνεργείας) [17, 29.400.4–12, in Ps. 44], или подобным образом у свт. Григория Нисского сердце — символ руководящего начала ($\tau\acute{o}$ ἡγεμονικόν) души [19, 6.241.13–242.13; 11, т. 3, с. 208–209]. К устоявшейся традиции, надо полагать, можно относить символические толкования Оригеном золота, ладана и смирны в Мф. 2: 11 [27, 1.60.31–35], как, возможно, и имевшее распространение употребление смирны в погребальном обряде. Так или иначе, как для свт. Василия, так и его брата, смирна — «символ погребения» [17, 29.405.36–45, in Ps. 44] (в обоснование этой связи свт. Василий ссылается на Ин. 19: 32, что выглядит неожиданным, т. к. в контексте погребения Спасителя скорее просто засвидетельствована иудейская традиция, ибо самое погребение, будучи совершенно явственным, едва ли нуждается в какой-либо символизации) или «символ смерти», в чем

«не усомнится никто из занимавшихся божественными Писаниями» [19, 6.347.6–17; 11, т. 3, с. 299–300].

Еще одна реминисценция экзегезы Оригена — характерный параллелизм библейского языка, переходящий из текста Писания в истолкование. Если у Евагрия Понтийского таких «параллельных» толкований будет большинство (см. [4]), то у каппадокийцев их немного. Из содержащих понятие *σύμβολον* нами найдено лишь одно место в толковании свт. Григория Нисского на трижды упоминающееся в Песни Песней сравнение с серной и молодым оленем (2: 9, 2: 17 и 8: 14): серна символизирует обращение человеком умозрения к истинно сущему, а олень — способность «отгонять от души вредоносные страсти», «ибо серна непогрешительно видит, олень же имеет способность пожирать и истреблять гадов» [19, 6.376.13–19; 11, т. 3, с. 325].

«Символическое» истолкование с парной структурой, но построенное не на параллелизме, а на противопоставлении, находим у свт. Василия Великого:

...препоясующийся по Богу препоясует чресла истиной ... Итак, святой препоясуетя «силою», ибо сказано: *Бог препоясывает меня силою* (Пс. 17: 33). А утративший это препоясание «препоясуется ужем» собственных своих грехов, потому что *в узлах греха своего он содержится* (Притч. 5: 22) и их символом был бич *из веревок* (Ин. 2: 15), изгнавший из храма осквернивших святое [14, 3.131.6–13].

Еще одно аналогичное противопоставление — двух пород деревьев, сикоморы (тутовое дерево, шелковица [22, р. 1670]) и кедра:

Сикомора есть дерево самое многоплодное, но плоды его совершенно безвкусны, разве кто тщательной насечкой извлечет из них некоторый сок, приятно действующий на вкус. Поэтому принимаю дерево сие за символ языческого общества, возрастающего числом, но как бы оскудевающего в уме от привычки к языческим нравам; оно, если кто возможет произвести в нем насечки словом, от сего изменения получив сладость, делается благопотребным.

И кедром иногда уподобляются (*εἰκόνα*) великие души, имеющие порывы, достойные похвалы, потому что возвышенно мудрствуют и имеют жительство на небесах [14, 9.229.9–20].

Нетрудно заметить, что в приведенных примерах символическая связь обосновывается либо устоявшимся обычаем (принятым из непосредственного опыта или из свидетельств Писания), либо общностью свойств символа и символизируемого: высота кедра и возвышенность души, острое зрение серны и умозрение и т. п. Еще более прямолинейный путь соотнесения находим у свт. Григория Нисского: сапфир имеет небесный цвет и потому становится символом того, как «наше сердце мыслит и видит горнее» (*τὰ ἄνω φρονεῖν τε καὶ βλέπειν*) [19, 6.415.4–12; 11, т. 3, с. 360–361], а сочетание белого и красного цветов в окрасе яблока (притом, что красный — цвет крови) символизирует человеческую плоть (которую приняло вочеловечившееся Слово и чем оправдывается сравнение Его с яблоком в Песн. 4: 3, 13 и 5: 10) [19, 6.387.8–12; 11, т. 3, с. 334–335].

Более сложная структура построения толкований связана с аллегорическим методом. Дело в том, что свт. Василий Великий практически не пользуется

словом ἄλληγορία — во всем корпусе его сочинений нам удалось найти лишь четыре употребления [12, 544.34; 16, 3.9.3, 3.9.39, 9.1.11]. В этом можно видеть подтверждение мысли Ричарда Лима о том, что начав свой путь христианского писателя-экзегета с «Филокалии», где заметное место уделено Оригеновой аллегорезе, свт. Василий по прошествии лет все более уклоняется от аллегорического метода и практически полностью оставляет его в омилиях на Шестоднев (закончены им за год до смерти) [23, р. 351–364].

В самом «экзегетически насыщенном» сочинении — толковании на пророчество Исаии — слово ἄλληγορία не встречается ни разу. Тем не менее основные признаки аллегории можно увидеть за несколькими употреблениями понятия σύμβολον. Таковы следующие места:

«Урия» есть священник и символически обозначает (συμβολικῶς χαρακτηρίζων) закон, данный чрез Моисея; «Захария» же есть Пророк. И Евангелие утверждено, будучи засвидетельствовано законом и Пророками. В переводе же значат (ἐρμηνεύεται) «Урия» — «просвещение Божие», «Захария» — «памятование Божие», а «сын Варахиин» — «сын Божия благословения» [14, 8.208.17–23].

Ной, узнав, что сделал ему младший сын его, сказал: «проклят Ханаан» (Быт. 9: 25), и хотя огорчителем был Хам, однако же прокликает не его, а порождение его и дело его, которое символически именуется Ханаан, ибо Ханаан толкуется как «волнение» [14, 13.268.21–26].

Имя «Ахаз» толкуется «одержжание», будучи символом лукавого учения, которое вводит в предубеждение и держит в оном душу нашу; с умерщвлением его, душа наша, освободившаяся от одержавшего, делается способной уразумевать глагол на иноплеменников [14, 14.288.7–11].

И уже частично цитированное место:

Дамаск толкуется «кровь вретница»; а вретнице как само по себе есть символ покаяния, так намоченное кровью нечисто, почему может быть принято за покаяние мнимое, не будучи покаянием истинным, потому что не держится здравых учений. Но опять глава Дамаска — покаяния не чистого, а оскверненного смертными грехами, — называется Рецин (Ис. 7: 8), который сам есть символ нездорового и нечистого учения [14, 7.197.33–41].

Во всех этих случаях наблюдается один и тот же принцип: берется еврейское (или шире — семитское, если добавить сирийские) имя собственное, которое переводится на греческий язык, становясь при этом именем нарицательным или словосочетанием, составленным из нарицательных имен (к которым иногда добавляется имя Божие, этимологически содержащееся в исходном имени, как, напр., в именах Иоафам, Озия или Тавеил [14, 7.193.1–4, 23]). Полученное нарицательное имя рассматривается уже как понятие, замещающее человеческую личность, названную взятым в начале именем, и вводится в символическую связь с каким-либо умопостигаемым предметом по принципу общности одного из частных свойств, либо же получившееся нарицательное имя (сложная именная конструкция) сразу является обозначением чего-либо невещественного.

Как видим, принцип аллегорезы в ее традиционном виде вполне прослеживается, хотя бы сам технический термин и не употреблялся.

Стоит заметить, что другой важный технический термин — τύπος, типологическое толкование, используется свт. Василием Великим и имеет вполне традиционное содержание, заданное еще в 1 Кор. 10: 11 — ветхозаветные события рассматриваются как образы-τύποι того, что в полноте и действительности раскрылось в новозаветное время (эксплицитно это подтверждается в [14, 6.188.40–42]). Так, свт. Василий Великий называет Мелхиседека «типом» Господа (τύπος ... τοῦ Κυρίου) [14, 2.67.13] в соответствии с истолкованием ап. Павла (Евр. 7: 3); а свиток Исаии (Ис. 8: 1–4) — «типом» Ветхого и Нового Завета [14, 8.208.1–5].

Большинство рассмотренных выше символов как в собственном смысле, так и заменяющих собой аллегорю, относятся к жизни внутреннего человека, духовным и нравственным категориям, на которые так или иначе указывают вещественные предметы-символы. Это указание служит своеобразной «герменевтикой субъекта», позволяющей с помощью наглядных образов прояснить связь незримых глазу событий жизни души. При этом сами предметы-символы возникают вторичным образом, они не порождаются духовным миром, а как бы «устраиваются со стороны» — здесь уместно вспомнить представления Климента Александрийского и Евсевия Кесарийского о Божественном Логосе как Установителе символических отношений между вещественным и умопостигаемым миром [6, с. 603; 7, с. 54 слл.].

Но нужно отметить и другую линию — сферу символов, возникающих ввиду связи души и тела: намеренно или ненамеренно, осознанно или неосознанно душевные события выражают себя через телесные символы. Здесь символ — уже не «внешнее» знамение, а органичное явление внутреннего во внешнем. Связь символа и символизируемого основывается уже не столько на общности отдельных свойств, сколько на органическом единстве умного и чувственного в живом человеке.

Такой род символов можно назвать «психологическим», целый ряд ярких иллюстраций, уместных здесь, можно найти у Евагрия Понтийского (см. [4]). У свт. Василия Великого читаем о «простирации рук» как «символе моления» (ικετηρίας σύμβολα) [14, 1.37.1–4], о «драгоценностях и символах мужества (ἀνδρείας σύμβολα), которые [пророк назвал] „бородой” (Ис. 7:20)» [14, 7.205.18–21], наконец, поясняя слова Исх. 17: 11, *когда Моисей поднимал руки свои, одолевал Израиль, а когда опускал руки свои, одолевал Амалик*, утверждается, что «происходившее с Моисеем было символом человеческого состояния» (τῆς ἀνθρωπίνης καταστάσεως σύμβολα) [14, 1.35.18–23], и далее поясняется:

то есть когда ослабевает наша деятельная сила, тогда одолевают противоборствующие нам; но с возвышением и устремлением ее горé приходит в бóльшую силу наша пронизательность (τὸ διωρατικόν), которая и называется Израилем [14, 1.35.23–26].

Другой род «психологических» символов — те, что являются искусственными вещами, специально сделанными для того, чтобы выражать или обозначать внутреннего человека, как правило, их хозяина. Здесь же сразу

возникает и вопрос о соответствии добродетелей и достоинств человека его социальной роли: так, если в одном месте скипетр именуется символом владычества, принадлежащего тому, кто держит его в руке [14, 10.242.13016], то в другом уже «внешние символы», такие как «порфира, хламида и диадема», — вовсе не признак «истинного начальника», ибо таковой познается «по тому, имеет ли он начальнические доблести» (ἀρχικὴν ἀρετήν) [14, 3.111.4–10]. Иными словами, такие «символы» правильнее понимать как инсигнии, которые могут иметь место не только в контексте государственной (и церковной?) власти, но и в самых различных контекстах, где внутренние «доблести» могут не соответствовать или даже вступать в конфликт с внешней ролью человека в обществе, в общине и т. п.

Строго говоря, употребление σύμβολον здесь также имплицитно указывает на его несобственное значение, приближаясь скорее к σήμα, производными которого, заметим, также достаточно часто пользуется свт. Василий Великий (в толковании на пророчество Исайи — только в разных формах глагола σημαίνω).

Такое употребление σύμβολον придает ему конвенциональный оттенок и далее переводит в утилитарно-практическую сферу: так, можем прочесть о символах — знаках подписи человека в документе [15, 223.6.24–29; 10, т. 2, с. 795] или символах как знаках, которые подают друг другу мореплаватели на соседних кораблях во время бури [13, 30.76.7–15]. Любопытно отметить, что у свт. Василия Великого даже в самых «прагматичных» контекстах, когда уже не соотносится с умопостигаемым, σύμβολον тем не менее всегда остается в сфере человеческой коммуникации, чаще всего — письменных знаков или целых сообщений (не только письменных). В этом его и схожесть, и отличие от символа как инсигнии — и тот, и другой играют роль транслятора сообщения, но первый имеет одного или нескольких определенных адресатов, тогда как второй обращен к неограниченному кругу реципиентов.

Еще одно значение σύμβολον восходит к древнейшему значению этого греческого слова: так назывались знаки взаимного гостеприимства, получаемые путем разламывания пополам монеты или какого-то небольшого предмета, предъявив который родственники или друзья одной стороны могли рассчитывать на гостеприимство другой [22, р. 1676]. Нечто очень схожее в христианских общинах, надо полагать, времен молодости Василия Великого, кратко упоминается им в двух письмах:

Ибо это было некогда похвалою Церкви, что братия каждой церкви, напутствованные небольшими символами (μικροῖς συμβολαίοις), от одного до другого конца вселенной во всех находили себе отцов и братьев, а ныне враг церквей Христовых вместе с прочим похищает у нас и это: мы расписаны по городам и каждый из нас в подозрении имеет ближнего [15, 191.1.23–30; 10, т. 2, с. 720].

...А мы, имея у себя таких отцов, которые учредили, чтобы символы общения в кратких чертах (διὰ μικρῶν χαρακτήρων τὰ τῆς ἐπιμξίας σύμβολα) обносимы были от одного конца земли до другого и чтобы все были согражданами и ближними всех, отделяемся теперь от вселенной и не стыдимся разъединения, не представляем себе, что расторжение единомыслия приносит вред, не ужасаемся, что и на нас простирается страшное изречение Господа нашего, Который сказал: *по причине*

умножения беззакония во многих охладает любовь (Мф. 24: 12). [15, 203.3.26–35; 10, т. 2, с. 745].

К сожалению, нам не удалось установить в точности, чем были эти «малые символы», служили ли они только свидетельством принадлежности христианина определенной общине или несли еще какой-то дополнительный смысл, были ли они неким письменным свидетельством (и тогда они бы сближались с крещальными символами самого раннего христианства) или каким-то вещественным предметом, наподобие символов классической античности.

Тем не менее здесь мы обращаемся к новому оттенку значения *σύμβολον* — вещественный предмет, являющийся зримым, осязаемым свидетельством отношений между людьми, уже существующих до символа и независимо от него социальных связей. Не раз свт. Василий Великий называет полученное от того или иного корреспондента письмо символом его расположения к адресату [15, 12.1.1–7; 10, т. 2, с. 473], символом «твоего наиприятнейшего для меня голоса и твоей любезнейшей руки» [15, 217.p(1).1–7, 183.1.19–23; 10, т. 2, с. 773, 693], символом доброй памяти, которую святитель оставил о себе [15, 73.1.1–9; 10, т. 2, с. 568].

Говоря однажды о полученных вместе с письмом «символах праздника» [15, 232.1.1–7], он, как можно предположить, имеет в виду подарки к Рождеству Христову [10, т. 2, с. 812, сн. 2]. Символы здесь не только оказываются предметами, несущими некое сообщение и зримое свидетельство невидимого, но притом ценны и своею вещественной предметностью, они могут быть дороги тому, кто их получает, как память о близком человеке, чье отсутствие хотя бы отчасти замещается письмом его руки, посланным им подарком, каким-то другим свидетельством.

Письмо и эпистолярная тема в целом обобщают эти представления, соединяя в себе коммуникативный аспект, выражение незримой духовной связи и овеществленное напоминание о близком человеке. Остальные варианты символа в этой группе лишь больше или меньше акцентируют каждый из этих трех моментов.

Особо стоит здесь отметить подробнее разработанную Евагрием Понтийским метафору письма: весь тварный мир он «уподобляет письменным знакам, которые служат разумной твари (т. е. человеку прежде всего) для познания Бога» [1, с. 403–404; 3, с. 478–483]. На наш взгляд, нельзя исключить, что эпистолярная культура его времени оказала существенное влияние на образование этой метафоры, а ее контекст ярко выражается в том числе и в посланиях свт. Василия Великого.

Наконец, обратимся к самой сложности области значений *σύμβολον* — это то, что в исследованиях корпуса Ареопагитик, традиционно именуется «литургическими символами» [32, р. 49 ff.], т. е. символами, относящимися к богослужению как ветхозаветного храма, так и новозаветной Церкви. Предвосхищая Ареопагита, свт. Григорий Нисский дает характеристику ветхозаветным обрядам, используя термины, которые станут ключевыми для речи о церковных таинствах в христианском неоплатонизме — *σύμβολον, μυστήριον, ἱερούργια*:

...Моисей при описании таинственных священнослужений (ἐν ταῖς μυστικαῖς ἱεροουργίαις) упоминает «о сковороде и опресноке» (Лев. 2: 4–5), «пшеничной муке» (Лев. 9: 4) и о подобных именах, символически и загадочно (συμβολικῶς καὶ δι' αἰνίγματος) указывая на некоторые душеполезные догматы [18, 2.1.239.1–240.1; 11, т. 6, с. 361].

У свт. Василия Великого находим довольно подробное иерархическое истолкование частей ветхозаветного храма:

совершенный проникнет в самое Святая Святых, внутрь завесы, то есть, переступив телесное, непокровенным созерцанием приступит к божественному умопостигаемому (γυμνῇ τῇ θεωρίᾳ τῶν θεῶν νοημάτων). А не достигший совершенства коснется в доме Божиим предалтария, по причине телесного служения. Кто же недавно введен в благочестие, тому дозволяется быть только во дворе. А исключенный и отсюда находится вне места благочестия. [14, 1.28.7–14]

И далее все части храма именуются Божиими символами, τοῦ Θεοῦ σύμβολα [14, 1.28.15–18]. Хотя строго филологически это «τοῦ Θεοῦ» может быть понято как символы Самого Бога, но из контекста видно, что речь идет совокупно обо всех символах, разной степени близости их к Богу и к умопостигаемому миру. Поэтому «τοῦ Θεοῦ» имеет здесь значение скорее «относящееся к Богу», и даже «относящееся к служению Богу». Для нас это существенно в том отношении, что и в пространстве символов литургических мы не находим символов Самого Бога, в соответствии с отмеченным выше принципом Оригена, но лишь того, что «окрест Бога» и что по Божиему промыслу происходит с человеком.

В обличении «дочерей Сиона», носящих ткани, из которых шились одежды священников (Ис. 3: 16–23), свт. Василий попутно связывает каждый сорт ткани с одной из четырех стихий чувственного мира: «виссон вместо земли, синета вместо воздуха, багряница вместо воды, червленица вместо огня», вместе же они «символы стихий, из которых все составилось»; облачаясь в них, «первосвященники входили во Святая, собой умиловивляя Бога о мире» [14, 3.129.16–21]. Нельзя не отметить, что здесь проступают следы экзегезы Филона Александрийского, а затем Климента Александрийского, подробно разрабатывавшего символику Святого Святых [20, р. 116–147; 25, р. 163–186; 6, с. 602].

Использование σύμβολων в отношении таинств новозаветной Церкви ограничено тремя местами, обсуждающими таинство крещения:

Подражая в крещении Христову погребению, потому что тела крещаемых в воде как бы погребаются, крещение символически означает отложение дел плотских, по слову Апостола, который говорит: *обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым, быв погребены с Ним в крещении* (Кол. 2: 11–12) [13, 15.35.27–33].

Также и крещальные воды именуются символом:

А иные в подвигах за благочестие действительно, а не подражательно, прияв смерть за Христа, не имели уже нужды для своего спасения в символе — воде, крестившись собственной кровью. И сие говорю, не крещение водою отвергая,

но низлагая помышления восстающих на Духа, соединяющих несоединимое, сравнивающих несравнимое [13, 15.36.23–29].

Наконец, свое мнение свт. Василий подкрепляет цитатой Оригена, хотя и «не во всем имевшего совершенно здравые понятия о Духе», но справедливо утверждавшего, что «водная баня есть символ очищения» [13, 29.73.6–14; 26, 6.33.166.6–7].

О роли литургических символов в общем понимании христианской «тайны благочестия» пишет свт. Григорий Нисский, опровергая утверждение Евномия, «что тайна благочестия состоит собственно не в священных именах и не в особенных обычаях и таинственных символах (μυστικῶν συμβόλων), а в точности догматов» [18, 3.9.54.4–55.5; 11, т. 6, с. 231]. Многократно повторяя оборот «τὰ μυστικὰ σύμβολα» (восемь раз во фрагменте [18, 3.9.54.4–3.9.64.7; 11, т. 6, с. 231–235]) и не раскрывая явно, ни что именно называет символами, ни что ими может символизироваться, святитель поясняет, что несмотря на необходимость придерживаться истинных догматов, они «часто исследуются тщательно и чуждыми таинства, и, как можно слышать, многие берут наш догмат предметом для своих словесных состязаний, и некоторые из них часто попадают на истину, а тем не менее чужды веры» [18, 3.9.56.9–57.1; 11, т. 6, с. 231–232]. Поэтому

мы, дознав от святого гласа, что «если кто не родится свыше» и «если кто не родится от воды и Духа», не войдет «в Царствие Божие» (Ин. 3: 3, 5), и что «ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне» и «жить будет вовек» (Ин. 6: 56, 58), уверены, что тайна благочестия состоит собственно в исповедании имен Божиих, — разумею Отца, и Сына, и Святого Духа, и спасение утверждается на общении таинственных обычаев и символов (μυστικῶν ἑθῶν τε καὶ συμβόλων κοινῶν) [18, 3.9.56.1–9; 11, т. 6, с. 231].

Нетрудно понять, что «таинственные обычаи и символы» обозначают главные таинства Церкви — Крещение и Евхаристию, при этом логично видеть в «обряде» таинство как таковое, а в «символах» — крещальные воды и, возможно, евхаристические Св. Дары (продолжая аналогию с Ареопагитиками, нельзя обойти стороной и явное именование ими Тела и Крови «чтимыми символами» [30, 3.9, 89.6–8], что нисколько не умаляет их действительности и действенности — по крайней мере, с позиции пс.-Дионисия; см., напр. [9, с. 37–46]).

Здесь символ служит не только средством выражения умопостигаемого, но и носителем божественных энергий, таинственно воздействуя на человека, приступающего к таинствам. При попытке провести параллель между литургическим символом и другими его типами, рассмотренными выше, неожиданно обнаруживается ближайшая связь с символом в «эпистолярном» контексте. Как и там, кроме того, что символ сообщает человеку через вещественное посредство близость с невещественным, которую прямым, непосредственным образом он достичь не может, важно и то, что символ воспринимается как весть, свидетельство, напоминание о другой личности — в письме это особого рода встреча с другим человеком, в таинствах — с Богом. Символ приобретает

принципиально персоналистический характер. При этом он не может выражать личность как целое — она не может быть охвачена никакой совокупностью символических средств даже по отношению к человеку, и уж тем более к Богу. Напротив, символ выражает отдельную черту, некоторую мысль, действие, порождаемые личностью и через которые личность раскрывает себя неким «голографическим» способом: несмотря на частичность с точки зрения объема содержания, с точки зрения внутреннего опыта души она несомненно вступает в общение с личностью как целым — иначе она личностью и не будет.

Ближайшим понятием, иллюстрирующим эту логику, выступает *имя*. В самом деле, имя есть малейшая часть с точки зрения всего объема смысла, оно ассоциировано с личностью, но услышанное имя возбуждает в сознании не отдельные черты названного человека, а его целостный образ (ср.: [8, с. 805–810]). С точки зрения богословия здесь уместно вспомнить ареопагитические божественные имена — ни одно из них не выражает Бога в Его абсолютной полноте, но касается лишь одного из Его свойств или именуется свойственное Ему действие (заметим, что таково и имя Θεός, оно этимологически возводилось к θεῖν, θεῖσθαι, αἰθεῖν, см. источники в [2, с. 315, прим. 102]). То же самое выражает и свт. Григорий Нисский: имени, которым бы «во всей силе» выражалось Божество, «или совершенно нет, или оно нам вполне неизвестно» [18, 3.5.54.4; 11, т. 6, с. 92]. Так же точно невозможно говорить и о символе Бога как Такового, но каждый из них выражает что-то из того, что присуще Богу (или умным силам). Однако воспринимаемый нами символ и его действие, тем не менее, интегральны — в них мы узнаем Бога как Личность, а не отдельное Его свойство или действие. Именно с такой точки зрения можно объяснить оборот τοῦ Θεοῦ σύμβολα, упомянутый выше: с точки зрения диалектики выражения символы соотносятся с каждой из иерархических ступеней, упомянутых святителем, высшая из которых — не Сам Бог, но τὰ θεῖα νοήματα. С точки зрения же человека, приступающего к богопознанию, каждый из символов лишь в разной степени приближает его к цели этого иерархического постижения — к Богу, и потому символы названы по принадлежности этой Цели восхождения и Началу иерархии — τοῦ Θεοῦ σύμβολα. Тем самым можно ввести различие онто-семантической стороны символа (т. е. выявляющей онтологический статус и семантические связи между символом и символизирующим) и функциональной (выявляющей цель и смысл применения символа).

Заметим, что проводимые нами аналогии между мыслью каппадокийцев и богословием Ареопагитик не только имеют типологическое, а порой и языковое сходство, но и могут иметь определенную историческую основу. Промежуточной фигурой, связующей каппадокийское богословие с пс.-Дионисием, выступает Евагрий Понтийский и, более широко, оригенистическая традиция. Укажем работы Иштвана Перцеля [28], подробно исследующего этот круг вопросов и даже предлагающего идентификацию «Богословских очерков» (трактата пс.-Дионисия, упоминаемого в Ареопагитиках, но не вошедшего в их корпус) с одним из текстов пс.-Дидима Слепца [29]. Предлагаемые И. Перцелем аргументы, на наш взгляд, достаточно рельефно показывают связь Ареопагитик не только с высоким неоплатонизмом, но и с традицией александрийского и каппадокийского богословия.

Подводя итог сказанному, выделим главные типы символизма у свт. Василия Великого и Григория Нисского.

Базовое представление о символе — как о признаке, более явственном и доступном, чем сопровождаемое им первоначальное явление, напр.: «шум — символ опустения» (т. к. в пустом помещении или среди скал гулким эхом отзывается самый слабый звук) [14, 13.275.12–18]. Дистанция между символом и символизируемым может быть пространственной или временной, онтологической (чувственное и умопостигаемое), (меж)личностной и т. д. Не найдено нами примеров символизации только через границу «тварное — нетварное». Кроме этого случай временной дистанции, в особенности при сопоставлении событий времен Ветхого и Нового Завета, обозначается другим понятием — *τύπος*, которое использует и свт. Василий Великий в соответствии с традицией.

Онтологическое измерение символ получает в библейской экзегезе, где в качестве символов выступают неодушевленные вещественные предметы, а символизируемой действительностью — элементы нравственной жизни человека: грех, добродетель, покаяние, смирение, либо более общие категории. Те немногие места, где символами названы те или иные люди, фактически являются аллегориями, и понятие *σύμβολον* замещает термин *ἀλληγορία*, который свт. Василий Великий избегает использовать.

С точки зрения функциональной мы видим заметно большее разнообразие и более отчетливую структуру.

В экзегетической перспективе символ раскрывает способ переноса событий, прежде всего Ветхого Завета, из плоскости чисто исторической в сферу духовной жизни, придавая им этическое и духовное измерение, — назовем это «аскетическим прочтением» священной истории.

Близка к этому вторая функция символа, выражающего внешне зримым образом внутреннего человека, психическую и духовную жизнь (не только христианина, большинство контекстов имеет общеантропологический смысл), его добродетели и пороки. Здесь символы могут быть природными (напр., движения тела) или искусственными (предметы, специально созданные или используемые как символы), в последнем случае они могут «перетягивать» на себя семантический «вес» и тогда превращаются в инсигнии, связанные с внешне-демонстративной сферой. По содержанию эта функция может быть названа «психологической», ее назначение — «разгадывание» внутренней жизни другого человека по внешним признакам.

Коммуникативная функция символа включает означенные выше наблюдения над эпистолярной темой у свт. Василия Великого (и ее фундаментальной метафоризацией у Евагрия Понтийского) и понятие о символах — отдельных предметах, посылаемых или носимых в пути, своей материальной вещественностью преодолевающих временную и пространственную дистанцию между людьми (или сообществами), своим свидетельством пробуждающих память о них, а также могущих нести какое-либо письменное послание.

Наконец, литургический символ, кроме очевидной сакраментальной функции, обусловленной встроенностью его в чинопоследование ветхозаветного или новозаветного богослужения, по мере раскрытия его символического зна-

чения выявляет коммуникативный аспект, только теперь уже не между людьми, а между человеком и Богом (возможно, также человеком и умопостигаемым миром). Существенно, что сакраментальный аспект становится очевидным при одной констатации символичности того или иного священного предмета, даже без раскрытия того, что он символизирует — это частый предмет рассуждений свт. Григория Нисского в полемике с Евномием (в речи, обращенной к еретикам или язычникам, вполне естественно не разглашать смысл христианских таинств, раскрываемый только верным, прошедшим оглашение). Коммуникативный же аспект становится возможен только при переходе от вещественных символов к созерцанию умопостигаемого, по крайней мере, к поиску символизируемого ими умопостигаемого.

И здесь, в отличие от Ареопагитик, для которых литургический символ как таковой может иметь анагогическую функцию [9, с. 41 слл.; 32, р. 99 ff.], т. е. возводить к умопостигаемому, у кашпадокийцев мы не находим подобного момента — восхождение от чувственного совершается самим человеком с помощью Божией благодати, а символ здесь имеет скорее пассивное значение «ступени», опираясь на которую, можно подниматься выше.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беневич Г. И. О некоторых философско-богословских аспектах учения оригенистов IV–V вв. и полемики с ними // Материалы XXIV научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и современность». Санкт-Петербург, 22–23 июня 2016 г. — СПб.: ЦСО, 2016. — С. 400–412.
2. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих. — М.: Канон+, 2003.
3. Евагрий Понтийский. Послание к Мелании / перев. и примеч. Ю. Н. Аржанова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. — М., СПб.: Никея — РХГА, 2009. — Т. 1. — С. 477–497.
4. Курдыбайло Д. С. О понятии символа в трудах Евагрия Понтийского // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2017 [в печати].
5. Курдыбайло Д. С. О символе и символизме в трактате Оригена «Против Кельса» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2016. — № 1 (63). — С. 53–68.
6. Курдыбайло Д. С., Герасимов И. А. О некоторых особенностях символизма в сочинениях Климента Александрийского // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. — 2016. — Т. 10, № 2. — С. 592–607.
7. Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П. О переосмыслении мифа о колеснице души из «Федра» Платона в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // Соловьевские исследования. — 2015. — № 3 (47). — С. 49–66.
8. Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. — М.: Мысль, 1993. — С. 802–880.
9. Петров В. В. «Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. — 2010. — Вып. 3(31). — С. 36–52.

10. Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: 1–2 т. — М.: Сибирская благовонница, 2008–2009.
11. Творения св. Григория Нисского: т. 1–6. — М.: Типогр. В. Готье, 1861–1864.
12. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium // PG. — Т. 29, coll. 497–669, 672–768. (TLG 2040019)
13. Basilius Caesariensis. De Spiritu Sancto // Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / éd. B. Pruche. — Paris: Cerf, 1968. — P. 250–530. (TLG 2040003)
14. Basilius Caesariensis. Enarratio in prophetam Isaiaem // San Basilio. Commento al profeta Isaia / yd. P. Trevisan, 2 vols. — Turin: Società Editrice Internazionale, 1939. (TLG 2040009)
15. Basilius Caesariensis. Epistulae // Saint Basile. Lettres / éd. Y. Courtonne: 3 vols. — Paris: Les Belles Lettres, 1957–1966. (TLG 2040004)
16. Basilius Caesariensis. Homiliae in hexaemeron // Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron / éd. S. Giet. — Paris: Cerf, 1968. — P. 86–522. (TLG 2040001)
17. Basilius Caesariensis. Homiliae super Psalmos // PG. — Т. 29, coll. 209–494. (TLG 2040018)
18. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium // Gregorii Nysseni Opera / ed. W. Jäger. — Lei-den: Brill, 1960. — Vol. 1.1. — P. 3–409; — Vol. 2.2. — P. 3–311. (TLG 20170030)
19. Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum (homiliae 15) // Gregorii Nysseni opera. — Leiden: Brill, 1960. — Т. 6 / ed. H. Langerbeck. — P. 3–469. (TLG 2017032)
20. Hoek A. van den. Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model. — Leiden: Brill, 1988.
21. Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. — Leiden; Boston: Brill, 2006.
22. Liddell H. G., Scott R. A. Greek-English Lexicon. — Oxford: Clarendon Press, 1996.
23. Lim R. The Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's "Hexaemeron" // Vigiliae Christianae. — Vol. 44, N4. — 1990. — P. 351–370.
24. Lipatov N. A. (transl.) St. Basil the Great. Commentary on the Prophet Isaiah. — Mandelbachtal, Cambridge: Edition Cicero, 2001.
25. Mondésert C. Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture. — Paris, 1944.
26. Origenes. Commentarii in evangelium Joannis (lib. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 13) // Origène. Commentaire sur saint Jean. 3 vols. / éd. C. Blanc. — Paris, 1966–1975. (TLG 2042005)
27. Origenes. Contra Celsum // Origène. Contre Celse. 4 vols. / éd. M. Borret. — Paris: Cerf, 1967–1969. (TLG 2042001)
28. Perczel I. The earliest Syriac reception of Dionysius // Modern Theology. — 2008. — Vol. 24, is. 4. — P. 557–571.
29. Perczel I. The Pseudo-Didymian De trinitate and Pseudo-Dionysius the Areopagite: A Preliminary Study // Studia Patristica. — Vol. LVIII. — Leuven; Paris; Walpole: Peeters, 2013. — P. 83–108.
30. Ps.-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia // Ps.-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / Hrsg. G. Heil, A. M. Ritter. 2. Aufl. — Berlin, Boston: de Gruyter, 2012.
31. Quasten J. Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. — Westminster, Maryland: Christian Classics Inc., 1986.
32. Rorem P. Biblical and liturgical symbols within the Pseudo-Dionysian synthesis. — Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.

*В. В. Каширина**

СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК О ПЕРЕВОДЕ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ НА РУССКИЙ ЯЗЫК

Проблема перевода богослужебных текстов на русский язык, которая активно обсуждалась во второй половине XIX — начале XX вв., до сих пор является актуальной для Русской Церкви. К началу XIX в. акцент с вопросов текстологии и специфики перевода греческих текстов смещается в сторону семантики. Святитель Феофан, как и многие его современники, разделял мнение о необходимости перевода богослужебных текстов, но не на русский, а на славянский язык. В качестве примера подобного перевода указывал на переводы канонов, выполненные епископом Августином (Гуляницким). Вопросы переводов богослужебных текстов святитель обсуждал во многих письмах. Новые переводы богослужебных текстов, по мнению святителя, необходимо было подготовить к 900-летию крещения Руси (1888). Однако в конце 80-х гг. XIX в. он пишет о том, что время для планомерной и последовательной работы в этом направлении еще не наступило.

Ключевые слова: Феофан Затворник, перевод, богослужебные тексты, епископ Августин (Гуляницкий), Н. В. Елагин, 900-летие крещения Руси.

V. V. Kashirina

ST. THEOPHAN THE RECLUSE ON THE TRANSLATION OF LITURGICAL TEXTS INTO RUSSIAN LANGUAGE

The problem of translation of liturgical texts into Russian language, which was discussed in the 19–20th centuries, still topical for the Russian Church. By the early 19th century the emphasis from questions of textual criticism and interpretation of Greek texts has shifted to semantics. St. Theophan, as well as his many contemporaries, shared opinion on need of the translation of liturgical texts not into Russian, but on Slavic language. Example of the similar translation considered the translations of canons of Augustine (Gulyanitsky). St. Feofan discussed questions of transfers of liturgical texts in many letters. The new translations of liturgical texts needed to be prepared for the 900-anniversary of the Christianization of Rus

* Каширина Варвара Викторовна, доктор филологических наук, доцент, Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова (Москва), член Научно-редакционного совета по изданию творений святителя Феофана, Затворника Вышенского; v_kashirina@mail.ru

(1888). At the end of the 1880th he writes that time for systematic and consecutive work in this direction hasn't come yet.

Keywords: St. Theophan the Recluse, also known as «Theophan Затворник», translation, liturgical texts, bishop Augustine (Gulyanitsky), N. V. Yelagin, 900 anniversary of the Christianization of Rus.

Проблема перевода богослужебных текстов на русский язык, которая активно особенно обсуждалась во второй половине XIX — начале XX вв., до сих пор является актуальной для Русской Церкви.

Древнерусские писцы достаточно регулярно вносили изменения и правки в рукописные тексты, что стало одной из главных причин исправления богослужебных книг при патриархе Никоне. По мнению исследователей, патриарх Никон «не был озабочен обновлением языка с целью облегчения его понимания. Совсем наоборот, свою задачу он видел в том, чтобы избавиться от накопившихся за века поновлений» [6, с. 15]. После раскола с конца XVII в. исправления богослужебных книг практически не проводились.

К началу XIX в. под влиянием идей Просвещения «для многих людей из высшего общества, постепенно терявших связь с Церковью, церковный язык стал непонятным, а службы казались скучными и затянутыми» [6, с. 32]. Идеи о переводе богослужебных текстов поддерживались и Библейским обществом, где было осуществлен перевод Священного Писания на русский язык.

Характерно замечание А. Г. Кравецкого и А. А. Плетневой о смешении акцентов в дискуссии о переводе богослужебных текстов к началу XIX в.: «Если раньше в центре внимания были вопросы текстологии (т. е. соответствия славянских богослужебных книг греческому оригиналу, то теперь центральными оказываются проблемы семантики» [7, с. 22]. Поэтому первые переводы богослужебных текстов на русский язык рассматривались как своеобразное пособие для лучшего понимания текста. Например, в 1855–1856 гг. профессор греческого языка Санкт-Петербургской духовной академии Е. И. Ловягин подготовил к изданию «Богослужебные каноны на греческом, славянском и русских языках». «Богослужебные книги, — по замечанию Б. И. Сове, — были связаны, прикреплены к славянскому языку» [10, с. 36]. Последовавшие в XIX в. многочисленные русские переводы богослужебных текстов «разорвали эту связь» [6, с. 35].

В 1869 г. митрополит Московский Иннокентий (Вениаминов) образовал в Москве Комитет из ученых представителей духовенства под председательством протоиерея Николая Надеждина для исправления текста богослужебных книг. В Комитете были рассмотрены тексты Требника и Служебника. Св. Синод передал результаты этой работы для рассмотрения особой Комиссии, работавшей в 1881–1885 гг. в Петербурге под председательством архиепископа Кишиневского Сергия (Ляпидевского), где были рассмотрены тексты Четвероевангелия, Служебника и половины Требника и внесены незначительные поправки в тексты.

Таким образом, в XIX в. наметилось несколько основных подходов к переводу богослужебных текстов:

- 1) перевод богослужебных текстов на русский язык недопустим и несвоевременен;

2) возможно частичное исправление текстов — грубых опечаток и непонятных мест;

3) возможен новый перевод богослужения на славянский язык;

4) возможен новый перевод богослужебных текстов на русский язык.

Святитель Феофан «сокрушался о темноте и трудности для понимания богослужебного текста» [10, с. 30] и был сторонником создания нового перевода богослужебных текстов, но только не на русский, а на славянский язык. И в этом смысле его замечания носили не только теоретический, но и практический характер. Знарок древних и современных языков, святитель Феофан создал корпус экзегетических трудов и подготовил новый перевод «Добротолюбия», в котором также выступил новатором. Перевод «Добротолюбия» Паисия Величковского, по словам доктора исторических наук Н. Н. Лисового, является калькой, пословным переводом. Вместе с тем святитель Феофан при переводе сложного места на русский язык «обсказывает его, используя современный язык и современный понятийный богословский аппарат — независимо от того, что перевод будет не очень похож на язык какого-нибудь аввы VII в.» [8, с. 60], поэтому он «вообще не переводил в привычном для нас смысле. Он создавал свой святотеческий текст» [8, с. 60].

Перевод «Добротолюбия», подготовленный Феофаном Затворником, стал выходить в 1877 г., святитель показал себя свободным интерпретатором святотеческих текстов, его переводы имели «целевой просветительский характер» [2, с. 415]. Эти принципы во многом определили взгляды святителя Феофана на проблему перевода богослужебных текстов.

Важной для понимания взглядов святителя по вопросам перевода является и его полемика в период 1875–1877 гг. о переводе Священного Писания на русский язык. Святитель являлся сторонником перевода библейских текстов не с масоретского текста, а с Септуагинты [4, с. 251–277].

13 января 1882 г. в письмах к Н. В. Елагину святитель Феофан поднимает проблему перевода богослужебных текстов. Неясность богослужебных текстов является одной из причин уклонения людей в различные секты:

Ушинский пишет, что, в числе побуждений к отпадению в штунду, соврагившиеся выставляют, между прочим, то, что у нас в церкви ничего не поймешь, что читают и поют. И это не по дурному исполнению, а потому, что само читаемое — темно. Он пишет, что поставлен был в тупик, когда ему прочитали какой-то тропарь или стихиру и просили сказать мысль. Ничего не мог сказать: очень темно. Из Питера писали мне две барыни — то же об этом, у Пашкова все понятно, у нас — ничего. Ничего — много; а что много непонятного — справедливо. Предержавшей власти следует об этом позаботиться, и уяснить богослужебные книги, оставляя, однако, язык славянский, — и чтения из Ветхого завета на вечерах, перевод с 70 толковников. Заведите об этом речь. Книги богослужебные по своему назначению должны быть изменяемы. Наши иерархи — не скучают от неясности, потому что — не слышат, сидя в алтаре. Заставить бы их прочитать службы, хоть бы на Богоявление!!! [12, с. 155].

Спустя несколько месяцев святитель вновь возвращается к этой теме и четко говорит о том, что

богослужбные книги надо вновь перевести, чтоб все было понятно. <...> Кто только станет вчитываться или вслушиваться, непременно кончает возгласом: да что ж это такое. Архиереи и иереи не все слышат, что читается и поется, сидя в алтаре. Потому не знают, какой мрак в книгах, и это не почему другому, как по причине отжившего век перевода [12, с. 158].

В этом же письме святитель еще раз говорит о том, что перевод необходимо сделать «по-славянорусски» [12, с. 158].

Тему перевода богослужбных текстов святитель продолжает в письме к полковнику С. В. Первухину от 1 октября 1884 г., где четко определяет свои взгляды:

наши богослужбные книги — неоцененное сокровище молитвы, догматствования православного и нравочения. Потому их надлежит блюсти и соблюдать в то же духе, как есть. Но перевод их следует улучшить — или снова перевести, не на русский, а на славянский же, только чтобы изложение было понятно [3, с. 69].

В качестве примера подобной работы в этом же письме святитель Феофан указывает на переводы канонов, сделанные епископом Августином (Гуляницким) и опубликованные в журнале «Душеполезное чтение» за 1882–1884 гг., отмечая, что перевод сделан «и благоговейно, и понятно» [11, с. 144].

Переводческие принципы, которые были использованы епископом Августином, — упрощение сложных, непривычных для славянского языка синтаксических конструкций (напр., дательного самостоятельного и винительного с инфинитивом), архаичных славянизмов, которые или совсем неизвестны в русском языке, или имеют другое значение, упрощение грамматики церковнославянского языка (например, замена формы двойственного числа множественным, исключение из употребления местоимение «иже» в функции греческого артикля и др.) [5, с. 111].

Несмотря на новаторство таких предложений, в конце письма к полковнику С. А. Первухину святитель отмечает: «Чтобы из-за этого вышло что раскольническое, нечего бояться. Прошло время» [3, с. 69].

К теме перевода богослужбных книг святитель вновь возвращается в 1887 г. в преддверии празднования 900-летия крещения Руси, которое широко отмечались в России. Директор Московской Синодальной типографии Андрей Николаевич Шишков через свою невестку обратился к святителю Феофану с советом по подготовке к юбилею [12, с. 212–213].

В письме к Н. В. Елагину святитель говорит о необходимости не только издания жизнеописания и акафиста князю Владимиру, но и о подготовке других изданий «позначительнее»:

определить вновь перевести богослужбные книги — все... К юбилею же приготовить одну какую-нибудь, напр., Октоих... или Цветник... Миния праздничная... или еще что... Когда будете писать к предержавшим, напомним о сем. Ныне-завтра надо же это сделать [12, с. 200].

Примерно в это же время святитель пишет письмо к Леону Николаевичу и Анисье Андреевне Шишковым, где еще раз говорит о том, что в преддверии

юбилея необходимо сделать «что-нибудь на всю церковную жизнь влияющее», т. е. подготовить новые переводы богослужебных текстов:

Разумею — новый, упрощенный уясненный перевод церковных богослужебных книг. Наши богослужебные песнопения все назидательны, глубокомысленны и возвышенны. В них вся наука богословская, и все нравоучение христианское, и все утешения, и все устрашения. Внимающий им может обойтись без всяких других учительных христианских книг. А между тем большая часть из сих песнопений непонятны совсем. А это лишает наши церковные книги плода, который они могли бы производить и не дает им послужить тем целям, для коих они назначены и имеютя. Вследствие чего новый перевод книг богослужебных неотложно необходим. Ныне, завтра, надо же к нему приступить, если не хотим нести укора за эту неисправность и быть причиною вреда, который от сего происходит. Одна из причин, склонивших православных к штунде, есть именно непонятность церковных песнопений [11, с. 142–143].

В августе 1889 г. в письме к Н. В. Елагину святитель отмечает, что вопрос о переводе богослужебных текстов уже достаточно определен в обществе:

для начала определения переводить богослужебные книги, достаточно одного напоминания о необходимости сего; потому что все знают и чувствуют сию необходимость. Недостает только толчка [12, с. 213].

Однако через какое-то время в письме к Л. Н. и А. А. Шишковым констатирует: «Дело о переводе богослужебных книг (речь), пронеслось с В. до С., а оттуда до М-вы, и рассеялось в воздухе. Верно не время! Придет когда-нибудь» [11, с. 145].

К началу XX в. вопрос об исправлении богослужебных книг становится одним из самых обсуждаемых [1, с. 23–120], предпринимаются непрерывные попытки реформирования языка. В 1907 г. под председательством архиепископа Сергия (Страгородского) организована Комиссия по исправлению богослужебных книг. На Поместном соборе 1917–1918 гг. этот вопрос также является одним из самых актуальных [9, с. 137–146]. В 1918 г. был рассмотрен доклад «О церковно-богослужебном языке», где допускалось частичное применение «общерусского» языка в богослужении, говорилось о необходимости работ по упрощению и переводу богослужебных текстов и др., однако Соборного решения о допустимости использования русского языка в богослужении принято не было.

Основные тенденции в решении вопроса о переводе богослужебных текстов на русский язык были намечены еще в XIX в. Святитель Феофан, как и многие его современники, разделял мнение о необходимости перевода богослужебных текстов, но не на русский, а на славянский язык.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балашов Николай, прот. На пути к литургическому возрождению. — М., 2001. — С. 23–120.

2. Дионисий (Шленов), иг. Святитель Феофан Затворник как переводчик русского «Добротолюбия»: на примере 10–13, 41, 51–54 глав из первой сотницы преподобного Симеона Нового Богослова // Феофановские чтения: сб. науч. ст. / под ред. В. В. Кашириной. — Вып. VIII. — Рязань, 2015. — С. 395–415.

3. Иоанн Корольков, прот. Преосвященный Феофан, бывший епископ Владимирский и полковник С. А. Первухин в их взаимной переписке (к столетию со дня рождения епископа Феофана). — Киев, 1915.

4. Каширина В. В. Полемика святителя Феофана по вопросу перевода Священного Писания на русский язык // Христианское чтение. — 2014. — № 6. — С. 251–277.

5. Кнорре Б. К., Плетнева А. А. Августин (Гуляницкий) // Православная энциклопедия. — М., 2000. — Т. I. — С. 111.

6. Коробьин Г., Михайлова Н. Исправление богослужебных книг. Исторический обзор за период с XV до начала XX века // Богослужебный язык Русской Церкви: История. Попытки реформации. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 1999. — С. 9–72.

7. Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX вв.). — М.: Языки русской культуры, 2001.

8. Лисовой Н. Н. Две эпохи — два «Добротолюбия»: преподобный Паисий Величковский и святитель Феофан Затворник // Феофановские чтения: сб. науч. ст. / под ред. В. В. Кашириной. — Вып. VI. Рязань, 2013. — С. 52–63.

9. Поместный Собор 1917–1918 гг. и дело о церковно-богослужебном языке // Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации. — М., 1999. — С. 137–146.

10. Сове Б. И. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // Богословские труды. — 1970. — Сб. V. — С. 25–68.

11. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. — Вып. II. — Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и изд-ва «Паломник», 1994.

12. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. — Вып. VII. — Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и изд-ва «Паломник», 1994.

ФИЛОСОФИЯ. АКТУАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ

УДК2

*Ян Красицкий**

ГРЕХ, ВИНА И ЧУВСТВО ВИНЫ

В статье рассматриваются этико-христианское понимание греха, вины, их интерпретация и развитие в рамках современной культуры. Автор обращается к трудам С. Кьеркегора для объяснения чувства вины. Развивается мысль о том, что совесть вовсе не врожденное качество для человека, и поясняется на примере книги Х. Арендт «Эйхман в Иерусалиме. Очерк о банальности зла». Приводя в пример Писание, автор доказывает бесполезность рассуждений человека о собственной вине, бесполезность самообвинения, делая вывод о том, что судить человека может только Бог.

Ключевые слова: мораль, совесть, грех, вина, Бог.

Jan Krasicki

A SIN, A GUILT AND A FEELING OF GUILT

The article touches upon the issue of a sin and a guilt in Christian conception and their interpretation in contemporary culture. The author falls back to S. Kierkegaard in order to explain the concept of feeling of guilt. The idea, that a conscience is not an inborn quality of any human being, is explicated on the example of X. Arendt's «Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil». The author points out that every human argument about any of his guilt is useless, because the supreme judge on this question is the Creator.

Keywords: moral, conscience, sin, guilt, God.

1. Пролегомены. Вступительные определения и различия

Человек — это, по сути, единственное существо, которое может себя осудить. Власть суда человека над самым собой — дело необычное, удивительное. Можно сказать, что она подобна двуликому Янусу, поскольку творимый суд человека над самим собой — это одновременно возможность и осуждения, и спасения. Не менее важно при этом правильное осознание и правильное осуждение как своего греха, так и своей вины. А если мы соотнесем сказанное с главной целью нашего рассуждения, то это приведет нас к такому условию: осознавая свой грех и свою вину, необходимо одновременно не осудить себя.

* Ян Красицкий, доктор философии, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии, Вроцлавский университет (Польша).

Приступая к дальнейшему анализу, следует прежде всего различить три основные понятия: грех, вина и чувство вины. Понятие «грех», как и понятие «вина» — это категории по своей природе нравственные и метафизические, тогда как понятие «чувство вины» — это категория нравственная и психологическая. Как такое чувство вины зависит от данной человеческой личности, от ее характера, ее жизненного опыта, от процесса личного развития. Понятое в таком значении чувство вины может изменяться и оформляться в ходе психического развития определенной личности. Именно в этом значении в психологии и психотерапии говорится о «здоровом», т. е. совместимом в границах психологической «нормы», чувстве вины, и о чувстве вины «патологическом», «невротическом» [8].

Что отличает одно чувство вины от другого? Самое существенное здесь следующее: в здоровом чувстве вины сохраняется «правильная» моральная ответственность, тогда как в патологическом чувстве вины ответственность моральная нарушена. В этом патологическом чувстве вины я, вместо того, чтобы принять на себя моральную ответственность и что-то изменить в своем поведении, просто «переживаю» свою вину. Патологическое, невротическое чувство вины, в отличие от здорового, носит характер эмоциональный, в то время как в здоровом чувстве вины эмоциональные реакции подчинены принципам разума. Подобная концентрация на собственной вине вызывает, по сути, неспособность к правильной нравственной оценке собственных поступков и к правильной нравственной жизни вообще. При постоянном самообвинении и боязни осуждения [8, с. 156], которыми сопровождается патологическое чувство вины, происходит как отвлечение внимания от вины реальной, так и ее поддержка, поскольку ощущающий себя виноватым вынужден искать у других заверения в нелегитимности собственных самообвинений. Когда же это не получается, то ощущающий себя виноватым успокаивается тем, что он-де имеет более «нежную» совесть, что он-де не такой уж плохой человек. Говоря языком психологии, главным фактором в патологическом чувстве вины является несоответствие между ожиданиями «я» реального и «я» идеального.

И, наконец, самое важное для наших рассуждений: невротическое, болезненное чувство вины действует аутодеструктивно, когда оно овладевает мной, ибо в этом случае я оцениваю не дело, т. е. не моральность моих поступков, а себя самого. Иными словами, невротическое, болезненное чувство вины может привести в конечном итоге к самому главному злу, а именно к осуждению самого себя. В этом смысле патологическое чувство вины имеет и свою обратную сторону, свое скрытое метафизическое дно, а сам опыт его проживания предельно ясно показывает, что граница между тем, что является психологическим, а что метафизическим, тонка и трудно определима.

2. Вина и «пограничные ситуации»

В свете сказанного представляется не случайным, что К. Ясперс включал вину в число т. н. пограничных ситуаций (*Grenzsituation*). Согласно К. Ясперсу, четыре «пограничные ситуации» — это «смерть», «страдание», «борьба»

и «вина». Ясперс отличал указанные «пограничные ситуации» от того, что он именовал «конкретными ситуациями», или «возможными ситуациями» (*die mögliche Situation*), характерной особенностью которых является то, что в моей власти их избежать. Не в моей власти избежать смерти и страданий, т. к. они слиты с самим человеческим существованием. Точно также и борьба, и вина вытекают из самого человеческого эмпирического существования (*empirische Sein*). Человек так или иначе всегда находится в той или иной ситуации и не способен выйти из этого состояния. Вина проистекает из того, что для того, чтобы я эмпирически существовал, я вынужден бороться. Поскольку же борьба — это борьба с другими, то и вина неизбежна. Иными словами, в ситуацию вины я вовлечен экзистенциально, а потому вина как «пограничная ситуация» полностью определяет мою жизнь. Именно потому, что «существовать» для меня означает «бороться», в этом смысле я всегда виноват. В этом же смысле нет человека без вины, нет человека «чистой совести» (не случайно А. Швейцер сказал, что «чистая совесть — это изобретение дьявола»).

3. Между «проблемой» и «тайной»

Патологическое, болезненное, невротические чувство вины как таковое можно лечить с помощью психотерапии. В отличие от него вина и грех как одновременно моральные и метафизические по своей природе тесно связаны с патологическим чувством вины, однако не поддаются подобным процедурам и требуют отдельной диагностики и «лечения», причем совершенно другой природы.

Известно, что в лечебном искусстве самому процессу лечения должен предшествовать правильный и точный диагноз, что в нашем случае означает: поступать в согласии с природой греха и вины, т. е. считаться с тем, что они, как сказал Г. Марсель [17], не только «проблема», но и «тайна».

Самое главное различие между «проблемой» и «тайной», пишет Марсель, состоит в том, что «проблемы» решаются, а «тайны» существуют, и как таковые существуют, будучи как осознаваемыми, так и неосознаваемыми. В этом смысле самое главное заблуждение — это не отличать одно от другого. «Тайна», подчеркивает Марсель, никогда в «проблему» превратиться не может. Величайшей же тайной в христианской духовной традиции является грех, «тайна беззакония» — *mysterium iniquitatis*, можно сказать: тайна тайн.

Рассматривая эти категории, пишет Марсель, прежде всего необходимо учитывать, что «тайна» (чего нельзя сказать о «проблеме») носит экзистенциальный характер. Проблема как таковая стоит передо мною как «задача для решения», к проблеме я могу подступить с познавательной точки зрения, с познавательной дистанции. В случае «тайны» подобное невозможно потому, что «тайна» охватывает целиком и полностью меня самого и мое бытие. В «тайне» я «участвую» не только когнитивно, но и экзистенциально. Проясняя «тайну», я проясняю правду о самом себе. К проблеме можно относиться когнитивно, к «тайне» — только бытийственно. В «тайну», что нельзя сказать о «проблеме», я погружен целиком в неповторимости моего существования.

К «тайне» я обращаюсь не *in abstracto*, но экзистенциально и лично. Иными словами, к «тайне» я обращаюсь как данная конкретная живая и неповторимая личность, я обращаюсь к ней от собственного имени, как конкретный «Иван», как конкретный «Петр».

4. Вопрос о совести

С вопросом о вине тесно связан вопрос о совести. Если не рассматривать крайние случаи, касающиеся людей, непосредственно неспособных к тому, чтобы вести правильную нравственную жизнь, т. е. страдающих болезнью, которая в классической теории морали определяется как болезнь практического ума, *moral insanity* [14, с. 304], то следует заявить, что не существует морально нейтральных человеческих поступков. Можно сказать, что нет никакой возможности «сбросить» с человека его моральную ответственность, или, выражаясь по-другому, его морально «нейтрализовать». Но, несмотря на указанные крайности, и среди т. н. нормальных людей имеются те, кто неспособен как к осознанию собственного греха, так и к чувству собственной вины.

В классической теории морали властью воздействия на нравственное поведение обладает *synderesis*, прасовесть [14, с. 303–304], являющаяся в сфере практического познания эквивалентом того, чем в области теоретической является интеллектуальная интуиция первых принципов бытия. И как в первом случае, а именно относительно людей, страдающих т. н. *moral insanity*, невозможно говорить о вине потому, что вина предполагает правильную власть прасовести, так и относительно т. н. нормальных людей можно сказать, что они виновны, несмотря на то что совесть у них всегда «чиста». Их совесть «чиста» в том ироническом значении, которое имел в виду, говоря о подобной «совести», польский писатель Станислав Ежи Лец: его «совесть была чиста, так как он никогда ею не пользовался». О таких людях можно сказать, что они имеют «чистую совесть», потому, что они никогда в нравственном смысле не осуждают своих поступков.

5. Виртуальная мораль

Каковы причины подобного поведения — это отдельный разговор, отдельный вопрос. Однако история человечества, особенно история тоталитаризма в XX столетии, наглядно свидетельствует о том, каким сложным и трудным делом, если использовать выражение польского философа Ю. Тишнера, оказывается «иметь совесть» [20, с. 18]. Говоря о тоталитарной власти над человеком, мы сейчас не имеем в виду только власть политического и идеологического тоталитаризма прошлого столетия, т. е. нацистского и коммунистического тоталитаризма. Как бы подтверждая правило *natura horret vacuum* («природа не терпит пустоты»), на наших глазах на их месте, хотя и не всегда осознанно, рождается новый, как пишет А. М. Вержбицкий, «тоталитаризм после тоталитаризма» [21, с. 107]. Этот «тоталитаризм после тоталитаризма» — тоталитаризм власти капитала и «власти образа». Рождается мир, в котором «образ» стал

более реальным по сравнению с тем, что он собой представляет, и который одновременно несет в себе все признаки нового *religio* современного человека [7, с. 30]. Это — мир, в котором, с одной стороны, почти риторическим стал вопрос: «Чего нельзя купить за деньги?» (М. Д. Сэндел), а с другой стороны, это мир «общества спектакля» [8, с. 83], «новой арены Колизея» [3, с. 45], где, как говорится, сам «спектакль есть капитал» (Г. Дебор). И что бы ни говорили в его защиту, нельзя отрицать, что чаще всего для гражданина этого нового «дивного нового мира» (О. Хаксли) реальным и морально правильным является именно то, что передается с помощью телевидения или других средств массовой коммуникации.

Мир эпохи массовой коммуникации — это, согласно Ж. Бодрийяру, мир «симулякров», мир, в котором реальность стала «гиперреальной» [5, с. 176]. В гиперреальном мире «симулякров» в некотором смысле гиперреальным становится и нравственное поведение. В условиях новой, постоянно расширяющейся или прямо экспандирующей гиперреальной среды гражданину этого нового мира очень трудно вести моральную жизнь в том значении, как это понималось в предшествующие столетия европейской традиции. Постмодернистскому нигилизму «власти образа», «обществу спектакля» и триумфу банальности вторит нигилизм антропологический и моральный. В виртуальном мире не существует уже никакой реальности, а только «демократический нигилизм» [13, с. 306], разрушающий границы между добром и злом. И именно это кажется для многих единственным смыслом и предназначением данного «дивного нового мира». Того мира, который, согласно Френсису Фукуяма, как будто подчинен некой силе гравитации, чьим показателем — без различия, идет ли речь о той или иной версии капитализма и демократического либерализма, что, в сущности (и Фукуяма не скрывает этого), одно и то же, — становится безропотный путь к медленной смерти в объятиях ницшеанского «Последнего человека». Это, по сути, путь к кантовскому «вечному миру», но в плохом, подпорченном смысле этого понятия, как «вечному миру» смерти, «вечному миру», где отсутствует творческая энергия, зато в избытке духовная нищета. Или, устами поэта:

Так пришел конец вселенной,
Так пришел конец вселенной,
Так пришел конец вселенной,
Да не с громом, а со всхлипом!

(Т. С. Элиот, «Полые люди», перевод Н. Берберовой)

Можно сказать, что гражданин этого «дивного нового мира», т. н. средний зритель, осуждая «все», что происходит в мире, который он видит через средства массовой информации и коммуникации, на самом деле постоянно находится вне нравственного и экзистенциального выбора. Погруженный в потоки информации и изображений, он оказывается как не в силах непосредственно выбирать между добром и злом, так и неспособным выбрать самого себя, не в силах быть личностью. Таким образом, держа в руках пульт управления современным гаджетом, сидя часами перед экраном телевизора или компьютера, человек «массового воображения» и «массового сознания»

теряет не только время, которое для человеческого существования, о какой бы эпохе речь ни шла, всегда «коротко» (1 Кор. 7: 29), но и саму свою душу, утрачивает самого себя.

Именно об этом глубоко и пронизательно писал Кьеркегор: самой главной ценностью и одновременно трудностью человеческого существования является не быть тем или другим, но быть собой. Как утверждает Кьеркегор, даже выдающийся как личность человек — ничто, пока сам себя не выберет. Но вместе с тем тот «человек-личность», которого можно было бы считать за самую ничтожную личность, оказывается всем, если он выбрал «самого себя», ибо «размер личности» не состоит в том, чтобы быть тем или другим, а в том, чтобы «быть самом собой, а это может, если захочет, каждый» [11, с. 237].

6. «Иметь совесть»

Мы уже вопрошали о природе греха и вины, отметив, что вопрос о грехе и вине тесно связан с вопросом о совести. Теперь мы можем, как продолжение нашего рассуждения, поставить следующие вопросы. Каков источник и природа совести? Каковы её глубинные корни? Как происходит, что одни люди живут словно под тяжестью своей совести, тогда как другие — «легко», как будто у них совесть всегда была «чиста»?

Для ответа на эти вопросы обратимся сначала к словам Юзефа Тишнера, который написал, что «совестью обладают <...> прежде всего, те, кто хотят ее иметь» [20, с. 18]. Это высказывание кажется на первый взгляд лишь одним из удачных *bon mots*. Однако оно содержит глубокий, универсальный и философский смысл, для прояснения которого обратимся прежде всего к работе Ханны Арендт «Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме».

Как пишет в этой книге Арендт, в установке А. Эйхмана, представшего перед иерусалимском судом, не было отчетливых поступков и моральных побуждений. Вина его была ужасной, но не было самого «виноватого», поскольку при необъятности его преступлений во время судебного процесса Эйхман вел себя так, как будто не до конца осознавал, «что именно происходит». Доказательства, вина, ответственность, сознание, добро, зло и т. п. — все это было как бы вне этого процесса. Ход показаний. Эйхмана был однообразным, все постоянно вращалось вокруг нескольких одних и тех же вопросов и тем. Например, речь шла о возможности сделать профессиональную карьеру, об обязанностях в отношении к государству, об отношении к праву, о нравственной обязанности (в том числе со ссылкой на Канта!), а любые попытки сделать так, чтобы он почувствовал себя виноватым, обращались в пустоту [16, с. 10]. Арендт показывает, что столь трудно было обвинить Эйхмана, ибо при этом необходимо было одновременно осудить какую-то неизвестную до сих пор, но реальную часть нашего человеческого существа. Трудно было обвинить Эйхмана не только потому, что было невозможно не столько доказать ему его преступления, сколько сделать так, чтобы «осуждаемый» почувствовал себя «виноватым».

В этом, как нам кажется, и заключена суть вопроса о совести. Ибо, как было уже заявлено в вышеприведенных определениях Марселя, не только вина

и грех, но и совесть является «тайной». Возникает вопрос: как она, совесть, рождается и как умирает? Возможно ли сделать так, чтобы она вообще исчезла? Что делать, чтобы человек не только почувствовал свою собственную вину, признал свой собственный грех, но и стал человеком совести?

7. «Вне вины и наказания»

Сегодня, спустя полстолетия после судебного процесса Эйхмана, на котором стоял вопрос о нравственности его поступков, можно увидеть больше, чем узрела Арендт в своем отчете по теме «банальности зла», который в целом затрагивал отношение немцев как народа и общества к их вине после Второй мировой войны. Известно, что при той безмерности вины, которая должна была ощущаться в послевоенной Германии, многие из немцев вообще не чувствовали себя виновными. Они как бы а priori поставили себя «вне вины и наказания» [4]. Масштаб их преступлений был ужасным (сам Ханс Франк в ходе процесса в Нюрнберге сказал, что «пройдет тысяча лет, прежде чем вина немцев будет смыта»), но не было осужденных. Или, как это имело место в случае суда над Эйхманом, осужденные были, но не было силы, чтобы заставить их таковыми себя почувствовать.

Подняв этот вопрос, еще раз обратимся к Ясперсу. Рассматривая вопрос вины немцев в известном рассуждении 1946 г. «Проблема вины» (Die Schuldfrage), Ясперс разделил вину на четыре типа: криминальная, политическая, моральная и метафизическая вина [9, с. 152]. В типологии Ясперса нам особенно важно различие между моральной и метафизической виной. Согласно мысли немецкого философа, поистине я отвечаю только в ситуации вины моральной, поскольку лишь только в плоскости моральной вины я отвечаю лично, т. е. как нравственный субъект, как нравственная личность, что, собственно говоря, не относится к сфере метафизической вины. Таким же образом «коллективная вина» (Die Kollektivschuld) — это не «моя вина» потому, что вина коллективная — это часто способ полностью избежать личной моральной ответственности. Часто именно «коллективная вина» легко освобождает человека от истинного, т. е. личного, чувства вины.

В этом смысле никто с такой яростью не боролся с «коллективной виной», как С. Кьеркегор, демонстрируя контраст между индивидом и «толпой», показывая одновременно, что все, что является «массовым», убивает человеческую субъективность и уникальность и, впоследствии, творит зло. «Толпа, — говорит Кьеркегор, — это неправда» [12, с. 56], а там, где есть великий народ, там есть и великое зло. Недаром в Ветхом Завете была брошена фраза-вопрос: «Или ты шел с большой толпой, чтобы причинить великое зло?»

Этот вопрос можно непосредственно адресовать не только Эйхману и другим немцам после Второй мировой войны, которые поставили себя «вне вины и наказания», но всем тем, кто следует за зовом толпы, не осознавая, какая великая опасность кроется уже только в том, что они стали анонимной частицей массы, элементом толпы. Об этом пишет, например, П. Слотердаjk [18], заявляя, что толпа действует всегда в горизонтальном измерении, тогда

как мораль всегда действует в вертикальном и личностном измерении. В этом смысле, пишет Слотердайк, Гитлер, несмотря на иллюзорную риторику его высказываний, не был противоположностью масс, но по праву являлся их «народным депутатом и сущностью» [18, с. 36], он был олицетворением «толпы» и обыденности. В этом — независимо от сложного философского и политического контекста его участия и отношения с нацизмом [18, с. 36] — и заключалась ошибка М. Хайдеггера, который восхищался, например, «художественными» руками известного приверженца венской *Kunstakademie* (честно говоря, больше похожего на персонажа из комедии «театра буфф», чем на персонажа великих политических биографий), и усматривал в нем «художника» и аристократа «духа», в то время как он был их полной противоположностью и отрицанием.

8. Виртуальная мораль и «текущий постмодернизм» (liquid postmodernity)

Надо сказать, что отмеченные выше процессы господства того, что является всеобщим, над тем, что является единичным и неповторимым, не прекратились с завершением эпохи политических тоталитарных режимов. Наоборот, именно во времена массовой коммуникации и глобализации они усиливаются. В этом смысле Слотердайк правильно оценивает масштабы нынешних антропологических и нравственных деструктивных изменений, которые можно зафиксировать в т. н. постмодернистском обществе. Именно в этом обществе происходит утрата значимости телесного контакта между людьми, которые сегодня вынуждены в основном общаться с помощью знаков и символов медиальной среды массовой коммуникации. Слотердайк совершенно прав, когда указывает на деструктивное влияние «гиперреальной» действительности: отсутствие личностного контакта влияет на моральное поведение гражданина.

Польский социолог З. Бауман связывает подобное новое моральное поведение с эпохой т. н. текучего постмодернизма (*liquid postmodernity*) [6], определяя его с помощью термина «адиафоризация» (от греческого *a-dia-foresis* «равнодушие»), т. е. нравственно безразличное деяние. Таким образом, в современном глобальном мире «адиафоризация» действия (З. Бауман) и «размывание» ответственности становятся законом и нормой нравственного поведения. Более того, можно сказать, «адиафоризация» действия становится совестью этого времени. В эпоху «текучего постмодернизма» мораль действует как бы без оглядки на указания «компаса этики». Подобная мораль уже не нуждается в этике, их пути разошлись навсегда. Можно сказать, что в эпоху «постмодернистской этики» есть мораль, но нет этики. Иначе говоря, мораль функционирует уже вне этики в классическом значении этого термина, т. е. вне этики нормативной. Одним словом, здесь все происходит наоборот, чем принято в европейской этической традиции, т. е. вопреки тому принципу, который предписывает, что не следует выводить нравственные правила и нормы из эмпирически нравственного человеческого поведения.

Мы знаем, что в модернистской эпохе, реальным, но нежеланным результатом которой был нацистский и коммунистический тоталитаризм прошлого

столетия, проявилось неизвестное до сих пор зло, можно сказать, «зло эпохи», зло, часто совершаемое во имя величия Государства и Права. В современном модернистском (постмодернистском) мире, как справедливо пишет Бауман, (постмодернизм, как он емко выразился, — это модернизм минус его «иллюзии»), уже давно «зло обходится и без плохих людей». В этом смысле можно также сказать, что в современную эпоху «гражданских обществ» нет «плохих людей», есть только хорошие или плохие «граждане», а голос личной совести часто размывается на мелкую монету голосов избирателей. Это обстоятельство уже было отмечено Ф. Ницше: в модернистском (постмодернистском) мире «голос свыше», который раздавался сквозь века человеческой истории и был еще слышен нашим предкам, был заменен на «парламентский идиотизм» (определение Ницше), на голоса избирателей, когда никто, кроме этих самых избирателей, не имеет права учреждать добро и зло. Только они одни, а не «голос свыше» древних священных книг или авторитет божественного закона, определяют не только то, как следует поступать в жизни, что морально хорошо и что морально плохо, но и то, что, если использовать известную евангельскую фразу, вообще должно быть «яко на небеси и на земли».

9. Бездна «смотрит»

Мы уже говорили об отсутствии вины, о зарождающемся в эпоху «гиперреальной» действительности нравственном разрушении человека, об «адиафоризации» действий, о моральной апатии, о «флотации» ответственности (З. Бауман). Все это вызывает изменения самой нравственной субстанции человечества, которые происходят сейчас на наших глазах.

Теперь мы хотим рассмотреть совсем другой, более экзистенциальный и антропологический, тезис. Он таков: по нашему мнению, человеку в основе его экзистенции в равной степени угрожает как отсутствие чувства вины, «размывание» ответственности и т. п., так и их избыток. Мы утверждаем, что возможность осудить себя самого угрожает человеку не в меньшей мере, чем отсутствие осознания собственного греха и собственной вины. Более того, мы убеждены, что в экзистенциальном плане и одно, и второе опасно. Однако более опасно, даже смертельно, второе.

Если выразить это в богословской терминологии, — это смертельное искушение, одно из тех искушений, о которых говорится в молитве Господней: «и не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго». Опасность, о которой мы сейчас говорим, — это опасность, угрожающая самим истокам человеческого существования, ибо эта опасность разрывает связь как с человеческим, так и с божественным Ты.

Гибель происходит от того, что в такой экзистенциальной ситуации человек не видит ничего, кроме своего греха и своей вины. Поэтому мистики и святые предупреждают об опасности концентрации на зле собственных грехов и вины. Зло светит не земным, но демоническим светом, зло очаровывает, затягивает и... убивает. Потому, как об этом предупреждал Т. Мертон, «кто смотрит на зло, тот и будет видеть зло». Это означает: кто смотрит во тьму, тот тьмой и становится.

В этом смысле можно сказать, что человек может без опаски смотреть на зло и тьму только через призму Добра и Света. Когда жемотришь иначе, то добавляешь зло к Злу, тьму собственных грехов и вины ко Тьме. Но, как сказано, тьма разгоняется Светом, а не тьмой: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1: 5).

Опасность фиксации на собственном грехе и вине проистекает также от того, что в этой ситуации человек осознает не столько свою вину, сколько осуждает самого себя. А когда он это делает, то его вина тянет его в бездну. Он смотрит в бездну, при этом как бы забывает об опасности, о которой предупреждал Ф. Ницше: не только человек «смотрит» в бездну, но и бездна «смотрит» на него. В этом смысле взглянуть подобным самоубийственным взглядом в бездну собственного греха означает для человека взглянуть в глаза Медузе Горгоне, взгляд которой, по мифологическому преданию, превращал живые существа в камень. Так или иначе, рассмотренное нами сейчас состояние духовной жизни человека — это великое искушение, которое, как таковое, требует глубокого и тщательного духовного осознания.

10. Опыт святого Жана Вианнея

Примером того, что познание своих собственных грехов может оказаться смертельным для человека, причем даже не для обычного человека, обычного грешника, но для человека святого, может послужить история духовной жизни Жана Вианнея (1786–1859), священника, великого святого Католической церкви, известного как «настоятель Арса». (Конечно, можно найти много других примеров из истории духовности как Западной, так и Восточной Церкви.)

Когда-то он попросил Бога показать ему его собственную душу. Это зрелище так испугало его, что Жан-Мари сразу попросил убрать это видение. Одной из своих воспитанниц он однажды сказал: «Никогда не просите у Бога полного познания вашей нищеты. Однажды я попросил о таком знании и получил его. Если бы Бог не поддержал меня, я бы в тот же миг впал в отчаяние». Это искушение подстерегало его на каждом шагу [2].

Рассказывают также, что этот священник умолял Господа, чтобы тот дал ему благодать полного осознания собственных грехов. И Бог услышал его молитвы и дал ему эту благодать. Однако для Вианнея опыт такого глубинного осознания собственных грехов достаточно быстро стал так невыносим, что священник, чтобы не впасть в крайнее отчаяние, стал еще усерднее возносить молитвы к Господу Богу, чтобы Он отнял от него эту дарованную «благодать».

Конечно, бессмысленно и бесполезно было бы заподозрить святого в безрассудстве его молитвы и просьбы. Но польза его духовного опыта является не только для него, но и для нас не подлежащей дискуссии — именно ради этого опыта Жан Вианней узрел собственными глазами безобразие собственной вины и греха. Духовный опыт Жана Вианнея учит нас, что если бы Бог не держал в тайне наших грехов, то человек не выдержал бы их осознания. Вианней постиг, что Бог дает нам знание наших грехов и вины в той степени, в какой мы в состоянии их принять и вынести.

Как мы видим, наши рассуждения приводят нас к следующему не очень очевидному, как казалось бы, выводу. С одной стороны, это хорошо, что человек осознает и осуждает свои собственные вины и грехи. Но, с другой стороны, когда человек это делает, тем самым не признавая никакой другой судебной власти, кроме себя самого, то он впадает в смертельную опасность. Однако Бог идет навстречу «осуждающему» суду человеческого «сердца»: «Ибо, если сердце наше осуждает нас, то колыми паче Бог, потому что Бог больше сердца нашего и знает все» (1 Ин. 3: 20).

11. «Иметь совесть» — не осудить самого себя

Можно спросить: к какому еще выводу приводят нас эти рассуждения? По-видимому, к следующему: в нашей власти осуждение самого себя, но при этом самое главное: осуждая свою вину, не осудить себя самого. В этом смысле можно предложить следующий тезис: никто, кроме меня, не является судьей для меня и никто не в силах заставить меня почувствовать себя виноватым, если я сам этого не захочу и не сделаю. Итак, никто, кроме меня самого, не делает так, чтобы я почувствовал себя виноватым, а также, никто, кроме меня самого, не сделает так, чтобы я захотел, если использовать уже приведенное изречение Ю. Тишнера, «иметь совесть».

Если мы обратимся к наиболее известным в европейской традиции концепциям совести, то можем сформулировать несколько важных позиций в этом вопросе. Прежде всего, совесть не возникает, как *synderesis*, прасовесть (Фома Аквинский). Далее, она не появляется как авторитарный голос общины (Ф. Ницше). Наконец, совесть не порождается правилами чистого разума (И. Кант) и т. д. Совесть — как бы дерзко это не звучало — это дело Другого человека и Встречи с ним.

Следует заметить, что никто во всей мировой литературе не представил данного феномена с таким мастерством, как Ф. Достоевский. Совесть, как предельно заостренно показал Достоевский на примере встречи Сони Мармеладовой и Раскольникова, можно иметь только ради Другого. На примере «обращения» (греч. *metanoia*) Раскольникова Достоевский показывает, что у Бога нет других «рук», кроме человеческих, и именно благодаря им Раскольников не только захотел, но и смог иметь совесть. Хотя разум, скроенный по шаблону Эвклида (геометрический, природный, научный), подсказывает ему, что человек — только «вошь» («Я ведь *только вошь убил, Соня*, бесполезную, гадкую, зловредную» [1, с. 304]), но голос совести начинает вырастать с еще большей глубины, чем глубина тьмы, и, наконец, он прорывается. Но для того, чтобы голос совести не замолк, совести самого виноватого мало: нужен кто-то, кто может ему помочь. Этим кем-то и стала женщина легкого поведения, проститутка, женщина с улицы Соня Мармеладова. Видя ее «крест», Раскольников берет и на себя «крест» своей совести... Таким образом, он ради Сони осознал свою вину, захотел, используя выражение представителя польской философии диалога Ю. Тишнера, «иметь совесть».

12. Суд над самим собой

И в этом смысле, как бы невероятно это ни звучало, главный парадокс человеческого суда заключается в том, что самый жестокий и бесчеловечный суд — это не суд божественный, но человеческий. Оглядываясь на пройденный маршрут и не теряя из виду конечную цель нашего рассуждения, можно сформулировать следующий принцип: несмотря на то что человек должен оценивать свои поступки и благодаря этому становиться «человеком истинной совести», он не должен быть для самого себя судьей.

Это, очевидно, не только находится в соответствии со старинным латинским крылатым выражением *peto iudex in causa sua* («никто не может быть судьей в своем собственном деле»), но и согласуется с Божественным запретом, согласно которому человек не может быть судьей самому себе. В этом смысле быть для самого себя судьей — это, одновременно, и искушение, и грех. Поистине это уже не обычный грех, в какой-то в нашей повседневной человеческой жизни мы впадаем, причем не всегда осознанно и довольно часто, но, по сути, это грех, можно сказать, сатанинский. Ибо тем самым человек в нем непосредственно подражает дьяволу (довольно удачно определял дьявола К. Г. Юнг, говоря, что он «дух подражательный» — *antimimon pneuma*, что, в свою очередь, созвучно утверждениям схоластики о том, что дьявол — «обезьяна Бога» — *diabolus convertus Deus est*). Становясь судьей самого себя, человек принимает на себя роль судьи, тем самым занимая место самого Творца, т. е. оказываясь в собственных глазах и для себя самого единственным властителем своей судьбы и предназначения. Но тогда, когда человек становится судьей самого себя, тогда, когда он становится «богом», он, не зная того, становится, можно сказать, богом-«уродом», т. е. богом, не компетентным в его собственном деле, ибо поистине человек, который становится судьей самого себя, не в силах справедливо осудить себя.

В этом смысле можно сказать, что Бог как Творец, который знает свое творение, налагая запрет «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7: 1), как бы предвидел подобное дьявольское искушение. А стих из Евангелия от Иоанна, где говорится, что «Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (Ин. 5: 22), как раз разъясняет, что то, что по силам человеку, — это принять благодать, а сам суд оставить Богу.

В этом смысле, насколько бы невероятно это ни звучало, самый главный парадокс человеческого суда можно выразить в следующей формуле: велик не тот, кто, оценивая свои поступки, старается стать «человеком правой совести» и т. п., но тот, кто, делая все это (в рассмотренном в нашем рассуждении смысле), не осудит себя самого. Если же речь идет о верующем, то формулу его поведения можно выразить в следующем императиве: не будь судьей самого себя, но в своем собственном суде положишься на Бога. Сделай это, поскольку лучше остаться без самого себя, чем остаться с самим собой. Ибо даже оставаясь без себя самого, ты остаешься с Богом, который есть твое Все. Если же ты останешься с самим собой, то останешься ни с чем, т. е. ничтожеством собственного греха, потому, что грех — это ничто (*malum est nihil*).

13. Судя себя, не быть судьей себя

Не даром говорится, что язык, речь — это не только мысль, но и самое мышление (греческий *logos* означает не только речь, но и «речь разумную», слово, которое сочетает в себе одновременно два значения, а именно и «разум», и «речь»). Отметим, что в решении поставленной проблемы сам язык как бы думает за нас, предлагая нам свой ответ на поставленный вопрос. Не случайно в русском языке фраза «осудить грех» означает почти то же самое, что «осудить себя». В этом смысле сам язык как бы наводит нас на то, что в самоосуждении можно дойти до крайности, а именно осудить не только свои злые дела и грехи, но и самого себя.

При этом необходимо отметить, что в ситуации самоосуждения я действую, руководствуясь очень коварной и, по правде говоря, ложной логикой: если в своих собственных глазах я признаю, что я — «злой» человек, то я, следовательно, признаю, что лучше, чтобы я был тем, кем я себе считаю, т. е. «злым» человеком. Я живу жизнью, которая не стоит того, чтобы она была. Из этих посылок в этой ложной логике следует ложный вывод: лучше мне не жить, чем жить.

Если посмотреть на суть происходящего, стараясь сохранить дистанцию, которую в таких ситуациях трудно удерживать, тем более, что иногда ее просто нет, то видно, что борьба ведется здесь уже не на моральном, но на экзистенциальном и метафизическом уровне. Подобно тому, как невозможно вытащить себя из болота за собственные волосы, что пытался сделать барон Мюнхгаузен, так и в подобной ситуации, что с великим мастерством показал на примере Раскольникова и Сони Мармеладовой Достоевский, всегда потребуется помощь другого человека. Мы говорим здесь о метафизическом уровне в евангельском значении этого термина, а именно как о борьбе с «силами тьмы». Именно таковы слова апостола: «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6: 12). Это борьба — борьба против власти «Лукавого», Власти, которая, как показывает духовная история Церкви, имеет в отношении нашего человеческого бытия особые, вовсе не благоприятные для человека, намерения.

Именно этой, рассмотренной нами выше, коварной и самоубийственной логике самоосуждения, приводящей к самоуничтожению и смерти, в сущности, логике дьявольской, надо противопоставить совсем другую логику, логику жизни и любви, которая, согласно евангельскому слову, «все принимает». Согласно этой логике — логике жизни и любви — жизнь не есть тьма, но, как говорит евангелист, «свет человеков» (Ин. 1: 4). В соответствии с этой логикой всё, что создал Бог, «было» (и есть!) «хорошо весьма» (Быт. 1: 31). Именно согласно этой логике само мое существование является добром и Светом, и то, что я должен сделать, — без всяких предварительных условий принять это как дар и благодарить за него, как за свое существование, как и за все, что есть.

13. «Чудо» Сони Мармеладовой

Очень много написано было о любви к ближнему, но вот о любви к самому себе сказано немного. А ведь первое невозможно без второго, более того, это любовь к самому себе является условием и показателем любви к ближнему. Самая важная заповедь — это заповедь любви к ближнему, но никто, несмотря на литры чернил, «пролитых» на эту тему, не будет спорить с тем, что одно дело писать, а другое — делать, и что «любить другого» на деле очень трудно.

Но как мы выше показали, исполнение заповеди «возлюби себя самого» кажется менее трудной задачей. Но увы! Именно это оказывается несравнимо труднее и сложнее любви к ближнему. В этом смысле невозможно отрицать, что оправдание Другого человека и оправдание его существования, признание того, что он есть и быть должен так же, как я сам, всегда происходит при условии предварительного оправдания человеком его собственного «существования» [19, с. 310]. Другого можно принять и не осудить только в том случае, если сначала ты не осудил самого себя, если свое собственное «существование» не считать стоящим того, чтобы оно было. Всякое осуждение начинается, следовательно, с осуждения самого себя. И Ад и Небеса приходят не извне, а изнутри человека.

И поэтому только человек, который «отвечает» на голос Ты, на голос Другого, может избежать ада. Более того: именно голос Другого может вырвать человека из [бездны] его самоосуждения. Только голос Другого может вырвать человека из его собственного ада. И, можно сказать, как раз подобное «чудо» сотворил в себе самом Раскольников ради Сони Мармеладовой. Именно это «чудо» сотворила Соня, поскольку, несмотря на «Всемогущество» Бога, у Него нет других рук, нежели «руки» человеческие.

15. Суд Милости

Какой самый важный вывод следует сделать из наших рассуждений? Кажется, он таков: справедливость в таких учениях, как, например, нравственное учение Ницше, который, связывая понятие справедливости с понятием ressentimentа, соединял его с необходимостью мести и возмездия, не является ни последним словом человека, ни Бога. Царство милости поднимается над царством справедливости.

Бог, который есть одновременно Суд и Милость, Справедливость Которого является Его Милостью, спасает нас своим Судом не только от нашего суда, но от всякого осуждения всякого человеческого суда. Только Бог освобождает нас от нашего суда, т. е. от суда с осуждением. Именно потому, что Господь сам стал грехом «ради нас» и принял всякий суд на Себя в Иисусе Христе, в Котором осуждаемый есть осужденный, человеческий суд был раз и навсегда преодолен. А потому поистине можно сказать, что сейчас нет уже суда, или, говоря другими словами, остался один единственный правильный суд — суд Его милости.

Что означает суд Его милости, мы можем увидеть на примере многих евангельских сцен, но одна из них кажется особенно красноречивой и действующей

на читателя с невероятной силой. В известной евангельской притче, переданной евангелистом Лукой (Лк. 7: 36–50), мы наглядно, как бы собственными глазами можем увидеть осуществляющийся единственно истинный и неизвестный ранее в истории мира суд. Можно сказать, суд — «чудо», и удивительный приговор этого суда следующий: «Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тот мало любит» (Лк. 7: 47).

И вот, отвечая на все волнующие нас вопросы, которые мы поставили, но не смогли в полной мере разрешить, мы говорим: несмотря на все сомнения и возражения человеческого разума и человеческой «первой» совести, более того, как будто издеваясь над разумом и созданными разумом нормами и законами, грешница — топологический эквивалент Сони Мармеладовой, столь мастерски использованный гением Достоевского, — не боится войти в дом фарисея Симона, и на глазах всех пирующих, не обращая внимания на возгласы негодования и насмешки, чтобы показать свою, причем физическую! (Лк. 7: 38), любовь к Господу. Она очень любит, а поэтому может все.

Неслучайно святой Марк Отшельник говорит: «Бог может все, кроме одного: не может запретить человеку любить Его».

Показатель Величины человека — это любовь. Таково глубокое послание Апостола Любви. «Бог есть любовь» (1 Ин. 4: 16). Станный и единственный истинный Бог! Станный и единственный истинный Суд Его! Бог, Который создания, созданные им из грязи Земли, сделал способными к любви. Бог, Который сделал это, велел любить (ср. Ин. 13: 34–35) и, несмотря на различные запреты, не может нам этого «запретить»! Бог есть Любовь, и все, что есть — это Его Любовь. И Я, и Ты!

ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. — Л., 1989. — Т. 5.
2. Жан-Мария Вианней. — URL: www.vianney.ru/cthrn.htm (дата обращения: 10.12.2014).
3. Марков Б. В. Люди и знаки: Антропология межличностной коммуникации. — СПб., 2011.
4. Agamben G., Wspólnota, która nadchodzi. Tłum. S. Królak. — Warszawa, 2008.
5. Baudrillard J. Precesja symulaków. Przeł. T. Komendant // Postmodernizm. Antologia przekładów. — Kraków, 1997.
6. Bauman Z. Płynna nowoczesność. Przeł. T. Kunz. — Kraków, 2006.
7. Halik T. Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa. Przeł. A. Babuchowski. — Kraków, 2006.
8. Horney K. Neurotyczna osobowość naszych czasów. Tłum. H. Grzegołowska. — Warszawa, 1982. — S. 154–169.
9. Jaspers K. Problem winy. Przeł. J. Garewicz // Etyka. — 1979. — N17.
10. Jaspers K. Sytuacje graniczne // Rudziński R. Jaspers. — Warszawa, 1978.
11. Kierkegaard S. Albo, albo. Tłum. J. Iwaszkiewicz. — Warszawa, 1976. — T. 2.
12. Kierkegaard S. Jednostka a tłum. Przeł. A. Ściegienny // Filozofia egzystencjalna / red. L. Kołakowski, K. Pomian. — Warszawa, 1963.

13. Kowalska M. Demokracja w kole krytyki. — Białystok, 2005.
14. Krąpiec M. Ja-człowiek. — Lublin, 1991.
15. Krasicki J. Człowiek czyli Kultura // Aesthesis i ratio: człowiek w przestrzeni kultury i estetyki / red. J. Krasicki, T. Akindynowa, Z. Pietrzak. — Wrocław, 2014.
16. Krasicki J. Przeciw nicości. Eseje. — Kraków, 2002.
17. Marcel G. Od sprzeciwu do wezwania. Przeł. S. Ławicki. — Warszawa, 1965.
18. Sloterdijk P. Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie. Tłum. B. Baran. — Warszawa, 2012.
19. Tischner J. Filozofia dramatu. — Kraków, 2012.
20. Tischner J. Etyka solidarności oraz „homo sovieticus”. — Kraków, 2005.
21. Wierzbicki A. M. Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Noce interpretacja moderny. — Lublin, 2005.

*М. Н. Варламова**

УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ И ФИЛОПОНА ОБ ЭЛЕМЕНТАХ В КОНТЕКСТЕ СПОРА О ВЕЧНОСТИ НЕБА**

В статье рассматриваются аргументы Иоанна Филопона против аристотелевского представления о вечности неба, и в частности о существовании эфира. В рамках этого рассмотрения сопоставляется понимание Аристотелем и Филопоном природы и движения элементов, в особенности природы огня.

Ключевые слова: вечность мира, природа, небо, элементы, эфир, огонь, движение, Филопон, Аристотель.

*M. N. Varlamova
Aristotle's and Philoponus' doctrine of elements in the context of controversy
on the eternity of the heavens*

The paper considers the arguments made by John Philoponus against the eternity of the Heavens — the theory which was defended by Aristotle in his treatise on “Physics” and in the 1st book of “On the Heavens”. The ideas of Aristotle and Philoponus about the nature and movement of elements and especially about the nature of fire are compared and elucidated.

Keywords: eternity of the world, nature, the heavens, elements, aether, fire, movement, Philoponus, Aristotle.

Введение

Научная деятельность Иоанна Филопона (ок. 490–570) пришлась на первую половину VI в. н. э. Иоанн получил образование в неоплатонической Академии в Александрии, учился у Аммония Гермия, однако, в отличие от большинства

* Варламова Мария Николаевна, кандидат философских наук, Научно-образовательный центр проблем религии, философии, культуры, Государственный университет аэрокосмического приборостроения; voat.mary@gmail.com

** Статья подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых, грант № МК-2879.2015.6 «Спор о вечности мира как одна из ведущих линий формирования христианского научного мировоззрения».

неоплатоников, исповедовал христианскую веру. Филопон известен в первую очередь своими комментариями на ряд трактатов Аристотеля («О возникновении и уничтожении», «О душе», «Категории», «Первая и вторая аналитика», «Физика», «Метеорологика»), в которых он, в отличие от большинства неоплатонических комментаторов, не столько пытался примирить взгляды Аристотеля с Платоном, сколько критиковал Аристотеля, находясь в новой, христианской парадигме. В середине жизни он написал несколько критических трактатов, в которых оспаривал античные представления о вечности мира. Так, в 529 г. вышел трактат «О вечности мира против Прокла», который был ответом на не дошедший до нас трактат Прокла «О вечности мира» и сохранился почти полностью. В начале 30-х гг. был написан трактат «О вечности мира против Аристотеля», сохранившийся частично в пересказе Симпликия и арабских ученых, в основном — Аль-Фараби. В этом трактате Филопон полемизировал с аристотелевскими представлениями о вечности неба, разбирая и опровергая его аргументы, в первую очередь аргумент о круговом движении неба и об эфире как пятом элементе.

Ключевой предмет критики Филопона, прежде всего его полемических произведений, — общее для античной философии утверждение о вечности мира. Филопон стремится доказать христианский догмат о творении мира из ничего, т. е. то, что мир имеет начало и принципиально уничтожим. В ходе аргументации в полемических трактатах Филопон обсуждает широкий ряд вопросов: об отношении Бога и мира, о бесконечности, о времени и движении, о материи, о природе, о небе. Несмотря на обособленность своей позиции, Филопон все еще существовал в рамках античной науки, использовал понятийный аппарат и аргументацию античной философии, был подвержен влиянию современных ему философских дискуссий и сам так или иначе участвовал в них. В его работах можно проследить влияние не только неоплатоников (Аммоний, Прокл), но и перипатетиков (Темистий, Александр Афродисийский), и стоиков. Наиболее активным оппонентом Филопона был Симпликий, также ученик Аммония, который яростно критиковал Филопона и благодаря которому до нас дошла часть его трактатов.

Произведения Филопона имели значение не только в рамках позднеантичной и раннехристианской философии. Его полемика против учения о вечности мира положила начало обсуждению этого вопроса в исламской, еврейской, византийской и латинской средневековой науке. Помимо арабской философии, в которой трактаты и комментарии Филопона, известного как Иоанн Грамматик, широко обсуждались, дискуссии о вечности мира имели место на латинском Западе: эта тема начала обсуждаться в конце 1220-х гг. и являлась предметом активного философского интереса на протяжении более чем ста лет, вплоть до конца Высокой схоластики. В этих обсуждениях можно увидеть влияние Филопона, в частности его трактата «Против Аристотеля». Так, Бонавентура (1217–1274), скорее всего, использовал аргумент Филопона о бесконечности [21, р. 202], Фома Аквинский (1224–1274) ссылаясь на Грамматика в «Комментарии на книги Аристотеля «О небе» и «О мире» (1). Среди еврейских мыслителей идею начальности мира защищает Герсонид (1288–1344) в трактате «Войны Господни», используя аргументы Филопона, а в поздней Византии Гемист Пли-

фон (1355–1452) ссылается на Филопона как на того, кто доказал, что небеса состоят из огня, а не из пятого элемента. Дискуссии об эфире как небесной материи продолжались вплоть до 1630-х гг.: так, в 1616 г. Кремонини, друг и соперник Галилея, в «*Apologia dictorum Aristotelis de quinta caeli substantia. Adversus Xenarchum, Ioannem Grammaticum, et alios*» доказывал, что небо состоит из эфира, опровергая Иоанна Грамматика [6, р. 188–189].

Большинство современных исследователей считают трактат Филопона «Против Прокла» самым интересным из его полемических произведений, главным образом потому, что он почти полностью сохранился; однако Симпликий называл более значимым и интересным трактат «О вечности мира против Аристотеля». Ключевые аргументы трактата против Аристотеля он пересказывает и оспаривает в своем комментарии на трактат Аристотеля «О небе». Большая часть сочинения Филопона посвящена доказательству принципиальной конечности неба. Этот вопрос столь важен потому, что вечность неба — один из ключевых аргументов в защиту вечности мира. Небо понимается не как некая часть мира, но как то, что, с одной стороны, делает мир целым, с другой — является причиной непрерывности движения в поднебесной сфере. Поэтому, чтобы доказать тварность мира, Филопону необходимо доказать тварность и разрушимость неба.

В данной статье мы планируем рассмотреть аргументы Филопона против вечности неба, представленные в трактате «О вечности мира против Аристотеля» и связанные с его представлением о небесной материи, сравнить их с воззрениями самого Аристотеля и выявить, какие именно изменения в понимании устройства мира, в представлении об элементах и материи лежат в основании аргументации Филопона. Мы отдаем себе отчет в том, что дискуссии об устройстве неба имеют богатую историю в античности (см., напр. [1]), — так или иначе вопросы, связанные с движением неба и небесной материей, рассматривали и неоплатоники, и перипатетики, и стоики. Однако в данной статье мы ограничимся сравнением позиций Аристотеля и Филопона, поскольку сам Филопон в указанном трактате обращается напрямую к Аристотелю и поскольку рассмотрение всего контекста аргументации вряд ли возможно в ограниченном формате исследовательской статьи. Поэтому мы выводим за рамки данной статьи неоплатоническую составляющую дискуссий о небе и сосредоточимся на рассмотрении критики, направленной против Аристотеля. Эта критика сама по себе, как нам кажется, имеет большое значение, поскольку позволяет указать на изменения в понятийном поле, т. е. на различие в понимании ряда фундаментальных физических понятий (2).

Аргументы и контраргументы в вопросе о вечности неба

Аристотель рассматривает небо не просто как одну из частей этого мира, но как нечто целое или то, что делает мир целым. Движение неба он противопоставляет движению поднебесных сущих не только как то, что отличается достоинством и совершенством, но и как движение целого движению частей. В космологической структуре Аристотеля небо — крайняя сфера мира, за небом

нет ничего: ни материи, ни места, ни вещи, а само небо образует целокупность места, в котором пребывают и движутся физические сущие. От движения неба зависит движение нижних небесных сфер, движение звезд и солнца, а значит — смена природных явлений и времен года. Поэтому движение неба является причиной движения всех сущих под небом, а вечность этого движения обеспечивает вечность движения в мире; таким образом, вечность неба обеспечивает вечное существование поднебесного мира.

Небо является неразрушимым, поскольку движется круговым движением, которое может длиться вечно, которое присуще по природе особой материи — эфиру. Эфир представляет собой отдельную от четырех подлунных элементов материю, которая, в отличие от остальных, не подвержена инаковению, и потому не может уничтожиться (3).

Вопрос вечности неба разбирается Аристотелем в трактатах «Физика», «О небе» и «Метеорологика», однако критика Филопона направлена в первую очередь на аргументы, изложенные в главах 2–4 I книги «О небе»: здесь Аристотель опровергает суждение Платона о том, что небо может состоять из огня [2, 32В8–33], и вводит как материю неба эфир — пятый элемент, отделенный от остальных элементов. Кратко эти аргументы можно представить следующим образом:

1. Существует два простых движения: по прямой и по кругу, причем простое движение по прямой разделяется на две противоположности: движение вниз и движение вверх. Каждое простое тело по своей природе движется одним простым движением. Так, земля и вода по природе движутся вниз, или к центру, а огонь и воздух — вверх. Если огонь по природе движется вверх, то круговое движение не может быть ему присуще по природе, а значит, оно противоположно его природе.

2. Круговое движение является более законченным, поскольку сам круг — законченная фигура, в отличие от линии, которую можно продолжать бесконечно [4, 269a18–28]. Простое движение принадлежит простому телу, а наиболее первичное и совершенное из простых движений должно принадлежать наиболее совершенному телу. Если простым телам принадлежит движение по прямой, то круговое движение также будет принадлежать простому телу, но это тело должно отличаться от иных элементов. Так, на основании совершенства кругового движения, Аристотель делает вывод о выделенности небесной субстанции: «существует некая телесная субстанция, отличная от здешних веществ, более божественная, чем они все, и первичная по отношению к ним всем» [4, 269a30–33].

3. Любое движение совершается либо по природе, либо против природы. То, что для одного тела совершается по природе, будет противоречить природе другого. Круговое движение противоречит природе элементов, а значит, оно должно принадлежать природе другого тела.

4. Если круговое движение принадлежит телу по его природе, то среди простых тел существует тело, которое по природе способно двигаться по кругу, как огонь способен двигаться вверх, а земля — вниз, и это тело — эфир. Тело, которое движется по кругу, не может двигаться против природы, поскольку тогда его движение не было бы непрерывным и вечным. Если огонь движет-

ся вверх, движение по кругу противоречит его природе, следовательно, небо не может состоять из огня.

5. В теле, которое движется по кругу, нет легкости и тяжести, а значит оно не может двигаться вверх или вниз ни согласно природе, ни вопреки природе [4, 270a10–11].

6. Небесное тело не имеет противоположностей, поскольку, во-первых, круговому движению не противоположно иное движение, а во-вторых, нет элемента, противоположного эфиру. Поскольку для возникновения тела необходимы противоположности — ведь оно возникает из противоположного и уничтожается в противоположное, например, горячее возникает из холодного, — то тело, не имеющее противоположностей, не может возникнуть и уничтожиться.

Таким образом, Аристотель доказывает, что «помимо здешних и находящихся вокруг нас тел существует также некое иное, обособленное тело, имеющее настолько более ценную природу, насколько дальше оно отстоит от здешнего мира» [4, 269b15–18]. Это тело — небо — по своей природе не подвержено возникновению и уничтожению и совершает непрерывное круговое движение, поддерживая непрерывное возникновение сущих в поднебесном регионе. Поскольку небо по природе вечно, то и космос в целом не имеет начала и конца во времени.

В целом все аргументы Филопона в трактате против Аристотеля направлены на доказательство того, что мир имеет начало и может быть уничтожен. Эти аргументы можно разделить на четыре группы:

1. Аргументы о движении неба. Филопон отрицает превосходство кругового движения над прямым и показывает, что круговое движение встречается также и в подлунном мире, а значит, не может быть основанием для выделения неба как божественного.

2. Аргументы о материи неба. Филопон отрицает существование особой, отделенной от поднебесных вещей материи — эфира. Он доказывает, что небо состоит из четырех поднебесных элементов с преобладанием огня и, таким образом, ставит небо в ряд других природных вещей, разрушимых как по своей природе, так и по своей материи.

3. Аргументы о принципиальной конечности движения. Филопон настаивает, что время и движение в целом не могут длиться вечно, но должны иметь начало и конец, доказывает, что подвижное сущее не должно предсуществовать движению во времени и что движение может возникнуть как отношение движущего и подвижного, причем для этого не необходимо предсуществование одного или другого [16, 147.10–151.21].

4. Аргументы о возможности возникновения из ничего, основывающиеся на понимании природы мира и Бога. Природа не может создать вещь из ничего, поскольку природное сущее не возникает само по себе из ничего, но возникает из подлежащей материи, тогда как Бог, который творит не так, как природа, может создать вещь из ничего, одновременно создав ее форму и материю и причинив ее движение, и такое творение не будет процессом во времени, поскольку сам Бог существует вне времени [16, 1150.16–25].

В дальнейшем изложении мы будем иметь дело только с первыми двумя группами аргументов, и главным образом с аргументами о материи неба. Рассмотрим возражения Филопона на приведенные выше доводы Аристотеля:

1. Нет необходимости в том, чтобы природа являлась принципом единственного движения для природного тела, но тело одной природы может двигаться двумя движениями. Поэтому огонь может двигаться и вверх, и по кругу.

2. Законченное — это то, что имеет начало, середину и конец. Движение по прямой имеет начало, середину и конец актуально, а движение по кругу — только в возможности, т. е. мы можем взять какую-то точку круга как начало движения. Поэтому движение по прямой является более законченным, чем движение по кругу. Отметим здесь, что Аристотель в доказательстве исходит из геометрической фигуры: ведь геометрическая линия не является законченной, поскольку ее можно продлевать все дальше и дальше, — тогда как Филопон исходит из физического движения: движение по прямой, в отличие от линии, не может длиться до бесконечности, но всегда имеет завершение, а значит, это движение является более законченным [5, 265a15–25]. Следовательно, если круговое движение не является более законченным, то и небо, которое движется по кругу, не следует понимать как нечто божественное.

3. Филопон согласен с тем, что небо не имеет легкости и тяжести и не способно двигаться вверх или вниз, однако он предлагает иной состав небесной материи, благодаря которому небо лишается традиционного в античности божественного статуса. Легкости небо не имеет потому, что огонь в своем природном месте, т. е. вверху, теряет легкость как склонность двигаться в это место, так же как и любой другой элемент, достигнув своего природного места, теряет свою склонность.

4. Небесное тело не подвержено инаковению, но это не означает, что оно не может уничтожиться. С одной стороны, небо не имеет какой-либо выделенной материи, но состоит из той же материи, из которой состоят вещи под небом; с другой стороны, небо, как и все природные вещи, состоит из формы и материи, и как составная вещь оно является ограниченным и конечным по своей сущности. Таким образом, и по материи, и по сущности небо должно возникнуть и может быть уничтожено.

Огонь как материя неба

Дискуссии о материи неба в античности имеют долгую историю. Так, в сочинении «Против Прокла» Филопон упоминает, что Теофраст отстаивал теорию эфира [13, 520.18–23], тогда как наследник Теофраста Стратон отрицал существование пятого элемента [22]. Стратона поддерживает Ксенарх, перипатетик I в. до н. э., который написал отдельный трактат против пятого элемента (πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν) [7, р. 63]; далее, Плотин тоже утверждал, что небо состоит не из эфира, а из огня. Симпликий обвиняет Филопона в том, что он переписал свои аргументы у Ксенарха [15, 25.22–24, 26.31–33], однако контекст аргументации Филопона кардинально отличается, поскольку Филопон критикует теорию эфира в рамках опровержения вечности мира, тогда как для перипатетиков и платоников дискуссия о материи неба не была связана с проблемой вечности мира.

Следует подчеркнуть, что Филопон, вслед за всей традицией, утверждает, что небо является первым по достоинству, и, как наиболее совершенная часть мира, оно пребывает неизменным в своих частях и в целом в течение всего времени существования мира [15, 142.7–25]. Это значит, что в своем движении небо не претерпевает качественных изменений, не может перейти в какое-либо другое, не-небесное, состояние либо разрушиться. Но Филопону важно доказать, что небо, как и остальные вещи, способно возникнуть и уничтожиться, т. е. его изначальную, мыслимую конечность [24, р. 232], поэтому он стремится показать принципиальную соотносимость неба с поднебесными вещами, демонстрируя, что и небесный, и поднебесный регионы имеют одну материю.

Напомним, что рассуждение Аристотеля об эфире основывается на том, что каждому из простых тел (элементов) по природе присуще только одно движение по месту, и это движение должно быть простым: элементы движутся либо вниз, либо вверх, либо по кругу. Филопон в первую очередь настаивает на том, что из различия движений не обязательно следует различие природ:

Если сущие разной природы, как земля и вода, могут двигаться одним и тем же движением... ничто не мешает разным [сущим] и движущимся не одним и тем же движением быть одной природы, так что если небо и движется по кругу, а сущие под луной движутся по прямой, ничто не мешает небу иметь ту же природу, что и те, что под луной, и быть уничтожимым подобно им [15, 28.7–11, здесь и далее перевод автора статьи].

Филопон отличает природу элемента как простого тела от его движения, указывая, что тела одной и той же природы могут двигаться различными движениями, т. е. одному и тому же элементу по природе могут быть присущи два движения.

Однако одному телу не могут быть по природе присущи противоположные движения. Так, одно и то же тело не может природно двигаться и вверх, и вниз; напротив, если тело по природе движется вверх, то движение вниз противоречит его природе. Если же круговое движение не противоположно прямолинейному, то природе одного и того же тела может быть присуще как движение по прямой, так и движение по кругу [15, 34.34–35.8].

Это доказательство вписано в общее представление о порядке элементов в космосе. Вслед за Аристотелем Филопон утверждает, что элементы имеют свои природные места и какая-то часть элемента всегда находится в своем природном месте. В самом центре находится земля, выше — вода, еще выше — воздух и на самом верху — огонь. Причем совокупность простого тела в своем природном месте может обладать иными свойствами, чем части элемента, удаленные от природного места, что видно на примере огня:

Огню присущи два движения по природе, одно — по направлению вверх, которое присуще его частям, удаленным от совокупности, другое, круговое — принадлежит самой совокупности, так что ничто не препятствует тому, чтобы и небо, движущееся по кругу, было огнем [15, 35.15–17].

По словам Симпликия, Ксенарх, как и Аристотель, полагал, что в своем природном месте тело достигает актуализации своей способности к движению.

То есть тяжесть или легкость как свойства присущи телу всегда, но тогда, когда оно удалено от своего места, легкость и тяжесть проявляются как δύναμις, стремление к природному месту, а когда оно находится в природном месте — как действительность. При этом, по Ксенарху, элемент в своем природном месте либо пребывает в покое, либо движется по кругу. В покое пребывают земля, вода и воздух, по кругу движется огонь, и он составляет материю небесной сферы [15, 21.33–22.17; см. также 7, р. 107]. По Филопону же, совокупность частей элемента, которая находится в природном месте, не обладает легкостью и тяжестью, т. е. склонностью двигаться вверх или вниз, но находится в покое относительно этих движений [15, 70.2–8]. Легкость и тяжесть как свойства и способности к движению присущи только тем элементарным частям, которые удалены от природного места (4); эти свойства не являются собственными для элементов, но представляют собой относительные качества, которые зависят от положения элементов и отражают соотношение элементов друг с другом. Например, и вода, и земля стремятся вниз, но вода легче земли.

[Грамматик] заключает, что тяжесть и легкость не присущи элементам как таковым. «Иначе не было бы так, — говорит он, — что те же самые элементы, согласно тем же самым силам, при этом не получая ничего извне, из одного только положения по отношению друг к другу были бы в одном месте легкими, а в другом тяжелыми, и по отношению к одному были бы легкими, а по отношению к другому тяжелыми [15, 74.20–26].

Части простых тел, удаленные от природного места, обладают склонностью (ρόπή) к движению вверх или вниз, т. е. стремятся к своему природному месту. В отличие от Ксенарха, Филопон считает, что движение по кругу — свойство всех легких тел, достигших своего природного места, т. е. по кругу движется не только огонь, но и воздух: «И сфера огня, и воздух движутся по кругу, и они совершают это движение по собственной природе — точно так же, как и небо» [15, 34.7–9].

Итак, огненная сфера не имеет легкости и тяжести, а значит, не может двигаться вниз или вверх. Филопон доказывает, что даже если бы небо, будучи огненной сферой, имело легкость, оно не смогло бы двигаться вверх, потому что замыкает и исчерпывает собой то место, которое занимает космос. Небо не может двигаться вверх, потому что у него нет места для этого движения: небо и есть самое верхнее место космоса [15, 76.1–10].

Говоря о том, что небо состоит из огня, Филопон опирается на слова Платона и на последующих неоплатонических критиков теории эфира. Однако Платон, как и позднее Плотин [3, II, 1,4; 6,11] и Прокл [1, с. 95–96; 24, с. 173], говорил о том, что небо состоит из огня с вкраплениями других элементов. Филопон соглашается с этим утверждением. Однако если для неоплатоников важно показать принципиальную отделенность небесного от земного, поэтому они настаивают на том, что небесный огонь отличается от поднебесного огня, а элементы, примешанные к небесному огню, являются наиболее совершенными частями земных элементов, то Филопон утверждает, что небесная сфера состоит из того же самого, земного, огня, т. е. что небо по своей материи не отличается от поднебесных вещей. Поскольку небо состоит из элементов, оно обладает

теми же свойствами, какими обладают и поднебесные вещи: «Он приписывает небесам тепло и холод, сухость и влажность, мягкость и твердость, а также и другие осязаемые и ощущаемые свойства» [16, 87.29–88.2].

Кроме того, Филопон указывает, что у неба есть и другие свойства, равно присущие поднебесным вещам, а именно: прозрачность [15, 89.1 сл.], различные цвета, которые схожи с цветами подлунного мира [15, 89.3–7], сферический объем, которым также обладают и подлунные тела [15, 89.9–11], движение по кругу [15, 89.11 сл.], осязаемость [15, 89.15–19] и трехмерность [15, 89.22–25].

Единство небесной и земной материи подкрепляется учением Филопона о трехмерности, которую он рассматривает в качестве первой материи, или первого подлежащего всех тел. Для Филопона аристотелевское понимание материи как подлежащего, лишённого каких-либо свойств и какого-либо определения, не имеет смысла [8, р. 289]. Вместо этого он использует аристотелевское понимание тела как вещи, обладающей величиной и делимой в трех измерениях [4, 268a5–11], и полагает трехмерность первым свойством материи, определяя материю как трехмерное тело. Таким образом, Филопон предлагает понятие трехмерной протяженности в качестве первого подлежащего, т. е. определяет материю как трехмерное тело, лишённое каких-либо иных характеристик, которое, будучи неизменным, лежит в основе всякого тела [8, р. 253–254]. Телесность, определенная через трехмерность, делает материю уже не только началом, но и неким определенным «*что*». Таким образом, материя понимается не только как начало в аристотелевском смысле, т. е. нечто, отделимое только в уме, а не в чувствах, но и как некое тело, которое по своей природе лежит в основе всех составных вещей [24, р. 233]. Материя, понятая через трехмерность как простое тело без свойств, рассматривается как подлежащее качеств элементарных тел, как начало телесности, лежащее в основе каждой из материальных вещей:

...и наконец он говорит, что протяженное в трех измерениях (τό τριχί διαστάτόν) одно и то же и у небесных, и у тех, что рядом с нами. Ни одно протяженное в трех измерениях не будет отличаться от какого-либо другого протяженного в трех измерениях, поскольку оно таково, так как ни одно тело не отличается от другого тела, поскольку оно тело [15, 89.22–25].

Если первая материя Аристотеля как нечто, лишённое какого-либо определения, не могла быть общим полем для сравнения неба и поднебесного, то трехмерность Филопона как начало любой материальной вещи позволяет понимать сущее в первую очередь как конечное тело. Определение материи как трехмерного тела становится общим основанием для рассуждения об однородности всех сфер материального универсума. Первая материя оказывается общим горизонтным понятием, в рамках которого через добавление свойств специфицируются различные элементы.

Понимание неба как конечного тела выражается в том, как Филопон доказывает уничтожимость неба, отвечая на тот аристотелевский аргумент, что все возникающее возникает из противоположности и уничтожается в противоположность [15, 121.4–9]. Аристотель разделяет подлунную сферу, в которой тела обладают противоположными свойствами и изменяются

из противоположности в противоположность, и сферу неба, которая удалена от противоположностей, и считает, что, поскольку небо не имеет противоположных движений, оно не может быть возникшим или уничтожимым. Филопон показывает, что, даже если у неба нет противоположных свойств, которые были бы причинами противоположных движений, оно, как и любое конечное тело, состоит из формы и лишенности как противоположностей:

Намереваясь показать, что Аристотель говорит, что небо не имеет никакой противоположности в собственном смысле, [Грамматик] пытается доказать это из того, что небо имеет противоположащую лишенность. Он говорит, что Аристотель не сказал бы, что небо не имеет какой-либо противоположности, если бы он счел лишенность противоположностью [15, 121.25–30].

По Филопону, сама составленность из материи и формы как условие бытия вещи предполагает конечность этого бытия (5). А значит, и Небо, несмотря на то что его материя не разрушается при движении, онтологически конечно именно в силу того, что является сложной вещью. Поскольку небо как по своей материи, так и по своему бытию в форме не отличается от поднебесного региона, Филопон делает вывод о том, что небо, как и все другие вещи, по своей природе подвержено возникновению и уничтожению, а значит, было создано вместе с миром и будет уничтожено вместе с ним.

Небо как часть космического порядка

Вернемся к рассуждению Филопона о соотношении элементов в космосе (см. [15, 74.20–26] про относительность легкости и тяжести элементов). Если небесная и подлунная сфера не различаются кардинально, то небо не определяет порядок, а является его частью, порядок же определяет природа как причина движения элементов. У Аристотеля легкость и тяжесть — не относительные, но существенные свойства элементов, возможность двигаться вверх или вниз конституирует природу элемента и не может быть изъята из его определения. Легкость и тяжесть описываются как природное стремление к собственному месту, поэтому движение элементов определяется порядком мест в космосе. В «Комментариях на “Физику” Аристотеля» Филопон критикует утверждение Стагирита, что место имеет силу [5, 208b9–11], указывая, что место само по себе не имеет силы и не причиняет движения [11, 499,5–20]. По Филопону, причиной движения элемента является его природа, которую он описывает как внутренний двигатель, или природную склонность (*φυσική ρολή*) [11, 195.29]. Рассуждая о природе в комментарии на II книгу «Физики», Филопон определяет природные вещи как те, которые имеют внутренний двигатель в качестве начала собственного движения, и отделяет их от неприродных вещей, созданных искусством, которые имеют двигатель вовне. В качестве внутреннего двигателя Филопон понимает в первую очередь душу, а природное движение неодушевленных тел он понимает по аналогии с движением одушевленных [11, 187.33–198.8; 10, p. 108–113]. Помимо внутренней силы, причиной движения элементов Филопон называет стремление к порядку, который дан Творцом:

«Каждое движется в собственное место, не стремясь к какой-либо поверхности, но стремясь к порядку, который оно получило от Творца» [11, 581.19–21].

Однако Филопон указывает, что сам порядок мест является не причиной, но скорее следствием движения элементов, т. е. не определяет это движение, а определяется им. Природное место не только перестает быть местом завершенности элемента, но само определяется телами, которые движутся внутренним двигателем: «Склонность природных тел различает место на верх и низ» [11, 500.5–6]. Итак, природная склонность элемента причиняет его легкость или тяжесть, легкость и тяжесть оказываются причиной соотношения элементов внутри космоса, это соотношение выражается в соотношении природных мест и скорости движения тел к своим местам (более тяжелое быстрее двигается):

Как у четырех элементов движение по прямой хотя и одно по роду, но, поскольку движение от центра и к центру различны по виду, то поэтому огонь и земля различны по виду, — так и поскольку существует различие по виду между движением на запад и на восток, различаются и подвижные тела. И планеты, если только они по природе отличаются друг от друга скоростью, как земля и вода, хотя и обладают одной и той же склонностью вниз, различаются по виду, поскольку одно из них быстрее, другое — медленнее [15, 31.7–14].

Таким образом, космический порядок понимается в первую очередь не как соотношение мест, а как соотношение простых тел, и определяется движением этих элементов и скоростью этого движения [10, р. 120–121; 14, р. 199–200]. Различия в движении становятся причиной различия космических мест, а направление и скорость движения упорядочивают тела в этих местах.

Заключение: О понятии элемента в космологии Аристотеля и Филопона

С одной стороны, Филопон доказывает, что небесный и поднебесный регионы не различаются по материи, тем самым отрицая аристотелевскую теорию эфира и выводя из этого принципиальную конечность и сотворенность неба; с другой — он считает, что движение элементов является причиной порядка мест в космосе. В этих рассуждениях понятийность Филопона довольно сильно отличается от понятийности Аристотеля.

Аристотель понимает элементы не как тела, но скорее как ощущаемую материю тел. Если первая материя понимается как неопределенное начало, то элементы понимаются как материя, определенная через простые свойства. Подлунные элементы в чистом виде не являются телами, но входят в состав тел, тогда как материя любого подвижного тела представляет собой смесь элементов. Природа каждого элемента описывается как набор свойств, причем при изменении одного из свойств изменяется и природа. Например, огонь сочетает в себе теплоту, сухость и легкость, а воздух — теплоту, влажность и легкость. Если воздух лишится своей влажности, то он станет огнем. Из простоты элементов для Аристотеля следует постоянство и отсутствие вариативности их свойств. Филопон отвергает неопределенность первой материи Аристоте-

ля и определяет ее как тело без качеств, или трехмерность. Таким образом, материя оказывается не началом возможности сущего быть так или иначе или стремиться к собственной форме, но началом телесности, определенной через величину. Элементы специфицируют эту трехмерность, добавляя к ней ощущаемые свойства, но при этом сами мыслятся в рамках телесности, т. е. как тела, о которых сказываются те или иные свойства. Такое понимание допускает вариативность свойств элемента: элемент может иметь два природных движения и двигаться так или иначе в зависимости от собственного места.

Место элемента у Аристотеля определено космическим порядком, который, в свою очередь, зависит от различия небесного и поднебесного регионов. Небо (точнее, по Аристотелю, первое небо) как в определенном смысле божественное сущее определяет порядок, с одной стороны, через различие мест, с другой — выступая внешней причиной природных движений. Так, у Аристотеля движение элементов определено местами, а стремление элементов к месту — их природой, однако движение элементов зависит не только от их природы, но и от внешних двигателей. Поскольку «всякое сущее движется от иного» [5, 256a33], а это «иное», будучи двигателем, само должно находиться в движении, небо выступает в качестве первого подвижного двигателя, первого «иного» как причины движения всех поднебесных сущих. Для Филопона же сам порядок мест в космосе определен движением элементов, и, соответственно, природой как внутренним началом такого движения. Филопон определяет природное как то, что имеет двигатель в себе, в отличие от искусственного, которое имеет двигатель вовне. Если Аристотель понимает природу через соотношение формы и материи сущего, причем само сущее, подвижное по природе, оказывается частью причинных цепочек, причиняющих движение внутри космоса, где движущей причиной выступает иное сущее, то Филопон понимает природу как внутреннюю движущую причину, которая не зависит от чего-либо внешнего [5, 197.33–198.8, 678,22 сл., 679,27 сл.; ср. 10, р. 108–111, 27, р. 135–137] (6). Если у Аристотеля единственное начало причинной цепочки — это движение неба, то у Филопона каждое природное в этом плане может быть автономным. Таким образом, движение, причиненное природным двигателем, наравне с трехмерностью как материей всех тел, оказывается средним для соотнесения небесного и поднебесного региона, а природа, определенная как внутренний двигатель, становится основанием космического порядка в сотворенном сущем.

Комментарии

1. Фома Аквинский упоминает Филопона в следующих местах: *Thomae de Aquino In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio* I, 6.3, I 6.10, I, 8.5, I, 8.7, I, 8.9, I, 8.13.

2. Трактат «О вечности мира против Аристотеля» известен в первую очередь из Симпликия [15]. В виде отдельного трактата он был собран и издан только на английском языке в переводе Вилдберга и с его комментариями [12], тот же Вилдберг написал отдельную книгу, в которой рассматривал аргументацию Филопона в сравнении с Аристотелем. Хотя существует ряд

исследований, посвященных дискуссии о вечности мира, разбору филопоновского представления об устройстве мира и ряду фундаментальных физических вопросов (среди которых можно назвать работы Сорабджи [17–21], де Хааса [8], Шольтена [14], Вольфа [25–27], Джадсон [9], Хелен Ланг [10] и др.), сам трактат против Аристотеля исследован крайне мало. В данной статье мы планируем представить аргументацию Филопона, связать его критику эфира с представлением Филопона о материи и природе. Мы не претендуем на то, чтобы превзойти Вилдберга в исследовании этого вопроса, однако считаем уместным представить собственное рассмотрение, которое отражает дискуссию в более сжатом виде и вовлекает новые понятийные связи.

3. Поскольку элементы — простые тела, то инаковение, т. е. изменение по качеству, для них означает превращение в какой-либо другой элемент, а значит, — уничтожение.

4. В этом Филопон продолжает традицию Платона, Ксенарха, Птолемея, Плотина и Темистия, тогда как Симпликий и Александр Афродисийский отстаивали аристотелевское положение о том, что и совокупности элементов в собственном месте обладают легкостью и тяжестью.

5. В дальнейшем в схоластической традиции предполагается, что любая составленность означает тварность, в то время как простота оказывается ключевым атрибутом Бога.

6. Сама природа понимается как нечто сотворенное и в этом смысле зависящее от творца, кроме того, в «О сотворении мира» Филопон понимает природу как движущую силу, которая запечатлена Богом в каждое сущее. Однако эта тема нуждается в отдельном исследовании.

ЛИТЕРАТУРА

1. Месяц С. В. Дискуссии об эфире в античности // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века*. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — С. 63–113.

2. Платон. Тимей / пер. С. С. Аверинцева // *Платон. Сочинения: в 4 т.* — М.: Мысль, 1971. — Т. 3(1). — С. 455–543.

3. Плотин. Эннеады: в 7 т. / пер. с др.-греч. Т. Г. Сидаша. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004–2005.

4. Aristotelis De Caelo. — Leipzig: Teubner, 1879.

5. Aristotelis Physica. — Leipzig: Teubner, 1879.

6. Donau W. H. The dissolution of the Celestial Spheres. — New York: Arno Press, 1981.

7. Falcon A. Aristotelianism in the First Century BCE. Xenarchus of Seleucia. — Cambridge; New York: Cambridge university press, 2012.

8. Haas F. A. J. de. John Philoponus' New Definition of Prime Matter. — Leiden: Brill, 1997.

9. Judson L. God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability // *Philoponus and the Rejection of Aristotelian science/ ed. R. Sorabji. 2nd ed.* — London: Institute of Classical Studies, 2010. — P. 221–239

10. Lang H. S. The order of Nature in Aristotle's Physics: Place and The Elements. — Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

11. Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria: in 2 vols. / ed. H. Vitelli. — Berlin: Reimer, 1887 (CAG, XVI-XVII).
12. Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World / Fragments reconstr. and trans. C. Wildberg. — London: Duckworth, 1987.
13. Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum / ed. H. Rabe. — Leipzig: Teubner, 1899.
14. Scholten C. Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift “De opificio mundi” des Johannes Philoponos. — Berlin: De Gruyter, 1996.
15. Simplicii In De Caelo commentaria / ed. I. L. Heiberg. — Berlin: Reimer, 1907 (CAG, VII).
16. Simplicii In Physicorum libros commentaria/ ed. H. Diels, — Berlin: Reimer, 1882–1895 (CAG, IX–X).
17. Sorabji R. Matter, Space, and Motion. — London: Duckworth, 1988. — P. 227–248.
18. Sorabji R. Infinite Power Impressed: the Transformation of Aristotle’ Physics and Theology // Aristotle Transformed / ed. R. Sorabji. — London: Duckworth, 1990. — P. 181–199.
19. Sorabji R. John Philoponus // Philoponus and the Rejection of Aristotelian science / ed. R. Sorabji. 2nd ed. — London: Institute of Classical Studies, 2010. — P. 1–81.
20. Sorabji R. The Antient Commentators of Aristototle // Aristotle Transformed / ed. R. Sorabji. — London: Duckworth, 1990. — P. 1–31.
21. Sorabji R. Time, Creation and the Continuum. — London: Duckworth, 1983. — P. 193–231.
22. Strato / Hrsg. von F. Wehrli. — Basel: Schwabe Verlag, 1950.
23. Wildberg C. J. Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus // Hyperboreus: Studia classica. — Petropoli, 1999. — Vol. 5. Fasc. 1. — P. 107–124
24. Wildberg C. J. Philoponus’ Criticism of Aristotle’s Theory of Aether. — Berlin: Gruyter, 1988.
25. Wolff M. Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik. — Berlin: De Gruyter, 1971.
26. Wolff M. Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik. — Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.
27. Wolff M. Phyloponus and the Rise of Preclassiacal Dynamics // Philoponus and the Rejection of Aristotelian science / ed. R. Sorabji. 2nd ed. — London: Institute of Classical Studies, 2010. — P. 125–160.

**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ФИЛОСОФИИ
Г. МАРСЕЛЯ**

Анализируются условия возникновения философских взглядов Г. Марселя параллельно тому, как формировался экзистенциализм как один из вариантов ответа на поставленные развитием социума вопросы. Несмотря на влияние других экзистенциалистов, философия Марселя отличается самобытностью, и особенности и степень этой самобытности также анализируются в данной статье. В частности это: роль и место личного опыта в философии Марселя, связь духа и личности, сетования по поводу утраты человеком своего места в мире (это понимается у Марселя как «отчуждение», «обесчеловечивание»). Марсель рассматривает духовное бытие как существование личности, и одновременно категория «обладания» у него приближается к понятию «не-жизни». Анализируется колебание Марселя между идеями Кьеркегора и ипостасями времени по Бергсону, сравниваются идеи длительности у Бергсона и интерсубъектности у Марселя. Рассматриваются категории «феноменология» и «интенциональность», использовавшиеся Гуссерлем, и то, как их понимает Марсель. Марсель особое внимание уделяет связи между действительностью и воспринимающим субъектом, конкретный воспринимающий индивид остается вне поля зрения. Сравняются и подходы Марселя и Хайдеггера к приемам феноменологического анализа.

Ключевые слова: Г. Марсель, бытие, феноменология, мир, опыт, реальность, экзистенциализм, жизнь, мысль, онтология, понятие.

V. E. Naumov-Khoteev

HISTORIC AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MARCEL'S PHILOSOPHY

Condition of appearing G. Marcel's philosophy has been analysed, comparing to appearing of existentialism as an answer for social problems. Regardless on influence of another existential philosophers, philosophy of Marcel is unique, and this quality of unique has shown as well. That kind of unique is a part and a place of personal experience in Marcel's philosophy, relation between spirit and personality, disappointment of losing of personal human place in the whole world (it has described by Marcel as alienation or inhumanity). Marcel has described

* Наумов-Хотеев Василий Евгеньевич, аспирант, кафедра философии, искусств и гуманитарных наук, факультет философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; basilnaumov@yandex.ru

spiritual being as existing of personality. “Having” category is close to term “un-life”. Marcel’s uncertainty between Kierkegaard’s ideas and ideas of time according to Bergson has been shown. Bergson’s Ideas of length and Marcel’s interpersonality has been compared. Terms “phenomenology” and “intentionality”, that had been used by Husserl, have been described as Marcel’s ideas. Marcel pays an attention to relation between reality and perceiving subject. The real person is not considered. Marcel’s and Heidegger’s approaches has been compared in relation to phenomenological analysis.

Keywords: G. Marcel, being, phenomenology, world, experience, reality, existence, life, mind, ontology, concept.

Возникновение экзистенциальной философии относится к периоду крупного политического кризиса, обернувшегося Первой мировой войной. Но экзистенциальная философия и в последующие годы, когда многим минувшая катастрофа уже казалась необъяснимым безумием, не разделила оживших было надежд Европы периода между двумя мировыми войнами на восстановление нарушенного равновесия и на дальнейшее продвижение западного общества по пути прогресса. Проникнутый глубоким скептицизмом, экзистенциализм оставался в оппозиции к любым рационалистическим теориям, направленным на объяснение и, соответственно, предвидение исторического пути развития общества. Первым экзистенциалистским произведением во Франции был «Метафизический дневник» (1927) Г. Марселя.

Оригинальность философских взглядов Г. Марселя определяется в том числе его собственной оценкой места своего учения в философской традиции. Стремясь обозначить пространство собственной мысли, Марсель противопоставляет абстрактное философствование философии конкретной и идеального мыслителя абстрактного типа (Гегель) — идеальному мыслителю «субъективному, или экзистенциальному» (Кьеркегор), философия которого, по мнению Марселя, «стоит на службе его экзистенции». У Кьеркегора в основе его понятия «страха» лежит переживание духовной реальности как реальности свободы, включая свободу грехопадения. Личные обстоятельства жизни, психологический опыт самого Кьеркегора важны, но в конечном счете, его философские конструкции к нему несводимы [3, с. 13].

Кьеркегор сформулировал принцип философии существования, а именно, что человек становится личностью тогда и только тогда, когда он реализует свою свободную волю свободным приданием формы и направления своей жизни. Независимо от этого к схожему выводу пришел и Марсель: «Всякое индивидуальное бытие является выражением онтологической тайны, и человек может прикоснуться к ней, погружаясь в глубины своей личности» [10, с. 59].

В то же время Марсель заостряет внимание на личном опыте, в котором приоткрывается дух как реальность:

Быть неспособным к служению — быть занятым собой. Но размышление должно коснуться этого «собой». Переход к идее внутренней непроницаемости, закрытости. Я думаю, основываясь на своем глубоко личном опыте, что во всех случаях мы фиксируемся в определенной зоне беспокойства, которое, в сущности, не определено. Но, в противоположность тому, что, как кажется, обнаруживается поверхностным анализом, это беспокойство (и даже эта неопределенность) сохраняется в состоянии фиксации: оно придает ему характер нетерпения, даже

возбуждения, которое присуще находящимся в этой ограниченной зоне; это беспокойство — здесь я присоединяюсь к Хайдеггеру и, возможно, Кьеркегору — не выражает ли оно тревогу существования во времени, тоску временного бытия, не содержащую, однако, момента рефлексии в собственном смысле. Эта тоска превращается в отсутствие надежды <...>, которая по отношению к определенному предмету неизбежно оборачивается безнадежностью [10, с. 61].

Духовный персонализм Марселя укоренен в том, что он называет началом интерсубъективности, преодолевающим любое замыкание субъекта на себе самом. Поэтому центральными понятиями философии Марселя являются «бытие» и «обладание» — взаимоисключающие и противоположные категории (даже название его основополагающей работы — «Быть и иметь»). Марсель проводит четкое различие между миром «онтологическим» и миром «трансцендентным»: «в акте трансцендирования, противоположном онтологическому, осуществляется мое соединение с Богом. И именно по отношению к этому соединению утверждает и определяет себя моя свобода» [11, с. 238].

Конкретные черты реального отчуждения, «технология обезчеловечивания» — предмет философской критики в более поздних работах Марселя «Люди против человеческого» (1951) и «Человек, ставший проблемой» (1955).

В качестве важного примера противоположности между обладанием и бытием Марсель приводит противоположность между желанием и любовью:

Желать в действительности означает обладать, не обладая. Желание можно рассматривать одновременно как аутоцентрическое и как гетероцентрическое (противоположность самого себя и другого). Любовь преодолевает противоположность себя и другого, поскольку переносит нас в сферу бытия [11, с. 238].

Марсель рассматривает существование личности в свете духовного бытия, размышляет над такими вечными ценностями, как верность, надежда, любовь, которые, по его мнению, и раскрывают природу подлинного бытия. Но рассматривает их Марсель не со стороны, в отстраненной объективной манере, а как индивидуальное чувство, иными словами, «философствует с позиции деятеля». Он размышляет над переживаниями, которые имеют особенное значение в его личной жизни, об этом состоянии Марсель констатирует в дневнике, но даже не берется описать:

В своей основе пространство и время каким-то образом являются формами искушения. В факте признания собственной ничтожности перед лицом бесконечности времени и пространства объединяются гордыня и ложное смирение, ибо здесь утверждается мысленное единство с этой двойной бесконечностью, понимаемой, как объект познания. Головокружительная близость Бога. Возвращение туда, к его поддержке, которая вновь приобретает ни с чем не сравнимую ценность [10, с. 69].

Субъект веры — не мышление вообще, соглашается с Кьеркегором Марсель, а существо конкретное. При этом личность ответственна не только за действия, вытекающие из ее свободного выбора, но и за причастность своего существования к истории человечества, за все, что она может сделать для того, чтобы развитие свободы других людей привело их к жизни в истине.

Обоснование смысла, во имя которого человек должен брать на себя тяжесть абсолютного долга, дает не наука, а «высшее знание» о структуре человеческого существования. В нем человек становится собой лишь в активной деятельности, направленной на развитие человечности других людей [4, с. 376].

Но не только субъект и объект веры по ту сторону верификации, и факт и религиозную историю нельзя упрятать в клетку каузальных связей. Мир, увиденный глазами верующего, радикально иной, чем прочитанный в категориях науки. Для глубоко религиозного человека ничто не завоевано совершенно, все под вопросом. Нет науки о Провидении — так непрямым образом можно определить надежду. В этом Марсель противопоставляет науке религиозную философию, понимаемую им как собственно философию [6, с. 434].

Углубление и развитие интуиций Кьеркегора позволяют Марселю приблизиться к ключевым экзистенциалистским темам, таким как независимость человеческой единичности от навязанных извне абстракций и фундаментальная необъективируемость личного опыта, но в то же время — к вечным религиозным темам: вере, трансценденции и тайне [2, с. 47].

Из старших современников наибольшее влияние на философию Марселя оказал А. Бергсон. Бергсон давал описание своеобразного «мистического опыта» (в «Двух источниках морали и религии»), и в то же время он саму реальность принимал, понимая, что дать ей объективное научное истолкование невозможно. Когда Марсель в годы Первой мировой войны (зимой 1916–1917 гг.) стал интересоваться проблемой реальности в «философии жизни», то для углубленного ее обсуждения он обратился именно к Бергсону. Марсель отмечает у Бергсона безусловное доверие к опыту, столь нечасто встречающееся у метафизика: «В его глазах никакой настоящий опыт не может быть отвергнут» [10, с. 66].

Марсель перенимает у Бергсона категории «время времени» («открытое») и «время пространства» («закрытое»): «...задана некая структура, либо пространственная, либо временная, либо пространственно-временная... очевидно, что в силу того, что эта структура такова, она именно такая, а не другая. Здесь полностью раскрывает свое значение принцип тождества» [10, с. 73].

При этом отмечается еще колебание Марселя между идеями Кьеркегора и ипостасями времени по Бергсону: «Факт возможности отчаяния является ее главной посылкой. Человек как существо, способное к отчаянию, способное сжимать в объятиях смерть — свою смерть. Центральная данность метафизики и определение человека как такового, которое затемнено в томизме». Бергсоновская оппозиция открытого/закрытого трансформируется при этом в оппозицию света/тьмы, питаемую опытом, накопленным в христианской традиции («интерсубъективность — совместное пребывание в свете»). Развивая свое понимание интерсубъективности, Марсель прибегает, подобно Бергсону, к фундаментальным и неслучайным образам, в данном случае — к образу света, надежды:

...я спрашиваю, не обнаруживается ли здесь известная ограниченность бергсоновской метафизики, так как она, мне кажется, не может дать место тому, что я называю целостностью. ...Я могу только повторить: архетип надежды — это

надежда на спасение; но мне кажется, что спасение может основываться только на созерцании. Я не думаю, что это можно обойти [10, с. 79].

Поиск пути к новой онтологии, начатый Бергсоном, продолжил Марсель. Идея интерсубъективности у Марселя, без которой нет его экзистенциальной онтологии, напоминает идею длительности Бергсона как взаимопроникновения сохраняющих свою разнородность состояний. В то же время категории пути к бытию как истинной реальности стоицизма (тонус) и неоплатонизма (эманации) Марселем у Бергсона восприняты не были, от натурфилософии динамического всеединства он был далек, восприняв только идею интуиции, на основе опыта искусства [5, с. 382].

Как отмечает В. П. Визгин, экзистенция в понимании Марселя интерсубъективна по своей структуре [4, с. 378]. Интерсубъективный характер носит не только общение с другими, но и взаимоотношение с собой, с множественностью «я», ввиду нетождественности человека себе как в настоящем, так и в разные периоды его жизни. Для Марселя выход из этого лабиринта изменчивости, чреватого отрицанием тождества личности, — Другой, его опосредующая роль, связывающая прошлое человека с его настоящим. Каждый для себя есть «мы», он может быть собой лишь благодаря этой множественности. Путь, который ведет к Другому, пролегает через глубины собственного «я», но их выявляет не интроспекция с ее ограниченными ресурсами, а опыт в широком смысле слова, т. е. испытание себя при соприкосновении с жизнью, когда оказываются задействованными самые различные, подчас наиболее обескураживающие свойства человеческой натуры. Опыт общения в душе с «другим собой», с которым приходится постоянно восстанавливать контакт, тесно связан с проблемой рефлексии над собой. Высшая ступень рефлексии — вторичная рефлексия (*reflexion seconde*, в отличие от рефлексии первичной, аналитической, направленной на свой предмет как на внешнее) — основывается на душевной сосредоточенности, собранности. Внутренняя собранность (*recueillement*) отнюдь не ведет к замыканию в себе: напротив, в результате ее человек оказывается более открыт, доступен чувству справедливости и сопричастности (*participation*); это как бы собирание воедино внутреннего опыта. На этой стадии, отмечает В. П. Визгин, то, что рассматривалось как «проблема» (т. е. как нечто внешнее, безучастное по отношению к человеку и несущественное для него), начинает восприниматься как «таинство» — нечто неотделимое от него, всецело объемлющее его состояние [4, с. 380].

Характером оправдания этого шага, сближающего философию с искусством, Бергсон отличается от Марселя. Если он при этом подчеркивает «текучесть опыта», апеллирует к гераклитовскому мироощущению, подытоживаемому его емкой метафорой «жизненного порыва», то Марсель обосновывает подобный шаг принципиальной необъективностью человеческой реальности, трагическим измерением, скрытым в ее глубине. Вместо характерного для Бергсона космизма у Марселя в его философии представлена идея метафизической и онтологической сосредоточенности: «не существует аргументов, чтобы обесценить саму потребность в онтологии» [10, с. 74].

Экзистенциалистская философия выдвинула следующие требования: отказ от мифа «будущего», признание всех прав за непосредственной, данной ситуацией как единственно очевидной, неоспоримой реальностью, в которой человеку приходится действовать, которая одна ставит его перед необходимостью выбора. [1, с. 58]

Эти требования — как их можно сформулировать на основании «Метафизического дневника» Марселя — обнаруживают глубокую внутреннюю близость экзистенциализма основным положениям феноменологии Гуссерля.

У Гуссерля как основоположника феноменологии Марсель перенял лишь два ключевых понятия — «феноменология» и «интенциональность», придав им свою, характерную для него окраску.

«Я всегда отступал перед чтением Гуссерля»... Сначала читал с воодушевлением, полагая, что нашел близкого себе мыслителя. Но потом, продолжает он,

начиная с определенного момента, я уже больше ничего не понимал. Таким образом, я был в растерянности. Увы, Гуссерлю не удалось создать терминологию... Я сожалею, что не читал его «Идеи» тогда, когда имел возможность для чтения, которой больше не имею... Я считаю, что он действительно нашел путь по ту сторону некоторых антиномий неокантианского периода [10, с. 76].

Критикуя Гуссерля, Марсель отмечает, что тот, намереваясь исследовать жизнь сознания в ее глубине, догматически предрешил, что она поддается описанию в научных категориях [7, с. 25].

Марсель же считал, что жизнь сознания постигаема скорее на языке символа, притчи, намека и иносказания. Существуют некие устойчивые символы, находящие отражение в формах художественной культуры и в устойчивых практиках. Эти символы, как правило, сопряжены в целостную систему. Методика их понимания нацелена на интерпретацию значения, т. е. на освоение смысловой стороны символических изображений и действий. Осваивая эти системы значимых символов, мы приближаемся к пониманию сути выражаемых символами и другими сходными средствами сложившихся мировоззрений. Соответственно, Марсель утверждает в своей критике, что Гуссерлю не удалось удовлетворительно построить терминологию, не наукообразную терминологию немецкого феноменолога, которая, напротив, была им детально развита, а терминологию продуктивную в представлении Марселя, экзистенциально-художественного, понимания философии. Правда, Марсель отрицательно относился к психологизму, неоднократно заостряя внимание на «ущербности психологии», в чем он близок феноменологической позиции Гуссерля, но феноменологический метод Марселя — не дефинирование проблемного понятия, в отличие от взглядов Гуссерля, и не выведение из полученного утверждения, а призыв к другому с тем, чтобы он обратился к им самим пережитому опыту того, что поставлено под вопрос [8, с. 144]

Ключом к феноменологическому пониманию «реальности» может служить следующее определение, которое Марсель дает связи между действительностью и воспринимающим субъектом: затронутость, а не осведомленность, т. е. конкретный воспринимающий индивид остается вне поля зрения. Только та действительность, за которой не скрывается других возможностей, оставляет

человека потрясенным, обязывает его к действиям, к немедленному выбору позиции [7, с. 27].

В 1950-е гг. Г. Марсель размышляет о философии М. Хайдеггера (личные встречи их датируются 1946 и 1955 гг.). Язык символов у Марселя достаточно локализован. Это прежде всего символика, идущая от мира музыки, и символика света. Марселя сближает с Хайдеггером то важное положение, согласно которому в своем сущностном измерении человек не является исходным пунктом принятия важнейших для него решений, ибо их нельзя отделить от захваченности всего человека как целого нечеловеческим началом. Марсель вполне разделял критику Хайдеггером понятия ценности, обладания, характерного прежде всего для влиятельной, особенно в первой трети XX в., неокантианской традиции.

То, что у Марселя называется «существованием» (*l'existence*), у Хайдеггера называется «вот-бытием» (*Dasein*). Действительно, главное определение «вот-бытия» — не быть объектом, вещью, «наличным бытием»: «Вот-бытие, даже встречаясь в мире, не превращается в вещь». Необъектность есть главное определение «экзистенции» и у Марселя. Как философская категория *Dasein* у Хайдеггера как раз наличность, сущее, конечно, особое.

Для Хайдеггера и Марселя характерна общая ориентация на приемы феноменологического анализа. В частности это просматривается в склонности обоих философов тематизировать феномены, выраженные в обыденном языке предложениями и союзами («к», «и», «вместе», «у», «при» и т. п.), которые при этом субстантивируются. Естественно, что структура немецкого языка дает в этом плане большие возможности для игры фантазии, чем Хайдеггер широко пользуется. Марсель же избегает подобной игры не столько в силу совершенно иного устройства французского языка, сколько по своей внутренней склонности к ясности мысли, к тому, чтобы трудную мысль выражать обычными словами, но зато с корректирующей их смыслы уточняющей рефлексией [7, с. 28].

Человек, попадая в мир и присутствуя в нем, испытывает состояние заботы. Она выступает в виде единства трех моментов «бытия-в-мире», раскрывается через три фундаментальных экзистенциала: «заброшенность», «забегание вперед» и «бытие-при-внутримировом-сущем». Быть экзистенциальным существом, значит быть открытым для познания сущего. Рассматривая «заботу» как «забегание вперед», философ желает подчеркнуть момент отличия человеческого бытия от всякого имеющего место в мире вещественного бытия. Человеческое бытие является проектирующим само себя. В проекте бытия реализуется осознание движения человеческого бытия во времени. В этом заключается возможность рассмотрения бытия как существующего в истории.

И Хайдеггер, и Марсель при противоположных позициях в отношении роли религии в жизни взяли курс на «прозрение не через осведомленность», а через опыт, намечавшийся в феноменологии в начале XX столетия. Теперь все внимание феноменологии перенесено на момент решающего «субъективного обращения» человека. Феноменология, согласно экзистенциалистской трактовке, является единственным методом, способным учесть всю противоречивость и сложность реальности, многообразие ее возможностей [9, с. 124].

Онтологический поиск совпадает у Хайдеггера и Марселя только в общих чертах, но отличается в онтологической постановке вопросов. В своем движении к новой онтологии Марсель усваивает проделанную Бергсоном работу мысли. Хайдеггер, в противоположность Марселю, расходится с Бергсоном в отношении основополагающей позиции человека в мире. По идее Марселя, учитывающего опыт Бергсона, философия не может отказаться от рефлексивных подходов к интуитивному опыту человека. Главным критерием человечности индивида, по Марселю, является *disponibilité* (открытость, «расположенность»). Это — позиция деятельного сознания. Быть «*disponible*» значит «отдавать себя» и связывать себя этим дарением (*s'engager*).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурханов А. Р. Габриэль Марсель об экзистенциалах человеческого бытия // Вестник Бурятского государственного университета. — 2012. № 14. — С. 57–61.
2. Бурханов А. Р. Метафизика веры, надежды и любви Габриэля Марселя // Вестник Нижневартковского государственного университета. — 2010. — № 2. — С. 42–49.
3. Визгин В. П. Актуальность философии Габриэля Марселя // Философские науки. — 2014. — № 9. — С. 12–27.
4. Визгин В. П. Понятие личности в философии Габриэля Марселя // Марсель Г. О смелости в метафизике. — СПб.: Наука, 2013. — С. 368–384.
5. Визгин В. П. Пределы бергсонизма и величие Бергсона: Габриэль Марсель об Анри Бергсоне // Марсель Г. О смелости в метафизике. — СПб.: Наука, 2013. — С. 385–395.
6. Визгин В. П. Трансдисциплинарный межличностный резонанс: В. Гейзенберг и Г. Марсель // Этос науки. — М., Academia, 2008. — С. 432–453.
7. Визгин В. П. Экзистенциальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. О смелости в метафизике. — СПб.: Наука, 2013. — С. 5–31.
8. Гусейнов Ф. И. Феномен гостеприимства (экзистенциально-феноменологический анализ в философии Габриэля Марселя) // Вестник российского экономического университета им. Г. В. Плеханова. — 2016. — № 1. — С. 142–149.
9. Мануковский В. В. Экзистенциальное содержание понятий «встреча» Г. Марселя и «пограничная ситуация» К. Ясперса // Вестник Челябинского государственного университета. — 2012. — № 4. — С. 122–125.
10. Марсель Г. Быть и иметь / пер. И. Н. Полонской. — М.: Сагуна, 1994. — 159 с.
11. Марсель Г. Свидетельство как локализация экзистенциального / пер. и примеч. В. П. Визгина // Эпистемология и философия науки. — 2008. — Т. XV, № 1. — С. 230–238.

УДК 821.161.1, 82.09 Н. А. Бердяев

*Т. В. Марченко**

TANTUM ADVERSUS: К ИСТОРИИ ВЫДВИЖЕНИЯ Н. А. БЕРДЯЕВА НА НОБЕЛЕВСКУЮ ПРЕМИЮ**

В 1942–1948 гг. русский философ Николай Бердяев был выдвинут на Нобелевскую премию по литературе. По сложившейся практике обзор его творчества был поручен эксперту по славянским литературам. Отзыв оказался исключительно отрицательным, на его основе шведские академики приняли решение отклонить кандидатуру русского философа и неукоснительно придерживались этого мнения. Фрагменты из очерка эксперта Антона Карлгрена в переводе со шведского на русский язык публикуются впервые и позволяют добавить новые штрихи к восприятию и интерпретации трудов Н. А. Бердяева на Западе.

Ключевые слова: Н. А. Бердяев, русская религиозно-философская мысль, русская революция, Нобелевская премия по литературе, рецепция.

T. V. Marchenko

TANTUM ADVERSUS: ON THE ISSUE OF N. A. BERYDAEV NOMINATION FOR THE NOBEL PRIZE

In 1942–1948, the Russian philosopher Nikolai Berdyaev was nominated for the Nobel Prize in Literature. According usual practice an expert in Slavic literatures had to write a comprehensive review. The review was quite an expose, and basing on it the members of the Swedish Academy rejected the candidature of the Russian philosopher for good and all. Signed by Anton Karlgren, the expert conclusion translated from Swedish to Russian and presented here for the first time in fragments allow to add some extra touches to N. Berdyaev perception in the West.

Keywords: Nikolai Berdyaev, Russian religious philosophy, Russian Revolution, the Nobel Prize in literature, perception.

В списке русских писателей, выдвинутых на Нобелевскую премию по литературе, имя Николая Александровича Бердяева невольно удивляет. Между тем

* Марченко Татьяна Вячеславовна, доктор филологических наук, заведующая отделом культуры российского зарубежья, Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына.

** Работа написана при финансовой поддержке РГНФ (проект «Русская литература в зеркале Нобелевской премии», № 15-34-11035)

его дело (номинации, экспертный отзыв, протоколы с вердиктами Нобелевского комитета) отложилось в архиве Шведской академии (Стокгольм), и некоторые документы из этой маргинальной истории (подробнее см.: [5, с. 433–456]) позволяют дополнить картину восприятия трудов русского философа на Западе. Автор настоящей работы, так же как и ее предшественник — присяжный эксперт по славянским литературам Нобелевского комитета, — никоим образом не претендует на историко-философский анализ. Будучи литературоведом и два десятка лет занимаясь изучением архива Шведской академии, где хранятся документальные свидетельства нобелевской саги русских писателей, автор считает бесполезным познакомить тех, кто профессионально занимается или всерьез интересуется историей русской религиозно-философской мысли и ее рецепцией на Западе, с одним весьма любопытным архивным документом. Публиковать его целиком нецелесообразно — в нем много пространных цитат, пересказа и того, что давно стало общими местами. Наиболее интересные фрагменты процитированы далее. Документы, хранящиеся в архиве Шведской академии, предоставлены нам с любезного разрешения Постоянного секретаря Шведской академии Сары Даниус (Sara Danius) и цитируются в нашем переводе со шведского языка.

Относительно адекватной интерпретации сочинений Николая Бердяева следует с самого начала оговориться, что для нижеподписавшегося это было почти неразрешимой задачей. Во-первых, эта задача предполагает философское и прежде всего богословское образование, и особенно понимание связанных с православной церковью знаний и представлений, которого у нижеподписавшегося совершенно нет; большая часть сочинений Бердяева не может быть понята и ни в коем случае не может быть оценена никем, кроме эксперта по богословию. Из другой части лишь небольшая часть его сочинений оказалась мне доступна. Из его дореволюционной продукции мне не удалось добыть ни единой строчки; из его продукции 20-х и 30-х гг. мне удалось раздобыть несколько работ, а из редактируемого им журнала «Путь», в котором он с 1920-х гг. опубликовал массу статей, я видел лишь отдельные номера. Но, помимо прочего, мне удалось познакомиться только с несколькими его работами на языке оригинала. И Нобелевской библиотеке, с величайшими усилиями заказавшей книги в прочих библиотеках и предоставившей их в мое распоряжение, и мне самому удалось раздобыть в основном немецкие, английские и французские переводы. А их изучение подчас просто сводит с ума. Переводчики очевидно немного понимают из весьма туманных рассуждений автора, и заканчивается это тем, что переводы, особенно в сложных вопросах, попросту обесмысливаются. Порой с помощью сопоставительного анализа, например, английского и немецкого переводов одного сочинения вы можете пресупеть в поисках смысла, но часто это совершенно безнадежно.

Так начинается обзор о кандидатуре русского философа Н. А. Бердяева, подписанный Антоном Карлгреном, экспертом Нобелевского комитета (о нем см.: [3, с. 33–44]). По-шведски он именуется *sakkuning* — буквально «знаток».

Выпускник Упсальского университета, публицист, журналист, филолог А. Карлгрен (Karlgrén; 1882–1973) был профессором Копенгагенского университета с 1922 по 1953 г. и писал обзоры по творчеству славянских писателей, представленных на Нобелевскую премию, с 1921 по 1948 г. В молодости, на-

чаяя со студенческих лет, Карлгрен неоднократно и подолгу бывал в России; он посылал корреспонденции для «Дагенс нюхетер» («Dagens Nyheter»; редактором этой либеральной газеты А. Карлгрен оставался долгие годы) и в период между двумя русскими революциями выпустил несколько книг: «Vinterdagar bland ryska bonder» («Зимние дни среди русских крестьян»; Stockholm, 1907) о русско-шведской деревне на Днестре; «Ryssland utan vodka. Studier av det ryska spritförbudet» («Россия без водки. Исследование русского сухого закона»; Stockholm, 1916); «Ryska intervjuer. Studier från världskrigets Ryssland» («Русские интервью. Очерки из воюющей России»; Stockholm, 1916). Через несколько лет после Октябрьской революции была издана книга «Bolsjevikernas Ryssland» («Большевистская Россия»; Stockholm, 1925; вышла в 1926 г. в переводе на датский и финский языки, в 1927 г. — по-английски). В то же время им написаны разделы о России для шведского энциклопедического издания «Всемирная история» (Stockholm, 1937); Карлгрен пишет о русской, польской, чешской литературе и выступает присяжным экспертом Нобелевского комитета, что предполагает ежегодное чтение книг славянских писателей, номинированных на премию, и составление обзоров об их творчестве. В середине 1920-х — 1930-е гг. печатная продукция самого А. Карлгрена-слависта резко снижается, все его время отнимает редакторская работа в «Дагенс нюхетер» и составление экспертных заключений для Шведской академии. В год первого выдвижения на Нобелевскую премию Н. А. Бердяева выходит монография Карлгрена «Stalin. Bolsjevismens väg från leninism till stalinism» («Сталин. Путь большевизма от ленинизма к сталинизму»; Stockholm, 1942); том в шестьсот страниц в тот же год увидел свет на финском языке.

Экспертный очерк — это не научная работа, предназначенная для публикации. В нем нет библиографии, не соблюдается хронологическая последовательность рассмотрения отдельных работ, реферативное изложение произвольно и отражает прежде всего субъективное мнение «знатока». Но очерк Антона Карлгрена о Н. А. Бердяеве содержит еще и полемику — с соотечественником Альфом Ньюманом (Nyman; 1884–1968), профессором теоретической философии Лундского университета, членом Королевского гуманитарного научного общества Швеции. Именно он регулярно, с 1942 по 1948 г., выдвигал русского философа на Нобелевскую премию (подробнее об А. Ньюмане и об истории выдвижения на Нобелевскую премию Н. А. Бердяева см.: [6, с. 19–72.]). Альф Ньюман был среди европейских интеллектуалов, попавших под обаяние сочинений Бердяева, «чьи достижения в философских исследованиях и чье литературно-философское мастерство заслуживают величайшего признания». Начав с этих слов свою номинацию, А. Ньюман обращает внимание академиков, что русский философ прямо соответствует завещанию А. Нобеля — присуждать премию за произведения, «выдающиеся в идеалистическом <идеальном> направлении» (о формулировке завещания Альфреда Нобеля и о многолетней дискуссии вокруг нее см.: [4, с. 49–52]). Перечислив те разнообразные области гуманитарного познания, которых Н. А. Бердяев касается в своих многочисленных работах, и причислив русского философа к тому направлению, которое развивалось «от Соловьева через Достоевского к Мережковскому», Альф Ньюман подчеркивает, что ему особенно импонирует попытка Бердяева соединить

идеи христианского гуманизма с романтическим идеализмом. Осознавая известную уязвимость своей номинации — Бердяева нельзя назвать писателем в привычном смысле слова, — А. Нюман заостряет внимание на бердяевском стиле, остро полемичном, пламенном и метафоричном. Лундский профессор замечает: «...насколько я мог судить по английским, немецким и даже датским переводам, это стиль подлинного мастера» (последние слова подчеркнуты).

Альф Нюман склонен отделять яркую пассионарность от идей «чистого разума», и если он утверждает: «В современной культурной борьбе Николай Бердяев — одна из самых влиятельных, самых страстных личностей» (в оригинале подчеркнута), — то в продолжении фразы оговаривается, что среди русских мыслителей современности пальму первенства стоит отдать Николаю Лосскому. К числу лучших работ Н. А. Бердяева шведский профессор относит его «анализ собственно славянской жизни и славянской религиозности». Два списка сочинений Бердяева, на английском и на немецком языке, выглядят довольно внушительно, хотя далеко не охватывают всех публикаций русского философа (они просто названы «многочисленными»). Важнее другое: Нюману самому приходилось опираться на некоторые постулаты Бердяева: «В моей книге “Нацизм, цезаризм, большевизм” (Лунд, 1941), — сообщает Нюман, — некоторые страницы посвящены рассмотрению его философских пророчеств, особенно страницы 190–263, к которым я беру на себя смелость <...> отослать. Тем не менее было бы справедливо добавить, что указанное исследование не отдает всей справедливости религиозно-эсхатологическим и эстетическим идеям этого мыслителя, в высшей степени самобытным, но, в соответствии с планом книги, намеренно ограничено лишь рассмотрением ряда актуальных политических и общекультурно-философских мотивов».

Замечательно, что параллельно в Швеции были изданы труды, касающиеся в той или иной степени русской революции и большевизма; замечательно и то, что авторы этих трудов — профессор философии, рассуждающий с историко-философских позиций, и профессор-славист, выступающий более как публицист, нежели как историк, — вступили в заочный спор, выбрав в качестве предмета рассмотрения сочинения Николая Бердяева. Альф Нюман, автор «Нацизма, цезаризма, большевизма», и Антон Карлгрен, автор «Пути большевизма от ленинизма к сталинизму», находились в неравном положении: первый высказал мысли о взглядах Бердяева в своей монографии, второй оставил их надолго погребенными в архиве, материалы из которого становятся доступными через полвека хранения. Книга Нюмана была доступна любому шведскому читателю, но обращена прежде всего, конечно, к гуманитарной элите, к которой принадлежали и члены Шведской академии. Их всего восемнадцать (пятеро из них составляют Нобелевский комитет), и они оказались единственными читателями экспертного реферата Карлгрена. В их мнении — важном исключительно при присуждении Нобелевской премии по литературе — Карлгрен одержал безоговорочную победу и над Нюманом, и над Бердяевым.

Написанный Карлгреном обзор о русском философе выглядит как настоящий трактат — 87 страниц машинописи. Представляется вероятным, что такой объем и год работы (очерк не был даже закончен в срок) спровоцированы не самой номинацией русского философа, а монографией выдвинувшего его

кандидатуру Ньюмана, опиравшегося на труды Бердяева. Не соглашаясь с ними обоими, в ярком полемическом ключе, порой с публицистическими перегибами и нелицеприятными оценками Карлгрен пишет заказанное «заключение эксперта» *tantum adversus* (только против), выпуская все pro и скрупулезно отбирая аргументы исключительно contra.

Рассмотрению подвергаются далеко не все работы Бердяева; в сущности, очень немногие. Первая часть экспертного реферата посвящена «в высшей степени хаотичной работе» «Смысл истории», в пересказе которой Карлгрен постарался восстановить «логические связи»: «столь пространный реферат этой работы мотивирован ее весомостью в глазах самого Бердяева». Высоко оценив исторический кругозор русского мыслителя, Карлгрен совершенно отвергает принадлежащие ему религиозно-философские истолкования исторических процессов:

Смелая оригинальность, которая, несомненно, отличает автора, а также развернутый им взгляд на историю обладает определенным величием, так же как интересны и дают пищу для размышлений некоторые его взгляды на исторические события. Но когда по собственным своим рецептам он сходит в бездонные шахты, чтобы раскрыть тайны исторического процесса, то не нужно и на поверхности быть историком, чтобы понять, как сильно он заблуждается. То, что большевики, перед которыми он с завидным мужеством развивал свои мысли о смысле истории на лекциях в Москве, сочли его присутствие в большевистском государстве бессмысленным, можно понять; будет, однако, совершенно безопасным для философа признать, что не только большевики находят его взгляды целиком и полностью неприемлемыми.

Сам эксперт признается, что «не может быть и речи о том, чтобы представить подробный обзор религиозно-философских и этико-богословских сочинений Бердяева», хотя сам он, постепенно втянувшись, прочел их «с интересом, вызванным благородным идеализмом, который их питает и который выражен с оригинальностью порой ошеломляющей, хотя за стремительно несущейся мыслью следовать подчас нелегко». Эксперт полагает, впрочем, что «экспресс-обзор» религиозно-философских работ Бердяева «можно смело опустить, поскольку явно не за них он был выдвинут на Нобелевскую премию». Карлгрена привлекает иная, важная для него самого тема: роль и место России в широкой исторической перспективе.

Поскольку оба шведа, Ньюман и Карлгрен, обратились к исследованию феномена большевизма, то будет, пожалуй, небесполезным остановиться именно на той части отзыва нобелевского эксперта, где он реферировал осмысление Бердяевым русского исторического пути. Ссылаясь на предисловие философа к «Смыслу истории» (1923), Карлгрен замечает, что, помимо желания «углубить христианство», Бердяева привлекают историософские проблемы, которые «более ста лет занимали русские умы, привели к великим распрям между славянофилами и западниками, пытавшимися осмыслить миссию России в мировой истории; эти проблемы носили эсхатологический характер и были апокалиптически окрашены, а русская философия истории была по преимуществу религиозной». Русский мыслитель полагает, что «историзм» традиционной исторической науки слишком далеко уходит от «тайн исторического процесса».

Как же трактует теория Бердяева смысл исторического процесса? Смысл истории, если выразить положения Бердяева в концентрированном виде, состоит в том, что люди в своем земном бытии не в состоянии реализовать свои возможности и разрешить поставленные перед собой задачи, и, следовательно, реализация возможностей и решение задач может произойти только за пределами земного существования. История не что иное, как путь в иной мир; в рамках истории достижение какого бы то ни было совершенного состояния невозможно; это возможно в другом мире, навсегда.

Протестант (и, возможно, агностик), скептик, позитивист — шведский славист не в состоянии всерьез воспринимать подобные тезисы. Складывается впечатление, что ему трудно удержаться от иронии, воспринимая религиозную основу историософской концепции Бердяева: «... история, по Бердяеву, это путь в иной мир... она включает в себя не только земную судьбу человека, но и небесную». Самого Карлгрена больше привлекает рассмотрение земной истории, и он признает — обратившись к «Новому средневековью», — что именно те работы, где Бердяев рассматривает «большевизм, условия его возникновения, его характеристики, его перспективы в будущем», снискали исключительный успех на Западе.

К пророчествам фаталистов, предрекающих разрушение нашей цивилизации, мир в последнее время прислушивался неохотно, и бердяевские вариации на тему, безусловно, показались ему весьма любопытными. Его исследования большевизма привлекли столь очевидный интерес, поскольку раскрывали проблемы, связанные с большевистской революцией и большевистским правлением гораздо глубже, чем их обычно представляли, и поскольку автор их, как принято считать, находился в особых условиях, дающих возможность проникнуть в истинное положение вещей и беспристрастно осветить их. Как сугубо надежного свидетеля, отличающегося от так называемых политических туристов, профессор Альф Нюман и привлекает Бердяева в своей книге «Нацизм, цезаризм, большевизм». Нюман подчеркивает, что ввиду слишком расходящихся представлений о большевизме, разнонаправленных и односторонних, ценнее всего прислушаться к русскому мыслителю, в непосредственной близости пережившему политическое землетрясение у себя на родине и при этом свободному от подозрений в том, что он замаскированный сторонник тех, кто сверг самодержавие.

Карлгрен напрасно так приносил свои способности в понимании и интерпретации идей Бердяева. Афористичность оригинала способствует выразительному лаконизму реферата: «Самым неприемлемым в капиталистической системе для Бердяева является то, что она подчиняет духовное материальному, направляет всю человеческую энергию не внутрь, а наружу и утверждает над жизненными силами господство не церкви, а биржи». Но есть у Бердяева и такие идеи, с которыми шведский славист, журналист и специалист по России не может согласиться ни в каком случае:

Самым главным достижением гуманистической эпохи, на раскрытии и уничтожении которого Бердяев сосредоточился в первую очередь, является все же демократия; борьба с ней обретает центральную роль в сочинениях Бердяева. Ненависть, которую он питает к большевизму, смешана с доброй долей

уважения, но ненависть к демократии доходит в нем до отвращения — и это отражает доминирующее настроение в среде русской эмиграции, чья ненависть к большевистскому режиму меньше, чем к демократическому правлению, которое предшествовало большевистской революции и — что действительно справедливо — своей злополучной политикой подготовило почву для большевизма (своих чувств к Керенскому, к этому козлу отпущения русской эмиграции, Бердяев и не скрывает). В демократии, согласно Бердяеву, самоутверждение гуманизма обрело самое злокачественное выражение. Воля человека обретает, по Бердяеву, решающее значение для человеческого общества, и будут сметены все, кто стоит на пути проявления человеческой воли и ее окончательного господства. Воля человека не будет подчинена никаким высшим целям. Из этого следует, что демократия равнодушна к народной воле, к ее направленности и содержанию; она не обладает критериями, чтобы оценить, движется ли народ согласно своей воле в верном или неверном направлении. Демократия, таким образом, равнодушна к добру и злу; она толерантна, потому что безразлична, она утратила веру в истину и не способна истину выбрать. Определять истину должно большинство, и это показывает, что демократия не знает истины и не верит в нее, потому что тот, кто ведает истину, не доверит ее решение простому большинству. Демократия провозглашает, что истины не существует, в этом основа демократии и ее величайшая ложь. Демократия оптимистична, она уверена, что простой перевес голосов неизменно ведет к хорошим результатам — демократическая идеология основана на руссоистской концепции о доброте человека и словно исключает возможность, что в людях существует и зло, что большинство может предпочитать несправедливость и ложь, а истина может принадлежать и малому меньшинству. Демократия не является гарантией того, что люди будут желать свободы, а не ее искоренения.

В сущности, конспект — упрощенный до схематизма пересказ, без передегиваний, но с упором на самых дерзких формулировках русского философа: «Подлинное сопротивление и свобода были более вероятны во времена пыток инквизиции, чем в нынешних буржуазных республиках». Постулат Бердяева, что народ перестает существовать, лишившись веры, а также утверждение о «великой лжи демократии», которая учитывает волю только современного поколения и тем самым словно отменяет прошлое, историю народа, его многовековые традиции, настораживает Карлгрена; обобщающий тезис Бердяева, что народная воля — это само историческое существование народа, созданная им культура, — заставляет нобелевского эксперта решительно возразить: «Помимо прочего, стоит заметить, что в подобных рассуждениях Бердяев ступает на довольно опасную почву».

Русская культура была довольно смешанного типа. Даже и в ней не всё, это вынужден признать и Бердяев, было созидательным. Русь собирается московскими князьями во многом благодаря ловкому канальству этих самых князей, Россия превращается в мощную державу благодаря грубой империалистической политике. Наряду с более или менее спокойными периодами в российской истории есть некоторые совершенно отталкивающие. В общем, можно сказать, что воля русского народа в исторической перспективе обрушивалась ужасающими ударами и здорово напугала немецкую историографию; нет никакого сомнения в том, что воля русского народа действовала в добром согласии с русской исторической

традицией, когда разъяренные толпы зверствовали во время революции. Поставить современную политику в зависимость от эксцессов, которые русский народ позволял себе в истории, — рецепт, внушающий опасения, и Бердяев это также понимает и спешит выставить ограничения: воля народа находит свое чистейшее выражение в религиозной жизни. Не та воля русского народа, что выразилась в погромах и бунтах восставшей черни, но та, что проявилась в единстве русского народа в вере, и в ее превосходстве над религиозностью других народов Бердяев убежден, считая ее единственно верной и органичной; если демократия не провозглашает эту народную волю как путеводную в социальной политике, то в этом и состоит ее фундаментальная ложь. Времена гуманизма, в том числе и демократии, против которых Бердяев выступает исключительно односторонне — отчасти курьезно, отчасти с блеском шулера, ведь он слышит беспристрастным наблюдателем и экспертом по обличению исторических явлений, — подходят, однако, как он заявляет, к концу, и человечество вступает, через потрясения, характерные для каждого временного сдвига, в новую эпоху — по Бердяеву, это новое средневековье.

Не отказывая себе в некотором трагестировании идей Бердяева («согласно его диагнозу, мы уже стоим одной ногой в средневековье, но времена, слава Богу, не повторяются»), нобелевский эксперт так передает культурную дихотомию русского философа: «Культурный кризис, в котором мы оказались, состоит в том, что культура не может больше оставаться религиозно индифферентной, должен совершиться выбор между безбожной цивилизацией Антихриста и святой, христианской культурой, христианской трансформацией жизни. Мир гуманизма распадается на две части, коммунизма и Церкви Христовой». К удивлению Карлгрена, русский философ использует «термины коммунизм, марксизм, социализм как эквиваленты» и полагает, что коммунизм (вбирающий в себя и русский большевизм) использует волю народа для достижения высших, однако антихристианских по своей направленности целей (и «коммунистическое государство представляет собой не теократию, а сатанократию»).

Следует отметить, что Антон Карлгрен отнюдь не разделял коммунистических или социалистических идей, но был глубоко убежден в глубокой исторической предопределенности русской революции; кроме того, тенденциозность, односторонность любого дискурса была для него неприемлема. Вот и в своем реферате он восстает не столько против идей Бердяева, сколько против абсолютизации этих идей, — именно так он прочитывает тексты русского философа. Кстати, Карлгрен замечает, что в рассуждениях о марксизме заметно марксистское прошлое Бердяева, соглашающегося с «частично истинными» идеями коммунистического учения. Разумеется, утвердившийся недавно в России коммунизм привлекает Бердяева как предмет исследования прежде всего, хотя сделанные им некогда личные наблюдения «нуждаются в освежении и пополнении». Больше всего его занимает вопрос: «как случилось, что марксизм победил в России? Как могли большевики взять власть и удержать ее?» И тут же следует оговорка: «О том, как Бердяев отвечает на этот вопрос, можно с самого начала констатировать, что весьма многоречиво. Порой ответы на эти вопросы заводят его слишком далеко, но чаще всего он дает их в том же духе, что в целом множестве своих крайне запутанных статей и книг, посвященных тому же предмету».

Стоит заметить, что Карлгрен остроумно соединяет марксистскую историографию («прогнившее самодержавие») с религиозно-философским подходом Бердяева (революция как «наказание за царские грехи»). И все-таки трезво мыслящий, прагматичный швед не может не удивляться столь чуждому для него мировоззрению: «Но, как правило, Бердяев поразительным образом обходит вклад царского режима в разразившуюся революцию и перекладывает всю вину за нее на русский народ». Карлгрен полагает, что измученное войной, вооруженное крестьянство в солдатских шинелях восстало ради справедливого распределения земли, а Бердяев уверяет, что русский народ отошел от христианской веры и понес наказание за вероотступничество.

Но у Бердяева есть особенное объяснение и тому, как утрата Бога привела к революции, и тому, почему она была столь ужасна. С отпадением народа от Бога царизм был приговорен; царизм мог существовать только благодаря вере народа. «Авторитет власти всегда ведь держится религиозными верованиями народа. Когда религиозные верования разлагаются, авторитет власти колеблется и падает», — утверждает Бердяев (ср. [1, с. 265] — Т. М.). Можно осведомиться, полагает ли он, что, например, и власть Гитлера основана на религиозной вере немецкого народа, или, кстати, если бы он знал шведские дела, неужто он и в самом деле подумал бы, что авторитет правительства Пера Альбина Ханссона (премьер-министр Швеции с 1932 по 1946 г., чья политика в отношениях с нацистской Германией, весьма выгодная для Швеции, вызывала неоднозначную реакцию у соотечественников. — Т. М.) зиждется на религиозной вере шведского народа? С падением царизма, по Бердяеву, открылась дорога к хаосу великой и ужасной русской революции.

Карлгрен подмечает не одно противоречие в концепции Бердяева:

Кстати, любое из заблуждений самого царизма, считавшего, например, всеобщее образование вредным для народа и тормозящим мирное и счастливое развитие России, можно обнаружить и у самого Бердяева. Он говорит о «полуобразовании», которое начало распространяться в России и которое, как он полагает, ведет к утрате веры; то, что темные русские массы не могут усвоить на начальном этапе ничего, кроме «половинных» знаний, — вопрос о том, чтобы приохотить русского мужика к высшему образованию, даже не стоит, — заставляет Бердяева полагать, что подобные полужнания станут катастрофой для русского народа, — как царизм считал, что лучше бы народу и вовсе оставаться безграмотным.

Объяснения Бердяевым русской революции, апеллирует ли он к провиденциалистским силам, или апокалиптическим, или вообще готов считать большевиков «непонятной мистической силой», шведскому профессору не кажутся убедительными. Несколько десятилетий европейские интеллектуалы ищут объяснений русской революции и большевистскому правлению, и далеко не всех удовлетворяют умозаключения Бердяева, подобные следующим: «Большевизм пришел к власти не просто потому, что он был наслан, вроде египетской чумы, в качестве наказания русскому народу, а потому что он истекал из самой греховной и надломленной природы русского народа»; «народ пошел по ложному пути и создал ложную власть». Эксперт так реферировал «Размышления о русской революции» Н. А. Бердяева (этиюд второй в книге «Новое средневековье»):

По мнению Бердяева, русский народ знать не хочет никакого конституционного правления, но имеет сильную склонность к самодержавной власти. Вера в то, что русский народ имеет вкус к деспотии, вера, которую, среди прочего, высказывала последняя русская императрица, эта вера до невозможности неверна, напротив, русские люди во все века выражали самое яркое неприятие российских самодержцев, сменявших друг друга, и страстно желали одного — разумеется, не установить конституционное правление, и в этом Бердяев, несомненно, прав, — а получить неограниченную свободу и жить в своей анархической вольнице. Что оказалось ударом для русского народа, возложившего на большевизм большие надежды, способствовавшего его победе и не питавшего ни малейшего сочувствия к самодержавной системе, это что большевики не только не дадут ему свободу, но ограничат ее даже больше, чем при самодержавии. Другое дело, что русский народ, с замечательной, отличающей его характер пассивностью, во все времена преспокойно — хотя и с кулаком в кармане и проклятьями на устах — жил при самодержавии. Впрочем, это может объяснить, почему, когда большевистское самодержавие оказалось худшим из всех, народ не восстал против него; но это никак не объясняет, однако, почему же Россия стала большевистской.

<...>

Русский народ — народ религиозный, и это является основой рассматриваемой теории Бердяева. При этом нельзя не признать, что грехов у русского народа не меньше, а то и больше, чем у европейских народов, он, может быть, менее нравственный и честный, чем прочие. Однако он сосредоточен на осуществлении Царства Божия, его глаза отведены от земного к небесному, как наставляет его православная вера. У русских никогда не было живого чувства привязанности к земным благам, к собственности, семье, государству, собственным правам, к своему скарбу или к своим привычкам. Если русский и одержим грехом жадности и корысти, собственность все же никогда не будет для него священной, он не попытается психологически оправдать обладание материальным добром и не задумается в глубине души, что лучше уйти в монастырь или взять в руки посох странника, нет, он, скорее, как упомянутый Бердяевым купец, будет думать, что нажилась нечистыми способами (что, без сомнения, во многих случаях бывало неизбежным) и рано или поздно придется покаяться. Легкость, с какой имущественные права были отменены в России, согласно Бердяеву, без затруднений объясняется тем, что русский человек поразительно равнодушен к земному (ср. [1, с. 273–274] — Т. М.). Русскому человеку вся наша западная секуляризированная культура, вся стройно упорядоченная цивилизация всегда была противна, и он духовно боролся против нее, видя в ней нечто унижающее для человека духовного. Вся западная буржуазная идеология чужда русскому человеку; другими словами, русского не заставишь быть французским или немецким патриотом.

Карлгрен имеет преимущество перед многими и многими западноевропейскими читателями Бердяева, в том числе и перед своим соотечественником Ньюманом: история России в истолковании русского философа все-таки остается историей России, и ее основные вехи и ключевые фигуры хорошо известны ему как слависту. К большинству «тезисов Бердяева» ему хочется «поставить знак вопроса» или проинтерпретировать их по своему разумению. Так, «идеализация русского крестьянства» («народа-богоносца по Достоевскому») была «во все времена характерна для того класса, к которому принадлежит Бердяев и кото-

рый не смогла излечить даже русская революция, показавшая истинное лицо мужика». Представление об «особой религиозности русского народа, которое разделяет Бердяев», заставляет Карлгрена усомниться, не была ли эта религиозность «лишь поверхностным слоем, а души оставались не затронутыми». Еще меньше доверия у нобелевского эксперта вызывает «великая религиозная схизма, так называемый раскол», которому Бердяев «придает такой вес»: ни религии, не религиозности не было в этом движении, «кардинальным вопросом которого стала манера креститься — двумя или тремя пальцами», а сам раскол привел к образованию «самых ужасных сект, где под тончайшей пленкой религиозности скрывались все виды всяческих мерзостей и отвратительных предрассудков». Наконец: «Это было народное движение, которое скорее доказало невероятную суеверность русского народа и его свирепую дикость, нежели его религиозные склонности». Но аргументом, опровергающим представления Бердяева о «христианских добродетелях русского народа», стали в глазах Карлгрена «последние десятилетия», когда «русские крестьяне со свирепой алчностью набросились на помещиков». И «совершенно забавным» кажется Карлгрону Бердяев, когда «поясняет, что западный патриотизм — который он считает грехом — не может быть привит русским душам: патриотизм сейчас охватил всю Россию так, как и не снилось Западу». Написано, напомним, в 1942 г.

У Бердяева — своя Россия, а у нобелевского эксперта — своя, и ему непременно хочется возразить русскому философу, доказывая прямо противоположный тезис: лишь по внешности русский человек казался религиозным или даже фанатиком веры, на деле же речь может идти о диких инстинктах или о преклонении перед атрибутикой. Так, возмущение народа реформами Петра Карлгрен сводит к сакраментальному бритью бород и стремлению «мужиков» защитить свое право «предстать перед Богом с этим христианским орнаментом». Напоминая о предшественниках Бердяева — старце Филофее с концепцией Москвы — Третьего Рима, Достоевском с «благочестивой» идеей народа-богоносца, — шведский эксперт по России (каким Антон Карлгрен неизменно готов предстать в роли нобелевского эксперта по русской литературе) договаривается до того, что в представлениях о «светлом будущем России», о «русском мессианизме», о «великой роли России» сквозит «весьма грубая, примитивная империалистическая подкладка».

Но у русского философа есть не только предшественники, но и современники: «Из разработок советских марксистов Бердяев усваивает поучительнейшие и забавнейшие детали», обращая «материалистическую философию в самую радикальную идеалистическую». Вероятно, в глазах Карлгрена идеализм — нечто до такой степени несовременное и скомпрометированное, что он ставит в упрек своему соотечественнику, профессору теоретической философии Ньюману «подробный реферат» идей Бердяева, которые на самом деле являются «развитием советской философии».

Когда Бердяев утверждает, что Россия стала большевистской, потому что русский народ, с присущей ему религиозностью, особенно горячо воспринял мессианские идеи марксизма, у вас возникает два немаловажных возражения. Во-первых, это что, так уже теперь достоверно, что русский народ эти идеи вос-

принял? В своих доводах Бердяев базируется на этом утверждении как на факте, даже не затрудняясь доказательствами. В разных контекстах он твердит о тех чарах, которыми учение марксизма соблазнило русский народ, о вызванном им энтузиазме, о способности коммунистических идей захватить людские массы и вовлечь их в грандиозную и непрерывную революционную борьбу. Но в иных контекстах он уже не так во всем этом уверен. Уже когда он заявляет, что популярность коммунизма на первом этапе революции можно объяснить, как он выразился, умением большевиков оболванить народ лозунгом «грабь награбленное», он тем самым признает, что если толпу и оболестили марксистские идеи, то в начале революции большевики победили, вовсе не взывая к чаянию народа построить Царство Божие на земле; так что никак нельзя объяснить природной склонностью русского народа к марксизму то, как и почему большевики захватили власть. Или в ином месте, когда он утверждает, что нельзя отрицать в русской молодежи искренней, самозабвенной приверженности к коммунизму, отразившейся в том, как она трудится над выполнением пятилетнего плана, — но если он говорит только о молодежи, то, вероятно, не столь уверен — и он воистину прав! — в остальном населении. Или вот еще в одном месте, когда он заявляет, что большевики невыносимы для русского народа, но люди просто находятся в «большевицком состоянии» (ср. [1, с. 269] — Т. М.), любопытное выражение, смысл которого, по общему признанию, не вполне ясен, но едва ли это может означать, что недоброжелательство по отношению к представителям марксизма может сочетаться с горячей приверженностью к идеям марксизма. На самом деле нет никаких сомнений, что подавляющие массы русского народа от души ненавидят не только большевиков, но и большевизм, и уж во всяком случае не склонностью этих масс к коммунистическим идеям можно объяснить, почему Россия так увязла в коммунизме.

Во-вторых, если теперь какая-то часть русского народа приняла марксизм, то было бы очень опрометчиво, вслед за Бердяевым, полагать, что это произошло из-за его будто бы религиозной составляющей — тех элементов, которые Бердяев считает наиболее привлекательными для религиозных русских душ (каковыми их считает лишь он сам). <...> Разговоры о мировой революции и мировом социалистическом рае были заменены программой — и сделал это Сталин — сосредоточить надежды и силы русского народа на новом национальном российском здании, которое, по общему признанию, возводилось во имя социализма, но совершенно ясно, что поставленные цели были направлены вовсе не на достижение какого-либо земного рая, но на укрепление процветающей и сильной русской великой державы, во всех возможных отношениях превосходящей остальной мир. Это большевизму до некоторой степени удалось благодаря мужеству русского народа, силы которого были мобилизованы в устремлении к целям едва ли небесным, но прежде всего вполне земным. В этой концентрированной народной силе большевизм нашел точку опоры и стал победителем. А мнимая религиозность русского народа не имеет к этому никакого отношения.

Между тем, нобелевскому эксперту вменено излагать не собственные взгляды, а реферировать сочинения Бердяева. Карлгрену это доставляет тем большее удовольствие, что, излагая далее теорию Бердяева, как русский народ «оказался в руках идеологии», подменившей «религию Христа религией Антихриста», приходится касаться увлекающей его самого феноменологии российской истории — раскол и раскольники, нигилизм и нигилисты. И тут Карлгрен обнаруживает, как Бердяев придает знакомым, казалось бы, по-

нятиям «совершенно новый смысл». Напоминая, что в западноевропейской традиции «нигилистами» принято называть тех русских революционеров, кто был вовлечен в непосредственную революционную деятельность, Карлгрен обнаруживает, что для Бердяева «нигилистами» (попутно шведские академики получают справку о Тургеневе и «Отцах и детях») оказываются «радикальные писатели с Белинским во главе, появившиеся задолго до того, как был изобретен сам термин, но чьи идеи более или менее оплодотворили русское революционное учение». Именно они «сделали первый шаг на пути, который вел от русской религиозности к русскому марксизму». При этом, согласно Бердяеву, «нигилисты» XIX в. представляли собой «новейшее издание раскольников XVII в.», «центрального явления русской истории». Несколько иронически удивляясь тому, как это из келий в дремучих лесах раскольники вдруг оказались в столичных кабинетах (ибо «психология схизмы», по Бердяеву, «была передана русскому образованному классу, интеллигенции»), «нигилисты» унаследовали «бескомпромиссное и неподдельное рвение к истинному Царству Божию», с тем же пафосом, но «с бóльшей укорененностью в окружающей действительности, с бóльшим бесстрашием в своем мышлении и склонностью к крайним взглядам ринулись на утверждение абсолюта правды в общественной жизни». Карлгрен согласен с русским философом в типологической общности «раскольников» и «нигилистов» — неколебимая убежденность в истине и непримиримая враждебность к ее противникам, бесстрашие в ее отстаивании и жертвенность. «Но это же просто означает, — замечает нобелевский эксперт, — что присущие русской психике черты проявлялись в обоих случаях сходным образом». Замечает он и другое: «...когда Бердяев в качестве доказательства единства религиозного духа, которым руководствовались и раскольники, и нигилисты, указывает на пропасть, которая отделяла тех и других от властей предрержащих, он даже сам не замечает, что от доказательства тем самым не остается и следа».

Двигаясь вслед за Бердяевым по пути русского революционного движения и отметив, что «нигилисты» прониклись религиозным духом, согласно русскому философу, из сострадания к человечеству, Карлгрен задается вопросом — обращенным к реферируемому им мыслителю: «Почему же тогда, спросите вы Бердяева, почему же тогда русскую душу, наполненную сочувствием и любовью к людям, так привлекло учение вовсе им незнакомого Карла Маркса?» Потому, «отвечает Бердяев» (сокращаем пространную тираду), что угнетенные, победив, сами неизбежно становятся угнетателями: «Победа революции вызвала глубокую внутреннюю трансформацию души триумфаторов и привела к воспитанию нового поколения, нового человека, нового “антропологического типа”. Таков, по мнению Бердяева, путь от религиозности раскольников до современных русских марксистов». И тут, по заключению Карлгрена, Бердяев, до этого прямо следовавший схеме Гегеля — «раскольники» тезис, «нигилисты» антитезис, — вдруг отклоняется от нее и вместо синтеза предлагает «нечто новое и ни с чем не сообразное — русский марксизм»:

Вся эта теория, согласно которой русский марксизм до революции не был подлинным марксизмом, но оставался девственной психологией нигилизма

с его мнимым человеколюбием и состраданием к страждущим и в соответствии с которой (теорией) только те элементы, которые пришли после революции, представляют собой реальный марксизм с его волей к власти, настолько совершенно беспочвенна, что неясно, как человек, с именем которого связано распространение марксизма в России, был в состоянии ее произвести. Марксизм победил в России, потому что провозгласил пролетариат движущей силой и тем самым мобилизовал русскую революционную энергию, придав силу и волю до этого малочисленному марксистскому авангарду, который воспользовался благоприятной экономической ситуацией и, встав во главе масс, взял на себя ведущую роль в стихийной русской революции, — вот и весь ответ на вопрос, который запутал Бердяева в его сложных теориях. <...> Марксизм мобилизовался и взял власть в процессе революции, преуспев до определенной степени в привлечении и одушевлении русского народа, в пробуждении его созидательных сил, которым при царизме никогда не давали возможность проявиться. Энергия долго связанного народа была выпущена и сфокусирована на решении огромного, заманчивого дела — дела, которое имело очень мало или вообще ничего общего с первоначальными социалистическими идеалами, а, напротив, оказалось чисто национального характера: пятилетка, национальная индустриализация, национальная оборона.

Марксизм как учение ни при чем, уверен Карлгрен: большевикам удалось воспользоваться вырвавшейся на свободу почти первобытной энергией слишком долго угнетенных классов; это могло произойти где угодно и при каком угодно правлении — дело не в царизме или в большевизме, а в подавляющем волю и творческие силы народа режиме. Это умозаключение «дезаурирует идею Бердяева». Реальность (межвоенное строительство советской России) приходит «в слишком сильное противоречие со всем его прихотливо выстроенным и весьма мудреным объяснением того, как явился большевизм из недр природной русской религиозности».

Возникает, между тем, следующий вопрос: как победить большевизм? Для Бердяева решительно невозможна контрреволюция в России, реставрация самодержавия. Но это слишком очевидно, досадует нобелевский эксперт, ведь о контрреволюции всерьез могли задумываться только самые одиозные эмигранты, да и то в самом начале 1920-х гг. Ожидаемый путь спасения России от большевиков, отстаиваемый Бердяевым, — путь религиозного возрождения, — Карлгрена, как и следовало ожидать, разочаровывает. Эксперт поясняет, на чем основывает свою веру в русский религиозный ренессанс Бердяев, — очищение русской религиозной жизни от лицемерия, церкви — от сращения с государством, мужество и даже мученичество православных священников в годы гонений, обращение народа к вере как к неизменной духовной опоре во все времена. И констатирует: «Иллюзия, вне всякого сомнения». Из страны близкого, недоброжелательного, но отгороженного своим нейтралитетом от исторической реальности соседа кажется, что русский народ нимало не протестовал против преследования священства и веры — как не протестовал и против вторжения большевиков во все сферы жизни русского человека — и потому ожидать религиозного возрождения в России не приходится. Во всем мире гуманизм с его демократическими идеалами гибнет; всемирно-исторической миссией России, по Бердяеву, было поставить мир перед дилеммой: либо братство во имя Христа, либо царство Антихриста.

Очевидно, что нобелевский эксперт с трудом реферирует эти мысли Бердяева, настолько невозможными, несвоевременными, прямо невообразимыми кажутся они ему:

Мир стоит на перекрестке... с Христом или с Антихристом... только христианство спасет мир, как во времена распада Римской империи... философия, искусство, государство должны стать религиозными... государство и общество смогут соединиться только на почве веры... Бог должен стать центром всей нашей жизни, наших мыслей, наших чувств. Бог должен быть нашей единственной надеждой. Духовным центром в новую эру должна, как и в средневековье, стать Церковь.

Это визионерство Бердяева не заслуживает критики: она лишь склоняет голову в почтительном молчании. Но затем он идет дальше, и когда он, как социальный реформатор, подробно описывает новое общество, которое будет построено в так называемом новом средневековье, то трудно оказать ему то же почтение. Тогда не остается ничего другого, как безо всякого почтения покачать головой.

Разумеется, прежде всего шведского профессора сильно смущает «ненависть» Бердяева к демократии, но в целом он совершенно перестает воспринимать серьезно изумившие его идеи русского философа, словно приглашая нобелевский ареопаг посмеяться над наивными фантазиями:

Характерной чертой нового средневековья будет пристрастие к оккультным наукам. Собственно наука вернется к своим истокам в магии, а вслед за тем раскроется и волшебная природа техники. В свою очередь религия и наука начнут подменять друг друга, а затем явится потребность в новом познании. Мы возвращаемся в столь чуждую в еще недавнее время атмосферу чудес, когда снова возможной становится белая и черная магия.

Но разве не имел Бердяев оснований для подобных утверждений, если в Третьем рейхе при нацизме расцвел оккультизм, создавались организации вроде полумифической «Ahnenerbe» («Наследие предков») и формировались экспедиции на поиски легендарной Шамбалы? И разве не подтверждает пророчливости Н. А. Бердяева следующий пассаж:

Характерным для нового общества является то, что женщины там будут играть более активную роль, чем раньше. Исключительно мужская культура истощила себя в Первой мировой войне; женщине, которая более сокровенно соединена с мировой душой, чем мужчина, и, как недавно было показано, находится на более высоком уровне, чем он, отведена особенно большая роль в современном религиозном пробуждении. Женщина приобретает все большее значение в новую эру, что, однако, не имеет ничего общего с современным движением женской эмансипации, которое хочет уравнивать мужчину и женщину, — это антииерархическое, уравнивающее движение, которое отрицает вечную женственность. <...> Женское начало, освобожденное не затем, чтобы заступить место мужчины, но в своей вечно женственной ипостаси в наступающем историческом периоде будет более значительным.

На этом эксперт полагает завершенным «обзор основной части трудов Бердяева; все прочее, им опубликованное, представляет меньший интерес.

Это пара монографий. Одна о Достоевском, другая о своеобразном русском писателе прошлого столетия <Константине> Леонтьеве», хотя имя этого «известного» и, в «пору русской реакции, сверхреакционно мыслящего» писателя «целесообразнее было бы оставить в полнейшем забвении». Наконец, в заключение А. Карлгрен объявляет, что он не берется «измерить значение» трудов, вышедших из-под пера русского философа, который «в современной русской философии ни в коей мере не считается звездой первой величины, уступая гораздо более значительным именам. Что же до его трудов, затрагивающих актуальные проблемы современности, то эти труды, которые, в сущности, и прославили его имя и были сочтены заслуживающими Нобелевской премии, я не могу назвать иначе как откровенно бессмысленными».

Со времени написания этого очерка прошло почти три четверти века. Работа Антона Карлгрена, предназначенная для служебного пользования в недрах Шведской академии, никогда не была опубликована; кстати, она и не была написана с расчетом на печать, чем и объясняется резкая субъективность высказанных в ней суждений. Но этот критический трактат не был завершен в срок. «Согласно краткому заключению эксперта, — сказано в финальном протоколе Нобелевского комитета за 1942 г., — он охарактеризовал кандидатуру как “совершенно безнадежную”. Комитет не в состоянии дать собственное мнение об этом предложении» [7, s. 331]. В 1943 г. цитируемый в настоящей работе экспертный отзыв поступил и содержал, как явствует из протокола Нобелевского комитета, «весьма подробную и основательную критику философии Бердяева, кульминацией которой стало отрицание ее (философии. — Т. М.) значения и важности. Комитет выражает в этом году свой отказ от этой кандидатуры» [7, s. 338]. В 1944 г. о кандидатуре русского философа в протоколе Нобелевского комитета сказано, что она отвергнута уже дважды на основании «разгромного» экспертного заключения, и это решение не подлежит пересмотру [7, s. 347]. В 1945 г. Комитет, как и прежде, находит нецелесообразным рассмотрение этой кандидатуры [7, s. 354]. В 1946 г. о кандидатуре Бердяева записано уже на первой странице протокола следующее: «С 1942 г. наличествует подробный разбор русского философа Антоном Карлгреном, который приходит к его решительному отклонению. Комитет присоединился к этой позиции эксперта и позже повторил свое отклонение <кандидатуры Бердяева>. Он придерживается его и сейчас» [7, s. 361]. В 1947 г. философа отвергли в двух строках, сославшись на критический отзыв эксперта и на принятое прежде отрицательное решение [7, s. 374]. В 1948 г. русский философ, выдвинутый на премию Альфом Нюманом, его неизменным предстоятелем перед Нобелевским комитетом, скончался, что и было зафиксировано в финальном протоколе [7, s. 390].

В течение XX столетия мировоззрение всех интеллектуалов по обе стороны Атлантики неоднократно менялось, обретало новые черты, но религиозно-философское, историософское наследие Н. А. Бердяева продолжает вызывать неподдельный интерес, остается предметом горячих споров и научных исследований. Больше полувека спустя кажется странным, что члены Шведской академии не были знакомы с именем и трудами Н. А. Бердяева, что они до Второй мировой войны не переводились и не издавались в Швеции, что имя русского

мыслителя настолько мало известно, что требуется специальный реферативный очерк его работ. И все же Нобелевская премия неизменно остается тем зеркалом, в котором отражается сам век, отраженный, в свою очередь, в слове. На долю Бердяева — маргинального кандидата на премию — выпала роль отверженного гения. Высоко его ценивший Альф Нюман постулировал в работе «Образование, элита, масса» (Nyman A. Bildning, elit, massa. Sju kulturpolitiska kapitel. Stockholm, 1946) необходимость предоставить свободу самобытному гению развиваться по его усмотрению и доказывал потребность современного обезличенного общества в гениальности. Но в этом отношении Нюман оставался пессимистом, не полагаясь на снисходительность массы к подлинному творцу. Ни Нобелевский комитет, ни его эксперт не разделили его восхищения одним из русских гениев.

Суммируя впечатления от одной из послевоенных международных «встреч» интеллектуалов, ужаснувшись маргинализации «духовности» в мире, элементарности мыслей и слов, Бердяев констатировал: «Я опять остро почувствовал, до какой степени я одиночка. <...> Я обращен к векам грядущим...» [2, с. 374].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Новое средневековье // Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. — М.: Канон+, 2002.
2. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). — Париж: YMCA-Press, 1949.
3. Марченко Т. Нобелевский эксперт: русские писатели в оценке Антона Карлгрена (1920-е — 1930-е гг.) // Scando-Slavica. — 2000. — Т. 46. — С. 33–44.
4. Марченко Т. Русские писатели и Нобелевская премия (1901–1955). — Köln; München: Böhlau, 2007. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Bd. 55).
5. Марченко Т. Маргинал. Нобелевское дело Н. А. Бердяева в архиве Шведской академии (Стокгольм) // Revue des études slaves. — 2016. — Т. LXXXVII, fasc. 3–4. — Р. 433–456.
6. Марченко Т. В. Как проваливаются гении, или нобелевские маргиналы sub specie aeternitatis: Бальмонт, Бердяев, Набоков и другие. Главы из книги «Русская литература в зеркале Нобелевской премии» // Ежегодник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына 2016. — М.: Русский путь, 2016. — С. 19–72.
7. Nobelpriset i litteratur. Nomineringar och utlåtanden, 1901–1950 [Нобелевская премия по литературе. Номинации и заключения] / utgv. av B. Svensén. Del II: 1921–1950. — Stockholm: Svenska Akademien, 2001.

*О. Т. Ермишин**

ИДЕЙНЫЕ ИСКАНИЯ ЕВРАЗИЙЦЕВ В ПЕРЕПИСКЕ Н. Н. АЛЕКСЕЕВА

В статье рассмотрен евразийский период в жизни Н. Н. Алексеева. Автор статьи анализирует письма Н. Н. Алексеева (из архива Дома русского зарубежья им. А. Солженицына) и его отношение к евразийству. По мнению автора, Н. Н. Алексеев имел кратковременное сотрудничество с евразийским движением, но евразийство оказало влияние на его оригинальную концепцию права и государства.

Ключевые слова: русская эмиграция, евразийство, история права, философия права, теория государства, государственный строй, политика

O. T. Ermishin

IDEOLOGICAL SEARCHES OF EURASIANS IN N. N. ALEXEEV'S CORRESPONDENCE

The article devoted to euroasian period in N. N. Alekseev's life. The author of article analyzes N. N. Alekseev's letters (from the archive of A. Solzhenitsyn's House of the Russian abroad) and his relation to eurasianism. In author's opinion, N. N. Alekseev had short-term cooperation with Euroasian movement, but eurasianism influenced to N. N. Alekseev's original concept of the law and the state.

Keywords: Russian emigration, eurasianism, history of the law, philosophy of the law, theory of the state, political system, policy.

Николай Николаевич Алексеев (1879–1964) сравнительно мало известен широкой читающей публике, хотя его научное наследие давно и успешно изучается юристами (см. напр. [9, с. 85–98, 188–195, 214–222]). Н. Н. Алексеев, выпускник юридического факультета Московского университета, ученик известного философа П. И. Новгородцева, занял прочное место среди отечественных философов права и теоретиков государства. Однако чаще всего исследователи вспоминают Алексеева в связи с его кратковременным участием в евразийском движении. Следует учесть, что отношение Н. Н. Алексеева к евразийству имело несколько этапов: 1) критическое отношение до 1926 г.;

* Ермишин Олег Тимофеевич, доктор философских наук, доцент, Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, oleg_ermishin@mail.ru

2) активное участие в евразийском движении в 1927–1928 гг.; 3) сотрудничество с П. Н. Савицким и публикации в пражских евразийских изданиях 1931–1938 гг.; 4) критическое отношение к истории евразийства в послевоенный период. Разобраться в деталях всей этой идейной эволюции можно только на основе архивных источников, т. к. одних работ Алексеева, опубликованных в официальных евразийских изданиях, явно недостаточно.

Прежде всего возникает вопрос: можно ли считать Н. Н. Алексеева евразийцем в прямом смысле или только «попутчиком» евразийства? Этот вопрос является сложным, потому что сама проблема евразийских «попутчиков» не раскрыта и по-настоящему даже не сформулирована. Хорошо известно, что, кроме основателей евразийства и его активных членов, в евразийских изданиях принимали участие многие авторы, в т. ч. такие, как А. В. Карташев, С. Л. Франк, П. М. Бицилли, которые себя евразийцами не считали. Чтобы разобраться с Н. Н. Алексеевым, необходимо сначала исходить из простых фактов, а затем обратиться к его письмам с оценками и характеристиками евразийства.

Н. Н. Алексеев присоединился к евразийству на рубеже 1926–1927 гг. Произошло это вследствие общей установки, согласно которой основная идея евразийского движения сформулирована его основателями и лидерами, а дальше ее следует развивать специалистам, каждым из них — в своей научной области. Наиболее активным сторонником такого понимания евразийства был Н. С. Трубецкой, который писал в апреле 1926 г. П. П. Сувчинскому:

С юристами, особенно государствоведами, дело по-прежнему обстоит очень скверно. Они поголовно и безнадежно твердят зады. <...> Вместе с тем, мы не можем довольствоваться кустарщиной. Наше дело — поставить проблему, подать мысль, а разрабатывать должны настоящие спецы. Когда от нас требуют программ и деклараций, упускают из вида это обстоятельство. Вопрос этот, наконец, надо сдвинуть с мертвой точки. Без юриста мы погибнем. И нужен он именно сейчас. Надо предпринимать героические меры, чтобы заразить какого-нибудь юриста. Пускай ищут все [8, с. 413–414].

Поиск вскоре завершился, был найден «юрист», которым и стал Н. Н. Алексеев, живший в то время в Праге. Началом сотрудничества с евразийцами стал в декабре 1926 г. доклад Алексеева «О советском строе и его политических возможностях» в парижском Евразийском семинаре, которым руководил философ и историк Л. П. Карсавин. Затем доклад явился основой для брошюры «На путях к будущей России (советский строй и его политические возможности)», которая вышла в 1927 г. Начиная с пятой книги «Евразийского временника» (1927) Алексеев активно печатался в евразийских изданиях. А дальше о степени вовлеченности в евразийское движение можно судить только по письмам самого Н. Н. Алексеева.

22 января 1927 г. Н. Н. Алексеев пишет из Берлина в Париж Л. П. Карсавину и П. П. Сувчинскому о том, что корректуру брошюры он просмотрел и высылает обратно. Судя по содержанию письма, Алексеев воспринимал свой доклад в Евразийском семинаре и издание брошюры с точки зрения простого делового сотрудничества. О самом евразийстве в его письме нет ни слова. Однако уже в следующем письме, от 5 февраля 1927 г., упоминается «Евразийский

временник», для которого Алексеев написал статью «Советский федерализм», и встречается выражение «наш» по отношению к евразийской программе:

У меня явилась мысль, что в результате всех последних наших выступлений у нас естественно встанет вопрос об отношении к *нашему народничеству*, которое также хотело избежать капитализма. Выяснять все пункты расхождения и сходства рано или поздно придется — и выяснять со всей решительностью. Это наш ближайший программный вопрос [11, с. 4].

Далее на протяжении нескольких месяцев следует чисто деловая переписка, в которой П. П. Сувчинский выступает заказчиком, а Н. Н. Алексеев добросовестно выполняет свою работу и получает гонорар (и даже иногда просит аванс в отношении будущей работы). При сравнении с активной перепиской евразийских лидеров (Н. С. Трубецкого, П. П. Сувчинского, П. Н. Савицкого) в тот же период и постоянных дискуссий о перспективах евразийства, Алексеев пока позиционирует себя только как сотрудник евразийцев по своей основной специальности.

Перелом в настроениях Алексеева произошел, вероятно, летом 1927 г. во время поездки во Францию и личного общения с П. П. Сувчинским, Л. П. Карсавиным и другими евразийцами. 12 августа 1927 г. Алексеев написал с французского курорта в Париж Сувчинскому:

Сейчас я сформулировал целый ряд положений об отношении евразийства к началу партийности. Окончательно это не готово, требует переделки. Будет готово до моего приезда, я Вам вышлю и очень прошу Вас дать переписать на машинке. Туда вошло все, что мы говорили. Обдумываю также «общую теорию государства». Кое-что набросал [11, с. 17–18].

Окончательным присоединением Алексеева к евразийству можно считать его поездку в Латвию в ноябре 1927 г. с лекциями, в которых пропагандировались евразийские идеи. Сразу после возвращения из Латвии Алексеев написал Сувчинскому большое письмо с отчетом о поездке. Содержание и стиль письма не оставляют сомнений, что Алексеев был приятно поражен успехом своих лекций, почувствовал свою востребованность и необходимость для евразийского движения. Он пишет в конце письма:

Я начал писать это письмо в Берлине, но не успел окончить — оканчиваю в Праге. Сюда я приехал — прямо с корабля на бал. Вчера, 28-го, была назначена моя лекция «Идеократия и евразийский отбор». Народу собралось много — и, представьте, в первом ряду восседал неожиданно только что прибывший Милюков. «Бдение» тянулось с 4 ч. дня до 11 ночи — это, кажется, рекорд. «Были схватки боевые...», положения драматические и острые. <...> Как будто мы вышли победителями. Сергей Гессен заявил, что, конечно, мы *сильнее* их, демократов, хотя правда на их стороне. То же прокликушествовала и Кускова. Милюков нотационно заметил Гессену, что он, по-видимому, *сочувствует бонапартизму*. Не правда ли, все это уже пахнет победой?.. [11, с. 26–27].

После ноября 1927 г. Алексеев — уже не просто автор, который пишет по заказу для евразийских изданий, но и пропагандист евразийства. В ноя-

бре–декабре 1927 г. он работал над брошюрой, которая вышла в 1928 г. под названием «Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства». Алексеев сознательно берет на себя роль теоретика евразийства в области политических, социально-экономических и философско-правовых исследований. Возможно, большую роль сыграло то, что Алексеев, постоянно бывший в разъездах между Берлином, Прагой и Парижем, больше всех тяготел к пражской группе евразийцев и особенно сдружился с П. Н. Савицким, самым увлеченным и страстным сторонником евразийских идей (Н. С. Трубецкой относился к Н. Н. Алексееву достаточно критично, а П. П. Сувчинский — в большей степени прагматично, т. е. как к необходимому для дела «специалисту»).

В феврале 1928 г. Алексеев сообщил Сувчинскому, что начал писать работу по теории государства: «Моя “Теория государства”, к удивлению моему, готова на три четверти, — т. е. уже листов 6–7. Я с большим увлечением сидел за ней в Берлине и сижу целыми днями здесь. К половине марта, Бог даст, окончу совершенно» [11, с. 32]. И хотя книга «Теория государства: Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал» вышла только в 1931 г., можно без сомнения сказать, что написана она была в 1928 г., и именно первоначальное увлечение Алексеева евразийством повлияло на ее содержание. Кроме того, Н. Н. Алексеева стала постепенно увлекать полемика с противниками евразийцев, в частности с П. Н. Милюковым. Алексеев писал 16 января 1928 г. П. П. Сувчинскому: «Моя лекция в Париже произвела порядочный шум, и на меня сейчас со всех сторон нападают. <...> Вот Милюкову я уже действительно “досадил”. Что касается до с. р., то мне кажется правильным хранить с ними возможный мир» [11, с. 30]. Ту же терпимость Алексеев демонстрировал к членам евразийского движения, которые в нем недолго участвовали. Например, он считал возможным примирение с Б. П. Вышеславцевым, кратковременным участником Евразийского семинара. Алексеев полагал: «Конечно, Б<орис> П<етрович> не будет евразийцем, но зачем нам с ним ссориться? Пускай он останется благожелательно нейтральным, — *и мне это много легче*» [11, с. 31]. Из-за такой примирительной точки зрения Алексеев для многих евразийцев был «чужим», и только П. Н. Савицкий продолжал воспринимать его как «своего».

В какой-то момент у Алексеева стала возникать усталость от евразийской работы. Например, после отсылки рукописи «Теории государства» Алексеев в письме от 31 мая 1928 г. признал: «Надоела мне эта “теория государства” до последней степени. Работу по ней пришлось произвести огромную. Я с большим облегчением вложил ее сегодня в папку и отправил Вам — прямо гора свалилась с плеч» [11, с. 37]. Вместе с тем, он очень заинтересовался перспективой издавать газету «Евразия» и выступает советчиком, как ее лучше издавать. Включенный в редакционную коллегию газеты «Евразия», Алексеев выступил резким критиком общего направления газеты. В письме от 6 декабря 1928 г. он откровенно высказывает свое мнение П. П. Сувчинскому:

У меня есть подозрение, что газета наша в скором времени умрет от раздрающих нас разногласий. Однако я стараюсь раздувать оптимизм и пребывать

в «надежде правды и добра». Я боюсь, если бы эти надежды мои оправдались, что случится другое: газета будет существовать, но умрет ее читатель. Я прочел второй номер — высоко интеллигентно, но абсолютно не газетно [11, с. 47].

Алексеев доказывал, что стиль газеты рассчитан не на широкого читателя, а на небольшую группу интеллигентов. Он настаивал:

Я умоляю и заклинаю Вас — разрядите немного атмосферу высоко интеллигентского напряжения, вспомните об уровне душевном тех лиц, к которым «Евразия» адресуется, вспомните о их эмоциях, которые нужно будить и на которые нужно действовать [11, с. 47–48].

Советы, которые давал Алексеев, остались без внимания, а его статьи, которые он присылал для «разрядки» интеллигентской атмосферы, в газете не были напечатаны. Конфликт вокруг газеты «Евразия» привел к тому, что в начале 1929 г. произошел Кламарский раскол, после которого парижская евразийская группа вскоре прекратила свое существование, а осталась только пражская группа под руководством П. Н. Савицкого. Во время Кламарского раскола Алексеев однозначно выбрал сторону П. Н. Савицкого и вместе с ним принял участие в брошюре «О газете “Евразия”: Газета “Евразия” не есть евразийский орган» (Париж, 1929). В дальнейшем, в 1930-е гг., он продолжал сотрудничать с П. Н. Савицким, печататься в его изданиях, выходящих в Праге, но связь с евразийством становилась все более слабой, особенно учитывая то, что Алексеев печатался во многих других изданиях, в том числе в известных журналах «Путь» и «Новый град» [см.: 1–5; 7]. В своих работах 1930-х гг. Алексеев все больше удаляется от идеократии и других евразийских идей и приближается к понятию конституционного государства и традиционных правовых ценностей.

Чтобы увидеть идейную эволюцию Алексеева, достаточно сравнить его «Теорию государства», написанную в 1928 г., и статью «О будущем государственном строе России» 1938 г. В «Теории государства» наибольший интерес представляет раздел «Государственный идеал», в котором Алексеев пытается сочетать личные убеждения и евразийские идеи. С одной стороны, он упоминает государственный идеал Платона и ссылается на критику социальных утопий в книге своего учителя П. И. Новгородцева «Об общественном идеале», с другой — обосновывает необходимость ведущего, правящего слоя в духе евразийской идеократии. По мнению Алексеева, «ведущий слой» должен воплощать «принципы высшего духовного общения» [6, с. 168], а его единство «должно покоиться, следовательно, на единстве духовной жизни, на единстве убеждений и духовных стремлений» [6, с. 169]. Вместе с тем Алексеев предпочитал называть идеократический отбор «эйдократическим», подразумевая под «эйдосом» высшую религиозно-философскую истину и ссылаясь на учение Платона о «царстве философов». Алексеев достаточно критически настроен к представлениям о том, что западная цивилизация уже достигла совершенства политических форм. Он противопоставлял «правлению дилетантов», случайно пришедших к власти, идею «правления специалистов», т. е. людей из «ведущего слоя». При стабилизации общественного мнения и единстве на-

родной воли, считал Алексеев, можно совместить эйдохратический принцип с демотическим (народным), т. к. между ними не возникнет никакого противоречия. Формальная законность (объективное право) необходима, потому что устанавливает основные права и обязанности власти и охраняет государство от личного произвола. Последней же правовой нормой является не внешний закон, исходящий от одного государства или целого объединения государств, а гарантии, основанные на «внутренней правде». Таким образом, для Алексеева нравственные принципы выше принудительных законов. Алексеев утверждал: «Чувство законности, пронизывающее государство, есть одно из моральных чувств, и те государства, в которых это чувство наиболее развито, можно называть государствами гарантийными» [6, с. 179].

В статье Алексеева «О будущем государственном строе России» 1938 г. соотношение личных и евразийских идей меняется. По убеждению Алексеева, в обосновании будущего государственного строя необходимо сначала исходить из признания государственно-политического единства России. И далее Алексеев замечал, что «из всех возможных попыток оправдания единства России евразийский опыт является наиболее продуманным и разнообразно обоснованным» [2, с. 96]. Этой единственной ссылкой на евразийство Алексеев и ограничился, а далее развивал идеи, совершенно свободные от каких-то идеологических ограничений. По мнению Алексеева, борьба в области политики и права давно идет не между разными видами государственного устройства, а между персонализмом и коллективизмом. Именно сочетание идеи личности и идеи права Алексеев считал идеалом для будущей России. Форма же государственного устройства в отношении этого идеала является уже прикладной и лежащей в сфере практической политики. Однако, как полагал Алексеев, для воплощения государственного идеала в России обязательно необходима сильная государственная власть, свободная от недостатков как безвольного либерализма, так и тоталитарной диктатуры. И далее наряду с конституцией и реальным значением государственных органов Алексеев называет желательным учреждение твердой единоличной власти в лице президента, считая, что в монархиях единоличное начало часто превращается в фикцию, а президент может быть реальным, а не фиктивным выражением единой власти. Идеи правового государства и президентского правления указывают, что к концу 1930-х гг. Алексеев далеко ушел от евразийства и его идейной системы.

Тема не будет до конца раскрыта, если не обратиться к поздней оценке евразийства в послевоенной переписке Н. Н. Алексеева. В 1956 г., после 10 лет заключения в советских лагерях, в Прагу вернулся П. Н. Савицкий, который с 1957 г. возобновил переписку с Н. Н. Алексеевым, живущим в Швейцарии, в Женеве. В переписке активно обсуждались воспоминания Алексеева «В бурные годы», которые печатались в нью-йоркском «Новом журнале» в 1958–1959 гг. Алексеев обещал довести хронологию воспоминаний до эмигрантского периода своей жизни. Савицкий же очень надеялся на то, что в воспоминаниях будет представлена история евразийского движения. Алексеев же явно не собирался касаться этой темы, сначала ссылаясь на разные мелкие обстоятельства, но затем вынужденный высказаться более откровенно. В письме от 20 марта 1961 г. Алексеев написал Савицкому:

В конце концов, я не наблюдал начала евразийского движения, примкнул к нему только в 1927 году, в Париже, и с этого времени имеются у меня *личные* впечатления о нем, — гл^{авным} образом о его парижском периоде. Историю возникновения движения и его первый, пражский период лучше всего знаете Вы, так как главным двигателем его были Вы, дорогой П. Н., на Вас, на Ваших плечах оно держалось. Такие люди, как наш милейший Лев Платонович, который в своих выступлениях производил каждый раз общественный скандал, отталкивающий от е^{вр}а^{зийства}, а не привлекающий к нему; или П. П. Сувчинский, удиравший из е^{вр}а^{зийских} собраний, когда ему нужно было выступать (он обладал особой боязнью выступать публично), содействовали распаду е^{вр}а^{зийского} движения, а не его процветанию. Е^{вр}а^{зийство} было создано Вами, и Вы были его духовно и фактически вдохновляющей силой, — и Вам нужно писать его историю. Я был в е^{вр}а^{зийстве} довольно второстепенной величиной, не состоял членом «курултая», был довольно чужд аристократически-гвардейскому элементу в движении, который считал меня московским «плебеем». Я уже писал, кажется, Вам, что мне была оставлена в наследство вся переписка наших петербургских «гвардейцев» с несчастным Стороженко, из которой я «аутентически» узнал отношение петербургских аристократов к мало «культурному москвичу». В «мемуарах» писать об этом я не стану, — пишу только Вам, в *котором для меня все евразийство и воплощается* [10].

Данная характеристика отношений между Алексеевым и евразийством не требует пространных комментариев. Алексеев в конце жизни хорошо осознавал, что в евразийстве он был «чужим». С исторической точки зрения можно сказать, что Алексеев вошел в евразийское движение уже сложившимся ученым с вполне сформировавшимися взглядами и убеждениями, затем последовала его попытка развивать свои идеи в рамках евразийства. Без сомнения Алексеев испытал большое влияние евразийства и внес значительный вклад в его теоретическую часть. Однако участие Алексева в евразийстве было больше прикладным, а не определяющим для развития евразийской идеологии. Прекращение активного участия в евразийском движении никак не сказалась на научной деятельности Алексева, который продолжил работать по своей основной специальности, преподавать, писать книги и статьи. Вся совокупность известных фактов и архивных источников позволяет считать, что Н. Н. Алексеев так и не смог в полной мере стать евразийцем, а в большей степени был временным «попутчиком» евразийства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Н. Н. Демократия // Путь. — 1939/1940. — № 61. — С. 26–32.
2. Алексеев Н. Н. О будущем государственном строе России // Новый град. — 1938. — № 13. — С. 91–114.
3. Алексеев Н. Н. О высшем понятии философии // Путь. — 1937. — № 53. — С. 37–52.
4. Алексеев Н. Н. О сопротивлении при помощи силы // Новый град. — 1939. — № 14. — С. 40–60.

5. Алексеев Н. Н. Об идее философии и ее общественной миссии // Путь. — 1934. — № 44. — С. 27–43.
6. Алексеев Н. Н. Теория государства. Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал. — [Париж,] 1931.
7. Алексеев Н. Н. Христианство и социализм // Путь. — 1931. — № 28. — С. 32–68.
8. Из переписки евразийцев, 1921–1928 // Глебов С. Евразийство: между империей и модерном: История в документах. — М.: Новое издательство, 2010. — С. 177–620.
9. Назмутдинов Б. В. Законы из-за границы: Политико-правовые аспекты классического евразийства. — М.: Норма, 2017.
10. Письма Н. Н. Алексева к П. Н. Савицкому 1957–1961 гг. // Slovanská Knihovna, Praha [Славянская библиотека. Прага, Чехия]. — Т-SAV-II/9 (22).
11. Письма Н. Н. Алексева П. П. Сувчинскому // Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Коллекция Вл. Аллоя. — Оп. 1. — Ед. хр. 46.

*Е. К. Созина**, *Л. В. Маштакова***

КНИГА ВЯЧ. ИВАНОВА «ПО ЗВЕЗДАМ»: ПРИНЦИПЫ «ЕДИНОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ»

В статье рассматривается книга философско-критических эссе Вяч. Иванова «По звездам» (1909) с точки зрения концепции целостности, в соотнесении с книго- и житнетворческими практиками русского символизма начала XX в. Исходя из представления о книге как о художественном целом, определяются архитектурные особенности «По звездам», последовательно анализируются затекстовые элементы (посвящение, обложка и т. д.), жанр и стиль книги, композиция, идейно-тематический план, составляющие его антропологические, эстетические (в особенности, роль и задачи художника в эстетической деятельности), историософские воззрения поэта, которым соответствуют сменяющие друг друга ипостаси автора (религиозный философ и мета-психолог, историософ, критик и теоретик) и поэтологический план (семантически сложная символическая роль слова, образа, концепта в прозаическом тексте Иванова), а также конкреттно-прагматическая функция книги, установка на современного Иванова и вневременного читателя.

Ключевые слова: Вяч. Иванов, «По звездам», книга статей, концепция целостности, книга как целое, авторская позиция.

E. K. Sozina, L. V. Mashtakova

VYACHESLAV IVANOV'S "PO ZVEZDAM" (1909): PRINCIPLES OF THE "UNITED WORLD VIEW"

The article considers the features of "Po zvezdam" (1909) by Vyacheslav Ivanov from the point of view of integrity concept and book's and life creation in the Russian symbolism in the beginning of the twentieth century. The article defined the architectonics features of "Po zvezdam", the extra-textual, genre, stylistic and composition features, the main themes and ideas of "Po zvezdam" (anthropological, aesthetic, historiosophical), the personification of the author (religious philosopher and meta-psychologist, historiosopher, critic and theorist), the features of the poetics and the pragmatic function of this book.

* Созина Елена Константиновна, доктор филологических наук, профессор, Институт истории археологии Уральского отделения РАН, elenasozina1@rambler.ru

** Маштакова Любовь Владиславовна, аспирант, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, “Po zvezdam”, book of essays, integrity concept, the book as a whole, the author’s position.

Еще С. Аверинцев определил творческий путь и своеобразный метод Вяч. Иванова как путь от «истока»: в его полноте «все уже дано изначально, все “вытекает” оттуда, распространяясь, разливаясь, но не меняя своего состава» [1, с. 127–128]. «Истоковая» неизменность философских, эстетических, критических, стилистических установок свойственна как поэтическим книгам, так и книгам философско-критических статей Иванова, а подход к ним как к целым и целостным единствам — своего рода сверхжанровым образованиям — помогает понять принципы организации его художественной философии. Он был задан самими творцами искусства начала века. «Нам кажется явлением специально наших дней ... стремление объединять лирические стихотворения в циклы, а эти последние в *книги*», — писал в рецензии на «*Cor ardens*» Вяч. Иванова М. Кузмин (1911) (цит. по: [6, с. 136]). Явление книготворчества в применении к сборникам литературно-критических статей отмечалось в меньшей степени, но оно было важно для самих авторов; чаще всего, как пишет М. В. Михайлова, их книги «выстраивались по определенной, задуманной автором схеме или системе» [20, с. 671] (см. также работы В. Н. Крылова: [16; 17]). А о том, что эта схема или система существовала и была тщательно продумана, говорит, например, посвящение Вяч. Ивановым своей первой книги статей «По звездам» Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, выполняющее роль предисловия и в совокупности с заглавием и рисунком на обложке образующее своеобразный «затекстовой» комплекс, задающий читателю символическую, а точнее, энигматическую линию прочтения.

«Уловить» (это слово употребляет Иванов по отношению к читателю в предисловии к книге 1916 г. «Борозды и межи») эту «энигму» Иванова, некий заложенный в книге код, лежащий в основе ее архитектоники, исходя из представления о книге как некоей целостности и некоем целом, стало целью настоящего исследования. Кроме работ сибирских, уральских, московских и др. исследователей (см.: [2; 5; 11; 18] и др.) о книгосозидательной деятельности русских символистов, методологически важными являются здесь труды донецкого филолога М. М. Гиршмана. Художественная целостность понималась им как творческое воссоздание «целостности бытия в произведении искусства», «саморазвивающееся обособление и глубинная неделимость автора-героя-читателя, художественного мира — художественного текста, значимого элемента и целого произведения» [9, с. 48]. Чрезвычайно показательным видится следующее положение Гиршмана, прямо выводящее нас к воззрениям Вяч. Иванова:

Художественная целостность выступает не как организующий принцип, навязывающий элементам произведения схему их организации, своего рода «идею порядка», а как нечто присущее этим элементам, точнее, присущее процессу и энергии их взаимодействия, — взаимодействие здесь оказывается первичным, отражая не первичность человеческой общности, а первичность общения равноправных и равнодостоинных целых [9, с. 454].

Таким образом, целостность актуализуется в форме *целого*, ограниченного во времени и пространстве, а каждая часть целого воспроизводит целостность.

Как целое в этом случае можно рассматривать конкретное произведение, цикл или сверхжанровое образование книги, будь то книги лирики Иванова или философско-критических статей. Здесь не лишним будет вспомнить принцип «положительного всеединства», важный для всего поколения Иванова. В предисловии ко второй книге философско-критических статей «Борозды и межи» (1916) философ-критик говорил о «едином миросозерцании», основы которого были заложены в книге «По звездам» (1909):

Эта вторая книга избранных «эстетических и критических опытов» продолжает развивать единое миросозерцание, основы которого уже намечены в первой («По Звездам»). / Миросозерцание живо — поскольку оно рождает новые стремления; зрело — поскольку обретает в себе закон [12, с. 2].

Это «единое миросозерцание» и созидает художественную целостность книг Иванова, которую позволительно рассматривать как созидательный и созидающий закон этих *целых*; в содержательном плане он реализуется в единстве — идейном, тематическом, философском. В плане выражения *целое* книги образуют образно-символический, композиционный и сюжетный уровни.

Жанровая номинация «По звездам», данная автором, — «статьи и афоризмы» (на обложке) и «опыты философские, эстетические и критические» (на развороте), в этом видится принцип, общий для всех статей и прозаических книг поэта, обозначенный С. Д. Титаренко как установка на фрагмент; он был достаточно популярен в начале XX в. (ср. соч. В. Розанова, А. Ремизова, Л. Шестова и др.). Истоки этого принципа исследовательница видит в увлечении Иванова творчеством немецких романтиков, опиравшихся на античную философию [23, с. 56]. Однако сам жанр имеет и более давнюю философскую традицию. Как известно, в философии жанр опытов соотносим с очерком. В частности, О. В. Хлебникова относит к жанру очерка «О мудрости древних», «Опыты...» Ф. Бэкона и «Опыты» М. Монтеня. По мнению исследователя,

философские очерки представляют собой вариант произведения с горизонтальной логикой: содержание очерков чаще всего разворачивается не поступательно и последовательно от первого очерка к последнему, а описывает своего рода смысловые круги в пространстве, заданном некоторыми сущностными вопросами, актуальными темами, либо риторическими конструкциями [24, с. 202].

Д. Е. Максимов соотносил опыты Вяч. Иванова с той же философской традицией (Бэкон, Монтень):

Это были действительно «опыты» в старинном значении слова — статьи, написанные в философском ракурсе, насыщенные глубокой обобщающей мыслью, подкрепленной огромным запасом знаний, с очень тонкими эстетическими проникновениями и наблюдениями [19, с. 212].

Помимо фрагментарности, важна общая жанрообразующая черта как поэзии, так и прозы Иванова — объединение фрагментов в устойчивые комплексы/циклы, что четко определил еще М. М. Бахтин [3, с. 378]. Статьи разных лет выстроены автором в определенном, в отдельных местах нехронологическом (если рассматривать окончательный, дополненный вариант книги) порядке,

имеют строгую нумерацию, отнесены в также пронумерованные «отделы». Не последнюю роль играют уже упомянутые название книги, посвящение, обложка — паратекстуальные и затекстовые элементы. Так на уровне мета-жанра прослеживается важнейший для Иванова вектор движения мысли: от целого — к части, от части — к целому. Установка на фрагмент коррелирует с установкой на целостность, и читатель становится как бы втянутым, вовлеченным в масштабы целого, всей книги «в силу нахождения под ее сводами» (отзыв О. Мандельштама в письме от 13/26 августа 1909 г., приводится в статье С. С. Аверинцева [1, с. 166]).

Единство идейно-тематическое как поэтических, так и философско-критических книг Иванова проявлено в трех основных аспектах: *философско-религиозном* (с религиозно-психологическим под-аспектом), *историософском* и *художественно-эстетическом*. Им соответствуют три разных, но взаимообращенных ипостаси автора, объединенные его «единым мирозерцанием»: автор-философ и отчасти психолог, автор-историософ, автор-критик и теоретик. При этом для первых двух характерен тип говорения как бы «не от собственного имени, а от имени того загадочного соборного существа, которое нельзя ни измерить, ни объять умом», как отметил Л. Шестов [26, с. 244]. В художественно-эстетическом аспекте автор, теоретик и критик — это прежде всего мэтр искусства символизма, вещатель новых истин, проговаривающий их то на языке намеренно темном, требующем специальной дешифровки (по закону символа, который, по Иванову, «всегда темен в последней глубине»), то на языке афоризма, действительно позволяющего искусству слова претендовать на звание «веселого ремесла» и «умного веселья». В составе книги статьи, представляющие указанные три плана ее содержания и, соответственно, три основные (хотя их можно выделить значительно больше) авторские ипостаси, чередуются в видимом беспорядке, но «беспорядок» этот, конечно же, мнимый. В каждом разделе есть статьи, посвященные преимущественно одному из указанных аспектов, хотя чаще затрагиваются все. Обратим внимание: количественно статей, связанных с разбором художественно-эстетических вопросов, в составе книги больше остальных, и по ходу ее движения, развития статьи такого рода нарастают, образуя кульминацию во 2-м и 3-м разделах (2 — «Байрон и идея анархии», «О «Цыганах» Пушкина»; 3 — «Предчувствия и предвестья», «О веселом ремесле...», «Две стихии...»). Первый раздел носит более общефилософский и психологический характер (понимая под «психологией» то, что обозначал ею К. Г. Юнг, а не современную Иванову позитивистскую психологию: здесь следует говорить скорее о *метапсихологии*), последний — в большей степени историософский и метапсихологический. Статьи чередуются и komponуются по принципу своеобразных колец (ср. ивановское «дея чары и смыкая круги» [15, с. 293], образ кольца был чрезвычайно важен для автора). Создается впечатление «предзаданности» единства книги, создаваемого цельным мировоззрением поэта. Но оно одновременно (по закону символа) и выражено, и скрыто.

Очевидно, что само построение издания выдвигает на первый план задачи художника, и не просто дионисийского поэта, творящего в экстазе священного безумия, а художника, вполне сознательно исполняющего волю небес и само-

го времени, т. е. некую миссию, которую, подчеркиваем, он осознает и ценит, будучи наделен *сверх*сознанием, позволяющим ему «из дионисийского моря оргийных волнений» обрести «аполлонийское видение мифа» («Предчувствия и предвестия»), по сути же — художника-мистагога и сверхчеловека, уже проделавшего путь восхождения и теперь нисходящего (это — главное) к людям. Только такой художник способен совершить свою миссию, исполнить свой «завет», т. е. осуществить преобразование просто искусства в искусство религиозное, теургию. О том, что Иванов именно так видел задачу текущего дня и свою собственную, свидетельствует уже первая статья книги — «Ницше и Дионис» (наряду со статьями «Поэт и чернь» и «Копье Афины», это самая ранняя в книге «По звездам» — 1904 г.): отталкиваясь от Ницше, понижающего, с его точки зрения, свое гениальное пророчество о Дионисе и сверхчеловеке сведением их до уровня чисто «биологической эволюции» и рассмотрением дионисийства лишь в узко-эстетическом ключе, Иванов проговаривает свою ведущую идею и личную творческую задачу: эстетическое следует преобразовать в религиозное, дабы «наше лицедейство у его (Диониса) космического алтаря было священным действием и жертвенным служением» [13, с. 19]. Эту задачу Иванов перенимает у Вл. Соловьева, хотя, как многократно описано в различных работах, теорию и практику теургии он воссоздает, опираясь на множество разнообразных источников — от Платона, гностиков, философов герметической традиции до индуистских, египетских, древнегреческих и раннехристианских мистерий. Нарастивая круги мысли, Иванов развивает идею теургии в разных направлениях, включая обозначенные нами аспекты; по сути, он создает единое полотно сверткестуального пространства книги, где из перекрестий символов и мифологем разворачиваются мифологические транссюжеты, становящиеся своеобразной матрицей как для поэтического творчества, так и для критической и философской мысли; они организуют композицию и архитектонику книги.

Вторая статья — «Символика эстетических начал» — уже дает пример чаемого обращения начал эстетических в иные и высшие, которое Иванов реализует здесь наиболее изобразительно, зримо и вместе с тем риторично. Вводятся принципиально важные для всей философии поэта и критика символемы «восхождения» и «нисхождения», связанные через образ пути и понятие жертвы с дионисийством, они проецируются на искусство — и открывается ведущая роль трагедии, разрешающей богоборческий порыв в «жертвенном действе». Символами трагического восхождения героя становятся образы, взятые Ивановым как из своих стихов, так и из мировой поэзии, включая библейскую, причем многие из них будут неоднократно эксплуатироваться им впоследствии, а также лягут в основу иконической символики его обложки (черно-белый рисунок М. Добужинского): обелиск, башня, пирамида, треугольник, орел, лестница Иакова (генеральный символ восхождения-нисхождения), и далее, в продолжение «оборотной» логики — колодец, лабиринт, зеркало — начала, ведущие к хаосу, дань Дионису, разрывающему противоположности и объединяющему, наведенное двойное зеркало. Статья демонстрирует сам метод Иванова — своего рода диалектическое «отрицание отрицания», дающее в итоге синтез, но представленное не в движении дискурсивной мысли,

а в потоке сменяющих друг друга образов, цель которых — дать наиболее полное и яркое отображение иной и высшей реальности (метод своего рода символической, «восходящей» диалектики. Заметим, что «отзвук диалектики» и некоторое «влияние гегелевской диалектики Духа» в построениях Иванова, несмотря на его яркий неоплатонизм, отмечает Л. Геллер [8, с. 179]). Статья также может служить примером возвышенного «дифирамбического» стиля Иванова, воплощенного в прозе, и жанровым «опытом» «стихотворения в прозе», по аналогии не столько с тургеневскими текстами, сколько с образцами эссеистской прозы западных символистов, парнасцев и пр.

Идея высокой объединяющей роли искусства — искусство всенародного и неизбежно символического, а затем и мифотворческого («Мы идем тропью символа к мифу» [13, с. 41]), выдвигает на первый план традиционную для России XIX в., но вновь ставшую актуальной в новую эпоху роль поэта — учителя и пророка: затем он преобразуется Ивановым в мистагога и теурга. Прообразом и прототипом такого становится для него Пушкин, что обусловлено не только личным уважением Иванова к памяти поэта, но и его авторитетностью в среде символистов, интерпретациями творчества Пушкина в работах Вл. Соловьева, Д. Мережковского и др. Его современным продолжателем и как бы представителем Иванов, очевидно, мыслит самого себя. Пушкинская антитеза «поэт и чернь» (таково название третьей статьи) становится одним из «швов», которыми он прошивает свою книгу: эта антитеза используется в следующей статье «Копье Афины», в «Новых масках», в статье о «Цыганах» Пушкина и, по сути, имплицитно присутствует во всех рассуждениях критика об искусстве и поэте, поскольку, по его логике, именно всенародное искусство, которым притязает быть символизм, способно примирить эти два начала, издавна враждующие в России. **Социальный** аспект мысли неизменно присутствует в программных рассуждениях Иванова: концепт *служения* связывает поэта и чернь, толпу и художника, литургическое служение у алтаря Страдающего Бога объединяет всех в едином пафосе очищения и приобщения к Его жертве. Но, как и любое другое понятие или явление, в ауре ивановского слова и социальный аспект, и понятие служения обретают религиозно-мифологический (теургический) статус. Слово приращается смыслами по ходу книги; а поскольку в нем сохраняются и реализуются смыслы, заложенные ранее в культуре, оно превращается в концепт — как «служение», «символ», «миф» и др. Слово изначальное в этой цепочке — «служение» — особенно нужно автору книги, поскольку оно несет праксиологический смысл — это действие, вне которого не бывает теургии и вне которого нет героя, нет художника — и нет трагедии.

На протяжении всей книги Иванов ищет и находит слова, в логике его мышления обретающие символическую наполненность, которые бы несли значения *синтеза*, *объединения* — таким значением подчас начинают обладать понятия и образы, которым это обычно несвойственно (он заставляет слова играть роли, нужные ему: эстетическое и понятийное преобразует в религиозное в самой языковой материи). Такова, например, «трагедия», рассматриваемая как всенародное дионисийское искусство, выполняющая роль очищения, служения-жертвы, средства слияния толпы в некое «хоровое тело» и пр. Трагедия рождает мысль о театре, сопоставляется с симфонией

и «соборным словом» — точнее, сама соборность только и способна родиться в таком всенародном искусстве, для которого более всего подходит театр, в котором «толпа должна плясать и петь, ритмически двигаться...» [13, с. 67] (позднее эти мысли Иванова возьмут на вооружение многие, но, пожалуй, ярче и полнее многих — польский режиссер, создатель экспериментального «бедного театра»-мистерии Ежи Гратовский). Трагедия как всенародное искусство, главным лицом которой уже поэтому становится хор, в своих праисторических ритуальных корнях рассматривается как сугубо религиозная, культурная практика — «дифирамбическое иступление из граней», вид дионисийского очищения: эстетическое было основано на религиозном и теперь, по мысли критика, должно к нему вернуться (о полемике вокруг происхождения трагедии и концепции Иванова см.: [7]). Также и весь литературный, эстетический словарь неизменно преобразуется в словарь религиозно-теургический: если трагедия — религиозное действие, то катарсис — мистерийное очищение, идея неприятия мира оборачивается «ослепительным Да» миру и составляет «принцип мистического энергетизма», миметизм реализма «ознаменовывает» ирреальность высшего мира, соборность — сверхличное утверждение последней свободы и т. д. Принцип антиномического тождества, определяющий структуру символа, руководит и логикой изложения Иванова. Как указывает Л. Геллер, «ему <была> ближе диалектика метафизическая, не снимающая противоречий, а включающая их в полное напряжения единство» [8, с. 178]. Внутренним нервом и механизмом теургии, а равно ее вящим результатом объявляется у Иванова преобразование и преобразование: *преобразование* — личности, *преобразование* — вещей, явлений, культуры, истории человечества в целом. Именно эта мифологема лежит в основе интерпретации всех концептуальных моделей книги: теургия толкуется как «преображающее мир выявление сверхприродной реальности и высвобождение истинной красоты из-под грубых покровов вещества» [13, с. 284], символ «имеет силу превращать интимнейшее молчание индивидуальной мистической души в орган вселенского единомыслия и одиночества» [13, с. 196], миф и мифотворчество — это «событие внутреннего опыта», преобразующееся в «сверхличное содержание», и т. д. Верно и обратное: и теургия как некая обобщающая практика, и символ, и мистический анархизм, и миф — это орудия и способы преобразования всего и каждого во всё (на чем и основаны как эзотеризм, так и оккультизм, входящий в сферу «теургии»). Поэтому дионисийское «как» у Иванова везде торжествует над «что», и здесь мы вновь видим объединение, синтез эстетики и религии, но с приматом эстетического — так позднее Иванов будет писать о преобразующей роли *forma formans*, раскрывая ее «как принцип личности». «Что обещает прозрение, как — перерождение» [13, с. 59]. Новая драма, пример которой Иванов видит в пьесах Л. Д. Зинovieвой-Аннибал, «раскрывая свое дифирамбическое как... упраздняет всякое что» [13, с. 60]. Толкуя драму «Кольца» своей покойной жены и единомышленницы, Иванов совершает акт сотворчества и выстраивает текст в духе средневековых мистерий, где действуют аллегорические персонажи: Любовь, Страсть, Смерть, Эрос, Трагедия, не случайно В. Рудич называет его стиль «барочным классицизмом» [22, с. 163].

Принцип теургического преображения/преобразования Иванов проецирует в область психологии, делая ее, как мы упоминали выше, *метапсихологией*, т. е. осуществляя, по словам С. Д. Титаренко, преобразование коллективного бессознательного «в архетипы нуминозного» [23, с. 119] и тем самым вступая в область своеобразной *онтопсихологии*, точнее, творя ее наново в своих символично-аллегорических драматических сценах и интермеццо, или же в сферу пневматологии — слово, энергично использующееся Н. Бердяевым и др. современниками Иванова и имеющее отчетливый гностический оттенок; мы бы добавили — в сферу *мифопневматологии*. Ярким примером ее выступает завершающая статья книги «Ты еси», где объединяются и становятся заместителями друг друга все опорные мифологемы христианской и предхристианской литургийной мистерии, и все они: Психея и Эрос, Менада и Дионис, Ева и Адам — исполняют вечно длящиеся танцы «мировых событий» духа, как называл аналогичные феномены М. Мамардашвили. Преобразование и здесь, на уровне эзотерической метапсихологии Иванова, становится возможно через объединение/воссоединение противоположных начал, в данном случае — мужского и женского, в статье «Символика эстетических начал» представленных как начала восхождения и нисхождения (идея, близкая гностицизму).

Однако теургический принцип Иванов относит в первую очередь к индивидууму, к личности, требующей кардинального изменения в силу тех высоких задач, которые накладывает на нее пропагандируемая им программа. В аналогичном ключе рассматривается им и **антропология**. Современный человек предстает в книге Иванова в процессе становления и непрерывного движения: «...нет самого современного человека как сущего, т. е. достигшего некоторого статического типа бытия: есть тип динамический, потенциальный и текучий, всецело принадлежащий потоку возникновения, генезиса, становления» [13, с. 43]. «Наше я превратилось в чистое становление, т. е. небытие. Поиски иного я разрушили в нас неустанными преодолениями и отрицаниями всякое личное я» [13, с. 97], превратив его в «меон». На понятии становления стоит остановиться подробнее. Н. Ю. Грякалова выделяет его как ключевое понятие модерна в целом, «оно определяет смысл существования как пребывание в движении, в состоянии креативного процесса» [10, с. 3]. «Именно становление — принцип развития мифа в творчестве Иванова, обусловленный теургической природой его творчества», — пишет С. Д. Титаренко [23, с. 131]. Указанная модель современного человека дана у Иванова как то, что надо преодолеть (почти по Ницше). Она выстроена в русле импрессионизма — к концу 1900-х гг. уже пройденного этапа в исканиях русских модернистов, пересекается со стихами самого Иванова из ранних сборников (Кличь себя сам и немолчно зови, доколе далекий / Из заповедных глубин: «Вот я!» — услышишь ответ [14, с. 641]), строки из этих стихов он приводит в качестве иллюстрации и подтверждения своих мыслей в статьях. Симптоматично, что по ходу разворачивания «По Звездам» концепт индивидуальности-меона постепенно исчезает, ему на смену приходит идеал соборной личности, соответствующей всенародному искусству: изображаемая Ивановым личность словно вырастает, меняется ее ядерный слой, по сути, это личность героико-романтического склада, поскольку иным художник-теург быть и не может. В «Спорадах» критик выделяет два пути мистики:

путь теократии — женственный путь, и теоморфозы — мужской и солнечный, т. е. путь преобразования себя и вселенной. С известной долей условности можно сказать, что августинская антропологическая модель по ходу книги тяготеет к оригено-пелагианской версии, поскольку именно «восхождение» на данный момент более всего занимает сознание автора. С этим согласуется его стремление объявить конец «критической эпохи» современности и приход ей на смену эпохи «органической», когда художник станет «вещим медиумом народа-художника» [13, с. 246], т. е. сравняется с ним, поднятым до его высоты.

Иванов находит немало образцов и своеобразных предшественников себя не только в мифологии, но и, прежде всего, в истории литературы и культуры: Шиллер — «жрец и мистагог», Байрон, Пушкин, и снова Шиллер, Сервантес, Шекспир — «звездное сочетание», он просматривает поэтов и их героев через оппозицию голода и избытка (другое наименование восхождения и нисхождение, ср. с Мережковским: «трагедия голода» — «трагедия сытости» в истории русской поэзии XIX в.). По сути, он видит себя уже преобразованным жрецом нового искусства, своеобразным «сверхчеловеком», прошедшим путь чаемого становления и давшим его образцы в своей лирике. Знаменитая ивановская «башня», их союз с Л. Д. Зиновьевой-Аннибал — мистический союз любви, воплощающий популярный образ раннего символизма «двое в одном», неоднократно используемый и самим Ивановым: союз двоих, преобразуемый и преобразующийся в некое новое вселенское «одно», прообраз преобразования и рождения из многих единого — некоего вселенского космического тела, подобного коллективному телу толпы, ставшей хором и соучастником трагического действия.

Отсюда — суггестивные средства воздействия Иванова на сознание читателя: переплетение языков — языка прозы и стиха, поэзии (явление прозиметрии), объединение дискурсивных рассуждений и мифотворчества, драматизация своих новых мифов, сплетенных и сложенных из старых, вечных сюжетов и образов (отмечено выше), ритмизированная проза, наклонная к тому, чтобы овладеть сознанием реципиента и увлечь его в нужном автору направлении. Отметим также известный догматизм и учительскую позу самого автора, поэта, философа, критика — и непременно теурга, в особенности когда он рассуждает о искусстве, об отношениях искусства и жизни. Он — из тех, кто знает, и знание своей избранности он не утаивает от читателей/слушателей. В этом ключе симптоматична сама типология искусства, данная Ивановым-теоретиком и критиком: демотическое, интимное, келейное, из которых только последнее отвечает его идеалу.

Иванов конструирует не только антропологическую утопию (см.: [21; 25]), но и историософскую, и эстетическую — он создает модель достижения искомого вселенского единства — в определенной степени аналог царства Богочеловечества Вл. Соловьева — средствами обновленного («келейного») искусства, вновь, как в древние времена, ставшего культом, преобразующего человека и его жизнь. По мере движения книги словарь ее символических понятий и терминов усложняется: так, далеко не сразу появляются понятия мистического анархизма, мистического и символического энергетизма. Профетизм и пафос дифирамбического слова начального раздела во втором отделе-цикле

сменяется герменевтическим разбором и вполне филологическим анализом поэм Байрона и Пушкина, в третьем — подробным, в деталях представлением нового типа искусства и нового типа художника, четвертый раздел вновь, как и первый, синтетичен, но в нем тема становящегося преображения искусства и личности подается в контексте сен-симоновской типологии эпох и утверждения национальной идеи как идеи вселенской (протяжка в третьей книге), завершаясь «мифопневматологическими» аккордами во славу женского начала и начала диалогического («Ты еси»). В духе русской классики предшествующей эпохи книга Иванова становится своеобразной энциклопедией и путеводителем: она показывает, как надо жить, творить, по какому образцу формировать себя и свой художественный дар, к каким сообществам следует примкнуть, как мыслить, кому и как верить и т. д. Причем нельзя сказать, чтобы она была адресована исключительно современникам, участникам споров и собраний той поры, хотя полемический заряд ее подчас весьма ощутим. Она создана буквально для вечности. В этом смысл противопоставления Ивановым себя и Ницше в самой первой статье: «Дионисийское состояние есть выхождение из времени и погружение в безвременное. Дух Ницше весь обращен к будущему; он весь в темнице времен» [13, с. 17]. Так Иванов становится обращенным одновременно в будущее и вспять — к хоровому единому, сменяющему разнообразное многое, воспринимая культуру как непрерывно свершающийся мировой и индивидуально-личный анамнезис.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Системность символа в поэзии В. И. Иванова // Аверинцев С. С. Поэты. — М.: Языки русской культуры, 1996. — С. 165–187.
2. Барковская Н. В. Книга стихов как теоретическая проблема // Филологический класс № 1 (35) / 2014 — Екатеринбург: ФГБОУ ВПО «УрГПУ», 2014. — С. 20–30.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — 423 с.
4. Башня Вяч. Иванова и культура Серебряного века. — СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2006. — 384 с.
5. Белобородова А. А. Книга стихов как художественное целое в литературе Серебряного века: учеб. пособие. — Омск: Изд-во Омск. гос. пед. ун-та, 2007. — 56 с.
6. Богомолов Н. А. История одной рецензии («Сог ardens» Вяч. Иванова в оценке М. Кузмина) // *Philologica*. — Moscow; London, 1994. — Т. 1, № 1/2. — С. 135–148.
7. Вестбрук Ф. Дионис и дионисийская трагедия: Вячеслав Иванов. Филологические и философские идеи о дионисийстве. — Амстердам: Алетейя, 2007. — 297 с.
8. Геллер Л. Синтегизм Вячеслава Иванова // Геллер Л. Слово мера мира. Сб. статей о русской литературе XX века. — М.: МИК, 1994. — С. 175–197.
9. Гиришман М. М. Избранные статьи. Художественная целостность. Ритм. Стиль. Диалогическое мышление. — Донецк: ООО «Лебедь», 1996. — 160 с.
10. Грыкалова Н. Ю. Человек модерна: Биография-рефлексия-письмо. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. — 383 с.
11. Европейский лирический цикл: историческое и сравнительное изучение: материалы междунар. науч. конф. Москва–Переделкино 15–17 нояб. 2001 г. / сост. М. Н. Дарвин. — М.: РГГУ, 2003. — 278 с.

12. Иванов В. Борозды и межи: опыты эстетические и критические. — М.: Мусагет, 1916. — 351 с.
13. Иванов В. По звездам: статьи и афоризмы. — СПб.: Оры, 1909. — 440 с.
14. Иванов Вяч. И. Собрание сочинений. — Брюссель, 1971. — Т. 1. — 872 с.
15. Иванов Вяч. И. Собрание сочинений. — Брюссель, 1974. — Т. 2. — 807 с.
16. Крылов В. Н. Книги критических статей: Особенности жанровой формы в конце XIX — начале XX в. // Русская литература XX–XXI веков: проблемы теории и методологии изучения. Мат. межд. науч. конф. 10–11 нояб. 2004 г. — М.: Изд-во Московского ун-та, 2004. — С. 419–423.
17. В. Н. Русская символистская критика: генезис, традиции, жанры. — Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2005. — 267 с.
18. Лирическая книга в современной научной рецепции: коллективная монография / под ред. Мирошниковой О. В. — Омск: Изд-во ОмГПУ, 2008. — 257 с.
19. Максимов Д. Е. О мифопоэтическом начале в лирике Блока. Предварительные замечания. // Д. Е. Максимов. Русские поэты начала века. — Л.: Сов. писатель, 1986. — С. 199–239.
20. Михайлова М. В. Литературная критика: эволюция жанровых форм // Поэтика русской литературы конца XIX — начала XX века. Динамика жанра. Общие проблемы. Проза. — М.: ИМЛИ РАН, 2009. — С. 620–704.
21. Обатнин Г. В. Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — 240 с.
22. Рудич В. Вяч. Иванов // История русской литературы: XX век: Серебряный век. — М.: Изд. группа «Прогресс». 1995. — С. 157–171.
23. С. Д. Фауст нашего века: мифопоэтика Вячеслава Иванова. — СПб.: Петрополис, 2012. — 654 с.
24. Хлебникова О. В. Классификация жанров философской литературы // Вестник Кемеровского государственного университета. — № 4 (56). Т. 1. 2013. — С. 201–207.
25. Цимборска-Лебода М. Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви. — Томск–М.: Водолей Publishers, 2004. — 256 с.
26. Шестов Л. Вячеслав Великолепный // Шестов Л. Собр. соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 1. — С. 243–277.

*Н. В. Токарев**, *С. П. Лебедев***

ИДЕАЛЬНЫЙ ОБРАЗ УНИВЕРСИТЕТА В РАБОТАХ ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА

Статья посвящена вопросу осмысления высшего образования в царской России и его отражению в публицистических работах Василия Васильевича Розанова. Заслуженно именуемый самым противоречивым русским философом, Розанов в статьях 1891–1909 гг. последовательно развивал идею, в согласии с которой российский университет как явление мог бы, не упуская национальных и культурных особенностей, встать в один ряд с признанными мировыми центрами науки и образования. Академические свободы, самостоятельность университетской корпорации, проблемы взаимоотношений преподавателей и студенчества, разделение дисциплин и насущная потребность в четкой специализации — вот лишь некоторые из вопросов, которые Розанов поднимает в очерках, выходявших в указанный период в «Новом времени», «Московских ведомостях», «Русском слове» и других изданиях. В данной работе ставится задача воссоздать целостный идеальный образ Университета на основе анализа философских и педагогических воззрений Василия Васильевича Розанова.

Ключевые слова: Розанов, университет, автономия университета, высшее образование, философия образования, университетское самоуправление.

Tokarev N. V., S. P. Lebedev

THE IDEAL IMAGE OF THE UNIVERSITY IN VASILII ROZANOV'S ARTICLES

This article gives an insight into high education system in Russian Empire and the way it was reflected in publicistic works by Vasilii Vasilievich Rozanov. Worthily known as the most contradictory Russian philosopher, Rozanov developed the idea according to which the phenomenon of the Russian university could become equal to international institutions of science and education without losing its national and cultural peculiarities. Academic freedoms, independence of university corporation, problems in relation between professors and

* Токарев Николай Васильевич, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; nvtokarev@protonmail.ch

** Лебедев Сергей Павлович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры педагогики и философии образования, Русская христианская гуманитарная академия; lebedevsrg@yandex.ru

students, need for well defined specialization — above mentioned are just a few questions that Rozanov raised in articles published in “Novoe Vremya”, “Moskovskie vedomosti”, “Russkoe slovo”, etc., in 1891–1909. The objective of the article is to reconstruct the cohesive ideal image of the university with the help of analysis of Rozanov’s philosophical and pedagogical views.

Keywords: Vasilii Rozanov, university, Academic freedoms, university corporation, independence of university corporation, Shared Governance.

Период конца XIX — начала XX вв. связан с целым рядом судьбоносных для российской высшей школы событий. Новый всеобщий устав 1884 г. сочетал в себе как движение в сторону расширения академических свобод (право самостоятельного выбора преподавателей, упразднение переводных экзаменов), так и элементы контроля и надзора (регламентация процедуры увольнения студентов из университета, ежегодный выпуск и др.) [5, с. 985–1026].

Вслед за обновленным уставом, Министерство народного просвещения, через ряд дополнительных распоряжений, обязало студентов носить единую форменную одежду, а стипендиальную поддержку и пособия поставило в зависимость от поведения и отсутствия дисциплинарных взысканий.

Но университеты Санкт-Петербурга, Москвы, Варшавы, Киева, Харькова, Казани, Новороссийска, Одессы и Юрьева (а с 1888 г. — и Томска) ждали совсем иных преобразований, всюду и при первой возможности требуя автономии и сопротивляясь зависимости от чиновников (см. [20]). Насущные вопросы, обстоятельства и практики, требующие реформ, надежды студенчества и заботы профессоров — все это нашло отражение в публицистике русского философа Василия Розанова в период 1891–1909 гг. Каждый пункт автор сопровождает глубоко личными воспоминаниями о собственном опыте обучения в нижегородской гимназии и на историко-филологическом факультете Московского университета (где на тот момент преподавали Соловьев и Ключевский).

Примеры, которыми автор насыщает свои статьи в «Новом времени», «Московских ведомостях», «Русском слове» и других изданиях, указывают на подлинное понимание значимости университетских противоречий и конфликтов, потребности в скорейшем, но не формальном, а ориентированном на живых людей, их снятии и разрешении.

В данной работе мы ставим задачу воссоздать целостный идеальный образ Университета на основе анализа философских и педагогических воззрений Василия Васильевича Розанова.

Описывая вклад Розанова в развитие отечественной философии образования, исследователи традиционно обращаются к «Сумеркам просвещения» — вышедшему в 1899 г. сборнику статей, посвященных проблемам русской школы, по словам автора, «недавней по происхождению, не окрепшей на ногах, не имеющей за себя других аргументов кроме подражательности и традиции» [13, с. 240]. Однако избирательно прорабатывая разрозненные публикации 1891–1909 гг., мы обнаружим, что мысль В. В. Розанова охватывала пространства педагогической и общественной жизни и за пределами стен гимназии.

Розанов последовательно развивал идею, в согласии с которой российский университет как явление мог бы, не упуская национальных и культурных особенностей, встать в один ряд с признанными мировыми центрами науки и образования. Академические свободы, самостоятельность университетской

корпорации, проблемы взаимоотношений преподавателей и студенчества, разделение дисциплин и насущная потребность в четкой специализации — вот лишь некоторые из вопросов, поднимаемых Розановым в своих очерках.

Истоки данной темы мы находим в статье «Почему мы отказываемся от «наследства 60–70-х годов?». В ней Розанов, описывая глубинные причины разрыва с традициями и установками предыдущего поколения, выступает с манифестом в защиту непреходящих, вечных ценностей, а в качестве иллюстрации идеи служения самой Истине выбирает Университет, в том его воплощении, в коем он предстал перед воспитанниками гимназий 70–80-х гг. XIX в. — *universitas omnium litterarum* (совокупность всех наук (*лат.*)). «Средняя школа для нас проносилась, как в тумане, и мы все смотрели, из разных захолустных уголков России, в ту неопределенную даль, где для нас и было только одно — сияние милого, обвеянного мечтами, нас ожидавшего университета» [12, с. 4], пишет Розанов.

Здесь же он дает и основания для столь пылких юношеских чаяний и устремлений. Это и рассказы учителей о годах своей учебы, и избранные впечатления старших товарищей и членов семьи (брат Розанова, воспитавший его ввиду ранней смерти их отца, был выпускником Казанского университета), и сам запрос, потребность гимназистов в целостном знании, связанном не с уровнем общей эрудиции, но с наукой в широком значении. Метафорично это противопоставление представлено как разница между идеальным архипелагом областей познания и наличествующими в образовательной практике рассказами о давно ушедших под воду островах.

Розанов, следуя общему для того времени несогласию с «унижением науки ее служителями», подвергает критике сперва поверхностный характер большинства актуальных исследований (на примере диспута при защите диссертации в области права, свидетелем которого он стал), а затем пренебрежение к старой школе в пользу «кружка молодых профессоров»: «...о стариках никто не писал и не говорил — только они сами издавали один ученый труд за другим, и до этого никому не было, по-видимому, дела» [12, с. 3]. Однако же именно их труд Розанов выделяет как положительный опыт в университетской среде тех лет, указывает, что именно они спасали во вчерашних гимназистах идеализм к науке, «бросая последние его лучи перед окончательным наступлением холодной тьмы».

Упомянутая публикация показательна еще и в том плане, что помимо идеала профессора — служителя Истины, перед читателем встает и первый набросок идеального образа самого Университета. Этот эскиз у автора рождается из приведенного в статье меткого высказывания Федора Ивановича Буслаева (который в период розановского обучения в Московском университете как раз вышел в отставку по состоянию здоровья): «По-моему, где профессор — там и университет».

Розанов здесь же раскрывает данную сентенцию, приводя пример самого молодого высшего учебного заведения Российской Империи: «кирпичное здание, выстроив которое в Томске и повесив на него вывеску, еще без профессоров, без студентов, все почему-то называли: Сибирский университет» [12, с. 3]. Чем же должно наполниться строение, чтобы получить основание,

право на это имя? Ответ дается в виде двух слагаемых: профессора-чудаки и студенческая братия, «которой предстоит слюбиться, сжиться, порастить мхом, кого-нибудь похоронить и справиться тризну». Говоря об Университете, Розанов всегда говорит в первую очередь о корпорации. В наивысшем воплощении этого слова, в его средневековом значении. Приведем краткую историческую справку, чтобы подтвердить это суждение о родстве позиции Розанова с «корпоративной традицией» осмысления феномена высшей школы.

Временные союзы обучающихся и учителей в эпоху Средневековья создавались стихийно и были движимы лишь непреодолимой любознательностью и тягой к постижению наук. Они не были сформированы властью, удовлетворяющей социальный запрос, не имели основателей и прочной структуры. Подобные общности получили в XI в. наименование «studium generale» или «universale» и являли собой преуниверситетские образования нового типа.

Университетами в это время (и последующие 150 лет) могли называться и ремесленные цеха, гильдии, как и прочие корпорации. За учебными заведениями термин закрепится уже в XIII в. Что же объединяло людей, стремящихся к знанию, в союзы? Это была «conjuratio», своеобразная присяга. Соответственно «universitas» — сообщество равных между собой людей, принесших друг другу взаимную клятву (определение историка Павла Уварова, заведующего отделом Западноевропейского Средневековья и раннего Нового времени Института всеобщей истории РАН). Медиевист Отто Герхард Эксле уточняет значение университетской корпорации изящной метафорой «содружество живых и мертвых» [21, с. 212].

Сам же Розанов, следуя, как мы могли убедиться, замыслу первых городских интеллектуалов, заключает: «Удостоиться стать им через почетный труд, через доблестную жизнь, через историю — можно; выстроиться университету нельзя» [12, с. 3].

Меж тем недовольство бюрократизацией академической жизни продолжало нарастать. Множились протесты студенческой [1, с. 119–128] и профессорской корпораций, помимо акций прямого действия, находившие свое отражение в выпуске манифестов и заявлений. Наибольший интерес в рамках данного исследования представляет работа Академического союза «Декларация 342-х».

Какие проблемы ставил данный программный документ? Среди них лейтмотивом звучит тезис о невозможности реформ в университетах «сверху», подчеркивается опасность тенденции к сокращению академических свобод, отмечается плачевное положение сокращенной профессуры, потерявшей возможность заниматься научной деятельностью. В числе практических требований — восстановление выборов ректора и института профессорского суда [2, с. 507].

Широкая деятельность Академического союза разворачивалась параллельно с подготовкой правительственных реформ системы управления университетами. Два проекта обновленного всеобщего устава выходят в свет практически одновременно. В августе 1905 г. публикуется министерская версия (см. [6]) (под руководством В. Г. Глазова, подготовленная специальной комиссией), а уже в сентябре академический комитет Союза освобождения (координировал работу профессор Санкт-Петербургского и Варшавского университетов

Н. И. Кареев) выносит на обсуждение свой законопроект. Каждая из сторон в качестве основного пункта избрала возврат к внутреннему самоуправлению в высшей школе, однако слишком сильны были противоречия: профессуру не устраивала политизация университетской жизни, а правительство стремилось сохранить преемственность с уставом 1884 г.

Стремление возобновить прерванную работу университетов было столь сильно, что потребовалось вмешательство на самом высоком уровне. Николай II обращается к сенату:

В неустанных заботах наших о преуспевании высших учебных заведений и водворении в них правильного течения академической жизни признали Мы за благо, впредь до введения в законодательном порядке новых Уставов высших учебных заведений Министерства Народного Просвещения, издать временные об управлении ими правила [4, с. 67–68].

Розанов в «Новом времени» незамедлительно дает подробный разбор положений и высочайшего указа, и предшествовавшего ему правительственного сообщения в двухчастной статье «Университетская реформа».

Автор с первых строк подчеркивает, что тема преобразований высшей школы являлась предметом общественной дискуссии: «...учебный вопрос и в разных комиссиях, и в печати обсуждался постоянно и собственно все в нем доведено до ясности» [19, с. 5].

Далее Розанов переходит к одобрению сути правительственного сообщения, отмечая устойчивую взаимосвязь между настроениями в обществе и запросами студенчества: «...введение в строй высшей школы... профессорской автономии должно встретить сочувственный прием не только со стороны учащихся, но и со стороны учащихся, а это и есть важнейшее условие... умиротворения академической жизни, ради которого предпринята реформа» [19, с. 5]. Он отмечает важность этого шага, делая особый акцент на актуальном состоянии корпорации, ее слабости, но при этом возлагает надежды на грядущее возрождение при дарованных ныне свободах.

Во второй части статьи, вышедшей несколькими номерами позднее, Василий Розанов переходит к анализу самого указа от 27 августа, критикуя его поверхностный характер: «...управление — еще не жизнь. Канцелярия — не аудитория. “Временные правила”, к сожалению, ничего не говорят собственно о студенческой жизни, быте, занятиях» [18, с. 4]. Автор точно и ясно уловил то допущение, заложником которого остается российское высшее образование и по сей день — уверенность, что на государственном уровне возможен централизованный контроль и руководство всей общностью университетов страны по единым, раз и навсегда законодательно закрепленным правилам и нормам.

Обращаясь к статье спустя столетие после ее публикации, читатель невольно отметит, что обозначенные симптомы кризиса не составит труда обнаружить в современной университетской действительности: «...состав профессоров не был солидарен с ректором, не ими выбранным, и относился к распоряжениям его... с тайным недоброжелательством или иронией, которые переходили и в явную насмешку» [18, с. 4]. Увы, сегодня российский университет пребывает в положении еще более ограниченной автономии, а профессорский

корпус, во времена царской России имевший статус сословия [3, с. 114–135], окончательно перешел в разряд наемных служащих (феномен прекаризации труда отечественного преподавателя заслуживает отдельного исследования).

Осенью 1905 г. Розанов продолжает свои размышления в этой области, выходят еще две публикации в «Новом времени». В первой — «К университетской реформе», помимо дальнейшего раскрытия вопроса с определением статуса профессуры, автор обращается к совершенно новой теме — возможности преодоления того разрыва, что не дает российским университетам встать в один ряд с признанными мировыми центрами науки и образования. Он, с горечью, отмечает: «...наши университеты... есть буквально недоросль, который тащится где-то на задворках европейской науки и вечно повторяет “зады”, да и “зады-то” не полные, а растерянные» [9, с. 2]. Именно такое внутреннее содержание, по мнению Розанова, и сопутствует учебным заведениям в условиях политики поддержания «наружного порядка», когда основным лозунгом для руководства остается принцип «Как бы не было шума и волнения; а остальное как-нибудь» [9, с. 2].

Вторая статья, под заголовком «Тревоги и надежды университета», наполнена надеждой на «оживление» университетов, которые теперь, получив надежный остов автономии, при должных условиях смогут пойти по пути «укрепления авторитета и расцветения научной жизни». Слово «достоинство» звучит в работе чаще других, ибо лишь через его возвращение к фигуре профессора Розанов видит и саму возможность восстановления учебного процесса: «Для всякого живого существа свобода есть дар, счастье... сделайте законным и нормальным свободное существование человека: и он станет неперменным охранителем закона и status quo этого дара и счастья своего» [14, с. 6].

Постепенно университетская жизнь возвращалась в привычное русло, в то время как ситуация в стране была далека от благополучия и безмятежности: революция 1905 г., война с Японией и другие события накладывали свой отпечаток на общественную жизнь. Розанов все же успевает в апреле и под конец 1906 г. уделить в своих работах внимание интересующему нас вопросу.

В отдельной статье он дает подробный разбор недавно утвержденного министерством народного просвещения проекта женского университета. С первых абзацев автор воздает должную хвалу тем, кто не мог мириться с положением, при котором «девушке закрыт доступ к школе» [8, с. 4], а далее указывает на исключительную роль женщин в образовании, которое понимается как общественное благо. Св. Клотильда и Берта, Элоиза — спутница Абельяра, Екатерина II, Дьяконова и Башкирцева... «Нет более надежного и более ревностного распространителя знаний и нововведений вообще, чем женщины» [8, с. 4], — отмечает Розанов. Данный тезис подтвердился и в момент актуальных тревожных событий — Лига сторонников академизма, выступавшая в период общественных дискуссий по вопросу будущего устройства учебных заведений России под лозунгом «Университет для науки», неизменно получала активную поддержку со стороны Высших женских курсов.

Особый интерес представляет собой короткий очерк «Где и как основывать университеты». В нем, начав с краткой оценки событий вокруг Варшавского университета, Василий Васильевич предлагает оригинальный путь распростра-

нения высшего образования на те регионы и города Российской Империи, где наблюдается, несмотря на давние традиции просвещения и общее культурное богатство, «университетский голод». Говоря современным языком, автор предлагает сетевую форму организации высшей школы, опираясь на наличествующую независимость каждого из четырех факультетов: «В силу этого... допустимо... распределить один новый университет на несколько больших городов, дав каждому из них по факультету, не совпадающему с факультетом другого города» [7, с. 2]. Но, в отличие от существующих в наши дни схожих практик, Розанов имеет в виду цели, далекие от «эффективного менеджмента» или оптимизации государственных расходов. «Около одного начального факультета возведется недостающих три», — пишет он. Таким образом, старые почтенные города России получают в его модели лишь «закваску», отдельный побег, из которого может, при должном местном содействии, произрасти полноценное «академическое древо». Предостерегая от поспешности в применении данного принципа, автор отмечает: «Дело будет делаться не порывом, а многолетнею работою» [7, с. 2].

Приведенный подробный разбор публикаций позволяет нам далее перейти к главной цели исследования — воссозданию целостного идеального образа университета в соответствии с розановской концепцией философии образования. Давая описание каждого элемента, мы будем ссылаться, помимо указанных, и на иные публицистические работы Василия Васильевича 1891–1909 гг., сопровождая их отдельными комментариями.

Прежде всего нужно указать, что организационно университет представляется корпоративной системой с высокой степенью ответственности каждого участника, который «есть “возможный министр просвещения”, не худший, чем всякий “сущий министр”» [16, с. 5]. Появление такой системы нельзя инициировать извне, само звание приобретает с годами напряженной работы «служителей науки»: университет похож на организм, создающий сам себя по мере его роста. Автономия сообщества не подвергается сомнению, политическая жизнь не имеет влияния на учебный процесс: «...политика сама собою отстанет от него, как только университет перестанет быть каким-то “общим местом”, “непременным пунктом”, через который перегоняется вся молодежь страны» [10, с. 4].

Далее, весьма подробно представлен и портрет представителя профессорского сословия. Помимо общих характеристик (в т. ч. «благонамеренности» в историческом и философском смысле слова), Розанов предлагает читателю яркий пример подлинного воплощения идеала академика. В работе «Около науки и университета», выпущенной по случаю тридцатилетнего юбилея ученой службы В. О. Ключевского, автор приводит свои наблюдения за эволюцией взглядов одной слушательницы Раевских курсов в Петербурге. По мере знакомства с историческими произведениями Василия Осиповича, его портрет в комнате девушки заменяет собой фотографию Веры Фигнер. «Нужно жить в наше время, нервное, истерическое... время юных безнадежных самоубийств, чтобы взвесить и оценить этот путь юной и во всем неуверенной странницы: — от В. Н. Фигнер до В. О. Ключевского» [11, с. 2], — заключает Розанов.

Не обходит стороной автор и студентов. Наиболее полное представление по этому вопросу можно получить из статей 1908 г.: уже упомянутой работы «Как смотрит государство на университет», а также «Университет и студенчество» и «Делающие и неделающие в университете». Розанов вводит неологизм «невольнослушатели» для тех молодых людей, что попали в стены академических учреждений лишь по воле инерции, общего предубеждения в невозможности стать культурным человеком минуя университет. Это суждение опровергается примером: «Александровское время было у нас очень тонченным, а университета было только два, и они давали каких-то затхлых учителей и весьма посредственных лекарей» [10, с. 4]. Университет, в понимании Розанова, меж тем, вовсе не предусматривает процедуры «дипломодобывания» на пути к успешной карьере, а его быт непривлекателен для тех, кто ищет «беззаботной студенческой жизни», ибо служение не предполагает награды, хотя и протекает «легко, счастливо, с полным удовлетворением, без тягот и жалоб» [17, с. 3].

В довершение идеального образа стоит сказать и о мерах, которые Василий Васильевич предлагает для подъема подлинной научной деятельности. Это путь в соответствии с принципом «Нет науки без специализации», особенно в тех областях знания, где обобщение традиционно не воспринимается недостатком. Автор отмечает: «...самое помещение в университетском уставе такого предмета, как “всеобщая история”, равняется тому, как если бы туда внесено было “преподавание медицины”» [15, с. 2]. Этот аспект важно выделить в составе данного исследования: столь ярко проступает в наши дни в российском высшем образовании стремление к оптимизации, совмещению дисциплин, расщеплению научного фокуса. Говоря словами Розанова, такое положение «отзывается какою-то археологиею XVII века, когда науки еще не разветвились, или уже совершенно учебными, гимназическими задачами» [15, с. 2], и, несомненно, нуждается в противодействии со стороны профессорской корпорации.

В наши дни российская высшая школа переживает глубокий кризис: исчерпаны все доступные средства к ее возрождению, осознана невозможность прямого копирования западных образцов, а академическое сообщество раздроблено и подвергается административному давлению на всех уровнях. В этих условиях, на наш взгляд, рефлексия по поводу ризоматической (в духе проектов Делеза и Гваттари) структуры розановского университета вполне может выступать своеобразным паллиативом, «бросая последние лучи давно ушедшей эпохи идеализма перед окончательным наступлением холодной тьмы».

ЛИТЕРАТУРА

1. Гусятников П. С. Революционное студенческое движение в России: 1899–1907 годы. — М.: Мысль, 1971.
2. Записка о нуждах просвещения // Вестник Европы. — 1905. — Т. 231, кн. 2.
3. Иванов А. Е. Ипостаси русского профессора: социальные высказывания рубежа XIX–XX вв. // Сословие русских профессоров. Создатели статусов и смыслов. — М.: Изд. Дом Высшей Школы Экономики, 2013.

4. Именной высочайший указ правительствующему сенату // ЖМНП. — 1905. — Ч. 361.
5. Общий устав императорских российских университетов 23 августа 1884 г. // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. — СПб., 1893. — Т. 9: Царствование императора Александра III, 1884 год.
6. Проект общего устава императорских российских университетов. — СПб., 1905.
7. Розанов В. В. Где и как основывать университеты // Новое Время. — 1906. — № 11050.
8. Розанов В. В. Женский университет в Москве // Новое Время. — 1906. — № 10807.
9. Розанов В. В. К университетской реформе // Новое время. — 1905. — № 10602.
10. Розанов В. В. Как смотрит государство на университет // Новое время. — 1908. — № 11639.
11. Розанов В. В. Около науки и университета (По поводу 30-летия ученой службы В. О. Ключевского) // Русское слово. — 1909. — № 285.
12. Розанов В. В. Почему мы отказываемся от «наследства 60–70-х годов»? // Московские ведомости. — 1891. — № 185.
13. Розанов В. В. Сумерки просвещения. Сборник статей по вопросам образования. — СПб.: Тип. М. Меркушева, 1899.
14. Розанов В. В. Тревоги и надежды университета // Новое время. — 1905. — № 10613.
15. Розанов В. В. Увеличение университетской наукоспособности // Новое время. — 1908. — № 11745.
16. Розанов В. В. Университет в системе государственного управления // Слово. — 1908. — № 561.
17. Розанов В. В. Университет и студенчество // Новое время. — 1908. — № 11636.
18. Розанов В. В. Университетская реформа. Высочайший указ 27 августа // Новое время. — 1905. — № 10599.
19. Розанов В. В. Университетская реформа. Правительственное сообщение от 26 августа // Новое время. — 1905. — № 10591.
20. Щетинина Г. И. Университеты в России и устав 1884 г. — М.: Наука, 1976.
21. Эклс О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. — М.: Новое литературное обозрение, 2007.

*В. Ю. Даренский**

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ «ШИФРЫ» ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА М. М. БАХТИНА

Статья посвящена анализу онтологических оснований «философии диалога» М. М. Бахтина. Ставится цель прояснения и концептуализации ее связи с христианским миропониманием автора (методологически основанной на введенном К. Ясперсом понятии «шифра» как особой формы дискурсивной представленности исходного экзистенциального опыта мыслителя в его дискурсивных построениях). В ходе такого анализа показана соотнесенность философской проблематики М. М. Бахтина с базовыми элементами христианского опыта и содержательная корреляция между ними. Концептуализирована основная онтологическая проблема, лежащая в основе «философии диалога» М. М. Бахтина, суть которой состоит в развертывании его исходной концепции «не-алиби в бытии» как основы человеческой экзистенции.

Ключевые слова: философия диалога, М. М. Бахтин, «шифр» экзистенции, «не-алиби в бытии».

V. J. Darenskiy

ONTOLOGY "CODES" OF BAKHTIN'S PHILOSOPHY OF DIALOGUE

The article is devoted to the analysis of ontology "codes" of M. M. Bakhtin's philosophy of dialogue. The author decodes and conceptualizes interlinks of his philosophy with his Christian worldview (which was demonstrated in a K. Jaspers' concept of existential "codes" in philosophy theories). The author considers the problematic of M. M. Bakhtin's concept of dialogue as a basic source of Christian existential experience for contemporary man. Author's interpretation of this M. M. Bakhtin's concept based on rethinking of his basic ontology problem. The article also examines essential links between this concept and its scientific explanations. Proceeding from this, M. M. Bakhtin's philosophy of dialogue as a some theoretical "code" of existence interpreted as a philosophy of "non-alibi in being".

Keywords: philosophy of dialogue, M. M. Bakhtin, "code" of existence, "non-alibi in being".

* Даренский Виталий Юрьевич, кандидат философских наук, доцент, Луганский государственный университет им. Т. Шевченко, darenskiy1972@mail.ru

Изучение наследия М. М. Бахтина как религиозного мыслителя неизбежно сталкивается с трудностями герменевтического характера, прежде всего с тем обстоятельством, что его предельные мировоззренческие позиции (по понятным причинам) очень мало представлены в сохранившихся текстах. Эти тексты, за исключением самых ранних, в большинстве своем не имеют непосредственного отношения к традиционной философской проблематике, а если ее и касаются, то во вспомогательных целях литературоведческого или культурологического анализа. Однако, несмотря на это, именно философско-мировоззренческое воздействие наследия М. М. Бахтина, как показало время, является наиболее существенным и актуальным для изучения, в отличие от его влияния на парадигматику отдельных наук, которое подчинено законам моды. Начавшееся с вышедшего в 1992 г. в Москве сборника «М. М. Бахтин как философ», исследование исходных философских интенций русского мыслителя уже имеет значительную традицию. В продолжение специального анализа онтологических оснований философии «диалога» М. М. Бахтина в настоящей статье ставится цель прояснения и концептуализации ее связи с христианским миропониманием автора. Здесь имеет смысл использование введенного К. Ясперсом понятия «шифра» как особой формы представленности исходного экзистенциального опыта мыслителя в его дискурсивных построениях, что особенно актуально в связи со спецификой наследия М. М. Бахтина. Это, в свою очередь, предполагает решение двух задач: 1) соотнесение философской проблематики М. М. Бахтина с базовыми элементами христианского опыта и анализ содержательной корреляции между ними; 2) концептуализация основной онтологической проблемы, лежащей в основе «философии диалога».

С точки зрения истории философии проблематика исследований М. М. Бахтина четко «вписывается» в неклассическую парадигму понимания человека как *сущностно* коммуникативного существа. Такое понимание разработано в рамках целого ряда течений в философии и психологии XX в.: в различных направлениях «философии диалога» (М. Бубер, А. Ухтомский, Ф. Розенцвейг, Э. Левинас и др.), показавших сущностный характер общения, первичного Я-Ты-отношения для конституирования человеческой личности. При всем доктринальном своеобразии разных представителей «философии диалога», она достаточно обоснованно выделяется в самостоятельный феномен философии XX в. Основанием для этого является представленный в этой традиции специфический подход к пониманию антропологической проблематики. А именно: сам феномен субъектности человека («Я») трактуется здесь не в соотнесенности с тотальностью инобытия как такового («не-Я»), что характерно, например, для немецкой классической философии и производных от нее современных течений; и не в соотнесенности с досубъектными реальностями в самом человеке (психоанализ, марксизм, структурализм и т. д.), но в соотнесенности с другой субъектностью как таковой, с Другим, с Ты в абсолютном смысле этих слов. В рамках этого общего концептуального поля «философия диалога» представляет собой «веер» внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления. Возникновение «философии диалога» обуславливалось кризисом метафизических интерпретаций наиболее содержательных сфер человеческого опыта,

в частности, религиозного. Этот кризис заставил обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания мира, внутри которых конституируется высший опыт об абсолютном Ты — но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «Я».

Известно, что «открывшим» его в 1960 г. В. В. Кожинovu, Г. Д. Гачеву и С. Г. Бочарову, с целью избежания недомолвок и недоразумений, М. М. Бахтин сразу прямо объяснил, что он в первую очередь не филолог, а христианский философ [5, с. 113]; кроме того, достоверно известны многие жизненные факты, подтверждающие его воцерковленность. Среди целого ряда свидетельств на эту тему приведем наиболее четкое и взвешенное, опирающееся на уникальный опыт личного общения, которое принадлежит В. В. Кожинovu. Он, в частности, пишет:

Михаил Михайлович не столь уж часто обсуждал собственно религиозные проблемы... И все же несколько раз он щедро высказывался о самом сокровенном. Помню, как еще в 1960-х гг. в Саранске он в течение нескольких часов, затянувшихся далеко за полночь, говорил мне о Боге и Мироздании, говорил так, что я ушел в гостиницу в буквальном смысле слова потрясенный и не мог уснуть до утра, пребывая в никогда не испытанном духовном состоянии, похожем на то, описание которого я впоследствии нашел в... сочинении Нила Сорского... И еще: на вопрос о соотношении христианских конфессий Бахтин, не задумываясь, сказал (как о давно решенном), что человек, причастный к России, может исповедовать именно и только Православие... Наконец, нельзя не подчеркнуть, что Михаил Михайлович неоднократно утверждал высшее значение религии для мыслителя и даже ученого. Только религия, говорил он, определяет ничем не ограниченную свободу мысли, ибо человек абсолютно не может существовать без какой-либо веры, и отсутствие веры в Бога неизбежно оборачивается идолопоклонством — то есть верой в нечто заведомо ограниченное временными и пространственными рамками и не дающее действительной, полноценной свободы мысли [6, с. 357].

Прежде чем приступить к более подробному анализу философской теории диалога как той части бахтинского теоретического наследия, которая обычно признается в качестве наиболее значимой, но вместе с тем и в наибольшей степени склоняет интерпретаторов к ее нехристианскому пониманию, следует рассмотреть целостный путь развития исследовательских интересов М. М. Бахтина именно в контексте генезиса названной проблематики. Исходным моментом философского пути Бахтина, зафиксированного в его текстах, является, как известно, проблема *поступка* как «моего не-алиби в бытии» и *событийности* как его имманентной формы. Что стоит за этой тематикой в онтологическом и мировоззренческом плане?

Во-первых, показанный М. М. Бахтиным факт несводимости поступка как конкретного «события бытия», «моего не-алиби в бытии» к любым предметным определениям, разворачивающимся в «пространстве культуры» в широком смысле слова (теоретическом, эстетическом и прагматическом мирах), очерчивает не только фундаментальную сущностную избыточность человека по отношению к своему наличному бытию, но и указывает на онтологическую

вакансию религиозной «вертикали» в человеке, топос его непосредственной, свободно-бытийной соотнесенности со своим Творцом, Спасителем и Судией.

Во-вторых, отмеченный М. М. Бахтиным «принципиальный раскол между содержанием-смыслом данного акта-деятельности и исторической действительностью его бытия, его действительной переживаемостью, вследствие чего этот акт и теряет свою ценность и единство живого становления и самоопределения»; а это, в свою очередь, означает необходимость особого поиска и понимания такой бытийной формы человеческого самоосуществления, в которой этот «принципиальный раскол» преодолевается, в которой возникает «полнота свершения в единстве и взаимопроникании единственного факта-свершения-смысла-значения и нашей причастности (ибо един и единственен мир этого свершения)» [2, с. 11, 23].

Такой бытийной формой человеческого самоосуществления и является поступок в его нетривиальном понимании, при котором «в основе поступка лежит приобщенность к единственному единству» вневременной Истины, когда «вневременная значимость... мира Истины целиком вмещается в действительную историчность бытия-события», а «ответственный поступок приобщает всякую вневременную значимость единственному бытию-событию» [1, с. 53, 18]. Почти сразу вслед за цитированными определениями М. М. Бахтин прямо указывает на событие Боговоплощения как на своего рода абсолютный Поступок, т. е. как на акт, вмещающий в себя все указанные определения в их абсолютном, предельном смысле, как на «великий символ активности» [2, с. 19], онтологически абсолютный образец человеческого способа бытия.

Следует сразу же отметить, что в основе вышеприведенных тезисов лежат достаточно элементарные составляющие христианского сознания, которые если и не осознаются в рациональных понятиях, то, во всяком случае, интуитивно переживаются едва ли не каждым верующим. Но в том-то все и дело, что именно эти основополагающие элементы по сути никогда не становились предметом специальной философской рефлексии в европейской традиции — от схоластов до классиков Нового времени, неизменно мысливших человека как «присутствие присутствующего» (М. Хайдеггер) некой изначально и беспроблемно данной «сущности», а не как «свершение» и «событие бытия» в модусе благодатной, т. е. бесконечно превышающей любую «сущность» человека, «причастности единственному единству» Истины. Мысль М. М. Бахтина здесь прямо следует основной философской интенции святоотеческой традиции, для которой проблематика преодоления «принципиального раскола» сознания и бытия как следствия первородного греха и тема «полноты свершения» человека в Истине (обожения) были ключевыми. (Позднее, начиная с периода схоластики на Западе это тематика была вытеснена из философии самодовлеющими метафизическими, натурфилософскими и гносеологическими построениями.)

Характерно, что в принципе подобный же переход от «эссенциального» к «экзистенциальному» пониманию человеческого бытия происходил и у многих современных Бахтину мыслителей, что и дало имя «экзистенциализм» даже не направлению, а очень широкой внутренней тенденции в философствовании XX в. Однако Бахтин противостоит последней так же существенно, как

и традиционной европейской метафизике человека. Принципиальное различие состоит в том, что экзистенциальность человека, т. е. событийный характер его бытия, мыслится у Бахтина не как волюнтаристический в конечном счете «проект» (характернейший признак «экзистенциального мышления»), а как благодатная и ответственной причастность Истине бытия. По сути дела, здесь происходит возвращение к иному, библейскому типу онтологии, в которой человеческая «сущность», а через нее и сущность всего тварного бытия понимается в ее первичной непосредственной соотнесенности со своим Творцом. По отношению конкретно к человеческой «сущности» это означает, что она диалогична не только в социокультурном, но и в самом глубоком онтологическом смысле. В этой онтологии, как отмечает В. А. Малахов, «диалогичность приобретает характер экзистенциального ответственности *par excellence*, соответственно, сама экзистенция предстает как респонденция, экзистирование-в-ответе». Освобожденное от психологическо-морализаторского привкуса, свойственного многим концепциям диалога в XX столетии, диалогическое отношение приобретает вместе с тем строго духовные очертания «состояния пред-стояния», вполне совместимого с безмолвной уединенностью в бытии, с несением своего креста. Субстанциалистское стремление укорененности уступает место состоянию «духовной призванности» [7, с. 56]. Именно этот онтологический «сдвиг» и является глубинной предпосылкой превращения «диалога» из филологического термина в философский концепт, имеющий особую предметность для рефлексии о сущности человека.

Таким образом, здесь, в ранней рукописи, публикаторами условно озаглавленной «К философии поступка», мы имеем едва ли не единственный случай прямой и однозначной выраженности религиозно-мировоззренческой позиции автора. Однако нетрудно показать, чем мы и займемся далее, что вся последующая проблематика и содержание его работ, словно из зерна, прорастает из проблематики первой рукописи, в т. ч., как это уже стало очевидным, и теория диалога. Проблематика «автора и героя», «полифонии голосов» множественных самоценных сознаний и, наконец, даже проблематика «карнавального смеха» генетически связаны с той «архитектоникой поступка», формулировка и программа исследования которой были даны в первой рукописи. Можно спорить о том, являются ли его позднейшие исследования вынужденно «превращенными формами» того, чем занимался бы Бахтин в более свободных условиях, но должно признать, что даже и в такой форме он в полной мере разработал свою исходную философскую тему (что, естественно, не умаляет ее принципиальной неисчерпаемости), сумел завершить тот поступок Мысли, для которого был призван в этот мир. Более того, есть рациональное зерно в мысли В. В. Кожина:

Возможно, то, что он не мог писать философских работ, то, что он направил всю философскую энергию на творчество Достоевского и Рабле, это сделало его мысль более богатой и более полнокровной, как бы обнимающей все бытие, чем если бы он все это изложил в виде какой-то системы философских понятий... И, представьте себе, если книгу Бахтина о Достоевском попытаться прочитать — как это ни кощунственно звучит — «без Достоевского», как бы отделив от Достоевского ее основные идеи, то получится... самая глубокая философия личности... А книга о Рабле — это самая глубокая философия народа [5, с. 114–115].

Переход к позднейшей проблематике уже намечен в первой рукописи — там, где заходит речь о конкретной архитектонике поступка, и где Бахтин, в частности, пишет:

конкретно-индивидуальные, неповторимые миры действительно поступающих сознаний, из которых как из действительных реальных слагаемых слагается и единое-единственное бытие-событие, имеют общие моменты не в смысле общих понятий или законов, а в смысле общих моментов их конкретных архитектоник... Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-дл я-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектонических точек действительного мира поступка... Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой и я-для-другого [2, с. 51–52].

Но исходя из эмпирического бытия поступка как исключительно человеческого, точнее, межчеловеческого действия, нет никаких оснований говорить, что «вокруг» него как онтологического центра расположены ценности и смыслы. Чисто эмпирически дело обстоит прямо противоположным образом: поступание всегда есть некоторое воплощение, выражение и приведение в действие (и притом всегда весьма и весьма неполное) первичных относительно него ценностей и смыслов, на которые ориентирован поступающий индивид. Поэтому очевидно, что речь идет здесь не об эмпирическом понимании поступка, а о его *онтологической структуре*, разворачивающейся из самой «сущности» поступка как «полноты свершения» человека в «причастности единственному единству» Истины. Архитектоника поступка в его эмпирическом межчеловеческом протекании онтологически производна от действительной «соотнесенности» человека со своим Творцом, Спасителем и Судией как своим абсолютным Другим. Тем самым очерченную Бахтиным «архитектонику поступка» можно рассматривать как одну из возможных философских экспликаций догмата о сохранении в падшем человеке образа Божия. В этом контексте следует проследить логику дальнейшего движения мысли и исследовательских интересов философа.

Следующей теоретической экспликацией христианской онтологии человеческого бытия, развивающей и углубляющей первую, стало специальное исследование способности человека быть Автором, т. е. выполнять функцию «абсолютного Другого» по отношению к созданиям своей творческой фантазии. В рукописи, озаглавленной публикаторами «Автор и герой в эстетической деятельности», специфически эстетическая проблематика оказывается лишь итоговым, прикладным моментом антропологического исследования. Исходный момент осмысления — онтологическая избыточность человека, «правое безумие принципиального несовпадения с самим собою». «Только сознание того, что в самом существенном меня еще нет, является организующим началом моей жизни, — пишет Бахтин, — Я живу внутри себя вечной верой и надеждой на постоянную возможность чуда нового рождения». Человек

живет изнутри себя надеждой и верой в свое несовпадение с собой, в свое смысловое предстояние себе, и в этом жизнь безумна с точки зрения своей наличности, ибо эти вера и надежда с точки зрения их наличного бытия ничем не обоснованы...

Отсюда эти вера и надежда носят молитвенный характер... И во мне самом это безумие веры и надежды остается последним словом моей жизни... Мое последнее слово лишено всех завершающих, положительно утверждающих энергий... В нем я обращаюсь вне себя и предаю себя на милость *другого* [2, с. 190].

Таким образом, по Бахтину, Другой является конституитивным моментом человеческой личности на самом глубоком онтологическом уровне, определяющем само ее осуществление. Именно в этом состоит исходная онтология тех диалогических отношений, которые затем разворачиваются в различных формах, создаваемых культурой. Следует также обратить внимание на нетривиальный смысл категории *веры*, трактуемой у М. М. Бахтина как некое универсальное внутреннее содержание человеческой жизни, определяющей ее фундаментальную смысловую конфигурацию, — совершенно независимо от того, является ли человек «верующим» в обычном смысле этого слова (т. е. собственно религиозная вера есть уже определенный способ реализации через свободу исповедания этой изначальной веры, без которой человеческая жизнь не имела бы смысла).

Но этот момент дружости, — продолжает далее философ, — ценностно трансцендентен самосознанию и *принципиально не гарантирован*, ибо *гарантия* низвела бы его до степени бытия-наличности... Нельзя жить и осознавать себя ни в *гарантии*, ни в *пустоте*... но только в *вере*. Жизнь (и сознание) изнутри себя самой есть осознание веры (то есть нужды и надежды, несомоудовлетворенности и возможности). Наивна жизнь, не знающая воздуха, которым она дышит [2, с. 204].

Далее в этой работе М. М. Бахтин прямо, без всяких недомолвок указывает на онтологически предельное и первичное отношение, которое, приобретая свои производные формы в мире конечного бытия, теоретически эксплицируется в моделях «Автор-Герой» и «Я-Другой». Он пишет об этом так:

В Христе... явилось бесконечно углубленное я-для-себя, но не холодное, а безмерно доброе к другому, воздающее всю правду другому как таковому, раскрывающее и утверждающее всю полноту ценностного своеобразия другого. Все люди распадаются для Него на Него единственного и всех других людей, Его — милующего и других — милуемых, Его — Спасителя и всех других — спасаемых, Его — берущего на Себя бремя греха и искупления и всех других — освобожденных от этого бремени и искупленных. Отсюда во всех нормах Христа противопоставляется я и другой: абсолютная жертва для себя и милость для другого. Но я-для-себя — другой для Бога. Бог уже не определяется существенно как голос моей совести, как чистота отношения к себе самому, чистота покаянного самоотрицания всего данного во мне, Тот, в руки Которого страшно впасть и увидеть Которого — значит умереть (имманентное самоосуждение), но Отец Небесный, Который надо мной и может оправдать и миловать меня там, где я изнутри себя самого не могу себя миловать и оправдать принципиально, оставаясь чистым с самим собою. Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня [2, с. 132].

В этом контексте проявляется принципиальная важность неоднократно повторяемой М. М. Бахтиным мысли, что «любить самого себя» по существу самой любви невозможно, т. к. то, что мы называем этим словом, — это всегда результат вневходимости другому. (Это замечание, кстати говоря, очень

важно для правильного понимания заповеди возлюбите другого «как самого себя», ибо в ней речь идет именно о конкретных действиях, о способности заботиться о другом так же, как это в силу естественных причин, а не любви в собственном смысле слова, мы делаем в отношении самих себя, — но любовь как феномен духовной жизни может быть только к другому.)

Тем самым отношение Автор-Герой в эстетической деятельности, в генезисе и восприятии художественного произведения интересны для М. М. Бахтина именно потому, что в самой непосредственной и вместе с тем в самой утонченной разнообразными нюансами форме выявляют сущность первичного онтологического отношения Я-Другой. В этой первичной онтологии, как пишет М. М. Бахтин, «жизненное событие в его целом безысходно: изнутри жизнь может выразить себя поступком, покаянием-исповедью, криком; отпущение и благодать нисходят от Автора. Исход не имманентен жизни, а нисходит на нее как дар встречной активности Другого» [2, с. 151]. В приведенной формулировке отношение человека к Автору и Другому логически четко воспроизводит отношение человека к своему Творцу и Спасителю — вне этого подобия и эта формулировка, и вся концепция рассматриваемой работы оказались бы ни на чем не основанными произвольными конструкциями.

Наконец, последним «шагом» в развертывании смысла и конкретной феноменологии исходной архитектоники поступка, рассмотренной сначала в рамках онтологии общеэстетического отношения «Автор-герой», стало для М. М. Бахтина специальное исследование ее исторически наиболее полного выражения в «полифоническом романе» Достоевского. И именно здесь, как известно, в своем развернутом виде представлена его теория диалога. И вновь-таки Бахтин четко оговаривает преемственность и логику следования новой тематики из его исходного вопроса о полноте свершения человека в событии единой-единственной Истины.

Должно отметить, — пишет он в первом издании книги о Достоевском, — что из самого понятия единой истины вовсе не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально неместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе событийно и рождается в точке соприкосновения разных сознаний. Все зависит от того, как помыслить себе истину и ее отношение к сознанию [3, с. 62].

В этой точке, отметим, и возникает частый соблазн релятивизма, на почве которого вырастают соответствующие ему интерпретации, в которых тезис о множественности сознаний как следствия особой природы единственной Истины лукаво подменяется совершенно антибахтинским по своей сути тезисом о множественности «истин», которая мыслится при этом как производная от множественности сознаний. Такие интерпретации принципиально игнорируют тот факт, что М. М. Бахтин исходит как раз из презумпции единственности Истины, о чем он недвусмысленно говорит как в приведенном тезисе, так и в особом понимании феномена авторского слова.

Избегая недоговоренностей, в заметках «К переработке книги о Достоевском» М. М. Бахтин прямо указывает, в чем состоит конечный смысл того

основного принципа поэтики романиста, раскрытию которого он посвятил главный труд своей жизни. Говоря о позиции автора, он пишет: «Это, так сказать, активность Бога в отношении человека, Который позволяет ему самому раскрыться до конца (в имманентном развитии), самого себя осудить, самого себя опровергнуть. Это активность более высокого качества. Она преодолевает не сопротивление мертвого материала, а сопротивление чужого сознания, чужой правды». Достоевский «открыл личность и саморазвивающуюся логику этой личности, занимающей позицию и принимающей решение по самым последним вопросам мироздания» [4, с. 328–329]. В контексте исходной проблематики мысли Бахтина можно сказать, что человек реально становится Автором — даже не важно, то ли по отношению к самому себе, то ли по отношению к героям своей художественной фантазии (в действительности эти два случая тесно переплетаются и перетекают один в другой) — ровно в той мере, в какой ему удастся реализовать подобие того предельного отношения Христа к спасаемым Им людям, бахтинская интерпретация которого приведена выше. (Естественно, сам художник может осознавать и ценностно осмысливать свое творчество совсем иначе, однако в данном случае это совсем не важно, ибо речь идет только об онтологии, а не психологии и идеологии творческих процессов.) Таков предельный смысл, логический «ключ» всей этой проблематики. Тезис о том, что способность к творчеству — одно из проявлений образа Божия в человеке, сам по себе достаточно тривиален, хотя и бездонен по своему смыслу. Но М. М. Бахтин взял на себя смелость доказывать нечто намного более радикальное — что эта способность есть и явление именно образа Христова в человеке, т. е. не только Бога как Творца, но и как вочеловечившегося Спасителя. Мысль о том, что способность быть Автором (хотя бы и по отношению к миру художественной фантазии и его героям) сама по себе свидетельствует о сохранении в человеке образа Божия, — эта мысль здесь углублена до предела: ибо и герои «позволяют» Автору-человеку быть таковым ровно в той мере, насколько он позволяет им быть самими собой, быть Авторами самих себя, насколько он способен к дару свободы. Таков предельный смысл «диалога множественных сознаний», по принципу подобия воспроизводящий особую логику Бого-человеческих «отношений». (Этот принцип подобия «зашифрован» М. М. Бахтиным в обороте «так сказать».)

Диалог самоценных личностных миров есть символ открытости вечному Собеседнику. Следует отметить, что именно в отношении к Богу феномен диалога приобретает свое предельное и отчасти парадоксальное выражение. Предельность состоит в бесконечной инаковости Бога человеку, для преодоления которой, соответственно, требуется и предельная открытость новому опыту — несравненно большая, чем для познания другого человека или научного исследования объективного мира. Парадоксальность же в том, что Бог наиболее непосредственно является человеку в нем самом — как предельная глубина его собственного личностного «Я» (естественно, речь идет о явленности через благодать, а не самой сущности Бога).

Общая архитектоника человеческого мироотношения М. М. Бахтиным сформулирована следующим образом:

Познание вещи, и познание личности. Их необходимо охарактеризовать как пределы: чистая, мертвая вещь... такая вещь... может быть только предметом практической заинтересованности. Второй предел — мысль в Боге в присутствии Бога, диалог, вопрошание, молитва... Самораскрывающееся бытие не может быть вынуждено и связано. Оно свободно и потому не предоставляет никаких гарантий. Поэтому здесь познание ничего не может нам подарить и гарантировать, например, бессмертия как точно установленного факта (Неподцензурный текст; цит. по: [6, с. 353–354]).

Межчеловеческий, «горизонтальный» диалог, очевидно, занимает некое промежуточное место между «познанием мертвой вещи» и богопознанием. Ему, с одной стороны, присуща глубочайшая вещественная предметность человеческого существа, значимая во всех своих деталях и мельчайших проявлениях. С другой — мы обнаруживаем (если, конечно, добровольно не «ослепляем» себя) в каждом из людей действительную тайну его личности в виде бесконечно отдаляющегося, по мере нарастания нашего внимания к нему, открытого горизонта его внутреннего мира. Онтологически эта актуальная «бездна» в человеке может быть объяснима лишь как образ Божий в человеке (в рамках нерелигиозного сознания эта «бездна», как правило, феноменологически не фиксируется, хотя и может переживаться интуитивно.) Именно в этом контексте в полной мере понятны слова М. М. Бахтина о мысли в Боге в присутствии Бога — они относятся не только, собственно, к религиозной практике и молитвенному опыту, но отнюдь не в меньшей мере и к полноценному межчеловеческому общению. Последнее ведь имеет место только тогда, когда другой человек фактически (на уровне мировоззрения это может и не осознаваться) конституирует самим своим присутствием и реальной обращенностью ко мне (и меня к нему) актуально бесконечный смысловой горизонт моего и его (ее) бытия. Слова «диалог, вопрошание, молитва» здесь не случайно поставлены через запятую и не случайно именно в таком порядке. Именно таков путь перехода от «горизонтального» диалога к «вертикальному», от диалога как общения людей по принципу «равенства позиций» к Бого-человеческому отношению (которое, впрочем, не сводимо только к диалогу). В этом контексте показательно свидетельство В. В. Кожина:

Бахтин несколько раз повторял такую фразу, что... объективный идеализм утверждает, будто царство Божие вне нас, а Толстой, например, настаивает, что оно «внутри нас», я же считаю, что царство Божие между нами, между мной и тобой, между мной и Богом, между мной и природой, — вот где царство Божие [5, с. 114–115].

Мысль о принципиальной опосредованности Бого-человеческого диалога диалогом межчеловеческим лишь на первый взгляд может показаться продуктом гуманизма Нового времени и влиянием коммуникативной парадигмы в осмыслении сущности человека, характерной уже для XX в. В действительности же эта мысль укоренена в библейском учении о человеке и является возвращением к его адекватной интерпретации. Важнейший аспект осмысления диалогической природы человеческого бытия состоит в интерпретации Откровения о сотворении человека, о Божием замысле о человеке именно

в соотношении с этим аспектом человеческой природы. В этом отношении представляют большой интерес размышления митрополита Антония Сурожского о сотворении Адама и Евы. Как пишет владыка Антоний,

текст говорит о ком-то, кто присовокупит свою силу к силе Адама, станет с ним лицом к лицу, плечо к плечу, потому что во всем равен ему, является одновременно его подобием и вместе с тем совершенно *другим*. И можно сказать, что в момент создания Евы человек достиг полноты... теперь Адам и Ева вместе составляют полное человеческое существо, потому что в одиночку они не могли содержать или выражать все потенциальные возможности человечества... Человек разделяется, и две половины оказываются лицом к лицу. И в этот момент Адам смотрит на Еву и говорит: *она — плоть от плоти моей, кость от костей моих*; он узнает в ней себя самого, но как бы вне себя... они не видят друг друга нагими, потому что именно не видят друг друга как *другого*, по контрасту с собой... прежде падения каждый из них смотрит на другого и говорит: это — мой alter ego, другой *я сам*; после падения... каждый из них смотрит на другого и говорит: я — это я, а тот — другой... Это распадение двоицы, пары на две особи — результат их отпадения от полного единства, вернее, от полного общения с Богом [1, с. 7–8].

Таким образом, *в замысле Божиим о человеке полнота человеческой природы в силу своего богоподобия предполагала различие лиц в единстве (синергии) личностей, при котором каждое из лиц соотносится с другим как с собой, а с собой как с другим*. В соответствии с библейским Откровением этот образ совершенства человеческой природы, явленный в ее первичном райском состоянии, был разрушен первородным грехом, но продолжает оставаться образом вечной человеческой природы, спасенной и преображенной во Христе. Его достижение в условиях смертного земного бытия невозможно в полной мере, а возможно лишь в «жизни будущего века» — однако именно этот образ в конечном счете определяет все содержание земной жизни христианина в качестве ее предельного образца. Соответственно, заповеди, данные человеку Богом, представляют собой предписания таких форм деятельности (как внешней, так и внутренней), которая имеет целью движение к этому состоянию совершенства. Таким образом, разделяя «целого Адама» на мужчину и женщину, *Творец даровал людям особую автономную сферу межличностного общения*, которая должна все время расширяться — «плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1: 28). Коммуникация между людьми, никогда не сводясь к своей чисто прагматической функции, на уровне христианской жизни становится подлинным продолжением творения человека, того восстановления его вечной и бессмертной природы, в котором мы становимся со-творцами друг друга. А тем самым — и развитием способности к Бого-человеческому диалогу.

Феномен *множественности человеческих сознаний*, каждое из которых представляет собой уникальный и автономный «мир», не редуцируем ни к какому гипотетическому «метасознанию». Этот феномен, при условии своего самого глубокого осмысления в контексте библейского учения о человеке, свидетельствует именно о том, что диалогическая множественность человеческих сознаний не только не отрицает единства Истины, но и предполагает его, а самое главное — указывает, что Сама Истина необходимым образом

есть Абсолютная Личность, диалогически обращенная к каждому из нас как абсолютное — самое близкое и самое непостижимое Ты.

Именно в этом контексте становится понятной глубинная философско-мировоззренческая интенция, составляющая смысловое ядро и логическую основу теории диалога М. М. Бахтина. Исследуя феномен полифонического романа, являющий неизбежную диалогическую множественность личностных «миров», — в форме такого исследования автор *de facto* задается сугубо философским вопросом: а какова тогда эта единственная Истина, если она открывается человеку только событийно, в точке встречи разных сознаний, а, например, не в результате объективирующего «исследования»? Исходя из самой логики мысли М. М. Бахтина, ответ гласит: это возможно только в том случае, если единственная Истина есть абсолютная Личность, образ Которой сохраняется в каждом из нас, и именно поэтому наше индивидуальное сознание всегда имеет с Ней подвижную, прерывающуюся, уходящую в бесконечность границу. Фигура Автора через некоторое функциональное подобие показывает способ отношения между Истиной и индивидуальными личностными мирами. Собственно философская задача М. М. Бахтина, реализуемая посредством анализа конкретного художественного феномена, — показать, что такая несводимая множественность сознаний реально, неоспоримо имеет место (вопреки гносеологическим абстракциям «субъекта» западной метафизики), и при этом она очерчивается актуально бесконечной границей как «вовне» — в неустранимой открытости событийной Истине, так и во взаимной открытости индивидуальных сознаний. Тем самым на материале анализа творчества Достоевского разворачивается весьма своеобразный, «неклассический» вид теодицеи, основанный не на натурфилософских спекуляциях (как, например, в «доказательствах» Фомы Аквинского), а на феноменологии реального общения, а самое главное, указывающий не на бытие абстрактного Бога «вообще», а именно и только на бытие Спасителя Богочеловека.

Особый аспект диалогической природы человеческого бытия состоит в необходимом присутствии некоторого абсолютного смыслового горизонта как структурной характеристики подлинного межличностного диалога. Он не остался у М. М. Бахтина без специальной концептуализации, хотя бы и достаточно схематичной. В одной из поздних рукописей он пишет:

Всякое высказывание всегда имеет адресата... ответное понимание которого автор речевого произведения ищет и предвосхищает... Но кроме этого адресата (второго), автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего наадресата (третьего), абсолютно справедливое ответное понимание которого предполагается либо в метафизической дали, либо, в далеком историческом времени... В разные эпохи и при разном миропонимании этот наадресат и его идеально верное ответное понимание принимают разные конкретные идеологические выражения (Бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. п.) [4, с. 322–323].

Сам факт, что вакансия абсолютного Третьего может замещаться профанными категориями, но при этом в принципе не может быть элиминирована из человеческого сознания и реального общения, для христианской филосо-

фии имеет самое принципиальное значение: он демонстрирует неустрашимое наличие в человеке *диалогической вертикали*, устремленной к абсолютному Собеседнику. А эта устремленность, в свою очередь, может быть понята как проявление неустрашимости образа Божия в человеке — этой предельной «сущности» его бытия.

Проведенный здесь анализ имеет краткую и схематичную форму, ограничиваясь лишь указанием на самые принципиальные моменты в наследии М. М. Бахтина, свидетельствующие о христианских истоках, как его исходной философской проблематики, так и ее культурологических и литературоведческих производных. Проведенный анализ, при всей своей схематичности, достаточно наглядно показывает исходный онтологический «шифр» теории диалога русского мыслителя, представляющей собой не что иное, как философско-культурологическую экспликацию догмата о сохранении образа Божия в человеке, и тем самым приобретающей характер неклассической теодицеи. Второй принципиальный вывод, который можно сделать на основе этого анализа, состоит в том, что исходная философская концепция М. М. Бахтина о «не-алиби в бытии» оставалась смысловым центром проблематики его работ последующих периодов жизни, достигая самого глубокого развития именно в теории диалога. Развертывая свои исходные религиозно-философские интенции в осмыслении вершинных творений художественной литературы, наследие М. М. Бахтина органично «вписывается» в самобытную традицию русской православной философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний Сурожский, митр. «...Мужчину и женщину сотворил их» // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. — 2002. — № 2 (32). — С. 5–14.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. — Киев: Next, 1994. — С. 23–217.
3. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. — Киев: Next, 1994. — 324 с.
4. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1986. — 386 с.
5. Как пишут труды, или Происхождение несозданного авантюрного романа (Вадим Кожин рассказывает о судьбе и личности М. М. Бахтина) // Диалог. Карнавал. Хронотоп.: Журнал научных разысканий о биографии, теоретическом наследии и эпохе М. М. Бахтина. — № 1. Витебск: Изд. Витебского пединститута, 1992. — С. 109–122.
6. Кожин В. В. Великий творец русской культуры XX века // Кожин В. В. Победы и беды России. — М.: Эксмо-Пресс, 2002. — С. 341–366.
7. Малахов В. А. Постонтология или как возможна ныне философия духа? // Малахов В. А. Уязвимость любви. — Киев: Дух и Литера, 2005. — С. 51–58.

*А. А. Государев**

ПОСТИГАЯ НЕПОСТИЖНОЕ УМУ
Традиции богоискательства на философском факультете ЛГУ
в позднесоветское время

Предлагаемая статья рассказывает об истории кафедры философии и истории религии философского факультета Ленинградского (ныне — Санкт-Петербургского) университета. В тексте читатель найдет описания личностей преподавателей кафедры и «физиономию» факультета в целом, а также рассказ о жизни его студентов и аспирантов. Характерные подробности помогут воссоздать атмосферу конца 1970-х — начала 1980-х гг. Конец эпохи Леонида Брежнева, начало перестройки и гласности — все это отражено в тексте с точки зрения автора. Автор просит понимания в том, что его взгляд может показаться не вполне объективным.

Ключевые слова: Ленинградский университет, философский факультет, кафедра научного атеизма и истории религии, преподавание религиоведения, высшая школа в СССР глазами студента.

A. A. Gosudarev

COMPREHENDING INCOMPREHENSIBLE

*The tradition of searching for God at the philosophical faculty of Leningrad University
in the last Soviet period*

This article is about a history of Leningrad (St. Petersburg now) University's philosophical department of science of religion. Reader is to read some portraits of professors and doctors, students too. Last seventies — first eighties life of epoch will be approachable with many details. Glasnost and perestrojka seems in author's opinion. Pardon for personalia.

Keywords: Leningrad University, Philosophical faculty, Science of religion department, Teaching science of religion, Religious mind in USSR high school.

В те годы дальние, глухие...

А. Блок «Возмездие»

Начала правильного рационального исследования религии, называемого ее научной критикой, были положены немецким Просвещением, в свою оче-

* Государев Алексей Алексеевич, кандидат философских наук, доцент, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена.

редь, подготовленным Реформацией. Сам термин *science of religion* предложил и обосновал оксфордский профессор Фридрих Макс Мюллер в статье «Семитический монотеизм». Много сделали для становления «науки о религии» нидерландские теологи Петер Корнелис Тиле и выходец из семьи эмигрантов-гугенотов Пьер-Даниэль Шантепи де ля Соссе. То есть данная интеллектуальная дисциплина, по форме светская, по истокам своим и корням вполне религиозна. Это прикровенное, подспудное богословие, притом специфически протестантского духа: свободное чтение и толкование Библии, затем анализ всего ей сопутствующего, после уже и всего вообще относящегося к религиозной жизни. Постепенно расширяясь и углубляясь, научная критика религии дошла и до научного атеизма, в каком качестве была апробирована и опробована советской школой, преимущественно высшей. Среди прочего на философском факультете Ленинградского университета, при кафедре истории марксистско-ленинской философии, было открыто отделение научного атеизма, уже в мое время обретшее академическую самостоятельность.

Случилось последнее сразу после того, как на отделении появился первый доктор философских наук — не еврей. Там и прежде был доктор и профессор, притом весьма заслуженный и широко известный — Михаил Иосифович Шахнович. Но представить кафедру еврею? После всех атак на «безродных космополитов», при неотступном надзоре «директивных органов» и вечно бдящей госбезопасности это было решительно невозможно. А тут защитил докторскую диссертацию Сергей Николаевич Савельев. И особая кафедра научного атеизма и истории религии устроилась и процвела.

Сергей Николаевич был моим научным руководителем. Я поступил на философский в 1979 г. Хотя в приемной комиссии предупреждали, что узкая специализация наступит лишь на третьем курсе, я с самого начала нацелился идти туда, где «говорят про религию», — и ни разу не сбил прицела. И никогда о том не пожалел. «В сердечной простоте беседовать о Боге» за казенный счет — что может быть лучше?

Правда, за слишком уж *сердечную* простоту могли дать по рукам. Или по голове. Режим был тоталитарный, так что в душу власти предержанные лезли неукоснительно. И ладно бы только в душу, а то ведь в какие-то совсем уж затхлые потроха. Смешно вспоминать, кому сейчас сказать — не поверят, но ведь обязали некую инстанцию строжайше следить, кого авторы философических трактатов больше цитируют: Маркса–Энгельса или В. И. Ленина. И для идейной выдержанности полагалось больше поминать Ильича. Владимира. А товарищам с отделения научного коммунизма (было, было и такое, во благовремени перекрасилось в политологию) — еще и Леонида. Брежнева. И его ближайших сподвижников, покуда «бременящих собою землю».

Из них для нас важнейшим, верховным патроном и отцом-благодетелем был Михаил Андреевич Суслов, «второй» секретарь ЦК КПСС, курировавший идеологию. Сейчас о нем если и вспоминают, то все какими-то анекдотами. А между тем на безрыбье брежневского Политбюро это была одна из самых значительных фигур. Конечно, Суслов был не более чем пародией на Победоносцева. Но и не менее чем на него. Да, «совиные крыла» превратились в заячью лапку — наивный оберег от неудобных новшеств. Но ведь и Брежнев

был не Александр III (хотя, с другой стороны, и не тот венценосный рохля, который нынче угодил в святцы). Мне же и вовсе грех жаловаться на Михаила Андреевича. Благодаря ему аккурат летом 1979-го было принято постановление ЦК и Совмина «Об усилении идеологической работы», согласно которому нам, студентам «идеологических» специальностей, повысили стипендию на пятнадцать рублей против всех прочих. Те получали сорок, а мы стали — пятьдесят пять. Ползарплаты молодого специалиста почти за здорово живешь — усердную учебу. Да еще так получилось, что из-за бюрократических проволочек нам в первом семестре платили по-старому, а разницу выдали аккордом под Новый год. Вышла своего рода тринадцатая зарплата! Так что мир праху его.

Но вернусь к предмету. К тому Единому, что составляло предмет интереса как нас, если угодно, новообращенных, так и преподавателей, давно понаторевших в своем интеллектуальном служении. Первым среди этого благородного коллегiums по праву был уже упомянутый М. И. Шахнович. Он и встречал всех, что называется, «при дверях», читая только что поступившим общий курс истории религий. Неизменно в Лекционном зале — самой большой аудитории, объединявше-разделявшей исторический и философский факультеты по фасаду нашего почтенного здания (выстроенного самим Кваренги и регулярно служившего фоном для кино из прежней жизни и старого режима).

В неизменном обтерханном сером пиджачке не по росту, топорщившемся тут и там, и всегда одним засалившемся галстуке, с почти голым куполом яйцеобразной головы, заложив руки за спину или вздымая их к небесам, чуть кренясь и подшаркивая, он как-то полувышагивал, полупробегал по кафедральному возвышению, лишь изредка замирая и вперяясь в аудиторию толстенными линзами круглых старомодных очков. При этом создавалось впечатление, что он нас не видит и не слышит — весь во власти своего пафоса. Мы — тупые идиоты — тишком трунили над его энтузиазмом, его фальцетом, его не слишком авантажным платьем, не умея различить главного, вникнуть в суть действия, что происходило на наших глазах. А происходило вот что.

Михаил Иосифович, не обинуясь, прямо начинал с того, что с истинно раввинистическим горением и пылом, со всею фурией целой когорты хасидских местечек и ортодоксальных гетто, не говорил, нет, не заявлял, отнюдь, не восклицал даже, а мощно вопиял: «Бога нет!» И благодаря самой его пророческой страстности это «нет» звучало так похоже на «да»! Как, собственно, тому и следует быть. Ведь сказать «Бог есть» и «Бог не есть» — *в конечном счете* одно и то же. И если судить по этому сверхгамбургскому счету, получится, что Михаил Иосифович сразу же возводил нас на самую вершину апофатического богословия, приглашая в то безвидное облако, где происходит настоящая теофания, где Моисей обрел скрижали Завета. А после начинал спускаться, постепенно обременяя образ и понятие Бога множеством подробностей, которые усмотрели в Нем разноязыкие почитатели, — начиналась собственно история религий. Все идейные онёры и обряды неукоснительно соблюдались, научно-атеистическая форма была выдержана безукоризненно. Но содержание-то никуда не девалось. Sapienti sat — желающие могли извлечь жемчужное (оно ж рациональное) зерно и из такой невидной скорлупы.

Черед богословия катафатического настал для нас на третьем курсе, когда мы определились со специализацией и уже вполне законно пришли на отделение. Неофитов чуть не первым делом сводили на экскурсию в Казанский собор, где помещался Музей истории религии и атеизма. Экскурсоводом была Ирина Александровна Тульпе, тогда служившая в музее, а позже перешедшая на университетскую кафедру. Ее речи к нам вполне отвечали достоинству замечательной экспозиции, наглядно и предметно представлявшей то, что в светской школе зовется сравнительным религиоведением, а в духовной прямо именуется сравнительным богословием. Очень все это способствовало воспитанию трезвомыслия.

Забегая вперед, скажу, что в первые постперестроечные годы университетское начальство предложило Анне Никитичне Типсиной, возглавлявшей тогда коллектив (С. Н. Савельев уже безвременно скончался), назвать наконец вещи своими именами и развернуть на базе кафедры богословский факультет. Но Анна Никитична по неким соображениям от такого дела уклонилась. А вскорости и сама покинула нашу юдоль скорби — при обстоятельствах, увы, трагических.

Кстати уж замечу, Анна Никитична вся была — холодный огонь. По облику, поведению, лекторским приемам. О последнем знаю доподлинно. Хоть нам она ничего не читала, потом уже, когда и сам преподавал, я по просьбе Анны Никитичны как-то подменял ее, рассказывая студентам-историкам о раннем христианстве. Сам я не чужд в речах цветистости и прочих не совсем академичных вольностей. А она не то, слов зря не тратила, но каждое умела пристроить к своему месту, говоря притом с большим внутренним убеждением, отчего все сказанное ею приобретало изрядный вес. После лекции студенты не преминули просветить меня на сей счет.

В противоположность своей будущей сменщице, Сергей Николаевич Савельев внешне был сама мягкость и обходительность, при этом обнаруживая подчас довольно едкий юмор. Как-то, уже аспирантом (он продолжал руководить моими студиями), гулял я с ним по Невскому. И на углу Мойки углядели мы преогромный *хвост* — как выяснилось, за шампунем (дефицит тогда страшный — шел 1988 год). Не удержусь, чтобы не привести шутку факультетского КВН: «Очередь — это большая группа людей, объединенных одним желанием — выстоять». Так вот, кивнув на стоящих, Сергей Николаевич припечатал: «В этой очереди вся немытая Россия».

Вообще же, на взгляд первый и поверхностный, его можно было отнести к разряду тех педагогов, которых некогда в пансионах благородных девиц воспитанницы с придыханьем звали «душками». Как на грех, он читал общий религиоведческий курс как раз в подобном девичнике: на филологическом факультете. И там к нему многие неровно дышали. Насколько я могу судить, Сергей Николаевич не пользовался случаем, пребывая верен семье. И только, удостоив меня, своего аспиранта, большим доверием, вздыхал по адресу особо надоедливых поклонниц.

Я его вспоминаю больше как наставника, а не просто учителя. Впрочем, в каждом из нас, сначала студентов, потом аспирантов, живое участие принимали все сотрудники кафедры. При этом культивировался человеческий стиль

непринужденного раздумья. Научные руководители не запрягали и не понукали нас, не зашоривали, а осторожно и уважительно (к нам — соплякам!) советовали. «Хорошо бы сразу определиться с общей темой, чтобы из первой курсовой выросла вторая, из нее диплом». Большинство следовало рекомендациям, но у меня лично одна курсовая была про одно, другая про другое, дипломная работа вовсе про третье. И меня отнюдь не стали притеснять за нарушение канона. Напротив, довели до «красного» диплома.

Поиски темы кандидатской диссертации. Ищи сам, предлагай. Никакого нажима. Предложил — остерегают: тут это будет неловко, а это не совсем корректно. Вариант — уже лучше. Совсем другая тема: почему бы нет? Ты волен в выборе, а рамки диссертационных приличий изволь уж сам уразуметь. Кончилось тем, что идею предложил М. И. Шахнович, формулировку нашел я — такую, чтобы в архивах не копать (лень матушка), Сергей Николаевич одобрил. Тема прошла утверждение на Ученом совете, диссертация была написана и успешно защищена. Выбор занял полных три месяца, и никто меня не подгонял (явно). То есть нас не просто пичкали вкусным и полезным интеллектуальным кормом, но ненавязчиво прививали хороший тон, приличествующий в академическом пиру. И в сугубо «производственном» плане для будущих или неопытных преподавателей было все очень поучительно. Как держать с учениками «академическую дистанцию» без фамильярности и снобизма. Как избегать амикошества в общении с коллегами и искательности — с начальством. Как вообще «держать тон». Марку Университета.

Сергей Николаевич помог мне куда больше положенного научному руководителю. Выпускников ждало *распределение*: неведомая нынешним студентам процедура-церемония, когда специальная комиссия определяла молодых специалистов на имеющиеся вакансии по запросам со всего СССР. И там, на новом для тебя и пустом месте, что называется «в чужих людях», ты должен был отработать государству за свое обучение минимум три года — с нищенским окладом и хорошо если комнатой в общежитии. Список вакансий объявлялся заранее, но многие и от себя старались, подыскивая местечко потеплее. Особенно старались ленинградцы, которым, конечно же, вовсе не улыбалось менять Северную Пальмиру на какой-нибудь Краснококшайск (он же Чебоксары). Проявляли при этом немалую изобретательность. Кое-кому везло остаться в Ленинграде по запросам разных «великих организаций»: советских и партийных (это по благу для своих) и, главное, КГБ. Эти набирали человека по четыре примерно раз в два года — после первого курса, отбывая «третий трудовой семестр», попал я в архив центральной распределительной комиссии всего Университета, так что знаю, о чем говорю — и предпочитали провинциалов, что тоже понятно: люди без корней и связей, не слишком избалованные жизнью, те к службе злее будут.

Забавно было наблюдать, как эти избранные, счастливыцы неспрвадные, вдруг по команде факультетского парткома бросались писать заявления в КПСС (непрерменно перьевой ручкой и чернилами строго утвержденного цвета) и лихорадочно вымогать рекомендации у кого подвернется. Так-то «гнилую интеллигенцию» партия не очень привечала, годами в очереди стояли, чтобы вступить — как за машиной или мебельным гарнитуром. Согласно внутривнутрипартийным предписаниям, чтобы соблюсти генетически определенный

статус рабоче-крестьянской организации, сначала надо было принять некое количество представителей труда физического, а потом уже заветная дверь отворялась и для какого-нибудь пролетария умственного труда. Ну, а эти везунчики проходили вне всякой очереди, ибо для их ответственной службы беспартийные не годились по определению (и должностным инструкциям).

Так вот, толкнулся я в одно место, в другое — глуховато. И вдруг узнаю, что есть вакансии в медицинском институте Ижевска, города, куда к тому времени вслед за старшим моим братом перебрались мама с папой. Я туда на разведку. Потенциальный шеф мой, заведующий кафедрой философии и научного коммунизма (история КПСС и политэкономия у них были отдельно), в разговоре и спроси: у кого-де я учился. И стоило только назвать фамилию Савельев, как он сразу: все ясно. Оказались они однокашниками. Рассказал я о том по возвращении Сергею Николаевичу — так тот снабдил меня такими рекомендациями, после которых вопрос решился моментально. И я вместо казенной койки где-нибудь во глубине сибирских руд отправился к теплому домашнему очагу.

Савельев прямо специализировался на истории русского богоискательства. «Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века», — так называлась его монография «под докторскую». Прямо как в случае с ватиканским Кораном: когда впервые издавали в Риме этот священный текст, то «страха ради иудейска» замаскировали все под его опровержение и назвали книгу «Критика Корана». Так и тут — просвещение в форме критики. Сергей Николаевич знакомил публику с теми уже пройденными этапами нашего богоискательства, о которых она имела понятие самое смутное или вовсе никакого. И заметьте, как это опять-таки по-немецки (протестантски). Не помню, кто сказал, что немцы вечно писали критики, и все оправдывали, а русские — оправдания, все при этом критикуя.

Первым же подробным знакомством с идеями и персонами русского богоискательства мы обязаны Александру Александровичу Ермичеву и его спецкурсу по истории отечественной философии XIX и начала XX вв. Хотя формально он числился по другой кафедре — истории русской философии, — я почитаю Александра Александровича одним из главных учителей. Несмотря на то, что кое-что претерпел от него в свое время. А может, именно благодаря этому — иногда полезно студентам «вогнуть ума в задние ворота». Завалил я экзамен по философии Нового времени. Пересдавать пошел к Ермичеву. Он послушал-послушал мой лепет про Давида Юма, да и говорит: «У Вас не ответ, а суспензия». Так и оставил с «неудом». Это было еще до нашего более тесного знакомства на его спецкурсе. Но и потом его ехидство давало себя знать. Сдаю я госэкзамен по философии. Принимали по двое — ради объективности. Я подгадал сесть к Типсиной и Ермичеву. Ну, сдаю, Анна Никитична лучится доброжелательством, все вроде гладко. Но по второму вопросу, уж не помню, какому именно, вдруг заговорили о первоисточниках. Ермичев: «Читали то-то? А это?» Я на голубом глазу: нет. Он эдак в сторону: «Удавить надо Государева!». Но «пятерку» свою я получил.

Но вот что я хочу сказать уже по существу. Мы не то что не читали, мы слыхом не слыхали о многих из тех, чьи идейные боренья и стремленья живописал Александр Александрович. А он именно живописал. Я как теперь все

вижу. И слышу. Слышу ту неповторимую интонацию, с которой произносится великая розановская сентенция про огурчик и укропчик. «Не надо убирать укропчик!» — чуть нажимает голосом Александр Александрович. И это выходит так естественно и вместе искусственно, что вряд ли лучше б произнес и сам Василий Васильевич.

Раз уж зашла речь о государственных (выпускных) экзаменах, припомню, как сдавал научный коммунизм. Тоже сидят по двое «преподов», студенты бегают глазами, подбирают себе пару подобрей. Я удачно подсел к прямо-таки цирковому дуэту: белый и рыжий, Пат и Паташон. Были они славны тем, что, единственные из преподавателей, не гнушались выпивать в студенческой компании в баре «Петрополь». Иногда даже навязывались, прося их уважить-угостить. Ну клоуны, что взять. Видно было, что они и накануне не пренебрегли духовными радостями и упражнениями, пообщались если не со Spiritus Sancti, то со spiritus vini. Но тут между ними была заметна разница. Пат явно успел поправиться и пребывал в полупрострации-полунирване. Паташона же глодал абстинентный синдром, отчего он никак не мог усидеть на месте, постоянно отирал пот и не знал, куда деть руки. Он почти уже дошел до точки кипения, когда я перед ними нарисовался; со своей стороны, Пат стал обнаруживать признаки жизни. Сел я, они будто и не знают неоднократного собутельника (может, и правда не помнят — мало ли с кем они вкушали хлеб истины в жидком виде). И начинается реприза. Только я успеваю дойти до сути вопроса, Паташон говорит: «Достаточно, переходите к следующему». А Пат — вопреки: «Нет, я хочу еще спросить». И качается, как еврей на молитве. Наконец, Паташон превозмог коллегу, объявили мне «отлично». И, отходя, слышу реплики под занавес: «Ну что, достаточно, в “Петрополь”?» — «Угу».

Эта тема требует развития. Пивной бар «Петрополь», располагавшийся на Среднем проспекте между Четвертой и Пятой линиями, в мое время служил неотъемлемым продолжением факультета, его неофициальным филиалом. Там, конечно, бывали и посторонние: заходили территориально близкие историки и журналисты, иногда отбившиеся от своих слушатели Академии тыла и транспорта (в принципе, офицеры облюбовали рюмочную на Первой линии). Но основательно гнездились наши люди. Благодаря чему «Петрополь» превратился в типичный студенческий кабачок, какой можно было найти в любое время возле любого университета. Да хоть в опере «Фауст». Не без отечественной специфики, понятно. В продымленном до почти полной беспроектности помещении за кружками довольно-таки дрянного разбавленного пива сидели русские мальчишки и, как положено, исправляли карту звездного неба и говорили о Боге. Только в философическом изводе, т. е. о субстанции, первоначале, имманентности-трансцендентности-трансцендентальности и т. п. Плюс о смысле жизни, справедливости социальной и приватной, добре и зле как субъективных и объективных категориях, прекрасном и безобразном. И о мудах того и другого — книгах, фильмах, художественных выставках. Не надо усмехаться — там тоже ковалось будущее. Там, взрослев внешне и внутренне, взаимно отесывая друг друга, шкура и скобля ироническими и патетическими моно-диа- и полилогами, расставляя акценты и раздавая оценки не только преподавателям, но и преподаваемым, от Фалеса до Мамардашвили, готовились

к своему жизненному поприщу не грядущие хамы, но те, кому предстояло стать либо идейными ландскнехтами сильных мира сего, либо новым поколением искателей Бога истины и истинного Бога.

И вот живой пример: Роман Викторович Светлов. Его курс следовал непосредственно за нашим. И сразу заявил о себе во весь голос. Вывесили неформальную стенгазету «Зебра», завели на факультете КВН. Там была россыпь талантов и потенциальных звезд. Роман Светлов среди них сразу засветился блеском не последней величины. Много знающий и много думающий, он привлекал внимание и товарищей, и преподавателей. Не удивительно, что спустя положенное время он сам стал преподавать на факультете античную философию, заменив Веру Яковлевну Комарову. Та знаменита была главным образом своим «фефектом фикции»: читая лекцию, оплевывала ближних и дальних, уберечься было немыслимо из-за ее привычки бродить по аудитории, будя заснувших. Но это полбеды, главное — ее невероятная серьезность. Диоген Лаэртский был ее Ветхим заветом, Аристотель — Новым. Творила себе и нам кумиров почем зря. Роман же всегда относился к предмету размышлений и рассуждений по-свойски. С уважением и почтением, но без идолопоклонства. Чуть даже лукаво, точнее, иронически. Мы же все помним, что ирония — по непревзойденной дефиниции иенских романтиков — это признак превосходства живого духа над окостенелым. Вот Роман Викторович и не окостеневал.

Довольно об этом — вернемся к учителям.

Память избирательна, помнятся самые яркие моменты и фигуры. И одна из них — Юрий Иванович Муковозов, ведший у нас спецкурс религиозной психологии. Он читал, сидя за столом в небольшой комнате, с запинкой, негромко и как-то робко. Именно что читал, предварив свой курс тем, что честно заявил: «Я буду читать с листа, потому что я или читаю, или говорю, не глядя в записи, а говорить, подглядывая, не умею». Но его таки стоило послушать. Он открывал нам такие вещи, что мы только диву давались. И не только откуда-то из малодоступных источников им вычитанные, но и глубоко самим обдуманые. Его определение экстаза вообще и религиозного в частности я считаю классическим: «Сильное кратковременное возбуждение, сопровождающееся всплеском положительных эмоций и вызывающее потребность в повторении». Да и многое другое... Прояснялись и уточнялись нюансы нюансов. Это была уже Каббала, притом лурианская, высшего разбора. Какое-то почти болезненно изысканное богословие средневековой Сорбонны — на самой грани понимания. Едва-едва не переходящее в «искусство для искусства», в то интеллектуальное блохоискательство и крохоборство, над которым так потешался Рабле. Но не переходящее — и оттого цветущее и плодоносное. А чего стоили его «лирические отступления», когда он вдруг отрывался от бумажки! Хотя бы «эстетические»: о религиозном подтексте, например, в фильме «Свинарка и пастух»... И он, увы, уже в могиле. Но что он сделал для нас!

По-своему то же, что другие на их манер. Прочищал и настраивал мозги. Содействовал благоустройству свежего ума. Дарил нас тем, чем сам обладал, — знаниями и талантом их применять. Вспомним кантовскую статью «Что такое Просвещение». И знаменитый ответ: «Умение пользоваться разумом». Вот этому нас и учили.

У нас, питомцев философского факультета, нет за душой ничего кроме разума, и то не у всех. Но у кого есть — на чей алтарь его положить? Учили-то нас, что не подобает ни на чей — кроме жертвенника «неведомому Богу», зримому в диалектическом единстве абсолютной и относительной истины. «Нельзя молиться за царя Ирода. Богородица не велит». Учили и научили. А потом всё и всяческое начальство побуждало кадить и жертвовать кому-чему укажут.

Но закваска философская мешала. Слишком хорошо нам вбили в голову вторую заповедь. К тому же и житейский опыт... Всякие изображения мы регулярно таскали на себе каждый Первомай и Октябрь на демонстрациях — и потом бросали их в кузов специально выделенного грузовичка возле Петропавловки, чтоб облегченно побежать к ближайшему источнику/оазису (почему мне так внятно петое Цоем: «Мои друзья идут по жизни маршем. / И остановки только у пивных ларьков»). Главных кандидатов в кумиры на наших глазах сменилось четверо в три года: Брежнев, Андропов, Черненко, Горбачев. Как говаривал один почтенный деятель искусств, господа, ну так же нельзя. Неприлично. Зачем же почти буквально переводить в живую жизнь «Историю одного города»? И после этого вы еще спрашиваете задушевного почтения к начальству? Мы лучше припомним из той же «Истории»: «Патриотизм, иначе наука о том, како Российской империи доблестному сыну Отечества быть твердым в бедствиях надлежит».

В последний раз нас умудрился соблазнить Михаил Сергеевич. Горбачев. Вот уж кто действительно был «душенька и красавчик» — исключая пятно на лбу, про которое сразу пошли плоские шутки. Кроме того, он действительно-таки кое-что сделал. Я очень хорошо помню свои ощущения по крайней мере с начала 1979 г. (нападение Китая на Вьетнам, с которым у нас был договор о взаимопомощи), как на нас всех повеяло холодком — или правильной будет сказать, жаром? — термоядерной могилы. Он эту угрозу отвел. Какой ценой, другое дело, но главное — отвел. Сильно полегчало. Дальше — больше. Перестройка. Единственный ее неложный плод — гласность. О! Что мы наконец смогли свободно прочитать, чего услышать. К газетным киоскам выстраивались хвосты длиннее, чем прежде к пивным источникам жизни. Я, аспирант, жил в факультетском общежитии на улице Шевченко. Вблизи было две точки, в каждую из которых привозили в известное время по пять экземпляров «Московских новостей», какое-то количество «Аргументов и фактов», «Комсомольской правды» и прочего в том же «товарном ряду». И люди выстраивались в очередь за часы до этого великого момента. Я норовил попасть в первые номера. В очереди уже все всех знали, обменивались домашними новостями, свежими анекдотами, короче, очередь за газетами начинала жить своей жизнью, становясь особой социальной институцией. Пусть простят меня ортодоксы (хотя едва ли их на то станет), но в эти год-два привоз духовной пищи в газетный киоск значил для ленинградцев едва ли многим меньше, чем привоз хлеба насущного в блокадную булочную.

В лето 1989-е мы, играя по обыкновению на пленэре в преферанс или покер (на деньги, понятное дело), отвлекались от взяток и даже мизеров, путали, сколько карт поменять, замороженные радиотрансляцией со съезда народных депутатов. Было, было. Когда девятнадцатого августа 1991-го объявился ГКЧП,

чувство было такое, будто тебя вдруг шваркнули грязной половой тряпкой по лицу. И что творилось на душе через три дня! Именины сердца. Катарсис, да и только. Мы в последний раз говорили «верую и исповедую» чему-то земному и мирскому. И что? История, по обыкновению, иронически усмехнулась (за что боролись, на то и напоролись — так можно передать суть понятия «ирония истории») и ткнула нас носом в ту самую субстанцию, которую мы мнили навсегда покинуть. Только теперь она была зеленого долларového цвета и пахла кровью пополам с дешевым парфюмом. Нет-нет, я признаю, что жить стало лучше и веселее, но и дряннее же. И от нас еще ждут, чтобы мы поклонились и сказали: вот все добро зело. Это даже странно. Нашли, с кого спрашивать.

Благодаря своим учителям мы слишком хорошо вооружены как против безумия века сего, так и против его убогой мудрости. Мы накрепко усвоили, что благоденствие не тождественно мирскому благополучию. Успеху. Фанфарам и гламуру. Нас посвятили в такое, что нынешним живчикам и бонвиванам сроду не привидится. Нам покровительствовал гений места. Серьезно. Наше здание было весьма мистической зоной. Мало того, что в квадратном внутреннем дворе стояли три 122-мм гаубицы-пушки Д-30 (наглядные пособия здесь же расквартированной военной кафедры), из которых было запросто дострелить хотя бы и до Смольного. Не надо улыбок, мысли на этот счет приходили, верно, не нам одним, судя по тому, что орудия внезапно обрелизвали. И одно из них оказалось взаправду боевым, его в срочном порядке меняли на учебное.

Сами стены помогали, кому хотели. Особенно это проявлялось на экзаменах-зачетах. Я ведь мало того, что лентяй, так еще и приверженец штурмовщины. В классическом ее понимании: «Студент бывает весел от сессии до сессии». Вот перед каждой сессией и начинался «штурм унд дранг». И все равно приходилось пользоваться шпаргалками. Списывал я всегда — и лишь единожды был уличен и изгнан, и то потому только, что не остерегся, нарушил производственную дисциплину: списывал прямо с учебника, нагло перелистывая его на коленях. Такое кто же из уважающих себя не заметит и стерпит. Тщательней надо, ребята.

В тот раз, о котором вспомнил, мне предстояло едва ли не самое страшное — экзамен по классической немецкой философии. Билеты были загодя известны, и среди них не находилось ни одного, по которому я мог бы ответить на оба вопроса. Ладно. Помолясь усердно Богу, в путь отправился дорогу — кое-что подучив и загрузивши рукава шпаргалками. Тяну билет. Что за чудеса! Билета такого не было в предварительном реестре. В этом соединены два прежде разрозненных вопроса, а главное, как раз из тех немногих, на которые я твердо знаю ответ. Результат предсказуем — пять баллов «на халяву». И я, и другие сталкивались с подобным неоднократно.

Кстати уж. Шпаргалками снабжали нас, как правило, жившие в том же общежитии студентки из «стран народной демократии». Немки не очень щедрились, с чешками-словачками было проще. По-европейски аккуратные в составлении текстов, они были по-славянски щедры на дружеское вспоможение. И, к слову, тогда уже было заметно, сколь пренебрежительно относятся друг к другу чехи и словаки. Тогда это смотрелось простым курьезом, после же разделения Чехословакии на два государства все стало на свои места. Как и другое в том же роде. Сошелся я дружески — благодаря совместному участию

в деятельности Студенческого клуба — с парой студентов-юристов. Как-то в их общежитии на Добролюбова (Петроградская сторона) зашел разговор о тандеме Россия–Украина. И один паренек из Донецка (подчеркиваю) заявил, что, мол, если Украина когда-нибудь попытается стать независимой, а Россия будет ей в этом мешать, он возьмется за оружие против русских. «И ты готов умирать и убивать, даже вот этих своих друзей, что сейчас с нами?» — спросил я, подозревая какой-то розыгрыш, до того это все не вмещалось в голову. «Да», — просто ответил он. Это было самое начало перестройки.

Если продолжать межнациональную тему, не избежать разговора об антисемитизме. И тут все довольно просто — его не было. Все же на факультете собрались люди порядочные. Может быть (и даже должно быть), сверху нечто такое исходило, но среди преподавателей — а глядя на них, и студентов — не прививалось. Единственный намек такого рода проскользнул, как ни странно, в разговоре Савльева с профессором Я. Я. Кожуриным (моим будущим оппонентом на защите кандидатской), коему я был свидетелем. Яков Яковлевич сказал, что никак не может дознаться, как правильно ставить ударение: Шестов или Шестов. Сергей Николаевич в ответ: «А по-моему, вообще-то Шварцман». Оба радостно посмеялись. И все.

Еще сюжет, продиктованный временем. Я накрепко запомнил один декабрьский день 1979 г. Завтракаю неподалеку от общежития в сосисочной на Гаванской улице. Пара сосисок с зеленым горошком, салатик капустный, жидкость, вызывающе обозначенная как «кофе с молоком». За все про все — рубль пятнадцать копеек. Музыка играет из радиоточки. За окном бесснежное солнечное утро с легким морозцем. Тишь, гладь и Божья благодать. И вдруг внезапно возникает еще неясный голос труб. Из того же динамика доносится: «Передаем срочное сообщение... в ответ на обращение... приняли решение... ограниченный контингент советских войск... Афганистан». Картина Репина «Приплыли» — как мы это называли. Это значит: ты, парень, в очереди на пушечное мясо. Жуй там покамест свои ананасы-рябчики, но готовься, день твой подходит... Не подошел. Пока рамолические Александры из Политбюро догадались, что празднословых и лукавых студентов тоже можно с пользой для социалистического Отечества употребить под Кандагаром или Кундузом, мы успели перейти на второй курс и вскочить на военную кафедру, откуда брать в рядовые не полагалось (исполать!) После выручал статус молодого специалиста, затем аспирантура, а там вся эта заваруха подошла к логическому концу. Так что «за речкой» побывать — Бог миловал. Но слова из песни не выкинешь.

Из истории факультета тоже. На курсах младше нашего появились «афганцы», с тех счастливо пришедшие полей. Их очень привечали. Преподаватели, ветераны Великой Отечественной (оставались еще и такие), видели в них товарищей по оружию, более молодые — героев или/и страдальцев. Да и официальные льготы им причитались немалые. В результате не замедлили явиться Лжедимитрии. Помню одного такого: блистал в самодеятельности, бахвалился подвигами. Гектор и Ахилл в одном лице. И ясный орден на груди. Потом его разоблачили, и он куда-то стушевался.

Еще вспомню тех, кого на околоцерковный лад можно было бы назвать «захожанами». Чокнутых. Эти жаждали поведать городу и миру великую ис-

тину, осенившую их ровнехонько мартобря 86 числа. А для начала поделиться ею с мнимыми (с их точки зрения) специалистами, пребывающими во тьме кромешной. Такие люциферы — носители священного огня — особенно вадилась просвещать заблудших весной и осенью, в периоды сезонных обострений вялотекущей шизофрении. Вот уж поизгалялись перестроенные публицисты над этим диагнозом! Как обвиняли изобретателя его, профессора Снежневского, во всех проделках и кознях «карательной психиатрии». Бесстрашно лягали мертвого льва. А мнения профессионалов никто спросить не подумал. Допустим, ленинградская школа диагноз сей не очень поддерживала — так это больше внутрикорпоративные счеты. Но он официально признавался не только нашей Академией меднаук, но и, скажем, восточноберлинскими психиатрами. А приватно и кое-кем из западных коллег, светил даже. А может, Андрей Владимирович таки был прав? Нельзя же так сплеча. Да стоило глянуть на какого-нибудь симпатичного старикана, влащущего на наш третий этаж выстрадаанный, кровью сердца и остатками мозга начертанный трактат трехпудового примерно веса, как все становилось ясно.

Теперь от мира отгородились решеткой и охраной. Ни шизикам хода нет, ни выпускникам. Террористов ли боятся, педофилов ли — Бог весть. А только те и другие, даже соединясь, не смогут убавить у факультета росту хотя бы на один локоть. Прибавить, впрочем, тоже.

Зато Сеть загажена глубокомысленным бредом так, что никакие ловушки и фильтры не спасают. Ладно бы онлайн перебрались только профессиональные сумасброды, те самые калики переходящие, так еще любой шкет, от горшка два вершка, прочитавший три с четвертью книжки, и то не те, что следовало бы, мнит себя минимум Спинозой и тотчас дарит мир учительным словом. И не робко, типа «мой стакан мал, но я пью из своего стакана», или — «и кошка имеет право смотреть на короля». Нет, он прямо неумытыми ногами в самую квашню лезет. На все мировые вопросы и проблемы тут как тут с готовым ответом-решением.

Но вернемся к «раньшему времени». Что же, скажут, так-таки все обошлось без единого черного пятна? Что за розовый период? Были пятна, как на быть. Про одно из них, «афганский синдром», я уже писал. Что до прочих, то вот, например, с середины второго курса упорно клеился ко мне прикрепленный к факультету гебешник (тогда все структуры Университета были под присмотром Большого брата). Вербовал в сексоты. Вы поймите, говорил, добровольные помощники — это наше самое острое оружие. Был прав отчасти. В том смысле, что тогда, насколько я понимаю, существовало правило иметь на каждом курсе всякого университетского факультета не меньше, чем по паре стукачей для «перекрестного опыления»: чтобы надежно проверять поступающую информацию. А то наплетут такого, что хоть топор вешай, хоть весь коллектив.

Впрочем, все это не более чем домыслы, я ведь тогда выкрутился из обольстительных сетей, так что внутренних обстоятельств Конторы не ведаю.

А ведаю иное. Лучшее. То, чему учили. Что все уже придумали до нас — и продумали. Что все не так просто, как кажется. Что верить глазам куда более глупо и неосторожно, чем верить в Бога. Что истина непостижима, но имеет

быть постигаемой. Цель заведомо недоступна, а ты все равно иди к ней — «до самой смерти, попадая». Что раз уж переступил порог философского факультета, изволь исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом, ибо «это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем». Доколе не порвалась серебряная цепочка, и не разорвалась золотая повязка, и не разбился кувшин у источника, и не обрушилось колесо над колодезем...

Нас учили свободе и независимости духа, возможной только через приобщение к высшей истине — и немислимой при поклонении золотому тельцу и даже медному змию. Факультет был нашим Виттенбергом — а кругом громоздились бастионы протухающего Эльсинора. Учили мыслить, а мыслить тогда значило — страдать.

Как, впрочем, и всегда. Почти. Давно уж не диковина то балаганное зрелище на празднике жизни, тот пошлый аттракцион, в котором — спешите видеть — «люди станут пожирать друг друга, как чудища морские». Ничего, и потом успеете. Просто раньше ели по одной методе, теперь по другой.

Так что Виттенберги должны существовать — как последнее пристанище скорбного (потому что вольного) духа. Беда, когда такой Виттенберг оборотится Эльсинором. Прибежище — торжищем.

Не то ли зрим сейчас?..

Из архива русской мысли

УДК1(091)Франк:111“19”

*Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых**

«ОДНО И ТО ЖЕ ЗЛО КРОЕТСЯ В СТРЕМЛЕНИЯХ ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ПАРТИЙ». ДВА НЕИЗВЕСТНЫХ ДОКЛАДА СЕМЕНА ФРАНКА О РОССИИ И РЕВОЛЮЦИИ**

Публикуется два конспекта лекций С. Л. Франка, написанных в первые годы его эмиграции и посвященных осмыслению причин и уроков русской революции. Конспекты хранятся в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (США) (Bakhtmeteff Archive, Columbia University). В предисловии устанавливается связь этих конспектов с известными статьями Франка о русской революции и другими его работами, обосновывается их датировка (1923 — вторая половина 1920-х гг.). Также прослеживается определенная эволюция в подходе Франка к урокам революции, а именно — усиление критических нот в его оценках действий любых политических партий (и «левых», и «правых») и углубление поиска религиозных основ общественной жизни.

Ключевые слова: революция, Россия, рационализм, нигилизм, большевизм, демократизация, соборность, С. Франк.

G. E. Aliaiev, T. N. Rezvykh

*“ALL THE SAME MALICE HIDDEN IN THE URGES OF OPPOSITE PARTIES”.
TWO UNKNOWN SIMON FRANK’S LECTURES ON RUSSIA AND REVOLUTION*

The publication represents two lecture notes by Simon Frank, written during the early years of his emigration, on the causes and lessons of the Russian revolution. Now the lecture notes are a part of the Simon Frank’s collection stored in The Bakhtmeteff Archive, Columbia University, USA. The Introduction clarifies the connections of these lecture notes with the other Simon Frank’s papers on the Russian revolution and the rest of his work. It is said that these Frank’s notes appear between 1923 and the second half of 1920s. There is also traced

* Аляев Геннадий Евгеньевич — доктор философских наук, Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка, alyaev@mail.ru

Резвых Татьяна Николаевна — кандидат философских наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, hamster-70@mail.ru.

** Работа выполнена по гранту Фонда развития ПСТГУ «С. Л. Франк между политической экономией и философией: от марксизма к идеализму через Ницше и Канта».

a certain Simon Frank's evolution with respect to the lessons of the Russian revolution: he endeavours to deepen his quest for religious foundations of social life, as his attitude towards any political parties (both lefts and rights) grows more and more critical.

Keywords: bolshevism, democratisation, nihilism, rationalism, revolution, Russia, Simon Frank, sobornost'.

В Бахметьевском архиве Колумбийского университета (США), среди других материалов фонда Семена Людвиговича Франка, содержится большое количество конспектов его лекций и докладов, львиная доля которых всё еще ждет своих публикаторов. Это касается не только философских лекций (а также лекционных курсов, читанных в России и эмиграции), но и докладов на социально-политические темы. Мы предлагаем вниманию читателей два небольших конспекта его выступлений, объединенных темой осмысления русской революции, и относящихся, очевидно, к начальному этапу его эмиграции.

Первый документ, озаглавленный «Кризис мироз<ерцания> и судьба России», — скорее даже набросок конспекта, написанный карандашом на одном листе, с правкой, вставками и переносами текста в заключительной части, на обороте листа. Текст не датирован. Второй документ представляет собой убористую рукопись чернилами, также с двух сторон одного листа, с карандашными (к сожалению, полустертыми) вставками. Нехарактерным для Франка является отсутствие полей в данной рукописи — поэтому вставки сделаны либо между строк, либо вверху листа, перед текстом, либо после текста, а две большие вставки написаны карандашом на отдельном листе. Составителями архива текст был обозначен как «Размышления о России», с уточнением — «доклад на какой-то конференции в начале 20-х годов». Франком текст не назван и не датирован, однако в конце его дважды встречается выражение «Мысли о России на банкете». В связи с этим мы озаглавливаем текст «Мысли о России», а вопрос его датировки пока оставляем открытым.

Над осмыслением опыта русской революции и эволюцией большевизма Франк размышлял всю свою пореволюционную жизнь, однако для него, «человека, хотя и не принимавшего активного участия в политике, но всю жизнь интересовавшегося политическими вопросами и достаточно образованного в них» [11, с. 231–232], эти темы были оселком для всё новой и новой проверки собственной метафизической установки на усмотрение корней любых явлений в самой глубокой сфере бытия. Вероятно, не случайно размышления над смыслом Первой русской революции в «Этике нигилизма» (1909) стали одной из предпосылок поворота Франка к построению своей метафизики уже в 1910-е гг.

Революционные события 1917 г. и тяжелые времена гражданской войны Франк видел, так сказать, «вблизи», и собственный жизненный опыт послужил основанием для осмысления сущности и смысла революции вообще и русской революции в частности. В этом осмыслении Франк впервые серьезно разошелся со своим наиболее духовно близким другом Петром Струве. Суть разногласия состояла в том, что Франк находил глубинные, закономерные причины революции («переворот, обусловленный всем ходом русской истории и по-

тому совершенно неизбежный и в этом относительном смысле оправданный» [7, с. 493]), а потому считал Белое движение, одним из идеологов которого выступал Струве, заранее обреченным на неудачу. «Мужицкий» характер революции, по Франку, означал, что единственной возможностью спасения России от большевизма было бы антибольшевистское крестьянское движение под лозунгом «Земля и свобода» (кстати, со всеми «прелестями» такого движения сам Франк и его семья близко познакомились, оказавшись в 1921 г. в эпицентре крестьянского восстания в Саратовской губернии); но поскольку такое движение не удалось, «оставалось теперь только ждать, что русский народ в медленном процессе внутреннего оздоровления переболеет уродство большевизма и изнутри взрастит в себе начала здоровой демократической культуры» [7, с. 494].

Оказавшись в вынужденной эмиграции, Франк вскоре изложил свое видение ситуации в статье «Из размышлений о русской революции», по сути, прямо оппонируя П. Струве («Размышления о русской революции» которого вышли уже в первом эмигрантском выпуске журнала «Русская мысль» в начале 1921 г.¹). Статья была написана в декабре 1922 г. и предназначалась первоначально для сборника, планировавшегося к изданию высланными из России философами. Сборник, однако, не состоялся, и уже в конце августа Франк предложил ее Струве [2, с. 130–131]. «П. Б. со свойственной ему широтой мысли принял ее в издававшуюся им тогда “Русскую мысль”, хотя был решительно не согласен с моими мыслями», — вспоминал позднее Франк [7, с. 494]², — статья действительно вышла осенью 1923 г., при этом Струве, конечно, сопроводил ее своим ответом.

Идеи этой статьи четко просматриваются в первом публикуемом конспекте. Так, краткий тезис конспекта о том, что вера русской революции — не в социализме, поскольку ее основная сила — мужик, раскрывается в статье:

Как ни значительна была действенная роль социализма в русской революции <...>, но было бы глубоким заблуждением, ориентируясь на внешность революционного процесса, отождествлять русскую революцию с социалистическим движением. Русская революция произведена мужиком, который никогда, даже в апогее своего безумия, в 17–18 годах, не был социалистом [9, с. 215].

В статье также развивались обозначенные в конспекте темы о том, что русская революция «есть болезненный кризис острой демократизации России», а также «грандиозное экспериментальное *reductio ad absurdum* нигилизма, безверия, секуляристического начала безрелигиозной самочинности духа» [9, с. 215, 222].

Конспект «Кризис мировоззрения и судьба России» во многом пересекается и со следующей статьей Франка на эту же тему — «Религиозно-исто-

¹ «Я прочитал теперь большинство твоих статей в Русск. Мысли и еще яснее и острее понял, что по настроениям мы далеко разошлись», — писал Франк Струве 21 октября 1922 г. [2, с. 125].

² Струве отвечал: «Я, конечно, буду очень рад поместить твою статью»; а уже 27 сентября сообщал о ее принятии к печати, несмотря на то, что она «есть, по существу, сплошная полемика со мной» [2, с. 132, 134].

рический смысл русской революции». Время ее написания точно указывают письма Франка жене из Прерова 21 и 23 августа 1923 г.¹: «Я написал теперь статью “Основная идея русской философии” (итальянск<ая> лекция) и пишу для сборника, изд. УМСА, статью “Религиозный смысл русской революции”, скоро кончу»; и уже через день: «Я кончил сегодня вторую статью» [4, ед. хр. 1, л. 3, 6.].

В редакционном предисловии к сборнику «Проблемы русского религиозно-го сознания», где она появилась, говорилось, что цель издания — познакомить европейцев и американцев, а также русских (прежде всего молодежь) с «теми более глубокими и духовными силами, которые в сущности и составляют подлинную Россию» [5, с. 3]. Эту задачу Франк, по мере сил, выполнял всю свою жизнь.

Между статьей «Религиозно-исторический смысл русской революции» и первым публикуемым конспектом имеются очевидные текстуальные, смысловые и терминологические совпадения. Так, краткое определение (в конспекте) русской революции как «нигилистического рационализма» разворачивается в статье следующим образом:

Если можно в краткую формулу свести русскую революционную веру, то ее можно выразить, как н и г и л и с т и ч е с к и й р а ц и о н а л и з м, — сочетание неверия и отрицания всех объективных начал, связующих человеческую волю, с верой в человеческую самочинность, которая, руководясь прирожденным влечением к счастью и благополучию, сумеет легко достигнуть его одной лишь технически-рациональной организацией человеческой деятельности [12, с. 289–299].

Замечание о том, что источник русского нигилизма — «вольнодумный кружок Екатерины», буквально повторяется в тексте статьи:

Исторические истоки русского нигилизма восходят к вольнодумному кружку вельмож Екатерины II, то есть к французскому просветительству XVIII века. Ведь именно это вольнодумное «вольтерианство» дворянства посеяло первые семена нигилизма в России, и корни от них постепенно проходили во все более глубокие слои русской почвы, захватив во второй половине XIX века слой «разночинцев» — единственный в России промежуточный слой между дворянством и народом, — породив в нем нигилизм 60-х годов и революционный нигилизм 70-х годов и к началу XX века достигнув последних глубин народных масс [12, с. 301].

За словами конспекта о «грехе средневековья» скрывается идея теократии, которая «была основана также на забвении одной кардинальной истины

¹ «Я нанял пансион в маленькой деревушке у Балт<ийского> моря, <...> чтобы как следует отдохнуть и написать многое задуманное», — писал Франк 20 июня 1923 г. Нине Струве [2, с. 138]. Сначала этой «деревушкой» был Цингст (Zingst) — здесь Франк в начале августа заканчивает «Крушение кумиров», а затем — соседний Преров (Prerow), где он жил вместе с Н. Бердяевым и Б. Зайцевым. Б. Зайцев вспоминал: «В одном этаже С. Л. Франк с семьей, в другом Бердяев с Лидией Юдифовной, в нижнем я с женой и дочерью. Так что над головами у нас гнездились звезды философии. С этими звездами жили мы вполне мирно и дружески» [1, с. 387]. Во второй половине августа Франк, однако, жил в Прерове уже без жены.

христианского сознания — истины о личной свободе, как основном условии религиозно осмысленной жизни» [12, с. 302–303], и т. д. Дословно совпадают места о Реформации как о «восстановлении и утверждении имманентной человеческого духу внутренней религиозности» [12, с. 305], о социализме как итоге «грандиозного восстания человечества» [12, с. 302]. И, наконец, практически совпадают финалы обеих текстов. Статья завершается словами:

Сквозь хаос, опустошение и тьму сегодняшнего дня предвидится эпоха сознательного стремления человечества не к свободе блудного сына, а к свободному богосыновству. Наступит ли она, и когда и как наступит, — это, с одной стороны, зависит от силы религиозной воли, воли к подвигу каждого из нас и, с другой стороны, — от неисповедимой воли Провидения, ведущего человечество историческими путями, ведомыми лишь Ему Одному [12, с. 324].

Эти и другие тематические и текстуальные совпадения позволяют с достаточной долей уверенности датировать конспект «Кризис мiросоз<ерцания> и судьба России» 1923 г. Нельзя, правда, не обратить внимание на то, что в период между двумя упомянутыми статьями Франком был написан еще один текст — брошюра «Крушение кумиров» (она была окончена 2 августа). Поводом к ее написанию была речь на съезде русских студентов в Сарове (под Берлином) в мае 1923 г. — речь, по признанию Франка, «в значительной мере импровизованная» [10, с. 7]. Последнее замечание в сопоставлении с описанным выше внешним видом первого конспекта как будто подталкивает к отождествлению нашего наброска с этой «импровизованной» речью. Однако тематически «Крушение кумиров» имеет значительно меньше пересечений с этим конспектом, чем упомянутые выше статьи, — разве что краткие тезисы конспекта об идейном кризисе в Европе (кризисе «гуманитаризма») и о «крушении кумиров демократии» указывают на его возможную связь с текстом брошюры (в которой, напомним, речь идет о крушении кумиров революции, политики, культуры и идеи «нравственного идеализма»). Поэтому мы не можем отождествить конспект «Кризис мiросоз<ерцания> и судьба России» с майской речью в Сарове. Более того, не только терминологически-тематическая близость, но и практически совпадающая логика аргументации позволяет прямо связать этот конспект с написанной в августе 1923 г. статьей «Религиозно-исторический смысл русской революции» (т. е. это может быть и конспектом доклада по материалам статьи, и первоначальным наброском плана статьи, только под другим названием).

Второй публикуемый текст создает некоторую интригу, прежде всего словами о «банкете» (или «обеде», как в зачеркнутом варианте), на котором, очевидно, высказывались эти «мысли», — правда, об этом говорится лишь в конце текста в карандашных вставках. Вступительные слова основного текста свидетельствуют об обращении к иностранной аудитории, хотя текст и написан по-русски. Эти обстоятельства напоминают ситуацию первых недель эмиграции, о которой Франк писал своему другу В. Ельяшевичу 11 ноября 1922 г.: «<...> Мы, высланные, здесь пока находимся в положении именинников и завалены приглашениями на обеды, вечера и пр. и у русских, и у нем-

цев. Редко когда полчаса для себя выберешь» [3, с. 53]¹. Однако содержание конспекта дает основание предположить более позднее его происхождение.

Следует отметить, что характер осмысления Франком русской революции менялся. Если статья «De profundis» (1918), подобно другим текстам сборника «Из глубины», пронизана эсхатологическим пафосом и ужасом созерцания бездны, в которую погрузилась Россия после большевистского переворота, то в статье «Из размышлений о русской революции» философ, напротив, предпринимает попытку «ума холодных наблюдений», т. е. поисков признаков возрождения России. Прожившему 5 лет при Советской власти в России Франку кажется, что

те самые силы, которые в разрушительной своей стадии погубили прошлое и привели к безумию революции, в самом опыте революции переходят в стадию созидательную. Искание жизни, основанной на самодеятельности, на имманентной близости власти и общественного порядка к духовному строю и потребностям самого народа, — это искание начинает осуществляться именно через преодоление своей нигилистически-бунтарской формы и нащупывание подлинно творческих жизненных путей [9, с. 226].

Но, по всей видимости, конец 1922 — начало 1923 гг. были первым и последним периодом в жизни Франка, когда он еще надеялся видеть в большевизме «*болезнь роста и развития* русского народа, нечто аналогичное тем явлениям духовного упадка, извращения и кризиса, которые сопровождают переход от детства к зрелости в индивидуальном организме» [2, с. 123].

В дальнейшем он не только перестает в большевизме видеть нечто уродливое, однако в определенной форме все же оправдываемое, но и подвергает глубокой философской критике идейные основания и консерватизма, и либерализма. В статье «По ту сторону “правого” и “левого”» (1930) Франк говорит, что сами по себе понятия социализма, либерализма, консерватизма, «правого» и «левого» ничего не значат; нельзя слепо воспринимать не только их идеи, но и основанные на них порядки правления. Либерализм и демократия могут вырождаться (что и показала уже Первая мировая война), «красное» может оказаться «черным», а «черное» своим многовековым насилием и возбудило справедливую ненависть «красных». Любой тип правления может превратиться в свою противоположность. «*Одно и то же зло* кроется в стремлениях противоположных партий», — кратко и емко формулирует Франк свою позицию в «Мыслях о России».

Еще более выразительным изменением в трактовке Франком смысла революции является усиление религиозности в его подходе. Позднее, в воспоминаниях о П. Струве, Франк так описывал реакцию на «шок, испытанный от русской катастрофы»: «У меня эта реакция была религиозной и испытывалась как некий религиозный переворот, требующий духовного напряжения в переоценке всего жизнепонимания» [6, с. 501–502]. Понятно, что такая переоценка требовала определенного времени, и как раз по текстам Франка 1923–1925 гг. можно проследить этот процесс и его результаты. В статье «Из размышлений о русской революции», равно как и в первом публикуемом конспекте, еще до-

¹ Впрочем, за месяц до этого Франк писал Струве о некоем обязательстве высланных — в интересах оставшихся в России — «по крайней мере, первое время держаться очень осторожно и нигде не выступать публично» [2, с. 121].

минирует культурно-исторический и социально-этический анализ в духе «Вех» и «Из глубины». Уже в «Крушении кумиров» и статье «Религиозно-исторический смысл русской революции» формулируется задача религиозного осмысления происшедших событий. Франк пытается обозначить такие основы социальной жизни, на которых можно было бы строить общество свободное, но верующее во Христа. Во втором из публикуемых докладов Франк утверждает, что невозможно «нарисовать конкретные» формы новой социальной жизни <...> Ибо сущность — не во внешней форме, а в духе и принципах». Именно потому, что все заманчивые социально-политические идеалы при воплощении часто оказываются злом, Франк отказывается от конкретных рецептов. И даже потенциально наиболее близкий идеал теократии Вл. Соловьева для Франка неприемлем. Однако главный его рецепт все-таки приобретает однозначно религиозный характер — речь идет о *религиозных основах общественности*, каковыми являются «общеизвестные» заповеди христианской любви, речь идет о *соборности* (сравнимой с Тённисовым *Gemeinschaft*) как основе социальных отношений.

Конспект «Мысли о России» содержит с очевидностью более религиозно окрашенный анализ, чем «Кризис мироздания» и судьба России». В то же время «Мысли о России» имеют текстуальные совпадения со статьей Франка «Религиозные основы общественности», вышедшей в первом номере «Пути» в сентябре 1925 г, а также некоторые общие социально-философские идеи, развивавшиеся им в последующие годы. В определенном смысле размышления о русской революции стимулировали Франка к возобновлению работы над «давно задуманной и обдуманной “социальной философией”» [2, с. 132]. Около 1925 г. у него рождается и новая онтологическая предпосылка — диалогическая концепция «я-мы», появившаяся поначалу в одноименной статье, опубликованной в сборнике в честь П. Струве [14]. Свое окончательное выражение синтетическая социально-политическая модель Франка — его собственный метафизический ответ «духам русской революции» — нашла в книге «Духовные основы общества» (1930).

Таким образом, «Мысли о революции» появились, вероятно, не ранее 1925 г., или даже в последующие годы интенсивного осмысления религиозных оснований социальной жизни. Однако вопрос о месте и поводе «банкета» или «какой-то конференции», с которой связано это выступление, остается интригой. Предложим здесь, все-таки, одну гипотезу. В феврале — марте 1928 г. С. Франк совершал довольно большую лекционную поездку по Прибалтике. Подробно описывая в письмах жене свою программу, он пишет 2 марта из Риги: «В понеделник — свободный день, обедаю у Белоцветова, а вечером — банкет в мою честь» [4, ед. хр. 6, л. 6 об.]. А 6 марта, описывая впечатления предыдущего дня, между прочим, замечает: «Вечером уютно посидел с рижанами, слава Богу, без речей и торжеств»¹. Зная привычку Франка готовиться к каждому выступлению, можно предположить, что второй публикуемый конспект является заготовкой к этому (или подобному) мероприятию, причем «рижане» вполне могли быть той аудиторией, к которой он обращался

¹ А вот от обеда у предпринимателя и издателя Н. А. Белоцветова остались «тягостные» воспоминания: «Такого обеда я не ел с начала революции — целый день потом страдал изжогой и шатался от сытости» [4, ед. хр. 6, л. 9].

как к иностранной, но по-русски. Если это так, то карандашные вставки к написанному, но не произнесенному (обошлись «без речей») тексту, особенно последние, где, собственно, и встречаются слова «мысли о России на банкете», вполне могли быть записаны после, зафиксировав реальные разговоры и обсуждения этого уютного вечера. Повторимся, это — лишь гипотеза.

К теме революции в своей лекционной практике Франк возвращался неоднократно, в том числе обращаясь не только к русскоязычной аудитории. Так, 13 мая 1927 г. он сделал по-немецки доклад в Русском научном институте «Die russische Revolution und die aktuelle Ideenkrise» [15, S. 318]. В Бахметьевском архиве отложились написанные по-немецки конспекты докладов «Der Geist des Bolschewismus» «Die russische Revolution», «Die russische Revolution und die Krise der Weltanschauung», которые еще предстоит описать и датировать. Наконец, существенный интерес представляет хранящийся там же конспект доклада «Духовные истоки русской революции», который Франк прочитал уже гораздо позже, в феврале 1938 г. в Париже. В этой связи следует в заключение заметить следующее. В целом позиция С. Франка в отношении русской революции, ее характера и исторического смысла, достаточно полно и определенно выражена в его опубликованных и уже хорошо известных статьях. Публикуемые здесь, как и пока еще неопубликованные конспекты его докладов, возможно, не добавляют ничего принципиально нового к нашему знанию его оценок и выводов. Однако конспективно-тезисный стиль этих записей позволяет, как представляется, более четко, зримо и выпукло увидеть целый ряд идей, иногда теряющихся в обширных текстах. А проблема датировки конспектов парадоксальным образом фокусирует наше внимание на эволюции взглядов мыслителя, в чем-то помогая лучше ее понять.

Франк С. Л. <Кризис мирозерцания и судьба России>¹

Кризис міросоз<ерцания> и судьба России

Урок революции. Разные подходы 1) партийно-политическ<ий> 2) экономико-бытовой 3) духовный. С друг<ой> стороны — национальн<ый> и общечеловеческий. — Национальность русск<ой> револ<юции> и ее сверхнацион<альность> (европейск<ие> идеи)² — английск<ая>, франц<узская>, русская революция. Всплески волн³. Ритм: экстенсивное расширение и идейное ослабление⁴.

¹ Публикуется по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 11. Krizis mirosozertsaniia i sud'ba Rossii.

² Курсивом здесь и далее обозначены вставки поверх строки или на полях.

³ В другом (немецком) конспекте Франк расшифровывает: «Последовательность революций — Крестьянская война, Английская, Французская, Русская, с интервалом 120–170 лет друг от друга, как отдельные огромные волны одного великого исторического потока» (Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 12. Die russische Revolution und die Krise der Weltanschauung).

⁴ О волнах «духовно-исторического процесса» и «едином ритме исторического развития» см.: [12, с. 293–294].

В чем вера русск<ой> революции? Не в социализме (мужик!). Самочинный рациональн<ого> устроения жизни. Самочинн<ая> нар<одная> воля. Нигилистический рационализм. Его истор<ические> корни в России: Бесы, Базаров, Бакунин, Толстой.

Где корни? Тург<енев> взял терм<ин> нигилизм из немецк<ой> литер<атуры>¹. История — вольнодумный кружок Екатерины — просветительство. Петр Великий и век рационализма.

Идея свободы как восстания человечества. Грех средневековья. Истина о личной свободе. Бунт ренессанса. Идея свободного творчества человека. «Фаустовская эпоха». Реформация — восстановление прав имманент<ной> религиозности. Эта законн<ая> задача связана с моментом мятежного отъединения. Религиозн<ый> мятеж привел к политическому. — Рационализм и просветительство. Социализм, как продолжение и углубление демократии. Духовное опустошение. Социализм, как последний итог восстания человечества — темы новой истории, и как его *reductio ad absurdum*. *Два основных тезиса* 1) натурализм — человек — дитя земли 2) самочиние человека — человек, как самодержавный хозяин.

Кризис в Европе — идейный, но не менее тяжелый. 1) Пересмотр натурализма — перевор<от> в психол<огии>, биологии, психофизиологии (антидарвинизм и витализм), физике 2) пересмотр гуманитаризма — кризис демократии и идеи прогресса. Крушение кумиров демократии². — Кризис новой истории.

Но какое отношение имеет Россия? Почему именно в России? Россия не знала духовных потенций европ<ейского> движения. — Но она примкнула к нему,

¹ В одной из немецких лекций Франк уточняет: «“Нигилизм” заимствован у Якоби» (Bakhtmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 12. Die russische revolution). Понятие «нигилизм» на протяжении своей истории использовалось в философии, литературе, религии по отношению к разным направлениям мысли: солипсизм, идеализм, атеизм, пантеизм, скептицизм, материализм и пессимизм. В качестве нового термина оно появилось у Ф. Л. Гёцциуса (F. L. Götzius) в 1733 г. В философском значении одним из первых его употребил Ф. Г. Якоби в письме И. Г. Фихте в 1799 г.: «Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrößen, wenn Sie, oder wer es sey, *Chimärismus* nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich *Nihilismus* schelte, entgegensetze — Mein Nicht-Wißen habe ich in allen meinen Schriften zur Schau getragen; ich habe mich gerühmt, unwißend zu seyn dergestalt *mit Wißen*, in so hohem Grade vollkommen und ausführlich, das ich den bloßen Zweifler verachten dürfte». «Поистине, мой дорогой Фихте, меня не огорчит, если Вы или кто-то захотите назвать *химеризмом*, то, что я противопоставляю идеализму, который я уличаю в *нигилизме*, мое *незнание*, которое я во всех своих сочинениях выставил на всеобщее рассмотрение; т. о. я провозгласил, что вместе *со знанием* нужно быть незнающим, в столь высокой степени совершенно и подробно, что я мог бы презирать простого скептика» [17, S. 44]. Якоби характеризовал как нигилистическую теоретическую и практическую философию Канта и выросшее из нее наукоучение Фихте, у которого все вещи растворялись в абсолютном Я, продукте абстракции эмпирического Я. Только вера в живого Бога может противостоять отчаянию этой философии, поэтому Якоби противопоставлял идеализму свое знающее незнание. См.: [16, S. 846–854].

² «А демократические идеалы? Может быть, их еще можно или даже нужно признавать отвлеченно, может быть, политическая мысль и не додумалась ни до чего лучшего, но верить в них и поклоняться им уже больше невозможно» [10, с. 43].

начиная с 18 века и пошла извне — путем внешних мер секуляризации. Потребность в отрицании радикальном. Нигилизм, как свойство религиозного народа. — Радикализм русско<го> духа. Отсутствие у нас «священных» (светских) начал. Россия была предназначена сказать последнее слово.

Не возврат к средневековью — ибо средневековая теократия изболчена — но и не безбожный гуманизм. Свободное богочеловечество, конец бунтарства.

Наступит ли и когда — зависит отчасти от воли к подвигу каждого из нас, отчасти от неисповедимой воли Провидения.

Франк С. Л. <Мысли о России>²

Считаю себя вправе говорить, не потому что хочу поделиться кабинетными размышлениями и ученными знаниями, а потому что я — представитель русско<го> народа, который имел жизненный опыт, не бывший у народов Запада. Этот жизненный опыт — есть опыт торжества коммунизма и его последствий. И притом опыт — не политический, а религиозный (для религиозных и мыслящих людей). Революцию мы восприняли, как кару Божию за наши грехи. Не потому, что мы умнее Вас, а потому, что мы — несчастнее вас, покараны Богом и впали в руки Бога живого, и потому (научены самим Богом) мы можем кое-чему Вас научить. Ибо грехи и болезни у нас общие.

Не трудно увидеть зло коммунизма — зло учения, которое основано на атеизме, на разнуздании страстей ненависти и зависти, на презрении к достоинству и свободе человеческой личности. Но через него мы увидели нечто большее — ибо мы ясно сознаем, что коммунизм есть только последний, крайний вывод из воззрения, в котором все европейское человечество живет уже давно, начиная, по меньшей мере, с 18 века³. Это воззрение есть гуманизм — вера в человека без Бога и против Бога, вера в человеческое самоchinное устройство. (Сколько бы коммунизм не говорил о правде и добре — эта правда не божественная, а исключительно человеческая.) Принципы его 1) человек добр по природе 2) все его бедствия происходят от неправильного общественного устройства 3) поэтому они легко исправимы внешними государственными мерами (реформами или революцией) и человеку легко внешними мерами насадить царство добра на земле. Духовный кризис, переживаемый теперь человечеством, есть кризис этой веры, на которой основывались все прогрессивные мечты и надежды человечества в течение 150 лет. Либерализм, демократизм, социализм — все это проявления этой мечты. Человечество начинает терять веру в идеалы, которыми за последний век жили лучшие умы. Для европейца эти принципы еще не про-

¹ Зачеркнуто: Действенное.

² Публикуется по: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers. Box 13. Thoughts on Russia.

³ Для Франка было характерно считать коммунизм чисто европейским явлением. Ср. в работе, опубликованной по-немецки в 1925 г.: «Как таковой коммунизм фактически не имеет никаких национально-исторических корней в русской народной жизни и в русском миропонимании» [6, с. 142].

верены, он ощущает их добро и смутно <нрзб.> предпол<агает> их родство с христианством. Мы же, через экспериментальное <нрзб.> их <нрзб.> увидели, что все это есть зло, к<ото>рое рядится в обличье добра. Пусть не думает, что коммунизм — это, не гуманизм; он есть именно его разоблачение, его крайний вывод, его открытое зло — зло самочинности. В сегодняшних явлениях Матф. 23, 6¹.

Значит ли это, что правда на стороне земных, политических противников этих идей? На стороне полит<ического> консерватизма против демок<ратии>зма и соц<иали>зма? Но я уже сказал, что мы испытываем случившееся, как кару за грехи прошлого. Вера в ложные идеалы возникла не случайно — она возникла потому, что правая вера потеряла внутреннюю живую силу, что т<ак> наз<ываемые> христиане забыли Христа и призывали имя Божие устами, но не сердцем — сердцем же стали творить зло. Ложные гуманист<ические> идеалы свободы, равенства и братства восторжествовали потому, что в человеческих обществах исчезла истинная свобода (познайте истину, и истина освободит вас²), истинное равенство перед Богом и истинное братство, основанное на Богосыновстве. Одно и то же зло кроется в стремлениях противоположных партий. Из русск<ой> революции мы, посмотревшие религ<иозными> глазами, научились, что борьба между делом Христовым и похотью и ложью мира сего не имеет ничего общего с разделением на правое и левое, консерватизм и демократизм, что земные, политические враги гуманизма и социализма отравлены тем же самым злом — безбожием, нигилизмом и корыстностью³. Для нас, христиан, ясно, что истина так же мало на стороне взбунтовавшихся рабов, как и жестоких рабовладельцев, так же мало — на стор<оне> зависти и ненависти неимущих, как на стороне холодности, корыстолюбия и надменности господствующих классов. Истинное христианство не может быть, никогда не было и не будет ни на стороне веры в социальный революционизм (*утопизм*), ни на стороне соц<иального> консерватизма <нрзб.>. Христианство, как требование божьей правды в чел<овеческих> отнош<ениях>, одинаково обращено к господств<ующим> и подчинен<енным>, богатым и бедным, оно требует правды, самоотречения, безкорыстия — покаяния и смирения от обеих сторон и осуждает эгоизм обеих сторон.

Истина в другом — в том, что человек<ство> должно вернуться к Богу в своих соц<иальных> отношениях. На место атеистическ<ого> гуманизма должно стать богочеловечество, общение людей в Боге.

Человечество должно не на словах, а на деле⁴, и не только в своей вере, но и во всей своей жизни, вернуться к истинной вере в Бога. Мы не знаем, осуществится ли это или нет, но знаем, что в мирозерц<ании> это есть, быть может, величайший переворот со времени перехода от средн<их> веков к новому времени.

¹ Христос о фарисеях и книжниках: «Также любят предвозлежания на пиршествах и предстояния в синагогах» (Мф. 23: 6).

² «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8: 32).

³ Со слов «Вера в ложные идеалы» текст записан карандашом на другом листе, место вставки обозначено индексом ¹, вставка заменяет зачеркнутый текст: Вера в ложные идеалы восторжествовала потому, что правая вера была слаба, что сторонники ее забыли о ее живом содержании и были полны зла, п. ч. не было истинных братства, равенства и свободы, стали проповед<овать> ложные.

⁴ Зачеркнуто: в жизни.

Не моя задача — нарисовать конкретные формы новой социальной жизни. Не только нет времени, но это было бы ложно. Ибо сущность — не во внешней форме, а в духе и принципах. Формы могут быть многообразны и зависят от внешних эмпирических условий; сущность и принципы определяются изнутри, религиозным сознанием.

Общий принцип — существуют Божьи заповеди вечные в своей силе, которые человек не может изменить. *Nous avons changé tout cela*¹. Второзаконие 30, 11–19². Христос пришел утвердить закон. — Гераклит³.

Каковы эти заповеди? Они общеизвестны.

1) Возлюби Господа Бога твоего. Жизнь, как служение. Человек — не хозяин, а слуга. Отрицание «воли народа» и «прав» — воля Божия и обязанности. Единственное право человека — требовать чтобы ему дано было исполнить его обязанность⁴. *Человек — греховен <нрзб.> зло — не <нрзб.>. Без Меня не можете делать ничего*⁵. Лука 22, 26⁶.

¹ «Мы всё изменили» (франц.). Цитата из комедии Мольера «Le Médecin malgré lui» («Лекарь поневоле», 1666): «Жеронт. Да, лучше разъяснить невозможно. Вот только что меня смутило, так это насчет сердца и печени. Мне кажется, вы расположили их наоборот: сердце-то ведь помещается слева; а печень справа. Сганарель. Да, в свое время так считалось, но мы все это изменили. Медицина теперь пользуется новой методой». Это выражение Франк использует в статье «Религиозные основы общественности» [13, с. 16] и в книге «Духовные основы общества» [8, с. 108].

² «Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе, чтобы можно было говорить: “кто взошел бы для нас на небо и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?” и не за морем она, чтобы можно было говорить: “кто сходил бы для нас за море и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?” но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его. Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. Если будешь слушать заповеди Господа, Бога твоего, которые заповедую тебе сегодня: любить Господа, Бога твоего, ходить по всем путям Его и исполнять заповеди Его, и постановления Его, и законы Его, — то будешь жить и размножишься, и благословит тебя Господь, Бог твой, на земле, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею. Если же отвергнешь сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь, и станешь поклоняться иным богам, и будешь служить им, то я возвещая вам сегодня, что вы погибнете и не пробудете долго на земле, для овладения которою ты переходишь Иордан. Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор. 30: 11–19). Цитата полностью приводится Франком в статье «Религиозные основы общественности» [13, с. 11–12].

³ В статье «Религиозные основы общественности» Франк приводит свой перевод 114 фрагмента Гераклита: «Человеческий нрав не имеет ведения, лишь божественный его имеет... Кто хочет говорить с разумом, должен укрепить тем, что обще всем, как город — законом, и еще того более. Ибо все человеческие законы питаются единым божественным законом. Он повелевает всюду, довлеет всему и все побеждает» [13, с. 12].

⁴ «Человек, как таковой, не имеет вообще никаких “природных” и “естественных” прав: его единственное и действительно неотъемлемое право есть право требовать, чтобы ему было дано исполнить его обязанность» [13, с. 17].

⁵ Ин. 15: 5.

⁶ «А вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий, как служащий» (Лк. 22: 26). *Далее зачеркнуто*: Отсюда свобода — не от чего, а для чего — свобода служения истине, демократия есть не власть всех, а служение всех.

2) Люби ближнего, как себя самого. Принц<ип> соц<иального> устройства. Любовь, связь между людьми, как основа всей жизни. Тождество индивид<уали>зма и соц<иали>зма в отрицании этого — атомизм¹. Соборность (Gemeinschaft)² — пример — в натур<альной> жизни — семья, в религ<иозной> жизни — церковь. Соц<иальные> отношения держатся любовью, и они тем лучше, чем больше дают ей места. Идеал малые союзы, органическ<ое> устройство общества³.

Отсюда — истинная свобода (не право, а обязанность, и не изолиров<анная>, а связь), истинное братство (через отцовство) и равенство — перед Богом.

Пусть вокруг нас бушуют и заливают нас волны неверия, пусть мы — в мире, к<ото>рый называется христианским — так же одиноки, как были одиноки первохристиане в языческ<ом> мире — мы знаем, что наступила пора снова понять и принять христианство со всей серьезностью, ответственностью, со всем тем трагическим героизмом и самоотречением, к<ото>рого оно требует от нас. Оно отныне должно быть не условностью, а реальностью в нас — и оно должно жить не в маленьком интимном скрытом уголке нашего сердца, прячась от мира и бессильное перед миром — а охватить всю нашу жизнь, личную и общественную и выступить на борьбу с миром. Мысли о России на банкете. <нрзб.>⁴ Тожe в Европе. Быть христианином значит взять крест и идти за Христом, это — ответственная, тяжкая задача, в которой мы восстаем против сил мира сего и будем гонимы ими. Как древние христиане, мы должны чувствовать, что нельзя сохранить душу, не погубив ее, что лучше быть растерзанными дикими зверями, чем погибнуть и не найти спасения среди гибнущего мира. Ибо узок путь и тесны врата, ведущ<ие> к спасению, и просторен путь, и широки врата, ведущ<ие> к гибели. Да поможет нам Бог⁵.

¹ О социальном атомизме см. в книге С. Франка «Духовные основы общества», параграф «Сингуляризм в его двух основных видах» главы I «Общество и индивид».

² Различение Gemeinschaft и Gesellschaft введено Ф. Тённисом, который называет Gemeinschaft длительное и подлинное сосуществование, а Gesellschaft — временное и мнимое. Со времен Тённиса в немецкой социологии существует традиция разделять эти понятия. Так, согласно М. Шелеру, Gesellschaft — продукт распада Gemeinschaft. Социальный идеал Шелера — «Liebesgemeinschaft» (общность в любви) [18, S. 239 ff.]. На различение Тённисом Gemeinschaft и Gesellschaft Франк опирался при разработке своей концепции дуализма соборности и общности [8, с. 56].

³ О «малых союзах» как основе общественной связи см. в книге С. Франка «Духовные основы общества», параграф «Начало солидарности» главы IV «Общие начала».

⁴ *Возможные прочтения:* Катаклизм или Катавасия.

⁵ *Абзац записан карандашом на другом листе, место вставки обозначено индексом²⁾, вставка заменяет перечеркнутый текст, часть которого — карандашная вставка, частично зачеркнутая:* Пусть вокруг нас бушуют волны неверия — мы знаем, что для нас наступила эпоха, когда христианство есть не условность, и не только интим<ая> вера, но и цельная действенная вера. Мысли о России на банкете. Быть христианином — значит служить Богу и чувствовать ответственность, значит быть гонимым миром. Эпоха благополучного христианства кончилась. — Как в римск. империи — <нрзб.>. Узок путь и тесны врата спас<ения>, широки врата и просторен путь гибели. Россия (мысли во время обеда). Покайтесь, ибо приблизилось время уготовить путь Господу, прямыми сделать стези его. Да поможет нам Бог! Мы надеемся при этом не на себя, а на Бога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зайцев Б. К. Бердяев // Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. — М.: Книга, 1991. — С. 383–389.
2. Испытание революцией и контрреволюцией: переписка П. Б. Струве и С. Л. Франка (1922–1925) / предисл. Н. С. Плотникова; публикация М. А. Колерова и Ф. Буббайера, прим. М. А. Колерова // Вопросы философии. — 1993. — № 2. — С. 115–139.
3. Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич / публ. и комм. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / под ред. М. А. Колерова. — М.: Модест Колеров, 2016. — С. 40–240.
4. Письма С. Л. Франка к жене // Архив русского зарубежья. — Ф. 4. — Оп. 1.
5. Проблемы русского религиозного сознания. — Берлин: YMCA-Press, Американское издательство, 1924. — 390 с.
6. Франк С. Л. Большевизм и коммунизм как духовные явления / пер. с нем. А. Власкина // Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб.: Наука, 1996. — С. 471–500.
7. Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. — М.: Московская школа политических исследований, 2001. — С. 394–582.
8. Франк С. Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — 512 с.
9. Франк С. Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. — 1990. — № 4. — С. 207–226.
10. Франк С. Л. Крушение кумиров. — Берлин: YMCA-Press, Американское издательство, 1924. — 104 с.
11. Франк С. Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. — М.: Московская школа политических исследований, 2001. — С. 230–247.
12. Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания. — Берлин, YMCA-Press, Американское издательство, 1924. — С. 286–324.
13. Франк С. Л. Религиозные основы общественности // Путь. — 1925. — № 1. — С. 9–30.
14. Франк С. Л. «Я» и «мы» // Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве, ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности. — Прага: Пламя, 1925. — С. 439–449.
15. Chronik russischen Lebens in Deutschland 1918–1941 / Hrgb. von Karl Schlögel, Katharina Kucher, Bernhard Suchy und Gregor Thum. Berlin: Akad. Verl., 1999. — 671 S.
16. Gödert W. Nihilismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Basel, 1984. — Bd. 6.
17. Jacobi F. H. Werke. — Leipzig, 1916. — Bd. 3.
18. Riedel M. Gemeinschaft // Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Basel, 1972. — Bd. 3.

УДК 29

*Л. Е. Шапошников * О. В. Парилов ***

СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОГО МЕССИАНИЗМА И ЕГО ПОНИМАНИЯ В РАННЕМ СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

В статье рассматривается эволюция в оценке роли Руси в истории, процессы формирования идеала Святой Руси, а также мессианского сознания русского народа. Делается вывод о том, что особая значимость философии истории определяется особенностями православия, которые ориентируют человека на преобразование социума. Особое внимание уделено анализу трансформации мессианской идеи в русском старообрядчестве, которое превращает ее в провинциальную доктрину, выпадающую из ритма истории.

Ключевые слова: истина, история, церковь, идеал, государство, человек, народ, обряд, традиция.

Lev Shaposhnikov, Oleg Parilov
FORMATION OF RUSSIAN MESSIANISM AND HIS UNDERSTANDING
OF THE EARLY OLD BELIEVERS

The article describes the evolution of evaluation of the Russia's role in the history, the processes of formation of the ideal of Holy Russia, and messianic consciousness of the Russian people. It is concluded that the special importance of the philosophy of history is determined by the characteristics of Orthodoxy, which is oriented human to transformation of society. Particular attention is paid to the analysis of the transformation of the messianic idea in the Russian Old Believers, which turns it into a provincial doctrine fall out of the rhythm of the history.

Keywords: Truth, history, church, ideal, state, person, people, ritual, tradition.

Отношение к истории своего отечества является доминантной характеристикой национального самосознания, т. к. именно она во многом определяет

* Шапошников Лев Евгеньевич, доктор философских наук, профессор, президент НГПУ им. К. Минина; Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; rectornnspu@rambler.ru

** Парилов Олег Викторович, доктор философских наук, профессор, Нижегородская академия Министерства внутренних дел Российской Федерации; olegparilov@yandex.ru

понимание личностью значимости своего народа в мировом процессе. С. Н. Булгаков справедливо отмечал, что «русская душа... избалованна величием своей истории, грандиозностью своего национально-исторического процесса» [3, с. 304]. И в то же время в российской интеллигентской среде существует заметная тенденция национального нигилизма, сводящая российскую историю к «тусклому и мрачному существованию, лишенному силы и энергии». Такое столкновение патриотических и нигилистических установок по отношению к прошлому России не случайно, ибо оно отражает специфику отечественных духовных традиций, во многом определяемых своеобразием восточного христианства. Речь прежде всего идет об онтологизме, присущем православию и отличающем его от западного христианства. Эти различия наиболее отчетливо проявились в сотериологии, т. е. в учении о спасении. Западное христианство, опираясь на Римское право, разработало юридическую теорию спасения. Бог выступает в виде судьбы, а человек — подсудимого, который оправдывается перед творцом добрыми делами. Была строгая градация «добрых дел», и нравственное богословие католической церкви выработало и рационально обосновало программу поведения индивида. В общем виде схема богоугодного поведения включала в себя следующие уровни: постижение истин откровения при помощи их рационального осмысления; разработка на их основе нравственных норм; наконец, усвоение этих норм верующими путем церковного воспитания. Иными словами, религиозные истины опосредованно влияли на деятельность людей. Разрыв между «словом и делом» в западном христианстве особенно стал заметен с XI в., когда появляется учение об индульгенции, дополненное впоследствии концепцией о сверхдолжных делах (*opera supererogationis*). Суть заключалась в том, что, последовательно используя юридические нормы в учении о спасении, католические богословы приходят к выводу о наличии «святых угодников Божиих», которые стремились в своей деятельности осуществить не только минимум христианских требований к человеку, сводимых к исполнению заповедей, но и максимальные требования Священного писания, заключенные в «евангельских советах». В силу этого они приобретали «великие земные заслуги», обеспечивающие не только их собственное спасение, но и вместе с «преизбыточествующими деяниями» Иисуса Христа и Девы Марии составляющие церковную сокровищницу сверхдолжных дел. Право распоряжаться этим «богатством» получил Римский папа: именно он путем продажи индульгенций передает «излишние добрые дела святых» тем людям, у которых не хватает своих заслуг для обретения вечного блаженства. Иными словами, принадлежность к вере и «жизнь по вере» начинают в западном христианстве все более друг с другом расходиться. В результате религиозная и социальная сферы все более обособляются друг от друга, наконец появляется гуманизм, поставивший в центр своих идей проблему самоутверждения человека на земле. Теоцентризм уступает место антропоцентризму, религия же превращается в «один из элементов культуры». С появлением протестантизма, который, по словам М. Вебера, выступает с программой «расколдования мира», эта тенденция становится еще более заметной.

В результате в западноевропейских государствах господствует не «нравственный союз» между людьми, а лишь «правовое соглашение», опирающееся

на стремление «сопоставить несколько себялюбий, так, чтобы они не мешали друг другу». Известный русский историк профессор В. О. Ключевский остроумно замечает, что «на Западе и чувства устанавливаются законодательным путем» [11, с. 386]. В связи с этим для «государства или моих сограждан не особенно важно, каково мое внутреннее настроение, для них существенно лишь мое внешнее поведение» [21, с. 21]. В силу этого не только происходит секуляризация истории, но и сами христианские заповеди начинают носить подчиненный характер по отношению к «суверенным правам личности».

Православное учение о спасении исходит из других оснований, оно базируется на понимании процесса нравственного совершенствования как процесса «обожения», т. е. преобразования человека. Индивид не просто разумом познает «истины откровения», но «входит в истину». Отсюда понятно, что истина носит не только гносеологический, но и онтологический характер: она не может оставаться лишь в сфере теории, она «причастна бытию», т. е. истории.

При этом антропология восточных отцов церкви, признавая дуализм души и тела, в то же время отмечает, что обожение предполагает не только преобразование не только духа, но и плоти. Иоанн Златоуст специально подчеркивает, что только еретики утверждают, будто «тело и не сотворено Богом». В действительности, хотя плоть и ниже души, «но вовсе не противоположна ей, не враждебна и не зла, но как гусли музыканту и как корабль кормчему, так и плоть подчинена душе» (цит. по: [9, с. 169]).

Процесс обожения не мог ограничиться лишь сферой индивидуального бытия человека. Личный пример высоконравственной жизни, реализация на практике принципа любви к ближнему с неизбежностью приводят к воздействию праведников на общество в целом. Однако в истории христианских народов было много примеров жестокости, варварства, богоборчества и других негативных явлений. Особенно для русских важна история Византии, ибо от нее они получили «дар христианства». Социальная жизнь этой державы полна противоречий: здесь и «выдающиеся проявления святости», и масса «чудовищных грехопадений», и нарушения христианских заповедей. По мнению архимандрита Киприана (Керна), «спорить не приходится: было и то и другое, но не было одного — равнодушия к церкви, к религии, к загробной судьбе» [9, с. 17]. Эту же оценку можно перенести и на Древнюю Русь, в которой было много «греховной мерзости», но не было индифферентизма по отношению к духовной жизни, к церкви, к реализации христианских установок в истории. Эта тенденция сохранялась на всех этапах развития России, в то же время на Западе по мере научного и технического прогресса подлинная духовность все более и более подменяется различными суррогатами. В результате начинают распространяться «массовые нигилистические настроения, включая равнодушие к окружающей среде, к собственной жизни и потомству» [1, с. 131].

Мы далеки от стремления идеализировать историю России и историю Русской православной церкви, но именно духовный онтологизм, присущий восточному христианству, приводит к особому почитанию святых и святости — как концентрированного выражения положительных духовных качеств. Святые уже на земле смогли стать «соратниками» Богу, реальными свидетелями «жизни в духе». А поскольку, как мы уже отмечали, индивидуальное совер-

шенствование оказывает влияние и на развитие социума, то синтез личного и социального идеалов приводит к пониманию особой значимости вопроса о месте России в истории, о ее роли в историческом процессе. Уже в одном из первых памятников русской историософии — в «Слове о Законе и Благодати», принадлежащем перу митрополита Илариона, — этой теме уделяется большое внимание. Так, владыка отмечает, что киевские князья «не в худой и неведомой земле владычествовали, но в Русской, что ведома и слышима всеми четырьмя концами земли» [8, с. 73]. Еще более возрастает статус Древнерусского государства, по мнению митрополита, после принятия христианства. Князь Владимир, крестивший Русь, сравнивается им с Константином, ибо он «с ним единой чести и славы». В силу этого Древнерусское государство входит в семью цивилизованных народов. И если Константин «царство эллинов и римлян Богу покорил, ты же — Русь». Поэтому «не только у них, но и у нас Христос царем зовется» [8, с. 91]. Радикальные духовные, нравственные, культурные преобразования приводят к расцвету Киева, а храм Св. Софии не только становится украшением стольного града, но такой церкви дивной «не сыщется во всем полуночье земном от Востока и до Запада» [8, с. 93].

Очень быстро на Руси начинается формироваться не только установка на почитание святости, но и образ Святой Руси. Уже в «Голубиной книге», состоящей из народных религиозных песнопений, тексты которых начали складываться еще в XI в., а наиболее полно их содержание было представлено в конце XV — начале XVI вв., мы встречаем утверждение, что «Святая Русь — земля всем землям матери». А ведь этот источник является очень важным «для реконструкции народных христианских представлений» [20, с. 717]. В связи с этим понятно, что идеал Святой Руси не навязывался сверху, а был выработан в народной среде. При этом в реальном историческом процессе всегда ощущалось несоответствие «эмпирической России» ее идеалу. И прав известный исследователь духовности Руси В. Н. Топоров, отмечавший, что несмотря на этот разрыв, важна «направленность на святость вопреки всему, признание ее высшей целью, сознание неразрывной — на глубине — связи с нею и вера во всеобщее распространение в будущем» [19, с. 11].

Идеал Святой Руси свидетельствует о формировании в отечественной традиции мессианского сознания. Н. А. Бердяев справедливо замечал, что каждый народ в истории имеет свою, особую миссию, соответствующую своеобразию его индивидуальных черт, этот миссионизм носит локальный характер и ограничен земными задачами. Но лишь очень немногие нации имеют не только специфическую миссию в истории, но и претендуют на мессианскую роль в мире. Мессианизм «происходит от Мессии, а миссионизм — от миссии». Отсюда понятно, что «мессианское сознание претендует на исключительное призвание, на призвание религиозное и вселенское по своему значению» [2, с. 161].

Осознание особой мировой роли русского народа, государства и церкви, как мы отмечали, занимает достаточно длительный период. Свообразным итогом этого процесса явилось «Послание старца Филофея» Василию III. Он пишет: «Так знай, боголюбец и христоролюбец, что все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это — российское царство: ибо два Рима пали, а третий

стоит, а четвертому не бывать» [17, с. 21]. В русской религиозной философии отмечалось, что в идее «Москвы как третьего Рима» смешивались религиозное и земное предназначение России, нам важно отметить, что и тому и другому началу ставились высшие цели. Поэтому государство в России рассматривалось не только как политическое учреждение, ему придавалось и сакральное значение. Отсюда понятно, почему «Царству правды» приносились сознательные жертвы, а служение его интересам было «выше всех личных устремлений». В силу этого когда народ усматривал в государственной деятельности отход от традиционных ценностей, такая политика вызывала активное неприятие.

В связи с этим заслуживают внимания переломные этапы отечественной истории: в частности период «смутного времени» и движение старообрядцев. Хотя в нашу задачу не входит их анализ, для пояснения нашего тезиса мы остановимся очень кратко на рассмотрении этих явлений.

Среди многочисленных причин, породивших «смутное время», исследователи, как правило, единодушно называют одну — это кризис власти, подрыв доверия к ней. Государство потеряло «национальную идею» и начало восприниматься как «некая темная сила». Поколебленная вера, как отмечает С. М. Соловьев, заменяется суевериями, и русские, «потеряв политическую веру в Москву, начали верить всем и всему» [18, с. 450]. В результате государство превращается в какую-то «бесформенную мятущуюся Федерацию», кажется, что его история заканчивается. Но происходит непонятное на первый взгляд явление: на Руси «начинают пробуждаться силы религиозные и национальные, которые пошли на выручку гибнущей земли». В обновленном государстве снова видится сила, осуществляющая на земле «правду Христову». Православие в этом процессе «восстановления веры» играет важнейшую роль, т. к. иноземцы воспринимались не только «захватчиками чужой земли», но и «вечными врагами» подлинного христианства.

Преодоление Смуты, укрепление и централизация государства, увеличение его территории, обретение патриаршества приводят к развитию русского национального самосознания. Благодаря внешним успехам русского государства в народном мнении начинает укрепляться мысль о том, что Русь являет собой чистое воплощение Третьего Рима, Царства Божия на земле, а Русское православие со всеми его обрядами есть самое истинное христианство. Как справедливо отмечал В. О. Ключевский, идея Вселенской церкви замкнулась в пределы Русской; возобладал взгляд, что Русская церковь, русское общество восприняло все, что нужно для спасения, и нечему больше учиться, а надо только хранить. На место Вселенского православия стала русская старина. Главное следствие — было отвергнуто всякое движение религиозного сознания. Духовный застой, остановка религиозной мысли породили кризис средневекового русского православия (см.: [10, с. 121]).

Это крайне негативно отразилось на духовном состоянии русского общества, о чем много писали и русские философы: «Разложение онтологического миропонимания, называемое на Западе Возрождением, в несколько ослабленном виде и с некоторым запозданием происходило также у нас. Этот процесс чрезвычайно нагляден... духовное вытесняется плотским, истина — домыслами, созерцание — рассудочностью, непосредственность святости — условностью»

(см. [22, с. 561]); и церковные историки: «Церковные нестроения (невежество паствы и духовенства, пережитки язычества, лень и недостойное поведение священнослужителей...) явились причиной возникновения кружка „ревнителей благочестия“» [12, с. 433].

Еще один фактор оказал решающее влияние на духовное состояние русского общества и, как следствие, на раскол Русской православной церкви и метаморфозы русского мессианства — это активное проникновение в XVII в. на Русь западной культуры. Нужно констатировать, что попытки укрепления государства после Смуты удалась не в полной мере: привели к разобщению социума, закреплению народных масс. Произошел глубокий разлад общественной жизни. Ощущение неустройства охватило все без исключения слои общества, что породило мысль «о необходимости подражания чужому или заимствования со стороны» (см. [10, с. 121]).

Прав был К. П. Победоносцев, что «высшие классы заимствовали от европейской цивилизации прежде всего внешние формы ее и внешние потребности». В то же время эти внешние заимствования приводят к изменению мировоззренческих установок, т. к. «усиливаются и распространяются в русском обществе, новые философские и экономические начала, выработанные в Западной Европе жизнью, мыслию и наукой» [16, с. 183].

А поскольку там и жизнь, и мысль, и наука во многом определяются католицизмом, то понятно, что нововведения воспринимались народными массами «как происки зловердных латинян». В силу этого и начавшаяся вскоре церковная реформа Никона основной частью русского общества была воспринята как один из этапов «олатынивания» Руси. Участие в церковной реформе «олатыненных» киевлян и греков; навязывание наук, процветавших на Западе, проводниками которых были те же греки и киевляне; пристрастие правительства к «западным новинам»; приезд западных католиков и протестантов; появление церковных новшеств — все это, по верному замечанию В. О. Ключевского, наталкивало московского простолюдина на мысль, что церковная реформа — происки Рима, а Никон — орудие папы. Именно так понял церковную реформу лидер старообрядцев Аввакум: «Велика во “аллилуйи” хвала Богу, а от зломудрствующих досада велика, — по-римски Святую Троицу в четверицу глаголют, Духу и от Сына исхождение являют» [6, с. 8].

Старообрядцы отстаивали право существования именно самобытной формы религиозности и в целом духовности, сохранившейся, как считали они, в чистоте в прошлом и разрушающейся «церковными новинами» в настоящем. Как справедливо отметил В. Бычков, реформа для них — «путь к забвению и истинной веры, и самой истины, и отеческих гробов, т. е. в конечном счете к преданию всего самого дорогого: веры и отечества» [4, с. 459].

Конкретно-историческое бытие Российского государства старообрядцы отождествили с Царством Божьим. Для них идеал святой Руси уже воплотился в Московском государстве, и главная задача — сохранить этот идеал, не допустить мирской дух в государство (см. [7, с. 52–53]). Этим объясняется максимализм раскольников в исповедании идеи «Москва — третий Рим».

Замену древнерусского православного обряда на «порочный» греческий старообрядцы восприняли как «предательство» царем идеалов православия,

как окончательное падение «последнего в мире» христианского царства «третьего Рима»: «Иного уже отступления нигде не будет, везде бо бысть последнее Руси ... Един бысть православный царь на земли, и того, не внимающего себе, увы, западные еретицы, яко облацы темнии нашедше, угасили христианское солнце российское» [13, с. 162], — писал инок Авраамий. Таким образом, в раннем старообрядчестве тема русского мессианизма претерпевает радикальную метаморфозу: «Третий Рим» превращается в царство нечестия, «вместилище антихриста». Настоящее для староверов — «огнепальное время» почти всеобщего отступления, торжества дьявола на земле. Поскольку четвертому Риму не бывать, раскольники явились выразителями идеи прекращения земной истории. Современное им историческое пространство они восприняли как арену последнего противостояния абсолютных сил добра (древняя — «Святая Русь» и ее защитники — старообрядцы) и абсолютных сил зла (мир Запада и проводники его идей). Отсюда их идеология изоляционизма, неприятие иной современной им культуры.

«Падение третьего Рима» осознавалось старообрядцами как прекращение стремления человека к Богу; в результате, по их убеждению, утратилась направленность Божественной воли к человеку — «благодать на небо улетела». Этим объясняется мрачная апокалиптика, крайний эсхатологизм этого течения, сосредоточенность его на метаистории. Как полагали староверы, с падением Церкви прервалось священство, прервались спасительные Таинства, в силу этого вожди раскола запрещали своим последователям принимать от никониан службу, молитву, крещение. Эти настроения, сопряженные со стремлением к чувственным воплощениям трансцендентного мира, породили мысли о воцарившемся антихристе, по-разному персонифицировавшимся раскольниками. Делались конкретные прогнозы о дате Второго Пришествия и Страшного Суда (вопреки евангельскому учению, что о дне и часе конца света не могут знать даже ангелы небесные).

Эсхатологизм старообрядцев непосредственно смыкается с обрядовостью их вероисповедания: если нет больше Церкви, нет Таинств, нет благодати, связь с Богом прервалась, остаются только быт и обряд, и таким образом они приобретают некую независимую первоценность (см. [23, с. 70]).

Последствиями эсхатологических настроений были разные пути ухода из «безблагодатного» мира, поскольку для старообрядцев оставаться в мире, где царит антихрист, означало подвергать себя духовному осквернению и утратить надежду на вечное спасение. Самое крайнее средство ухода — лишение себя жизни, которое воспринималось не как смертный грех самоубийства, а как «последнее огненное крещение», вводящее в вечность. В изуверских самосожжениях проявилась абсолютная бескомпромиссность старообрядцев, абсолютное нежелание мириться с «погрязшей во зло» историей, стремление мгновенно войти в метаисторию. Убили себя наиболее радикальные. Но были те, кто своей жизнью демонстрировали философию ухода из мира. Таковы — странники (бегуны) и нетовцы. Странники инициировали идею абсолютного размежевания с социумом — постулировали побег из мира с целью ухода из-под власти антихриста, сохранения благочестия [5, с. 185]. Глубокая асоциальность странников выразилась в их персоналистической концепции: они отрицали

какую-либо политическую борьбу на том основании, что зло в принципе неотребимо в мире, пораженном антихристом [5, с. 189]. Традиция странничества, ухода из мира была достаточно распространена на Руси, но если древний русич искал лучшей доли, вольницы, то старообрядец-странник смотрел на побег как на единственное средство спасения души в страдании — «тесноте и подвиге». Позиция нетовцев имеет под собой глубокое мировоззренческое обоснование. Бог сотворил мир из ничего, если Он оставляет мир, то мир с неизбежностью обнаруживает свою пустоту, ничтожность, превращается в осколки, не имеющие онтологического основания. Нетовцы говорят радикальное «нет» такому миру. Еще один путь размежевания с миром — уход в пустыни. Старообрядческие колонии (Выговская, к примеру) стали образцом крепкого быта и, что парадоксально, порой — яркими образцами расцвета гуманистической культуры. Но это уже следующая страница истории старообрядчества, требующая отдельного исследования (см. [14–15]).

Впрочем, было бы неверно утверждать, что в старообрядческом мировоззрении идея «третьего Рима» сходит на нет. В их понимании в «царство нечестия» превращается Московская Русь; на Михаиле Федоровиче заканчивается линия благочестивых государей и начинается линия «царей-антихристов». Но третий Рим жив — он «сжимается» до пределов маленьких островков — старообрядческих общин. Не имея надежды на торжество добра в истории, старообрядцы выступили в роли последних защитников, в т. ч. и реальными делами, абсолютной ценности Христианства, Евангельских вечных истин, ценностей в период кризиса средневекового русского православия. В этом они увидели свое высшее призвание, в этом, полагаем, заключается их значительный вклад в развитие русского национального самосознания в XVII в. Формы защиты отличаются экстремальностью: страдание и смерть за веру, особое явление — юродство как «буйство проповеди», противопоставляемое «внешней мудрости», как форма утверждения истины путем публичного самоистязания, своего рода демонстрация силы духа, стойкости в защите веры: юродивый Федор «в хлебне ... в жаркую печь влез и голым гузном сел на поду... Так чернцы ужаснулись» [6, с. 34]. Экстремальность проявилась и в проповеди, которая имела зачастую форму крика. Вставший на путь защиты истинной веры, по мнению лидеров раскола, должен полностью отрешиться от земных благ: «Ты же читал апостольскую речь: “привязался еси жене, не ищи отрешения”» [6, с. 30]. Таким образом, это свидетельствует об осознании лидерами старообрядчества своей исключительности, богоизбранности, своей роли апостольского служения. Эти люди ощущали себя даже выше первых апостолов: «И не усумнися о сем, еже апостолами нынешних страстотерпцев нарицати, яко, по писанию, святых славнейши и вышши первых мучеников имут быти» [13, с. 162], — писал инок Авраамий.

Во всех этих действиях проявлялся православный онтологизм, но эти позитивные черты русской духовной традиции могут содержать и негативные моменты. Представители русской религиозной философии не раз отмечали, что у русского народа иногда происходит «подмена истины» и тогда он растрачивает свои духовные и физические силы на служение «не идеалам, а идолам». Подобная трансформация происходит и в старообрядчестве, так как

его лидеры ярко проявили преклонение перед формой в ущерб содержанию. Отсюда фанатизм, осознание собственной исключительности и непогрешимости, враждебность к любому проявлению инакомыслия.

Итак, старообрядчество в своем изоляционизме, узком национализме являет собой, по сути, срыв имеющей всемирное прочтение идеи русского мессианизма. Однако, необходимо отметить заслугу старообрядцев в сохранении национальной самобытности. Как представители средневековой русской православной культуры, они указали на негативные последствия западного влияния: секуляризацию русского общества, подмену духовных евангельских ценностей материальными. В этом они выступили как значимый противовес тем силам и тенденциям, которые вели к перерыву органического развития русской православной цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бабахин В. В. Новый ренессанс. — М., 1998.
2. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. — М., 2005.
3. Булгаков С. Н. Тихие думы. — М., 1996.
4. Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI–XVII века. — М.: Мысль, 1995.
5. Дутчак Е. Е. Учение о победе в сочинениях старообрядцев-странников второй половины XIX — XX вв. // Мир старообрядчества. — Вып. 4. — М., 1998.
6. Житие протопopa Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. — Горький, 1988.
7. Зеньковский В. В. История русской философии. — Л., 1991. — Т. 1, ч. 1.
8. Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати. — М., 1994.
9. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. — М., 1996.
10. Ключевский В. О. Курс русской истории. Соч.: в 9 т. — М., 1988. — Т. 3.
11. Ключевский В. О. Материалы разных лет. Соч. в 9 томах. — М., 1990. — Т. 9.
12. Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви // Макарий (Булгаков), митрополит. Соч.: в 12 т. — Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996. — Т. 7.
13. Памятники первых лет русского старообрядчества / сост. Я. Л. Барсков. — СПб., 1912.
14. Париллов О. В. Консервативная форма русского национального самосознания: становление и основные этапы развития: автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Нижегородский государственный педагогический университет. — Нижний Новгород, 2006.
15. Париллов О. В. Русское национальное самосознание в отечественной консервативной мысли: генезис и современные проблемы // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2012. — № 1–3.
16. Победоносцев К. П. Исторические исследования и статьи. — СПб., 1876.
17. Послание старца Филофея // Белый царь: Метафизика власти в русской мысли. — М., 2001.
18. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. — М., 1989. — Кн. IV.
19. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. — М., 1995. — Т. 1.
20. Топорцев А. Л. Голубиная книга // Православная энциклопедия. — М., 2006. — Т. 11.

21. Труды святейшего патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского). — Нижний Новгород, 2007.
22. Флоренский П. А. Записка о старообрядчестве // Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. — М., 1996. — Т. 2.
23. Флоровский Г. П. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991. — Ч. I.

*Н. Ю. Раевская**

ЕВРЕЙСКИЙ «АНИКОНИЗМ» И НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В статье рассматриваются представления еврейских немецких мыслителей XIX — начала XX вв. об иудаизме вообще и еврейском искусстве в частности, способствовавшие формированию мнения об абсолютности иудейского отрицания изобразительного творчества и «нехудожественности» еврейского народа.

Ключевые слова: иудаизм, изображение, искусство, немецкая классическая философия, Герман Коген, антисемитизм.

N. Yu. Raevskaya
JEWISH «ANICONISM» AND GERMAN PHILOSOPHY

The article examines of the conceptions of Jewish German thinkers of the XIX- early XX c. about Judaism and Jewish art that have formed a counterfactual opinion about absolute denial of visual arts and artless of Jew still existing today.

Keywords: Judaism, image, art, German classical philosophy, Hermann Cohen, antisemitism.

Широко распространено мнение о том, что евреи были «нехудожественной» нацией — создание ими произведений искусства исторически ограничивалось второй заповедью:

Да не будет у тебя божеств чужих пред Моим лицом Не делай себе изваяния и никакого изображения того, что на небе, вверху, и что на земле, внизу, и что в воде, ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им... (Шмот (Исх.) 20: 3–6)

Запрет, кажущийся всеобъемлющим, распространялся на изготовление любых фигуративных изображений, поэтому деятельность такого рода не получила развития среди евреев. Таким остается по сей день стереотип восприятия еврейской культуры большинством людей, в круг интересов которых не входит

* Раевская Наталья Юрьевна, кандидат философских наук, доцент, кафедра гуманитарных дисциплин, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет; raev.spb@rambler.ru

ее специальное изучение. Открытия и исследования XX в. в области еврейской изобразительности, перевернувшие устоявшиеся представления предыдущего века о категоричности иудейского отрицания художественного творчества, очень медленно пробивают дорогу в культурном сознании. Это обусловлено большой инерцией внутри самого научного сообщества, проявлением которой является практически полное отсутствие упоминаний о еврейском искусстве в учебниках и обобщающих трудах по истории мирового искусства вплоть до самых последних десятилетий XX в. Лишь в последнее время некоторые из таких книг, издаваемых в нашей стране, стали включать в себя разделы, касающиеся искусства, связанного с иудаизмом. Как правило, это очень краткие замечания, содержащие упоминание лишь о фресках в синагоге Дура-Европос и трактующие их возникновение как следствие одномоментного послабления запрета. Даже самые объемные из таких изданий, посвящая этой теме одну-две странички, страдают неточностями и дают оценку в духе предшествующих эпох [4].

Такое положение дел отчасти связано с тем, что статьи и книги по еврейскому искусству, вышедшие в свет в XX в., в большинстве своем посвящены конкретным памятникам, а количество специальных обобщающих трудов, на которые могли бы опираться историки искусств, относительно невелико.

Насколько можно судить, сходная ситуация до последнего времени имела место и в других странах. Так, американские ученые Бленд Кальман и Маргарет Олин, выпустившие свои монографии на рубеже XXI в., выражают озабоченность тем, что общественное мнение, вопреки результатам исследований еврейского искусства в XX в., продолжает воспринимать евреев как «нацию без искусства» или даже как «нацию против искусства» [28; 29]. Авторы отмечают, что самые продаваемые в США «История искусств» Янсона и Гарднеровское «Искусство на протяжении веков» даже в редакциях конца XX в., содержат утверждения о том, что фрески с изображениями библейских сцен и персонажей в позднеантичной синагоге Дура-Европос являются исключением из правила еврейского «аниконизма», характерным лишь для поздней античности. Тот факт, что евреи вообще использовали подобные декорации, все еще кажется здесь аномалией и следствием уклонения от запрета [21, с. 265; 25, с. 252].

Новейшие редакции тех же книг уделяют несколько большее внимание еврейскому искусству. Его оценки становятся более адекватными, а категоричность запрета не представляется всеобъемлющей [22, с. 290; 26, с. 237].

Безусловно, количество памятников изобразительного искусства, связанного с еврейской культурой, столь невелико по сравнению с культурами других народов, что отсутствие упоминаний или очень краткую информацию о них в обобщающих изданиях можно считать вполне оправданными. Важно то, что оценки, которые здесь содержатся, зачастую не соответствуют современному видению специфики отношения иудаизма к искусству. Многочисленные факты подтверждают, что нерушимым в этой религии всегда оставался лишь запрет на создание образа Бога. К изготовлению других изображений в разных общинах в разное время относились с неодинаковой строгостью — запретительная

и разрешительная тенденции соседствовали друг с другом. Многие известные рабби вполне одобрительно относились к воспитательному, дидактическому и декоративному использованию искусства [16, с. 12–14]. Более того, можно говорить о том, что стремление выразить себя в художественном творчестве всегда существовало у еврейского народа — запреты или одобрения такой деятельности со стороны учителей были ответом на существующую практику, а не наоборот. Подтверждением этому служат не только литературные источники, но и сами памятники изобразительного искусства: фрески и мозаики в античных синагогах; средневековые иллюминированные рукописи; гравированное церемониальное серебро; надгробия, украшенные рельефами; росписи восточноевропейских синагог Нового времени и многое другое.

Вопреки усилиям ученых, занимающихся еврейской культурой, несмотря на тысячи статей и книг, описывающих и интерпретирующих памятники изобразительного искусства и исследующих литературные источники, свидетельствующие об использовании изображений начиная с библейских времен и заканчивая современностью, миф о категоричности иудаизма в отрицании изобразительного искусства продолжает свое существование. Как складывался этот миф, каковы его корни и причины устойчивости таких представлений? Можно попытаться ответить на этот вопрос, вернувшись в XIX в., положивший начало «научному изучению еврейства». Парадокс заключался в том, что сами евреи в то время создали и закрепили представление о полной нехудожественности еврейского народа. Это были эмансипированные евреи Германии, находившиеся под сильным влиянием немецкой классической философии, в частности философии Канта и Гегеля. Несмотря на то что эти мыслители относились к иудаизму весьма негативно, можно утверждать, что «научное» представление о сущности своей религии и ее специфических чертах, в т. ч. отношении к изобразительному искусству, немецкие еврейские интеллектуалы того времени вырабатывали именно под влиянием их философских идей.

Оба философа отмечали в качестве характерной особенности иудаизма полное отсутствие изображений божества и практически полное отсутствие любых других фигуративных изображений. Причем Кант выражал восхищение еврейским аниконизмом. Рассматривая в «Критике способности суждения» категорию возвышенного, он писал, что изображения возвышенных предметов оставляют в душе человека определенный настрой, заставляющий его стремиться к сверхчувственному. В результате «интеллектуальное и идеи разума обретают превосходство над чувственностью». Причем такие изображения могут быть отвлеченными, и даже совершенно негативными по отношению к чувственному. Таковым, например, является образ Бога в иудаизме. Библейское повествование не приписывает божеству чувственного облика, утверждая его вездесущность, бесконечность, нематериальность и запрещая в соответствии с этим создание его визуальных изображений. Отрицательное отношение иудеев к визуальным изображениям божественной реальности совпадало с убеждением Канта в том, что изображение бесконечного должно быть «негативным», не имеющим чувственной опоры, тогда, в силу своей отвлеченности оно «расширяет душу» и способствует переживанию возвышенного. Преимущество древних иудеев перед окружающими их народами, как полагал

Кант, было в немалой степени связано с представлениями о неизобразимости Бога [13, с. 145–146]. Умение мыслить Бога как нечто нематериальное и бесконечное воспитывало способность возвышаться над конкретно-чувственным и приходило к созерцанию всеобщего. Представление о бесконечности божества должно было трансцендировать человека из конечного мира, возвышать его над «царством необходимости» и вести в «царство свободы».

Указывая на возвышенный характер заповеди, запрещающей изображения, Кант отмечал, что «то же относится и к представлению о моральном законе и способности в нас к моральности». Изображения божественного, так же как и строгие моральные предписания, которыми изобилуют традиционные религии, закрепощают человека, сосредотачивают его на чувственно-конкретном и не дают подняться в «царство чистого духа». Подлинно нравственным существом человек становится не тогда, когда слепо следует частным правилам, а когда приходит к осознанию нравственного закона, при этом он поднимается из сферы конкретного в сферу всеобщего, из сферы чувственного в сферу рационально-сверхчувственного. При этом, по мнению Канта, присущая иудеям способность мыслить Бога как трансцендентное нематериальное начало мира не привела их к осознанию всеобщего морального императива и не сделала преимущественно «этической» религией, хотя этого можно было бы ожидать от народа, сумевшего в своих представлениях о божественном возвыситься над сферой материально-единичного. Иудаизм, в представлении Канта, оставался религией ритуала, во главу угла ставящей тщательное выполнение множества разнообразных предписаний. Отсюда вытекало его отрицательное отношение к иудаизму в целом, как к религии, в которой не хватало подлинной этичности [14, с. 198]

Гегель в отличие от Канта не хвалил иудаизм и ислам за «безобразность Бога», а скорее видел недостаток в том, что их представления о Боге не обладали «конкретностью» и не могли быть выражены визуально [6, с. 168]. Характерной чертой иудаизма он считал представление о Боге как об абсолютно трансцендентном существе, присутствующем в тварном мире лишь в виде проявлений его воли и воспринимаемом как неприступный властитель и законодатель. Пропасть между человеком и Богом подчеркивалась невозможностью визуальных репрезентаций божества. Отсутствие изображений еще больше отдаляло Бога от человека, как бы лишая их возможности более интимных отношений.

Будучи апологетом по отношению к христианству, он ставил иудаизм на ступень ниже и утверждал, что единство Бога с народом здесь «установлено внешним образом, в договоре», а не «в любви», как в христианстве. В иудаизме, с его точки зрения, «еще не пробудилось созерцание и сознание единства души с абсолютном, принятия души в лоно абсолюта». Здесь «Бог осуществляет карающую справедливость», следствием которой является «подавленность, скорбь о том, что добро есть долженствование» [5, с. 116–118]. Такая оценка, не учитывавшая факты, была, вероятно, как и в случае Канта, обусловлена не столько антипатией к евреям, сколько желанием подтвердить справедливость собственных теоретических построений. В данном случае — желанием вписать развитие религии в триадическую схему, в которой иудаизм («религия духовной индивидуальности») занимал бы промежуточное положение между религиями древнего Востока («естественными религиями») и христианством.

Необоснованное мнение Гегеля об иудаизме, имевшее характер «метафизической разновидности антисемитизма» [2, с. 388], в будущем стало одной из отправных точек для рассуждений соответствующей направленности. В то же время парадоксальным образом еврейские германские мыслители, находившиеся в то время «под очарованием» Гегеля, использовали его категории и принципы для прояснения сути иудаизма в попытке противостоять его негативным оценкам. Основные положения философии Гегеля казались им созвучными иудаизму: человек и Дух взаимосвязаны, осуществление Духа находится в зависимости от мира и человека. Так Н. Крохмаль в своем труде «Путеводитель растерянного времени» сделал попытку изложить историю развития еврейской культуры по схеме Гегеля, согласно которой исторический прогресс человечества ведет к конечному торжеству «абсолютного духа». М. Гесс, еще один представитель младогегельянской школы, в своей книге «Рим и Иерусалим», пытаясь объяснить, почему Гегель оказал такое неотразимое влияние на еврейские умы, писал: «Гегель с его выраженным историсофическим мирозерцанием и постоянным подчеркиванием момента “откровения” или “самооткровения” в победоносном шествии человеческого духа, ближе всего подходит к основам иудаизма, этой “исторической религии” *par excellence*» [11, с. 237].

Еврейские мыслители того времени, такие как С. Формштехер, Г. Гейне, Г. Грец и др., с одной стороны, приняли кантовское восхищение перед еврейским аниконизмом и игнорировали гегелевские замечания на этот счет. С другой стороны, многие из них критиковали утверждения Канта о том, что иудаизму не хватает «истинной религии» и этического значения, опираясь на систему Гегеля, находя его восхищение развивающимся духом созвучным их собственному пониманию иудаизма и, во многих случаях реформистским взглядам, которых они придерживались. Они считали философию Гегеля соответствующей своим целям, среди которых была, во-первых, борьба с антисемитизмом, т. е. желание продемонстрировать противникам иудаизма (и шире — еврейства) преимущества последнего. Во-вторых, стремление в рамках самого иудаизма доказать правомерность реформационных идей о необходимости обновления религиозной традиции в духе современности.

В результате еврейская теоретическая мысль XIX в., возросшая на почве немецкой классической философии, сформировала представление об иудаизме как духовной, этической и фундаментально аниконической религии. Такой «ответ» Канту и Гегелю был, в частности, сформулирован либеральным раввином Соломоном Формштехером в его работе «Религия духа, научное представление иудаизма в соответствии с его характером, историческим развитием, и призыванием к человечеству» (1841). Ядром иудаизма он провозглашал этику, подчеркивая, что в иудаизме, Бог-Абсолют-Мировой Дух предстает как Высшее Благо, Добро, Справедливость. Религия духа (иудаизм) — это стремление к воплощению абсолютного морального идеала. Цель развивающегося иудаизма — воплощение морального идеала на Земле. Через иудаизм абсолют как идея абсолютного блага проявляется в человеческом мире. Причем человеческий дух, являясь воплощением абсолютного, проходит разные стадии развития. На разных этапах развития иудаизма абсолютная идея (Бог, Абсолютное Благо)

проявляет себя по-разному. Поэтому облик иудаизма изменился с библейских времен к раввинистическому этапу и должен меняться в современном мире.

Акцентируя специфику религии духа в окружении политеистических культов, Формштехер подчеркивал полную незаинтересованность евреев в создании визуально осязаемых образов в рамках культа, в силу понимания ими абсолютно надприродной духовной сущности божества и бесполезности создания его материальных символов. Он писал, что иудаизм в ходе борьбы с язычеством стал видеть в пластических искусствах врага и стал создавать собственные символы в сфере духовной. Иудаизм мог допустить только поэзию, мелодию аккомпанемента и ритм, который вел людей к религиозному экстазу, но не пластическое искусство, отдаляющее мысль от Бога. «Иудаизм враг пластических искусств», «он был только этической, но не эстетической манифестацией абсолюта» (цит. по: [27, с. 16]).

Десятью годами позже сходные мысли развивал Генрих Гейне, еврей по происхождению, но затем перешедший в лютеранство. В конце жизни он вернулся в лоно родной религии и с эмоциональной поэтичностью выступил в защиту иудаизма. Сравнивая эллинское и еврейское мироощущение, он противопоставлял приземленность первого и возвышенность второго, описывая иудаизм как чистое проявление свободного духа, преодолевающего материальные рамки. «Греки и римляне были привязаны всею душою к земле... Но евреи, с давних времен, были преданы только закону, абстрактной мысли, подобно нашим новым космополитическим республиканцам... Свобода и равенство были их (евреев) религиею...» [8, с. 412].

По Гейне, спиритуализм, целомудренность, аскетизм иудаизма соседствовали в нем с отрицанием всего материально-природного, конкретно-чувственного, порождая враждебность по отношению к изобразительному искусству. Делая выбор в сторону иудейского этического спиритуализма, утверждая, что «доброта лучше всякой красоты» [7, с. 127], он отмечал еврейский аниконизм, но писал при этом об особом искусстве присущем евреям. Моисей с его точки зрения был художником в области «духа». «Прежде я недолго любил Моисея, вероятно, потому, что эллинский дух преобладал во мне, и я не мог простить иудейскому законодательству его ненависти ко всякой образности, к пластике. Я не понимал, что, несмотря на враждебное отношение к искусству, Моисей все же сам был великим художником и обладал подлинным художественным духом», но предметом его творчества был народ Израиля. Этот народ стал ему памятником, «который переживет все бронзовые монументы» [8, с. 121].

Гейневские «Признания» имели большую популярность в Германии и способствовали формированию, в первую очередь среди самих эмансипированных евреев, подобного романтизированного облика иудаизма.

В том же ключе рассуждал и Генрих Грец. Автор многотомной «Истории евреев», вышедшей в 1853–1875 гг., впервые опубликовал изложение своих мыслей в программной статье «Структура истории еврейского народа» (1846). Здесь он, как и Гейне, коррелировал язычество с природой, а иудаизм с духом, а также говорил, что язычество воспринимало Бога как нечто видимое, а иудаизм воспринимал Бога через демонстрацию его воли, через посредство уха.

Язычество видит его Бога, иудаизм слышит его, то есть он слышит заповеди Его Воли... Кроме того, художественное выражение также развивается по-разному, согласно другой концепции Бога. Постигание и обращение к Богу происходит через музыку и поэзию... Язычество и идолопоклонство образуют противоположность между религией духа и религией природы, божественной трансценденности и имманентности [23, с. 68–69].

В отличие от язычества иудаизм противостоял природному и развивал духовное и поэтому отказывался поддерживать изобразительное искусство.

Позже во введении к первому тому «Истории» он обращал внимание на различие между эллинской и еврейской культурами. Эллинская цивилизация, писал Грец, открыла человечеству мир истинной красоты и обогатила нас великими произведениями искусства. Для контраста, иудаизм показал дефицит грандиозных архитектурных сооружений и отсутствие изображений божества, считавшегося здесь «предметом не внешнего, а внутреннего поклонения, духовным совершенством, а не физическим». В области литературы иудейство не преуспело в художественном эпосе и еще меньше — в трагедии и комедии из-за его отвращения к мифологии и легкомысленной театральности. При этом иудаизм достиг совершенства в двух других поэтических жанрах, отражавших его идеалы, — псалмах и пророческих импровизациях. Греческая литература охватывала, таким образом, сферу эстетического; иудейская литература — сферу сакрального и морального.

Грец отмечал, что современный мир с удовольствием признает и даже преувеличивает заслуги эллинов, и отказывается признать в должной мере заслуги и творческий вклад евреев в мировую культуру, что, по его мнению, в немалой степени связано с отсутствием зависти к вымершей эллинской цивилизации и ее наличием по отношению к существующему поныне еврейству. Никто, писал он, даже не ставит вопроса о том, почему один творческий народ сошел с исторической арены, а второй продолжает существовать. Причину последнего Грец видел в том, что греки не обладали прочными нравственными устоями, не имели никакого общего идеала и никакой жизненной задачи, которая позволила бы им сохранить единство. У еврейского же народа такой задачей было нравственное самоусовершенствование, победа духа над телом, воздержание и самоограничение с целью достижения святости. История показала, что все народы «запятнавшие себя развратом, один за другим сошли с исторической сцены. Среди народов, погрязших в низменных пороках, еврейство, развернувшее знамя нравственной чистоты, составляло единственное исключение» [9, с. 30]. Преданные святости и сексуальной сдержанности, евреи выжили в истории. Преданные искусству, философии и разврату греки исчезли вместе с другими народами древности. Грец настаивал на превосходстве иудейства над современной европейской культурой, являющейся наследницей культуры эллинов. Рациональность и возвышенность этического монотеизма, находящие выражение исключительно в поэзии и музыке, противопоставлялись им преимущественно чувственному характеру, а также моральной распущенности западной цивилизации, берущей свои истоки в Древней Греции, чья культура в целом и искусство в частности были ограничены природной сферой.

Гейне и Грец, как было показано, разработали тему противопоставления еврейской и эллинской культур, восхищаясь иудейским аниконизмом, мужественной сдержанностью и строгой духовностью, способствовавшими выживанию еврейского народа. Подобным образом позже действовал Фрейд в своей работе «Моисей и монотеизм» (1939), связывая повышенную этичность иудаизма и отсутствие интереса к изобразительности. Вторая заповедь, писал он, имела большее значение, чем кажется на первый взгляд. Мотивы введения запрета на изображения точно не известны — оно могло иметь целью утверждение безобразности Бога или было мерой против злоупотребления магией, но в любом случае, будучи единожды принятым, запрет имел мощное влияние на еврейский менталитет. «Он означал, что сенсорное восприятие ставилось на второе место после того, что можно было назвать абстрактной идеей — триумф интеллектуальности над чувственностью или, строго говоря, отречение от инстинктов, со всеми неизбежно вытекающими психологическими последствиями» [19, с. 207]. Преимущество, которое еврейский народ на протяжении тысячелетий отдавал интеллектуальным занятиям, отмечал Фрейд, помогло сдерживать жестокость и тенденцию к насилию, проявляющиеся с неизбежностью там, где идеалом является развитие физической силы. Евреи не достигли, подобно эллинам, гармонии развития интеллектуальной и физической деятельности, но их выбор в этом отношении был сделан в пользу более ценной альтернативы. Преобладание интеллектуальности над чувственностью, в немалой степени обусловленное Моисеевым запретом поклонения Богу, имеющему зримую форму, приводило к ограничению инстинктов и формированию этической сущности иудаизма, ставшему решающим фактором выживания этноса.

Гейне, Грец и Фрейд восхищались аниконизмом и этическими ограничениями иудаизма и с презрением высказывались о греческой эстетике и восхищении телом. При этом они противоречили германским интеллектуалам, которые наоборот восхищались эллинизмом и презирали евреев.

Людвиг Фейербах писал в 1841 г. в «Сущности христианства», что источником искусства, равно как и науки, является политеизм, в котором человек существует в гармоническом единстве с природой, не противопоставляя себя ей. Древние греки жили «внутри природы», всматривались в нее и видели в ней порядок, гармонию и красоту. Отсюда рождался эстетический и теоретический взгляд на мир. В противоположность этому для иудейства, по мнению Фейербаха, высшим принципом отношения к миру был утилитаризм. Израильтяне относились к природе исключительно «с точки зрения гастрономии». Греки занимались свободными искусствами и философией, израильтяне же не ушли дальше «небезвыгодного изучения теологии». Иудеев интересовал только Бог, причем интерес этот был не теоретическим, а сугубо утилитарным и весьма эгоистическим. Бог представлялся гарантом, обеспечивающим мирские блага и позволяющим человеку властвовать над природой. Таким образом, «монотеистический эгоизм отнял у израильтян свободное теоретическое стремление и понимание» [18, с. 115], а так же эстетическое видение мира, в котором столь преуспели представители языческой эллинской культуры.

Три года спустя, в 1844 г., Карл Маркс опубликовал эссе «К еврейскому вопросу», где, продолжая мысль Фейербаха об утилитарно-эгоистическом

характере иудаизма, делал акцент на «мирской сущности» еврейства, пытаясь оценить, по его выражению, «не еврея субботы... а еврея будней» [15, с. 407–408]. Мирскую основу еврейства он видел в «практической потребности и своеобразии», утверждая, что «мирской культ» еврея есть торгашество, а «мирской бог» — деньги. Освобождение человечества в целом и еврея в частности должно было, по мысли Маркса, базироваться на преодолении страсти к наживе и накоплению, достигших максимума в современном мире не без «ревностного участия» еврейства.

Начало этой линии в понимании иудаизма можно найти уже у Канта, который ассоциировал иудаизм с практикой коммерциализации, объясняя эту особенность историческими и географическими обстоятельствами его существования [12, с. 445].

Фейербах и Маркс характеризовали евреев как народ, который остался в «рабстве чувств», и, следовательно, был неспособен к достижениям, подобным греческим, в науке и искусстве.

В 1850 г. Рихард Вагнер в своей статье «Еврейство в музыке», носившей откровенно антисемитский характер, пытался обосновать полную неспособность евреев создать что-нибудь значительное в области изящных искусств и, более того, показать вред, оказываемый их деятельностью в этой сфере. Причиной их несостоятельности в искусстве, по его мнению, с одной стороны, было отсутствие национальных корней из-за исторически культивируемой обособленности от общества тех стран, в которых они жили, а также «мертвого» характера собственной культуры, «исчезающей с исторической сцены». С другой стороны, он пытался продемонстрировать, что особые природные конституционно-физиологические свойства в принципе не позволяли евреям быть творцами подлинных произведений искусства. Сам внешний вид евреев казался ему крайне неэстетичным и внушающим отвращение, то же самое относилось к речи, пению, музыке и поэзии, ими создаваемой.

Что касается визуальности и изобразительного искусства, Вагнер утверждал, что евреи всегда были озабочены вопросами гораздо более практическими, чем красота и «духовное содержание нематериальных явлений действительного мира». «Осмысленный дар созерцания», по его мнению, у евреев никогда не был достаточно велик, чтобы из их среды вышли великие художники, архитекторы и ваятели [3].

Гейне, Грец, и Фрейд, защищая себя от подобного культурного, а позже и политического антисемитизма, утверждали, в пылу полемики также теряя объективность, что характер иудаизма был не практическим, но исключительно духовно возвышенным и целомудренным, не сосредоточенным на материальном и вследствие этого аниконическим в противовес эллинской культуре, ставшей источником эгоизма, алчности и развращенности. Отнюдь не означая недостатка, еврейский аниконизм был в их глазах знаком и причиной иудейской силы.

Своими путями к сходным идеям пришел знаменитый неокантианец Герман Коген (1842–1918), чьи труды в области иудаизма можно считать высшей точкой развития еврейской философии на почве немецкой классической

философии [17, с. 10]. В последние годы жизни одной из его главных задач было обоснование великого культурно-исторического значения иудаизма [10, с. 3]. Усилия Когена в этом направлении были обусловлены, с одной стороны, противостоянием усиливавшемуся антисемитизму, с другой стороны, желанием опровергнуть аргументацию своего учителя, чья негативная оценка иудаизма явилась своеобразным «драматическим вызовом» для немецкой еврейской философии того времени. Кантовское восприятие иудаизма как религии жесткого ритуала, ничего общего не имеющей с «религией разума», создавало проблему для его еврейских почитателей, в том числе для Когена. В своей последней работе «Религия разума из источников иудаизма» он, споря с Кантом, характеризовал иудаизм как подлинную религию разума. По его мнению, все монотеистические религии (и иудаизм в особенности как праформа всех остальных) можно считать религиями разума, т. к. все они основаны на разделении чувственной и духовной сфер, т. е. исходят из идеи автономии разума, его способности быть независимым от чувственной сферы, возвышаться над ней. На чувственном восприятии, с его точки зрения, базируются всевозможные фантазии, вера в чудеса и суеверия; из того же источника вырастает и поклонение букве Священного писания. Как утверждал Коген, по мере исторического развития иудаизма все чувственное, связанное с внешней обрядовой стороной религии отходило на второй план благодаря критической деятельности разума пророков и раввинистических авторитетов, выдвигавших для человека на первое место требование святости, понимаемой как нравственное совершенство. Так выкристаллизовывалось этическое ядро иудейского монотеизма, выявлялась его подлинная сущность, в качестве подтверждения которой Коген приводит известный отрывок из талмудического трактата «Шаббат», в котором рабби Гамалиэль, вынужденный сформулировать суть иудаизма перед иноверцем «пока тот стоит на одной ноге», говорит «Не делай ближнему твоему того, чего себе не желаешь. В этом заключается вся суть Торы. Все остальное есть истолкование» [1, с. 208].

По мнению Когена, религия, понимаемая как религия разума, является функцией человеческого сознания как такового и связана со способностью отклонения от чувственности, инстинкта, животного начала и аффекта. Он пишет, что все народы, даже примитивные, имеют свою долю в религии разума, но особенно монотеистические религии и в особенности иудаизм, породивший саму эту идею. При этом еврейский монотеизм, являющийся религией разума в большей мере, чем политеизм, выражается преимущественно в литературе, как искусстве, выявляющем внутренние смыслы и в большей степени апеллирующем к разуму, тогда как политеизм выражается в пластике, делающей себя аналогией природы и ориентированной на чувственное восприятие. Иудаизм исключает визуальные искусства из репрезентации уникального божества, являющегося «абсолютным архетипом для ума... но не объектом миметического подражания» [20, с. 63]. Таким образом, в построениях Когена иудаизм как религия разума, противопоставленного чувственности, коррелирует с утверждением категорического аниконизма. Религия разума выражается в «умственном» искусстве поэзии и проявляется в отвращении к пластическим искусствам, находящимся в рамках чувственной сферы.

В главе «Служение идолам» он пишет, что противостояние изобразительному искусству наиболее ярко проявилось в пророческом движении и было «борьбой бытия с кажущимся» [20, с. 64]. Он отмечает, что противоположность Бога и богов, с точки зрения иудаизма, не численная. Она выражается в различии невидимой идеи и воспринимаемого образа. Всякий образ есть отображение, но возможны только образы природы, а не Бога. Служение богам неприемлемо, потому что они суть идолы, а не подлинное бытие. «Созидатели изваяний все заблуждаются, и их приятные изваяния никчемны, и видящие их ничего не видят и ничего не познают: да будет им стыдно» (Ис. 44: 10). Визуальное искусство действительно может создавать красивые объекты, но они бессмысленны в силу неистинности видимой красоты.

При этом Коген замечал, что пророкам безусловно было присуще эстетическое чувство, поскольку они не способны были бы вести борьбу против визуальных изображений Бога, если бы сами не действовали при этом как художники, как поэты-мыслители. Они проявили себя в более мощном и подлинном искусстве словесной поэзии, одержавшем победу над искусством изображения.

В целом он характеризовал иудаизм как «аномалию» в истории культуры, поскольку в древнем мире он один был в состоянии обходиться без визуальных искусств. Аниконизм при этом провозглашался добродетелью. Причиной отказа от пластических искусств являлось истинное понимание Бога евреями. Не делая никаких уступок изобразительному искусству, иудейский монотеизм тем самым утверждал уникальность Бога, что и являлось его величайшей заслугой и всемирно-исторической миссией, осуществление которой есть дело не только прошлого, но и настоящего.

Когеновское восприятие иудаизма отличалось крайним интеллектуализмом, в результате чего исторически существующая религия превращалась в некую философскую систему. Правда, в этом отношении он следовал не только рационализму своего времени, но и давней традиции, существовавшей в рамках самого иудаизма. В частности большое влияние на него оказали труды М. Маймонида. В реальности же иудаизм никогда не исчерпывался одной этой традицией и содержал в себе как элементы мистики, так и сильную традиционную веру в необходимость строгого исполнения мицвот, не имеющую строгого рационального обоснования. Но этого мира для Когена, как и для его единомышленников — деятелей движения «Wissenschaft des Judentums», ставящих своей целью научное изучение иудаизма, как бы не существовало.

С их точки зрения, все это было проявлениями невежества и предрассудков. В результате иудаизм в их построениях представал в очевидно «однобоком» виде. Такие интеллектуализированные построения невольно стремились игнорировать факты, не вписывающиеся в выдвигаемые теоретические схемы, в т. ч. «исключения из правил» в области искусства. В результате философия религии Когена, оказавшая большое влияние на последующее поколение еврейских мыслителей, углубляла и закрепляла представления его предшественников о преимущественно интеллектуально-духовном характере иудаизма, сознательно и категорически противопоставлявшего себя визуальным искусствам.

Так формировалось оказавшееся столь стойким мнение о евреях как «нехудожественной нации». Признание полного отрицания изобразительного искусства в иудаизме либо, позже, констатация его ограниченного распространения, сочетающаяся с отрицанием самобытности [24, р. 141–143], соответствовали тем задачам, которые ставили перед собой немецкие еврейские интеллектуалы. Они, с одной стороны, руководствовались стремлением понять сущность иудаизма, рассматривая его сквозь призму философии Канта и Гегеля, под влиянием которых находились. С другой стороны, осознанно или неосознанно, желали создать такой облик иудаизма, который бы внушал уважение современникам и мог противостоять рассуждениям антисемитской направленности. В результате возник идеализированный образ иудаизма как «религии чистого духа», сознательно и последовательно противопоставляющей себя визуальным искусствам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей. — М., 1993.
2. Армстронг К. История Бога. 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. — М., 2011.
3. Вагнер Р. Еврейство в музыке. — URL: <http://amklib113.ru/bbl/vagpb>
4. Власов В. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства: в 10 т. — СПб., 2010. — Т. 4.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. — М., 1977.
6. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: в 4. — М., 1968. — Т. 1.
7. Г. Женщины и девушки Шекспира // Гейне Г. Собрание сочинений. М., 1958. — Т. 7.
8. Гейне Г. Признания // Гейне Г. Собрание сочинений. М., 1958. — Т. 9.
9. Г. История евреев от древнейших времен до настоящего. — Одесса, 1908. Ре-принт: М., 2010. — Т. 11.
10. Гурлянд А. Герман Коген и его философское обоснование еврейства. — Пг., 1915.
11. Еврейская энциклопедия Брокгауза и Эфрона. — СПб., 1910. — Т. 6.
12. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения: в 6 т. — М., 1966. — Т. 6.
13. Кант И. Критика способности суждения. — М., 1994.
14. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980.
15. Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. — М., 1955.
16. Раевская Н. Ю. Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность // Вестник РХГА. — 2011. — Т. 12, вып. 2.
17. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. — М., 2008.
18. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Сочинения. — М., 1995. — Т. 2.
19. Фрейд З. Моисей и монотеизм // Фрейд З. Основные принципы психоанализа. — М., 1998.
20. Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judenthums. — Leipzig, 1919.
21. Gardner's Art through the Ages: A Global History. 9th ed. — New York, 1991.

22. Gardner's Art through the Ages: A Global History. 13th ed. — Boston, 2011. — Vol. 1.
23. Graetz H. The Structure of Jewish History and Other Essays. — New York, 1975.
24. Jacob J. Kohler K. Eisenstein J. D. Attitude of Judaism toward the art. Jewish Encyclopedia. — New York, 1902. — Vol. 2.
25. Janson H. W. History of Art. The western tradition. 4th ed. — New York, 1991.
26. Janson H. W. History of Art. The western tradition. 8th ed. — New York, 2011.
27. Kalman B. Artless Jew: medieval and modern affirmations and denials of the visual. — Princeton, 2000.
28. Olin M. The nation without Art: Examining Modern Discourses of Jewish art. — Lincoln, 2001.

*А. М. Прилуцкий**

СЕМИО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ДИСКУРСОВ СТРАХА СОВРЕМЕННОЙ МАРГИНАЛЬНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

В силу выраженной эмотивности и иллокутивности дискурсы страха оказывают серьезное воздействие на динамику религиозных и социальных процессов. Эсхатологическое напряжение порождает страх перед будущим и провоцирует различные формы аддиктивного поведения. Данная статья посвящена анализу специфики семиозиса дискурсов страха в маргинальных формах современного русского православия. В связи с этим рассмотрены основные герменевтические паттерны дискурсов страха и их семиотическое содержание.

Ключевые слова: семиотика, символ, религиозный страх, эсхатология, конспирология.

Alex.M. Prilutskii

SEMIOTIC AND HERMENEUTICAL SPECIFICS OF THE DISCOURSE OF FEAR AT MODERN MARGINAL RELIGIOUSITY

By virtue of severe emotive and illocutionary the discourses of fear having a serious impact on the dynamics of religious and social processes. The eschatological tension generates fear of the future and provokes various forms of addictive behavior. This article analyzes the specifics of semiosis of the discourses of fear in a marginal forms of modern Russian Orthodoxy. In this regard, identified and analyzed the basic patterns of hermeneutical discourse of fear and corresponding semiotic content. The author shows that the discourse of fear in the majority of cases related to the mythological form of religiosity.

Keywords: semiotics, symbol, religious fear, eschatology, conspiracy theories.

Так называемая натуралистическая гипотеза, объясняющая происхождение религии чувством страха первобытного человека перед могущественными и непонятными для него силами природы, породила значительную литературу: в общем-то не оригинальное утверждение Ленина, что «страх создал богов»,

* Прилуцкий Александр Михайлович, доктор философских наук, Русская христианская гуманитарная академия.

кочевало по страницам различных советских атеистических изданий [5, с. 259]. С различных мировоззренческих позиций специфику религиозного страха анализировали теологи, философы и религиоведы различных школ и направлений, одно перечисление имен заняло бы весь объем этой статьи. Не касаясь всей полноты предметного поля данной проблемы, сформулирую задачу данного исследования более скромно, а именно как попытку выявить структуру дискурса страха в современной религиозности, выпадающей из традиционного российского христианского мейнстрима, но не порывающей с базовыми христианскими концептами. В связи с этим необходимо определить:

- предмет страха (т. е. то, чего именно боятся);
- модальность высказываний, соотносящихся с дискурсом страха;
- особенности семиозиса дискурса страха в современной маргинальной религиозности христианского паттерна, ориентированного на установки православного радикального фундаментализма (далее — «маргинальная религиозность»). Как нам представляется, для выявления дискурсной специфики религиозно-мотивированного страха хорошо подходит комбинирование методов семиотического анализа и анализа модальности высказываний, что вполне соответствует современным установкам семиотики религии.

Теологическое понимание страха Божия как осознание человеком собственного несовершенства и боязнь оскорбить Бога своей греховностью, т. е. страх онтологический, равно как страхи, восходящие к осознанию человеком последствий нарушения религиозных норм и предписаний, т. е. имеющие своим основанием религиозную мораль, в данном исследовании рассматриваться не будут. Мы ограничимся анализом дискурсов религиозных страхов, порожденных особой герменевтикой концептуализации процессуальности истории при помощи религиозных концептов.

В любом случае понятие «дискурс страха» требует уточнений. В соответствии со сказанным выше под дискурсом страха в данной статье мы будем понимать трансляцию языковыми способами эмоционального состояния тревоги, страха, обусловленных специфической религиозной интерпретацией процессов и реалий современной жизни. Таким образом, дискурсы религиозного страха порождаются особыми герменевтическими механизмами, позволяющими интерпретировать различные реальные (и мнимые, вымышленные) события как обладающие мрачными и пугающими религиозными смыслами.

Контент-анализ публикаций в интернете позволяет сделать предварительный вывод о том, что религиозно мотивированный страх (в рассматриваемых нами проявлениях) обусловлен действием герменевтических механизмов эсхатологической интерпретации элементов современного идеодискурса. При этом можно выделить несколько герменевтических паттернов, кочующих из одной публикации в другую.

Конспирологический паттерн

Конспирологический паттерн, позволяющий совместить конспирологические и собственно эсхатологические концепты за счет привнесения в политическую конспирологию своеобразной демонологической перспективы, активно

воспроизводятся в среде маргинальной религиозности. Принципиальная комплиментарность мифологем политической конспирологии и оккультного эзотеризма позволяет формировать сложные семиотические системы, в которых одни и те же элементы оказываются способными совмещать и выражать как конспирологические, так и собственно оккультные смыслы. Таким образом, тайный заговор могущественных сил оказывается направленным не на решение преимущественно рациональных задач из области экономики или геополитики, но становится зловещим предшественником и одновременно инструментом грядущего антихриста и сопряженных с ним мрачных предсказаний Откровения апостола Иоанна Богослова. В итоге формируются оккультно-конспирологические мифологемы, отличительными свойствами которых являются:

— наличие утверждений о существовании тайного, разветвленного и могущественного сообщества заговорщиков;

— наличие утверждений о направленности действий данного сообщества против христианства как такового и церкви в частности;

— трансляция апокалиптической символики в конспирологический дискурс, причем инструментом подобной трансляции становится, как правило, метафоризация. В результате этого формируются семиотические системы высоких уровней, позволяющие устанавливать метафорические ассоциации между символами апокалипсиса и элементами конспирологического идеодискурса. Таким были сформированы мифологемы «папа римский — антихрист», «евросоюз — зверь из бездны», «восьмой генсек ООН — антихрист», и т. п.

В наиболее полном виде конспирологический паттерн включает в себя все три вышеперечисленные тезиса. Используя современные положения семиотики — теорию семиотического дрейфа, мы можем смоделировать процесс семиотизации следующим образом.

Полюсами семиотического дрейфа в данном случае будут *метафора* и *символ*.

Метафора (объект А только по нескольким признакам похож на демонический объект В, но не является его реальной или символической проекцией).

Символ (объект А является символической проекцией демонического объекта В и его онтологическим осуществлением).

По мере дрейфа от метафоры к символу усиливается эсхатологическое напряжение семиосферы, это способствует новейшему мифотворчеству, развитию новых интерпретаций имеющихся мифологем, что сразу приводит к возникновению и новых мифологических дискурсов. Обратное направление дрейфа приводит к понижению эсхатологического напряжения. Сам факт наличия семиотического дрейфа обуславливает устойчивость данных семиотических систем и их потенциальную комплиментарность различным теологическим системам, которые в итоге становятся не более чем семиогерменевтическим контекстом, в котором происходит указанный дрейф. Но сам по себе этот контекст оказывается продуктивным инструментом вторичной семиотизации и модификации мифологемы в новых условиях. Так, именно благодаря этому, кровавый навет был легко перенесен с иудеев на христиан, а потом, в контексте христианского мира — снова обращен (перенесен) на иудеев. Обращение к концепции семиотического дрейфа, активно разрабатываемой современными

семиотиками, позволяет сделать вывод о семиотической амбивалентности элементов конспирологического семиозиса, что и объясняет устойчивость последнего.

Конспирологический дискурс всегда предполагает наличие высказываний, развивающих пророческую модальность: он требует наличия герменевтического ключа в виде некоего откровения, разоблачающего заговорщиков. Поэтому в этой среде популярны апелляции к неким прозорливым старцам, тайным пророкам, т. д. и т. п., что является герменевтическим условием существования конспирологического дискурса: последний формируется именно тогда, когда некая «тайна» претерпевает «раскрытие», «разоблачение».

Паттерны урбанобии

В дискурсах страха современной маргинальной религиозности отчетливо представлен урбанобийский паттерн, обусловленный демонизацией города, городской культуры и социума. Страх перед городом является отличительной чертой традиционной аграрной культуры. В истории отечественной культуры страх перед городом и неприятие соответствующих этических и эстетических ценностей связано с социальной и религиозно-культурологической реакцией аграрного населения страны на петровские реформы, направленные на создание регулярного государства, в которые оно было (зачастую насильно) вовлечено. Протест против петровских преобразований формировал особую эсхатологическую мифологию, в которой символические атрибуты городской культуры обретали мрачное, зловещее значение знаков приближения конца мира. Не случайно, что именно вокруг новой столицы Санкт-Петербурга, излюбленного города Петра Великого, предмета его гордости, в народной культуре создается целая эсхатологическая мифология: город антихриста, город-призрак, город, обреченный на затопление в конце времени и т. д. В Европе преодоление провинциализма началось уже в Средние века, как это доказывает У. Эко в работе «Эволюция средневековой эстетики». В истории отечественной культуры силой, противостоящей провинциализму, стала имперская политика, проводимая императорами начиная с Петра I, эти же цели отчасти преследовали коллективизация и индустриализация периода сталинского правления страной.

Не случайно феномен радикального монашества — отшельничества связан именно с выходом за пределы городской культуры, которая априорно соотносилась если не со всеми пороками и грехами, то, как минимум, с душевредной суетой. И если Иерусалим-град стал мистическим символом новой, преображенной жизни (апокалиптический образ Нового Иерусалима), в сиюминутной «земной» реальности онтологической реализацией мифологемы «город» стал ветхозаветный Вавилон — символ высокомерной гордости, алчности, разврата и кровавых языческих культов.

Технофобские паттерны

Технофобия, т. е. страх перед современными технологиями, отчетливо представлена в современном идеодискурсе не менее отчетливо. Интуитивное ощущение того, что человек вынужденно отрекается от самого себя, если он

становится деталью глобальной технической машины [9, с. 681], оказывается исключительно плодотворным в плане конструирования дискурсов: «...этот параноидальный стиль интерпретации... символических систем современного общества, несомненно, можно назвать непреднамеренной эсхатологической аффектацией, но эти визионерские подозрения тем не менее складываются в определенную творческую силу» [4, с. 196]. Стоит отметить очевидную параллель между «техногенным отречением» человека от своей онтологической сущности (речь, разумеется, идет об образе и подобии Божиим) и русским самозванчеством: самозванец, выдающий себя за царя или наследника престола, тем самым отрекается от своего имени и ангела-хранителя, поэтому в основе самозванчества видели демонические инспирации, а анафема на самозванцев воспринималась народным сознанием именно в этом контексте.

Явление технофобии, известное уже в Средневековье, сегодня поддерживается рядом факторов; среди причин технофобии обычно указывают на существующие в индустриальном и постиндустриальном обществе стереотипы, согласно которым технологии:

- расшатывают и разрушают традиционную культуру,
- провоцируют социальный и экологический кризис,
- порабащают человека, лишают его личностной свободы,
- провоцируют техногенные катастрофы,
- используются для разработки оружия массового поражения [3, с. 131].

Контент-анализ текстов, в которых представлены идеологемы религиозной технофобии, позволяет нам сделать предположение о том, что основным для понимания сущности этого явления оказывается первое из вышеперечисленных положений, все прочие — производные от него. При этом наиболее отчетливо выраженный в религиозном дискурсе страх перед техногенным поработанием тоже не является первопричиной технофобии как таковой. Он коренится в онтологических установках традиционной культуры, противопоставляющих традиционное христианское общество грядущему апокалипсическому «царству антихриста», характеризующемуся тотальной несвободой, символическим изображением которой стало знаменитое апокалипсическое «число зверя». Очевидно, что на глубинных уровнях семиозиса страх перед «технологиями будущего» является одной из модальностей эсхатологического страха, а всякая модернизация в рамках данной герменевтической ситуации может быть проинтерпретирована как начавшаяся институционализация нового порядка, соотносящегося с антихристом.

Поэтому царство антихриста зачастую изображается как результат замены традиционного общества неким модернистским конструктом: «Основная задача служителей грядущего антихриста состоит в том, чтобы разрушить старый мир со всеми его представлениями и «предрассудками», с тем чтобы построить на его месте новый мир, способный принять своего приближающегося «нового господина» [10]. Акцент на «новизну» этого «мира» делается неслучайно: таким образом бинарная оппозиция «традиционный мир» — «модернизм» оказывается вовлеченной в глобальную оппозицию «царство Бога» — «царство антихриста», характерную для мифологического мировосприятия, а сам «модернизм» метафорически соотносится с семантическим полем «антихрист»,

интегральной модальностью которого является модальность страха. В результате выстраивается ассоциативная цепочка «современные технологии» — «модернизм» — «разрушение традиционного мира» — «новое царство антихриста», порождающая новые эсхатологические мифологемы и дискурсы. Используя теорию семиотического дрейфа, мы можем определить следующие полюсы дрейфа:

— **Метафорический.** Современные технологии лишь метафорически соотносятся с царством антихриста, но не совпадают с ними онтологически. В этом случае, утверждение, что «штрих-код» есть «печать антихриста» воспринимается не более, чем указание на принципиальную духовную вредность данной информтехнологии. Но при этом очевидно, что эти понятия не тождественны, а последствия их использования не равнозначны.

— **Символический.** Утверждение о том, что современные технологии соотносятся с царством антихриста, предполагает, что именно через них происходит онтологическое и экзистенциальное выражение эсхатологических концептов, их онтологический символизм становится исторической реальностью.

Усилению эсхатологической экзальтации соответствует дрейф к символическому полюсу, и наоборот, в условиях относительного «эсхатологического затишья» актуальной становится интерпретация эсхатологических концептов как метафор.

Вакцинофобия и иные формы медицинских фобий

Страх перед медицинскими технологиями, прежде всего прививками и вакцинацией, совершенно не обязательно имеет религиозное происхождение. Эксперты в области безопасности медицинских технологий и продукции выделяют несколько предпосылок современной вакцинофобии, которые в принципе не соотносятся с вопросами религиозной веры. Это, во-первых, общее изменение эпидемической ситуации, в результате которого «люди перестали воспринимать риск инфекционной болезни, от которой надо делать прививку, как риск реальной болезни», а соответственно «опасная инфекция воспринимается как миф», во-вторых, низкая медицинская компетентность населения, большинство которого не имеет представлений о действии вакцин на организм человека, и, в-третьих, «обилие информации о поствакцинальных осложнениях, что объясняется тем, что во всем мире такие осложнения отслеживаются гораздо более тщательно, чем побочные эффекты после применения других медицинских препаратов» [2].

В религиозном и парарелигиозном дискурсе страх перед прививками обретает эсхатологические коннотации и значения, в которых медицинские технологии или соотносятся с мифологическими паттернами по типу демонического «заговора врачей», или выступают как инструмент построения «нового мирового порядка», сопоставимого с царством антихриста. В обоих случаях дискурсы эсхатологической вакцинофобии развиваются в рамках конспирологического нарратива. В первом случае «заговор врачей» интерпретируется как тайный сговор могущественных медицинских и фармацевтических структур, направленный на получение огромной прибыли, тотальный контроль над сознанием людей, внедрение в их тела ЧИПов, необходимых для контроля над

передвижением, и вообще — поведением человека. Эти мрачные и пугающие цели не являются самоценными, они получают объяснение в контексте эсхатологической мифологии как инструмент, облегчающий приход антихриста к глобальному контролю над всемирной социосферой.

Другая модальность мифологемы раскрывается в своеобразной интерпретации знаменитого дела «врачей-вредителей» 1951–1953 гг. Согласно этой интерпретации, врачи-заговорщики, будучи агентами тайного общества кабалистов, своими действиями преследовали явно демонические цели:

...это так называемое «дело врачей», когда, по наущению дьявола, слуги грядущего антихриста (и пошедшие у них на поводу предатели-иуды) в «белых халатах» (т. е. медицинские работники), в России убивали или сильно повреждали здоровье новорожденных младенцев мужского пола. Так они думали убить грядущего Русского Царя. Но... эта попытка не удалась — Господь руками Иосифа Виссарионовича Сталина пресек осуществление этого замысла: часть этих «врачей»-людоедов в «белых халатах» — упрятали за решетку, часть по заслугам «поставили к стенке», остальные были вынуждены скрывать свою волчью натуру под прикрытием «белых халатов» [1].

Таким образом «сталинский миф» включается в эсхатологический контекст и соотносится с пара-новозаветной конспирологией (см. евангельский рассказ об убийстве по приказу Ирода младенцев в Вифлееме: Мф. 2: 16).

Рассматривая медицинские технологии как инструмент построения нового порядка, т. е. царства антихриста, дискурсы маргинальной религиозности воспроизводят различные дискурсы страха, апеллирующие к мифологемам о:

— изобретении медиками несуществующих заболеваний, позволяющем не только привлекать в медицину огромные средства для борьбы с этими заболеваниями, но и медикаментозно отравлять здоровых людей под прикрытием борьбы с несуществующими болезнями (рак, СПИД и др.);

— сокрытии простых, дешевых, действенных и безопасных способов лечения, якобы хорошо известных «народной медицине»;

— сокрытии вредных последствий дорогостоящих способов лечения, которые в реальности разрушают духовное здоровье человека и подготавливают его к некритическому принятию власти антихриста.

Кроме того, популярны особые герменевтические приемы, позволяющие заявлять о раскрытии тайного, «духовного» смысла ГМО технологий, трансплантологии и др. Предполагается, что козни генетиков, врачей и фармацевтов не только преследуют корыстные интересы, но и, разрушая физическое и духовное здоровье людей, подготавливают пришествие антихриста.

Антиэкуменизм

Несмотря на то, что экуменическое движение в формате т. н. бюрократического экуменизма [8] (а именно с ним сопряжены основные страхи антэкуменистов) переживает кризис, антиэкуменические настроения продолжают активно культивироваться не только в пространстве маргинальной религиозности, но и в тех направлениях религиозной культуры, которые

непосредственно примыкают к религиозному мейнстриму. Интерпретируя экуменическое движение как «всеересь» или «всерелигию» [6], антиэкуменисты тем самым активно формируют дискурсы страха, включая экуменическое движение в контекст массового отступления от веры, что в свою очередь является одним из апокалипсических знамений. Кроме того, используются механизмы конспирологического объяснения сущности экуменического движения как жидо-масонского антихристианского проекта. Таким образом, концептуально значимые элементы экуменического дискурса в пространстве семиосферы маргинальной религиозности становятся метафорами

- ереси,
- отступничества,
- антихристианского заговора таинственных могущественных сил,
- приближения прихода антихриста и сопряженных с ним социальных и иных бедствий.

Все это в совокупности формирует паранойяльный страх не только перед собственно экуменическими организациями и проводимыми ими мероприятиями, но и всем, что так или иначе с ними соотносится и взаимодействует. Поскольку все автокефальные православные церкви так или иначе участвуют в экуменическом движении (выход из ВСЦ Болгарской и Грузинской Церквей принципиально не изменил ситуацию), их главы объявляются «врагами православия» и агентами антихристианских сил.

С последним явлением, безусловно, связаны и фобии по поводу «грядущего» Восьмого вселенского собора, который в дискурсах маргинальной религиозности четко семантизируется как «собор антихристов»:

Сегодня под покровом тайны с активным участием руководства РПЦ во главе с Патриархом Кириллом готовится Восьмой Вселенский антихристов Собор, о котором наши православные старцы говорили, что на нем тайно или явно будет присутствовать антихрист, и что после этого Собора в Божественную Литургию, другие Таинства Церкви будут внесены такие изменения, после которых в храмы ходить будет уже нельзя [7].

Если в дискурсах Нового завета антихрист изображается как отдельный человек, «персона», в старообрядческих беспоповских получило распространение учение о т. н. духовном антихристе, то в дискурсах маргинальной религиозности сегодня существует представление о «политическом антихристе», вполне созвучное духу глобализации и постсекулярного общества. Данное явление требует особого рассмотрения.

В качестве предзнаменований пришествия антихриста в дискурсах маргинальной религиозности воспроизводятся достаточно стереотипные признаки всеобщей апостасии, однако говорить о какой-либо системе здесь не приходится. Тем не менее можно попытаться выделить доминантные признаки, являющиеся наиболее типичными:

- изменение текстов Символа веры, Отче наш и др. (Возможно, имеет место проявление травматической памяти последствий никоновских реформ, сильно травмировавших российскую духовную культуру),
- изменение церковного календаря и правил постов,

- изменение убранства храмов,
- активизация «колдунов»,
- активное использование электронных технологий, «чипирование»,
- «храмы будут восстановлены, но ходить в них будет нельзя»,
- апостасия архиереев и вообще священноначалия,
- Восьмой вселенский собор и расцвет экуменизма,
- стихийные бедствия и войны, «Китай нападет на Россию».

Мы видим, что перечисленные признаки в большинстве своем соотносятся не с теологической, но с мифологической формой религиозной культуры, что в целом позволяет сделать вывод о том, что рассмотренные дискурсы страха являются продуктом вторичного мифотворчества, а именно трансформации теологом в мифологические семиотические структуры, способные порождать тексты различного уровня, что полностью соответствует основным положениям концепции семитического дрейфа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александров М. Чем Иосиф Виссарионович Сталин заслужил вечную память русского богоизбранного народа? — URL: <http://www.ic-xc-nika.ru/texts/2009/dec/n625.html> (дата обращения: 22.03.2017).
2. Вакцинофобия в России. — URL: <http://medportal.ru/mednovosti/main/2013/04/29/011vaccine/> (дата обращения: 22.03.2017).
3. Горохов В. Ф. Техника как ценность культуры // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. — 2015. — № 10–15. — С. 127–132.
4. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. — Екатеринбург: Ультра. Культура, 2007. — 480 с.
5. Исторический материализм. — М.: Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС, 1963. — 350 с.
6. Нектарий (Яшунский), иеромонах. Краткая история священной борьбы старо-стильников Греции. — URL: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=131> (дата обращения: 22.03.2017).
7. Православные старцы о восьмом антихристовом соборе. — URL: <http://www.odigitria.by/2015/08/04/pravoslavnye-starcy-o-vosmom-antixristovom-sobore-kogda-uzhenelzya-budet-xodit-v-xramy/> (дата обращения: 22.03.2017).
8. Прилуцкий А. М. Влияние экуменических организаций на религиозную ситуацию в северо-западном регионе // Регионология. — 2008. — № 1. — С. 181–190.
9. Спасова Н. Э., Васильева А. С. Технофобия в философии // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета. — 2016. — № 118. — С. 675–691.
10. Филимонов В. Построение царства антихриста как реальность нашего времени // Русская народная линия: информационно-аналитическая служба. — URL: http://ruskline.ru/analitika/2015/05/21/postroenie_carstva_antihrista_kak_realnost_nashego_vremeni/ (дата обращения: 22.03.2017).

*Е. А. Белжеларский**

ИСТОКИ И СМЫСЛ ИММАНЕНТИСТСКОГО ДИСКУРСА В КОНТЕКСТЕ РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ ДЖОНА МИЛБАНКА

В статье рассматривается проблема имманентистского дискурса современности. Проблема ставится в том виде, в котором она эксплицирована в рамках «радикальной ортодоксии» — теологического направления, изложенного в работах теолога и философа Джона Милбанка (John Milbank), а также ряда его единомышленников — Г. Ворда (Graham Ward), К. Пиксток (Catherine Pickstock) и др. В рамках настоящей статьи описаны богословские истоки секулярного имманентизма и особенности его современных форм, указаны причины внутренних противоречий и неполноты имманентистского дискурса. Автором показана принципиальная неустранимость теологической семантики из любого культурного дискурса, претендующего на универсальность. Кроме того, рассматривается проект «христианизации» и «теологизации» светских дискурсов, разработанный последователями указанного теологического направления — радикальной ортодоксии.

Ключевые слова: radical orthodoxy, имманентизм, имманентистский дискурс, номинализм, онтотеология, пантеологизм, партиципация, постсекулярность, радикальная ортодоксия, реализм, секулярность, теологический поворот, теория коммуникативного действия.

E. A. Belzhelarsky

SOURCES AND SENSE OF THE IMMANENTISTIC DISCOURSE IN THE CONTEXT OF RADICAL ORTHODOXY OF JOHN MILBANK

The article touches upon the problem of modern immanentistic discourse. The problem is stated in the form in which it is explicated in the terms of Radical Orthodoxy — a theological trend set forth in the works of the theologian and philosopher John Milbank and a number of his associates such as Graham Ward, Catherine Pickstock etc. The article researches the theological origins of secular immanentism, especially its modern forms and states the reasons for internal inconsistencies and incompleteness of immanentistic discourse.

* Белжеларский Евгений Александрович, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; редактор, портал «Религия и СМИ».

The author shows the way in which theological semantics is an integral part of any cultural discourse that claims to possess universal character. In addition, the author researches the project of “Christianizing” and “theologizing” secular discourses, developed by the Radical Orthodoxy adepts.

Keywords: Radical Orthodoxy, Immanentism, Immanentistic Discourse, Nominalism, Ontotheology, Pantheologism, Participation, Post-secularity, Radical Orthodoxy, Realism, Secularism, Theological turnabout, Communicative Action Theory.

Проблематика современного имманентистского дискурса, или «имманентистской матрицы», была заново актуализирована последователями радикальной ортодоксии — Дж. Милбанком (John Milbank), Г. Вордом (Graham Ward), К. Пиксток (Catherine Pickstock) и др.

В рамках радикальной ортодоксии (далее — РО) имманентистский дискурс Нового времени часто характеризуется как модернистско-постмодернистский нигилистический проект. Уточняя смысл этого определения, надо подчеркнуть, что имманентистский тип знания рассматривается Дж. Милбанком и его сторонниками не как некая самостоятельная парадигма, но как результат искажения прежней, теологической парадигмы, случившегося в период позднего Средневековья.

Сам Дж. Милбанк говорит о «теологической девиации», произошедшей в это время. Данная девиация была вызвана, по его мнению, влиянием скотистского (номиналистического и концептуалистского) направления в богословии. В рамках этого влияния укрепилась линия Дунса Скотта, близкая к номинализму в хрестоматийном споре об универсалиях, которые, по мнению номиналистов, не имеют онтологического значения и существуют только после вещей (post res).

Отрицание реальности универсалий среди прочего означало тенденцию к принципиальному разделению компетенций разума и веры — тенденцию, против которой последовательно боролся Фома Аквинский в своей «Сумме теологии»:

Известно, что то, что врождено разуму от природы, в высшей степени истинно — настолько, что даже помыслить это ложным невозможно. С другой стороны, нельзя счесть ложными и истины веры, столь очевидно подтвержденные свыше. А поскольку истине противоречит лишь ложь, что с очевидностью явствует из рассмотрения их определений, постольку невозможно, чтобы вышеупомянутая истина веры противоречила тем принципам, которые разум познает естественным образом [7].

Номиналистами утверждалась принципиальная умонепостигаемость трансценденций — вопреки тому, что, согласно Аквинату, Бог не наделил бы венец творения разумом, если бы разум был абсолютно бесполезен в вопросах о божественном и о связи между Творцом и творением. Такое умаление роли разума в вопросах чисто религиозных вело к рационализации остальной проблематики эпохи, определяя ее эпистемологический характер.

В этой трагической сепарации, в резком отделении трансцендентного от «имманентного» на исходе Средневековья можно увидеть предвосхищение многих позднейших явлений эпохи модерна. Так, например, Г. Гроций утверждает, что «естественные законы», которые управляют собственностью и суверенитетом, могут быть познаны «etsi Deus non daretur» («как если бы

Бога не было») [2, с. 46–47]. Вне всякого сомнения, кантовский рационализм и его идея «вещи в себе», ограничивающая пределы возможностей чистого разума, есть продолжение номиналистской установки уже внутри самой имманентистской матрицы, ее радикализация.

Гегелевский же метод, напротив, направлен на восстановление связи между рационально постижимым и трансцендентным посредством разложения этой связи по законам диалектики. Эту роль Гегеля в той или иной мере признают не только последователи, но и условные оппоненты его линии:

Гегель прежде всего открыл принцип нового времени — принцип субъективности. Из этого принципа он объясняет и преимущества нововременного мира, и его кризисный характер: этот мир осознает себя одновременно как мир прогресса и отчуждения духа. И поэтому первая попытка осознать эпоху модерна в понятиях была объединена с критикой модерна [9, с. 17].

Интересно, что сам Дж. Милбанк называет среди тех, кто пытался вернуть эпистемологию к холистическому состоянию и «вести разведку за вещами» (behind things), прежде всего И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби, из более поздних фигур — Анри де Любака, а из русских религиозных философов он ценил Сергия Булгакова. Он утверждает: с какого-то момента «началась моя любовь к nouvelle theologie — Анри де Любак стал одним из моих любимых современных богословов, наряду с Сергием Булгаковым» [5].

История западного имманентистского дискурса, согласно РО, идет вразрез с учением об особой сущностной связи между Творцом и творением или идеей партиципации, т. е. присутствия в каждой сотворенной вещи подобия божественной сущности (данный принцип является частью закона «образа и подобия» применительно к человеку). Предвосхищение данного подхода содержится в платоновской традиции. В Средние века принцип партиципации получает развитие в трудах Аврелия Августина и И. С. Эриугены, а в восточно-христианской традиции сказывается в учении о тварных и нетварных энергиях (Григорий Палама, паламиты и др.). В частности, учение о партиципации является одним из существенных богословских оснований РО. Так, например, Кэтрин Пиксток в своей книге «После письма» выдвигает экклезиологическую трактовку партиципации как «литургического опосредования» (liturgical mediation) [13].

Для номинализма характерно отрицание партиципации, т. е. глубокой сущностной связи между Творцом и творением. Эта позиция как раз и привела, по мысли Дж. Милбанка и других представителей РО, к углублению разрыва между имманентной и трансцендентной сферами прежде единого универсума и формированию нигилистической имманентистской матрицы в эпистеме модерна. Зато сегодня наблюдается некоторая попытка возвратного движения или подготовка почвы для него.

Поэтому, как утверждает Дж. Милбанк, резко вырос интерес к патристическому наследию, поэтому «актуальны и обсуждаемы сейчас имена не столько Барта, Бонхеффера, Мольтмана и Ранера, сколько св. Павла, свт. Григория Нисского, св. Максима Исповедника, блж. Августина, Ансельма, Бонавентуры, Фомы Аквинского, Дунса Скотта, Николая Кузанского и даже Каэтана» [3].

Перспектива «теологического поворота» подвергалась анализу задолго до Дж. Милбанка и его единомышленников, но последние продемонстрировали в подходе к данному вопросу определенное новаторство. Если предшественники радикальных ортодоксов, представители протестантской неоортодоксии, такие как Карл Барт или Пауль Тиллих, предпочитали видеть в интенциях секулярного имманентизма именно объективный разрыв с теологическим миропониманием, то для РО секулярный имманентизм неизбежно опосредован исходным теологическим основанием — в этой идее на базисном уровне отражается пантеологизм РО.

Другими словами, по мысли Дж. Милбанка и его единомышленников, имманентизм без трансцендентального теологического универсализма как потенциальной порождающей модели существовать не может. А значит, стоит говорить скорее о радикальной еретической линии в рамках некоей универсальной теологии, лежащей в основе западной культуры. Радикализмом этого еретического направления (мы позволим себе не брать слово «еретический» в кавычки) определяется и радикализм самой милбанковской ортодоксии. Согласно этой пантеологической логике секулярный имманентизм исторически конечен, поскольку не способен исторически воспроизводиться достаточно долгое время без более или менее явного возвращения к своим теологическим корням. Кризис современной секулярной культуры как раз и указывает на эту закономерность.

И вот здесь кроется один довольно важный парадокс. С одной стороны, радикальный разрыв между имманентным и трансцендентным привел к формированию той базовой антиномии, которая поддерживала целостность имманентистского дискурса как такового. С другой стороны, как раз о «целостности» здесь можно говорить лишь условно, поскольку сама логика развития имманентизма — это логика разделения, а не объединения. Эта дизъюнктивная логика проявляется как на уровне политической идеологии (мифы о цивилизационном превосходстве, «бремени белого человека»), так и на уровне формирования внутренних сакральных смыслов современного имманентизма («собственного сакрального»), на которые не устает указывать РО.

Вот как об этом пишет православный философ и социолог А. В. Шипков:

Раз начавшись, процесс сепарации, отделения творения от творца в сознании человека уже не может остановиться. В эпоху Возрождения миру явлена идея разносторонней ренессансной личности. Но спустя три века, в эпоху Просвещения, сакральностью наделяется уже только часть этой личности — разум, рациональное начало; всё остальное как бы отпадает, отшелушивается. Идеал абстрактной личности беднеет. Век спустя от рациональности отделяется система научно-критического мировоззрения, претендующая на законченность. Новый, гуманистический символ веры распадается на части, как матрешка. Логика распада неумолима: на следующем этапе фундаментальная наука уступает место технологиям, уже не претендующим на познание Вселенной как целого. Затем привилегированный статус получают виртуальные технологии. А дальше? Дальше — эпистемологический провал, в жерле которого вновь обнаруживаются клокочущие языческие магмы «нового пантеизма», нового варварства, новых культов... [10].

Почему данный процесс выглядит неизбежным? Замыкание в себе тварной сферы, эпистемологическое отделение ее от влияния и связей с Творцом ведет к вытеснению трансцендентальных элементов за пределы общезначимой парадигмы знания, порождая дух инструментальной рациональности (позитивизм, сциентизм и т. д.). При этом наблюдается и *внутреннее* дробление и взаимообособление различных сфер знания на фоне роста мифичности «обыденного», или повседневного, сознания (так называемого *common sense*) — условно принятого соответствующего эпохе типа рациональности. Ведет к расшатыванию оснований парадигмы вплоть до *kollektive Selbstschadigung* — «коллективного нанесения ущерба самим себе» [1].

Можно назвать эту парадигму онтологическим редукционизмом, но представители РО предпочитают в пантеологистском духе говорить о «модернистском нигилистическом проекте», «еретическом секулярном теологизме». Возвращаясь к идее Милбанка о ереси секулярного имманентизма, хотелось бы уточнить статус носителя антирелигиозного сознания в милбанковской системе. В ее рамках не-религиозность в собственном смысле слова вообще невозможна. Есть «теология смерти Бога» (атеизм в широком смысле), «теология здравого смысла» (материалистическая), постмодернистская игра смыслов («Бог» и «безбожие» как понятия, фигуры в игре означающих). В любом случае имеет место центральное понятие, гарантирующее целостность всей парадигмы знания. Важно осознавать, что сам факт наличия любого такого понятия обязан своим существованием историческому разрушению первичного (онто)теологизма.

Почему это так? Как известно, отрицание любой онтологии автоматически порождает новую онтологию, каковой становится эпистемология этого отрицания. Таковы условия появления и секулярного имманентизма, представляющего собой, согласно Дж. Милбанку, «теологическую девиацию», в ходе которой отрицание трансценденталий неизбежно ведет к построению «своего трансцендентного» уже в рамках самого имманентистского дискурса. В силу этих самых условий имманентистский дискурс включает в себя мощный мифорелигиозный пласт. Так, в центре философской системы секулярного гуманизма, как неоднократно отмечалось в XX в., на месте Бога находится образ «чистой субъективности» автономной личности, якобы обладающей максимальной свободой выбора и лишь минимально опосредованной влиянием культурных стереотипов и моделей поведения.

Между тем, еще в XX в. началась системная критика концепции автономной личности и «чистой субъективности» (например, в текстах М. Сэнделя, А. Мак-Интайра, Ч. Тэйлора, М. Уолцера, Б. Ф. Скиннера, «франкфуртской школы»), хотя велась она отнюдь не с теологических позиций, а скорее в русле критики идеологии. Речь шла о сомнительной концепции человеческой личности как *tabula rasa* и носителя «чистой субъективности», как чего-то существующего априори автономно от культурных содержаний, норм, целей и ценностей, уже господствующих в социуме. Парадоксальность ситуации заключается в том, что возможность «чистой субъективности» допускалась в рамках той же культуры, в рамках которой устами Иммануила Канта была проведена критика «чистого разума». При этом игнорировались нагруженность личностного пространства социокультурными ролями и практиками, в поле взаимодействия которых

как раз и складывается идентичность субъекта. Анализ этой идентичности нередко подменялся простым постулированием перманентного и осознанного выбора, совершаемого автономной личностью по отношению ко всему набору культурных содержаний.

Радикальная ортодоксия критикует чистую субъективность с иных, теологических позиций: «Поворот к субъекту», поскольку он предполагает принятие абсолютной власти Бога и его принципиальной ответственности к предопределению всех вторичных причин, на самом деле коррелирует с полной пассивностью человеческого разума» [11, р. 82].

Согласно формальной логике, гарантом существования универсума, гарантом единства мира может быть любое неразложимое и ниоткуда не выводимое понятие, тем самым приобретающее смысл трансценденталии. В том числе и идея автономной личности. Но сегодня, в эпоху т. н. постсовременности, просветительский концепт свободной и многосторонне развитой личности заметно девальвируется и дробится. Из него выделяется некая часть, претендующая на место целого, — а именно роль участника рыночного обмена и властных практик. При этом понятие «личность» достаточно давно подвергается депсихологизации и преодолению в рамках науки — например, в рамках американского прагматизма, в частности в работах Б. Ф. Скиннера [6].

Таким образом, исходные основания секулярного имманентизма оказываются нарушены, а теология чистой субъективности и вся имманентистская матрица находятся в глубоком кризисе. На фоне этого кризиса теология чистой субъективности, как на языке РО может быть определен секулярный гуманизм, уже в середине XX в. вошла в кризисный этап развития и подверглась проблематизации. Аксиоматический статус чистой субъективности в контексте культуры постмодерна многих перестал удовлетворять. Отсюда проблемы «смерти субъекта» и «смерти автора», поворот к языку, текстуализация психического и другие проявления элиминации субъективности из актуальной постмодернистской картины мира.

Проблема субъекта не имела решения и за рамками постмодернистского сегмента имманентистского дискурса. Здесь ситуация осложнилась тем, что исторически секулярный гуманизм возник в Европе именно как отрицание религиозного, а не просто как «учение о здравом смысле», и это мешало поставить проблему как чисто теоретическую, освободив ее от идеологических и исторических «довесков». Такой фактор, как религиофобия, на фоне боязни кровавых последствий религиозных войн сказывается до сих пор. Хотя трудно не заметить, что в секулярную эпоху избежать войн подобного масштаба не удалось, более того, именно эпоха модерна породила понятия «мировая война» и «колониальная война».

Тем не менее, до сих пор представления о религиозных войнах свежи и живы в сознании Европы, это не просто исторический факт из учебника — во многом здесь играют роль межконфессиональные столкновения эпохи мультикультурализма, постоянно напоминающие европейскому обывателю о далеком прошлом. И этот кластер исторической памяти европейского общества все еще поддерживает в числе прочего и наивную концепцию секулярности как антирелигиозности, освободившей сознание общества от «религиозных

мифов и догм» и, так сказать, переориентировавшей культурную парадигму на приоритет научно-рационального знания. Но, как уже было сказано, секулярная эпистемология неизбежно упирается в проблему мифорелигиозного, зайдя к нему — по сравнению с исторической религиозностью — с противоположной стороны. Так или иначе, она неизбежно приходит к «изобретению сакрального» и нарастанию роли крипторелигиозных элементов внутри собственного дискурса.

Тем или иным образом имманентистский дискурс и вся эпистема модерна вынуждены решать проблему единства описываемого универсума, в пределе — проблему единства мира, и осуществлять поиск критериев этого единства. Но любой критерий такого единства неизбежно будет иметь трансцендентный статус, становясь основной предпосылкой имеющейся системы знания, не требующей обоснования. Именно это обстоятельство определяет квазитеологический характер любой парадигмы знания, претендующей на универсальность.

В настоящее время, впрочем, имманентизм стремится не только к поиску трансцендентных оснований и одновременному их сокрытию средствами квазинаучного языка и публичной риторики. Он пытается найти опору и жизненные ресурсы в трансцендентных предпосылках дискурса своих оппонентов. Интересно проследить, как на этом фоне складываются отношения ОР с интеллектуальными лидерами современного имманентизма. Отношения эти во многом строятся вокруг проблематики постсекулярности, которая одинаково важна и для теологии, и для религиоведения, и для социальной философии. Примечателен тот факт, что чем более привычной становится эта проблематика, тем заметнее желание разных интеллектуальных сил развернуть постсекулярные исследования в нужную для себя сторону, встроить в научный обиход набор определений, которые бы работали на нужный проект. В немалой мере этому способствуют зыбкие границы поля постсекулярных исследований и не вполне устоявшийся круг связанных с ними понятий.

Возьмем такой важный для характеристики РО пример, как интерпретация «ситуации постсекулярности» философом Юргеном Хабермасом, чью позицию для РО можно расценивать как точку зрения «своего Другого», т. е. неявного оппонента, выстроенную тем не менее в диалогическом режиме. Хабермас рассматривает отношения секуляризма и религиозности в рамках собственной теории коммуникативного действия и склонен понимать их в режиме взаимодополнительности и сотрудничества в рамках единого социального проекта. С точки зрения Хабермаса, секулярно-религиозные взаимодействия потенциально способны достичь той самой «стабильности» и «согласия», которые «являются исключением в ежедневной практике» жизненного мира современного Запада [12, р. 150]. Религия, по мысли Хабермаса, должна наделить общество модерна новым источником жизненной силы, новым смыслом, будучи допущена к обществу диалогу, но оставаясь при этом в прежних социальных границах.

Предлагая прагматично использовать религию в рамках имманентистского проекта, Хабермас готов признать ценность соучастия религиозных сообществ в социально-политической коммуникации — при условии, что они обеспечивают, а не подрывают легитимность конституционных и демократических норм. Религия может сыграть важную роль в поддержке социальной «коммуникативной прак-

тики», связанной с конституционным порядком, «демократическим процессом» и общей энергией солидарности в обществе, — утверждал он в известной беседе с папой с Бенедиктом XVI. Ради укрепления всего этого, согласно Хабермасу, можно использовать религиозность, которую философ определяет как «дополнительные принципы» объединения людей — в качестве временной меры для нормализации социальной модели. Но в итоге республиканское сознание должно вытеснить эти «дополнительные» практики за ненадобностью [8].

Такое понимание религии в конечном счете выдает весьма радикальную модернистскую позицию — несмотря на все внешние уступки «религиозному». Конечно, вызывает интерес сакрализация самой категории «политическое», вскрывающая внутренний теологизм секуляристской модели, которую имеет в виду Хабермас. Особенно существенен этот интерес в условиях информационного общества, в рамках которого классическое понимание политического было неоднократно поставлено под сомнение как «слева», так и «справа» (ср., напр., расхожую формулу Пьера Бурдьё: «Триумф информации — это смерть политики»).

Джон Милбанк, судя по многим его высказываниям, усматривает утопичность и непродуктивность в идее секулярно-религиозного «симбиоза». В интервью российскому интеллектуальному изданию несколько лет назад он заявил:

Я убежден — в конце концов секулярное государство не станет терпеть религию. Сугубо частная религия — это миф, поэтому религиозные формы отношения к миру очень быстро будут объявлены вне закона. Ричард Докинз уже более-менее открыто призывает именно к этому. Что касается секулярной «этики» и ее сторонников, то это лишь пережиток религиозных традиций, он быстро исчезнет [4].

Позиция вполне закономерная, она лишней раз указывает на то, что т. н. радикализм РО означает не субъективную категоричность мыслителей «круга Дж. Милбанка», а естественное условие существования радикального ортодискурса. В связи с этим, по-видимому, имеет смысл наделить милбанковскую программу статусом теологического императива, смысл которого в том, что теология становится метанарративом культуры, рассматривающейся в онто-теологических категориях, что, разумеется, не означает поголовной религиозности. Точно так же состояние культуры в эпоху Канта вовсе не делало всех людей кантианцами, никого не обязывало читать «Критику чистого разума», но требовало владеть языком и основными понятиями своего времени.

Но в таком случае вопрос об искусственной десоциализации и маргинализации религии, на который никогда не уставали указывать представители РО, не приближается к разрешению. С точки зрения пантеологизма РО подход Хабермаса можно оценить скорее как ситуативный и вынужденный. Он выносит за скобки сложные отношения двух мировоззрений, не пытаясь найти новый ответ на старые вопросы в рамках исторической логики. Кроме того — и это, пожалуй, главное, — несмотря на признание необходимости некоего сближения религии и секуляризма ради общественно полезных целей, не поднимается главный вопрос — о статусе и применимости самого понятия «секулярный» в эпоху гибридных форм сознания, иррационализации публичной сферы и разрушения ценностно-идейного консенсуса «секулярного мира». Таким образом, речь у Ю. Хабермаса идет не о смене парадигмы, сформированной

в рамках имманентистского дискурса, но лишь о попытке придать устойчивость прежней парадигме, о стремлении вывести ее из кризиса, призвав на помощь исторического оппонента, ту самую религиозность, на отрицании и вытеснении которой эта парадигма изначально строилась.

Впрочем, в рамках общих воззрений Юргена Хабермаса этот подход не выглядит парадоксальным. С точки зрения Хабермаса, проект модерна есть проект незавершенный. Он не окончен, т. е. не завершен исторически. Вместе с тем он не завершен внутри себя, не завершен структурно, и потому не может претендовать на общезначимость, как дал понять сам Юрген Хабермас еще 15 лет назад, отзываясь на события 11.09.01. Имманентистская парадигма современности имеет серьезные внутренние противоречия и не обладает необходимой полнотой. Вопрос в том, является ли эта ситуация неустрашимой или проект позднего модерна может быть спасен и завершен в результате некоей реформации (с учетом протестантских корней явления эта перспектива может быть интерпретирована как «реформация Реформации»). Стоит ли вопрос о расширении идеологической и методологической базы имманентизма или, напротив, об идее возвращения к истокам (по аналогии с лозунгом советской версии модерна — вернуться «к заветам классиков», «к ленинским заветам» и т. п.), с уверенностью сказать нельзя. Но в любом случае можно говорить о позиции Хабермаса как о косвенном признании серьезности, если не обратимости, кризиса имманентистского проекта.

Логика Хабермаса понятна: в условиях серьезного кризиса имманентистской парадигмы начинается поиск форм коллективной исторической ответственности. Вопрос в том, как этот подход воспринимается в рамках РО. Во-первых, очевидно, что согласившись с ним, представители орто-дискурса (мы употребляем понятие «ортодоксия» в значении межконфессиональной «широкой ортодоксии», как ее понимает Дж. Милбанк) как участники широкой интеллектуальной коалиции должны будут разделить эту ответственность. А в этом случае право быть в числе строителей нового мира будет вызывать сомнение.

Тем не менее, взгляд Ю. Хабермаса — это своего рода признание, которое лишней раз подчеркивает давний вывод, сделанный в рамках РО, — о том, что секулярная модель знания оказалась не тем, чем сама себя считала, и не могла достичь своих исторических целей по вытеснению религии, полному или частичному, из публичной сферы. Если сегодня наконец вся парадигма имманентизма будет поставлена под вопрос, это приведет к новой проблематизации привычной оппозиции «религиозное — секулярное», а вместе с ней неизбежно проблематизируется и более масштабная оппозиция «традиция — модерн». Последняя — тоже доминанта имманентистского дискурса (поэтому безраздельное присвоение данной проблематики социологией ничем не оправдано). Вместе с тем оппозиция «религиозное — секулярное» функционирует как некий эвфемизм, за которым скрыта дилемма «христианское — антихристианское» — поскольку процесс секуляризации в XXI в. становится все менее отличим от дехристианизации. Итак, отношения с имманентистским дискурсом современности у РО выстраиваются по двойственной модели. Со стороны представителей имманентизма речь может идти о взаимодополнительности и сотрудничества в рамках прежней,

но несколько реформированной парадигмы. Тогда как со стороны самой РО речь идет о неизбежности дискурсивного поглощения оппонирующей парадигмы в силу базовых установок самой РО.

Методология Дж. Милбанка и его единомышленников с самого начала была направлена на «христианизацию» и «теологизацию» светских дискурсов. Главной задачей этой работы, согласно Дж. Милбанку, является восстановление «христианского мира» (Christendom) [5, с. 288–289]. Иными словами, универсальная теология Дж. Милбанка и РО представляет собой возвращение к первичному (историческому) теологическому императиву. Одновременно она утверждает неустрашимость теологического принципа из любого культурного дискурса, претендующего на универсальность. Таким образом, проект межконфессиональной теологии ОР превращает собственно теологию в онтоологию, формирующую, с точки зрения ее идейных адептов, метанарратив всей будущей культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бек У. Общество риска. На пути к иному модерну. — URL: http://royallib.com/book/bek_ulrih/obshchestvo_riska_na_puti_k_drugomu_modernu.html (дата обращения: 22.12.2016).
2. Гроций Г. О праве мира и войны. — М.: Ладомир, 1994. — 868 с.
3. Милбанк Дж. Новое разделение: романтическая vs. классическая ортодоксия // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. — 2011. — Вып. 4 (36), — С. 96–110. — URL: http://www.archipelag.ru/download/text_pdf/Milbank-PCTGU-2011.pdf (дата обращения: 12.12.2016).
4. Милбанк Дж. Секулярность имеет тоталитарные наклонности. О светскости. — URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Sekulyarnost-imeet-totalitarnye-naklonnosti> (дата обращения: 19.12.2016).
5. Милбанк Дж. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом — 2013. — № 3(31). — С. 288–289. — URL: <http://elibrary.ru/item.asp?id=21274303> (дата обращения: 19.12.2016).
6. Скиннер Б. Ф. По ту сторону свободы и достоинства. — М.: Оперант, 2016. — 368 с.
7. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1 / пер. Т. Бородай. — Долгопрудный: Вестком, 2000. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000791/st007.shtml> (дата обращения: 06.12.2016).
8. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 112 с.
9. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. — М.: Весь Мир, 2003. — 416 с.
10. Щипков А. В. Патриарх и гуманизм. — URL: <http://sinfo-mp.ru/07042016.html> (дата обращения: 07.12.2016).
11. Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People by John Milbank — Oxford: Wiley Blackwell, 2013. — 277 p.
12. Habermas J. The Theory of Communicative Action. — London: Heinemann, 1984. — Vol. I. — 512 p.
13. Pickstock C. After writing. On the liturgical consummation of philosophy. — Oxford: Blackwell Publishers, 1998. — 466 p.

*О. С. Позняк**

ПЕРВЫЕ ГОДЫ ЖЕНСКОГО ПАСТОРСТВА В ИСЛАНДИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИСЛАНДСКОЙ ПРЕССЫ)

В статье рассматривается первое десятилетие существования «женского пасторства» в государственной Церкви Исландии. Основные источники автора — материалы исландских газет и журналов (1974–1984). Преп. Эйður Эйр Вильхьяльмсдоттир на протяжении семи лет оставалась единственной женщиной-пастором в Церкви, лишь в 1981 г. в стране появилась вторая женщина-пастор. Всего же к 1984 г. в Исландии насчитывалось 6 женщин-пасторов, что было существенно меньше пасторов-мужчин. Как правило, приходы нанимали женщин в качестве пасторов лишь в условиях отсутствия альтернативы со стороны мужчин.

Ключевые слова: Церковь Исландии, лютеранство, женское пасторство.

O. S. Pozniak

FIRST YEARS OF A WOMAN PASTORATE IN ICELAND (BY MATERIALS OF ICELANDIC PRESS)

The article presents first decade of existence of a woman pastorate in the state Church of Iceland. The primary author's sources are the materials of Icelandic newspapers and journals (1974–1984). Pastor Auður Eir Vilhjálmisdóttir has been a only woman pastor of a National Church for 7 years, the second women pastor made her appearance in the country in 1981 year alone. The women pastors numbered 6 women in Iceland by 1984 year, this number was far less the number of man pastors. Generally, parishes took on women as the pastors only in the absence of the men's alternative.

Keywords: Church of Iceland, Lutheranism, woman pastorate.

В 1974 г. рукоположение в Исландии первой женщины-пастора Эйður Эйр Вильхьяльмсдоттир прошло относительно спокойно, став результатом консенсуса в Церкви Исландии. Вместе с тем, одной из основных причин ординации женщины в 1974 г. стало наличие свободной вакансии приходского пастора, на которую никто из пасторов-мужчин не соглашался.

* Позняк Ольга Сергеевна, аспирант, кафедра социологии и религиоведения, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; olunyatwix@mail.ru

Как ей работалось в это время, как ее принимали прихожане и священнослужителями в первые годы ее работы? Служила ли она на равных с мужчинами-пасторами? Не возникла ли ситуация, схожая с ситуацией в Церкви Швеции, когда противники ординации требовали чистых епархий без «женского священства» и получили право отказываться от совместной работы с женщиной в приходе? [1, с. 41–42]

В течение семи лет после рукоположения в 1974 г. преп. Эйður Эйр оставалась единственной женщиной-пастором в Исландии. Она начала исполнять свои обязанности приходского пастора Сюдюрейри 1 октября 1974 г., и реакция на ее деятельность последовала очень скоро. В заметке «С Сюдюрейри», напечатанной в «*Vísir*» 23 ноября [13], отмечалось, что прихожане, по словам председателя прихода, довольны работой преп. Эйður Эйр. В письме от одной прихожанки в газету «*Dagblaðið*» также говорится, что прихожане увидели, что женщина может работать наравне с мужчинами в духовенстве [27].

Летом 1975 г. состоялось ежегодное собрание Синода Церкви Исландии. На нем епископ Исландии, защищая свое решение посвятить женщину в сан пастора, сказал, что сделал это, т. к. убедился в отсутствии каких-либо богословских причин не рукополагать женщину в сан пастора, а также поскольку нет реальной опасности раскола Государственной церкви Исландии из-за рукоположения женщин [11, р. 216]. Это было первое собрание Синода Церкви в Исландии, в котором принимала участие женщина. В интервью Эйður Эйр заметила, что встретила очень дружелюбный прием как в церкви в Сюдюрейри, так и в Синоде [32]. Отвечая на вопрос, много ли говорили о правах женщин, она ответила, что немного, т. к. об этом уже было сказано тысячу раз.

В целом при изучении исландской прессы нами не обнаружено статей и заметок, в которых содержались бы сведения о скандалах и спорах по поводу рукоположения преп. Эйður Эйр и ее присутствия на собрании Синода. В статье, посвященной анализу собрания Синода, подчеркивалось, что у Церкви Исландии нет правомерного основания не согласиться с епископом Исландии по поводу рукоположения преп. Эйður Эйр и не принять ее в свои ряды [31]. В интервью в ежегоднике «19. Júní» ей задали вопрос о том, как относятся к ней коллеги, и она ответила, что пасторы-мужчины относятся к ней хорошо (хотя были и исключения, но она не собиралась называть имена тех пасторов, кто был недоволен ее рукоположением) и готовы были к сотрудничеству [6, Bls. 4].

В конце 1975 г. преп. Эйður Эйр завершила свою работу приходским пастором в Сюдюрейри, пожелав перебраться поближе к Рейкьявику. В январе 1976 г. она решила принять участие в февральских выборах пастора в Мосфеллспрестакалл наряду с тремя пасторами-мужчинами. На выборах проголосовали 694 человека, преп. Эйður Эйр получила 95 голосов, т. е. 13,7% [25]. И вряд ли причиной того, что ей не удалось выиграть эти выборы, стала ее гендерная принадлежность (хотя она тоже могла сыграть роль), поскольку один из претендентов-мужчин набрал голосов еще меньше — всего 15 голосов.

Осенью 1976 г. преп. Эйður Эйр решила вновь участвовать в выборах пастора, которые проходили 10 октября в приходе Хатейгспрестакалл в Рейкьявике [4]. На этот раз вместе с ней в выборах участвовали только двое мужчин, что повышало ее шансы на победу [19]. Пресса проявила внимание к этому

событию, т. к. в случае победы преп. Эйður Эйр стала бы первой женщиной, работающей приходским священником в Рейкьявике. Однако результаты голосования были не в ее пользу: на выборах она заняла 2-е место, получив 30,6% голосов [2].

Тем не менее она решила попытать счастья еще раз — на выборах в приходе в Хафнафьёрдюре, и начала избирательную кампанию в конце января 1977 г. [15]. В этот раз помимо нее был лишь один кандидат [28]. Эйður Эйр набрала 38,5% голосов [16], превысив свой предыдущий результат.

Почему же преп. Эйður Эйр терпела одну за другой неудачи на выборах? В интервью ежегоднику «19. Júní» на вопрос, почему она до сих пор не избрана в пасторы [6, Bls. 5], она ответила, что не все готовы принять женщину-священника, дать ей крестить своего ребенка или похоронить родственника, хотя у нее были и сторонники — главным образом работающие женщины, хотя были и мужчины, так, двое пасторов публично выразили ей поддержку. В этом же интервью она призналась, что на выборах многие вспоминали историю, произошедшую в 1967 г. в организации «Армия Спасения», где тогда работала Эйður Эйр. Осенью 1967 г. в школе для девушек, основанной Армией спасения, одна девушка покончила с собой, а работавшие там женщины обвинялись в избивании девушек и в накачивании их наркотиками. Так что, возможно, причины того, что преп. Эйður Эйр проиграла выборы, стоит искать не только в ее гендерной принадлежности, но и в небезупречной репутации.

В следующий раз преп. Эйður Эйр приняла участие в выборах в декабре 1978 г., когда было объявлено о выборах в приходе в селении Тиккибайр [21]. В этот раз она была единственным кандидатом и нуждалась как минимум в половине голосов прихожан. В итоге за нее проголосовали 176 человек из 220, а выборы были признаны состоявшимися [18]. Работать в приходе в Тиккибайр она начала уже в конце 1978 г., несмотря на то, что еще не была введена в должность [8]. Преп. Эйður Эйр участвовала в адвентских и рождественских богослужениях и была хорошо принята прихожанами.

Однако не стоит думать, что все те три года, которые преп. Эйður Эйр оставалась без собственного прихода, она не служила как пастор и не участвовала в богослужениях. Подобно другим священнослужителям, она проповедовала и участвовала в богослужениях не только в том приходе, в котором работала, также принимала участие в работе на радио.

В первые годы работы преп. Эйður Эйр никаких скандалов, связанных с ее деятельностью, не происходило, ей никто не угрожал, ее не унижали и не присылали в ее адрес гневных писем. Пасторы-мужчины в Исландии не отказывались с ней служить, да и не было закона, позволяющего им отказываться.

Единственный случай произошел в апреле 1979 г.: газета «Dagblaðið» опубликовала 4 апреля телефонный разговор с женщиной, позвонившей в редакцию и выразившей возмущение тем, что на передаче о воскресной мессе на радио преп. Эйður Эйр представили без подобающего ее персоне пресвитера обращения «преподобная» [34]. Слушательница задавалась вопросом, было это намеренное оскорбление или ошибка? Разве преп. Эйður Эйр не получила посвящение в сан или она не равна коллегам? В другом номере газеты было напечатано сообщение о том, что диктор радио Йоханнес Арасон раскаивался

в случившимся и уверял, что это печальное недоразумение, ошибка в сценарии передачи, который он не проверил должным образом [24], вряд ли кто-то намеренно стремился оскорбить преп. Эйður Эйр. В 1980 г. в статье в той же газете «Dagblaðið» неизвестный автор даже возлагал надежды на избрание преп. Эйður Эйр епископом Государственной Церкви Исландии [20]. Автор уверял, что после избрания женщины президентом Исландии пора избрать женщину епископом и предлагал во имя этой цели объединиться остальным пасторам. По всей видимости, это письмо не было даже воспринято всерьез, во всяком случае, ответа на него не последовало.

Первые 7 лет своего служения преп. Эйður Эйр оставалась единственной женщиной-пастором в Государственной Церкви Исландии. Но уже 1978 г. из интервью с преп. Эйður Эйр стало известно, что ее старшая дочь Далла учится на теолога в университете Исландии [7]. Судьба преп. Эйður Эйр действительно удивительна — она стала не только первой женщиной-пастором в Исландии, но и матерью второй такой женщины. И хотя у пасторов в Исландии существовало ограничение по возрасту: пастор не должен был быть моложе 25 лет, преп. Далла имела разрешение от президента на посвящение в сан раньше положенного возраста [23]. Нужно отметить, что преп. Далла не была избрана на должность пастора. В приход, в котором она собиралась служить, не было больше желающих, а сроки подачи заявок подошли к концу. В итоге преп. Далла была рукоположена в сан пресвитера 30 мая 1981 г. в Кафедральном соборе Рейкьявика [35]. Внимание к ее церемонии ординации уже не было столь большим, как к ординации ее матери, хотя несколько интервью с ней были опубликованы. Официально она вступила в должность 1 июня, став пастором в приходе Билдудалспрестакалл [37]. Так она стала второй женщиной-пастором в Исландии.

Осенью того же года в СМИ Исландии появились известия о том, что количество женщин-пасторов увеличилось вдвое. Ханна Мария Пьетурсдоттир собиралась стать приходским пастором в Скафтафунге [20]. В отличие от нее, Агнес Маргрет Сигурдарттир не была приглашена на работу приходским пастором, а получила рукоположение благодаря назначению на должность уполномоченного (представителя) Церкви по работе с молодежью [12]. Преп. Ханна Мария и преп. Агнес Маргрет были рукоположены 20 сентября 1981 г. [22].

В конце 1981 г. в Церкви Исландии стало еще одной рукоположенной женщиной больше: Мияко Тордасон была призвана Ассоциацией глухих для служения людям с нарушениями слуха [33]. Она была рукоположена 13 декабря. В газете «Tíminn» отметили, что в 1981 г. было рукоположено 12 новых пасторов, из них 4 — женщины [5]. Таким образом, мы видим, что треть всех рукоположений в 1981 г. пришлась на долю женщин. Процент женщин от общего числа священнослужителей составлял 4%, что было очень мало.

В июне 1983 г. была рукоположена шестая женщина-пастор, ею стала Солвейг Лара Гудмунсдоттир [36]. Исходя из информации в прессе, она не была выбрана, а получила должность, причем даже не пастора, а помощника пастора, в приходе Бустадапрестакалл [38]. Таким образом, к 1984 г. в Государственной церкви Исландии было шесть женщин-пасторов.

Каково же было отношение к женскому священству в конце его первого десятилетия в Исландии в обществе и в самой Церкви? Помочь прояснить

этот вопрос могли бы результаты опроса общественного мнения, однако мы располагаем лишь небольшой статистикой (результаты опроса шести человек), приведенной в августе 1981 г. в газете «Dagblaðið» [26]. В нем двоих мужчин и четырех женщин спросили, предпочли бы они иметь женщину-пастора (священника)? Три женщины и один мужчина ответили да, остальные — нет. Видимо, противники «женского пасторства», причем обоего пола, были в меньшинстве. К девушкам, изучающим богословие, отношение переменялось — когда у преп. Агнес Маргрет спросили, как люди относятся к девушкам, изучающим теологию, она ответила, что так же, как и к мужчинам [30]. В 1981–1984 гг. мы не обнаруживаем сведений о скандалах, связанных с напряженными взаимоотношениями недовольных прихожан и женщин-пасторов, или писем в газеты от прихожан, протестующих против «женского пасторства».

Нам известно только об одном случае, напоминающем произошедший в 1979 г. с преп. Эйдуур Эйр. 11 июня 1981 г. в «Morgunblaðið» было напечатано письмо от неизвестного слушателя радио, который пожаловался на то, что диктор произнес «Далла Тоурдардоттир» без подобающего ей обращения «преподобная», что возмутительно. По мнению автора письма, она недавно была рукоположена и имела полное право именоваться преподобной [29]. Вряд ли это была злонамеренная попытка со стороны диктора унижить женщину-пастора или высказать свою точку зрения на «женское пасторство», вероятно, как и в случае с преп. Эйдуур Эйр, диктор допустил банальную ошибку.

В 1981–1984 гг. мы не находим в интервью с рукоположенными женщинами вопросов об отношении прихожан к женщинам-пасторам, также нет сведений о дискриминации в работе в отношении женщин-пасторов со стороны их коллег-мужчин. При этом им было с чем сравнивать — в исландских газетах встречаются сведения о существовании организованной оппозиции женскому пасторству в Церквях стран Северной Европы, особенно в Швеции. Так, в статье посвященной десятилетию женского пасторства, отмечалось, что в Швеции один из епископов наотрез отказывается посвящать женщин в сан пресвитера и созданы специальные религиозные организации, протестующие против оказания услуг женщинами-пасторами [9]. Существовала ли в Исландии организованная церковная оппозиция? Нет. В той же статье женщин-пасторов в Исландии спросили, как к ним относятся их коллеги-мужчины, и они ответили, что не заметили оппозиции со стороны мужчин-пасторов, только доверие и поддержку.

Женщины-пасторы принимали участие во многих важных мероприятиях Церкви Исландии наравне с мужчинами, пользуясь их уважением. Например, когда в 1982 г. проходил конгресс Всемирного Совета Церквей в Канаде, в качестве официальных представителей Евангелическо-Лютеранской Церкви Исландии его посетили епископ Исландии и преп. Далла [17]. Очевидно, преп. Пьетур Сигюргейрсон, так же как и его предшественник, был лояльно настроен к женщинам-пасторам. Были и семейные пары пасторов и богословов. В 1984 г. репортеры заинтересовались рукоположением Сигурдура Арни Тордассона, постоянно подчеркивая, что он женат на преп. Ханне Марии и они будут первой парой рукоположенных священников [14]. Между тем, недовольные пасторы-мужчины были, однако они не высказывали своего недовольства

публично в СМИ. В 1981 г. преп. Эйður Эйр в интервью отметила, что слышала о недовольстве со стороны некоторых пасторов-мужчин, но не будет называть никаких имен [3].

Таким образом, к концу первого десятилетия существования «женского пасторства» число женщин-пасторов в Исландии составляло шесть человек, что было значительно меньше количества пасторов-мужчин. Тем не менее интерес женщин к пасторскому служению после ординации преп. Эйður Эйр и первых лет ее служения все-таки пробудился, что и привело к увеличению женщин-пасторов. Вероятно, приходы нанимали женщин в качестве пасторов из-за отсутствия альтернативы со стороны мужчин, т. к. ни одна из пяти новых рукоположенных дам не пришла к ординации благодаря выборам. Организованной оппозиции «женскому пасторству» со стороны прихожан и церковных служителей не было, хотя и не все они были довольны данным явлением. Государству также не приходилось вмешиваться в дела, связанные с женщинами-пасторами, единственное вмешательство — разрешение президента Исландии занять должность женщине-пастору моложе 25 лет.

ЛИТЕРАТУРА

1. Чернышева О. В., Комаров Ю. Д. Церковь в скандинавских странах. — М: Наука, 1988.
2. ARH. Séra Tómas og séra Hjalti með flest atkvæði // *Alþýðublaðið*. — 1976. — N 215. — Bls. 1.
3. Arngrimsson G. Stundum er eq vondur prestur — og stundum ekki // *Helgarpósturinn*. — 1981. — N 29. — Bls. 14.
4. Auður Eir messar í Háteigskirkju // *Timinn*. — 1976. — N 216. — Bls. 27.
5. Biskup Islands, herra Pétur Sigurgeirsson vigði þrjá nýja presta á sunnudaginn...// *Timinn*. — 1981. — N 280. — Bls. 6.
6. BjE. Séra Auður Eir // 19. Júní. — 1977. — N 27. — Bls. 3–7.
7. EA. Ég ætlaði að verða öskukari — Spjollað við Auði Eir Vilhjálmisdóttur fyrstu konuna sem kosin er prestur á Islandi // *Vísir*. — 1978. — N 308. — Bls. 10.
8. Ég ætlaði að verða öskukari — Spjollað við Auði Eir Vilhjálmisdóttur fyrstu konuna sem kosin er prestur á Islandi // *Vísir*. — 1978. — N 308. Bls. — 10.
9. Einarsdóttir H. Konur i prestsembættum // *Morgunblaðið*. — 1984. — N B. — Bls. 2.
10. ELA. Nýr kvenprestur 20. september: Hlakka til að takastávið prestsstarfið // *Dagblaðið*. — 1981. — N 195. — Bls. 22.
11. Eriksson A-L., Gunner G. Exploring a Heritage: Evangelical Lutheran Churches in the North. — Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012, p.
12. Fjórir prestar vígðir á sunnudag: Islenskum kvenprestum fjölgar um helming // *Morgunblaðið*. — 1981. — N 208. — Bls. 7.
13. Frá Suðureyri // *Vísir*. — 1974. — N 235. — Bls. 4.
14. Fyrstu prestvígðu hjón í kirkjusögunni // *Morgunblaðið*. — 1984. — N 91. — Bls. 2.
15. G. S. Hafnarfjarðarprestakall að losna: Sr. Auður sækir um // *Dagblaðið*. — 1977. — N 25. — Bls. 6.
16. Hafnarfjörður: Hlutu prestskosningu // *Morgunblaðið*. — 1977. — N 69. — Bls. 8.

17. Heimsping Alkirkjuráðsins: íf Þarríktivon” — sagði biskup // Dagblaðið Vísir. — 1983. — N 186. — Bls. 32.
18. IHH. Jafnrettikynja nær nú upp í predikunarstóla. // Dagblaðið. — 1978. — N 238. — Bls. 6.
19. Kosið í Háteigs og Dómkirkjuprestakalli í dag // Morgunblaðið. — 1976. — N 235. — Bls. 2.
20. Kristinn. Kona í biskupsembættið // Dagblaðið. — 1980. — N 149. — Bls. 3.
21. KS. Fyrsti kvenpresturinn kjörinn: «Konur þurfa að starfa meir innan kirkjunnar» — segir Auður Eir Vilhjálmstöttir. // Vísir. — 1978. — N 300. — Bls. 3.
22. KP. Fiórlr prestar vígðir á morgun // Vísir. — 1981. — N 212. — Bls. 35.
23. Lát engan líta smaum augum á æsku þína // Morgunblaðið. — 1981. — N 120. — Bls. 19.
24. Mistök í dagskrárvinnslu — séra Auður skal titluð séra eins ogaðrirprestar // Dagblaðið. — 1979. — N 84. — Bls. 2.
25. Mosfellsprestakall: séra Sveinbjörn fékk flest atvæði // Dagblaðið. — 1976. — N 42. — Bls. 1.
26. Myndir þú leita til kvenprests? (Spurt á Hrufnistu) // Dagblaðið. — 1981. — N 192. — Bls. 3.
27. Pálsdóttir K. Fyrsti kvenpresturinn á Islandi: fólki leizt misjanflega á — en eftir ógteto frammistöðu Auðar Eir er enginn vafi um réttmæti kvenpresta. // Dagblaðið. — 1976. — N 21. — Bls. 2.
28. Sera Auður Eir messar í Hafnarfirði // Timinn. — 1977. — N 48. — Bls. 28.
29. Séra Dalla Þórðardóttir // Morgunblaðið. — 1981. — N 128. — Bls. 44.
30. SV. Eg hékk í hempufaldl þabba fpá því ég gat slaðið // Vísir. — 1981. — N 213. — Bls. 2.
31. Svipmyndir frá sogulegri prestastefnu // Vísir. — 1975. — N 155. — Bls. 8.
32. Til skrafs og ráðagerða um breytta starfshætti. Spjallað við klerka // Morgunblaðið. — 1975. — N 155. — Bls. 8.
33. Tveir „brauðlausir” // Alþýðublaðið. — 1981. — N 146. — Bls. 14.
34. Það er ekki sama séra Heimir og séra Auður — eða hvað? // Dagblaðið. — 1979. — N 80. — Bls. 3.
35. Þrír kandidatar vígðir til prestsstarfa // Morgunblaðið. — 1981. — N 121. — Bls. 42.
36. Þrír nýir prestar vígðir // Morgunblaðið. — 1983. — N 128. — Bls. 12.
37. Þrír nýir prestar vígðir á morgun // Dagblaðið. — 1981. — N 120. — Bls. 6.
38. Þrír prestar vígðir // Morgunblaðið. — 1983. — N 132. — Bls. 46.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 2–55

*В. Ю. Лебедев**

СЕМИОТИКА РИТУАЛОВ ПЕРЕХОДА И ЕЕ ЭСТЕТИЧЕСКИЕ МОДАЛЬНОСТИ

Анализ лиминальных феноменов человеческой жизни и представляющего их дискурса, стратегий семиотизации разновидности лиминального-мортального, частным случаем чего выступает ритуализация, обретает важность в современный период нового изменения отношения к экзистенциалу умирания, его эстетики и органически связанной с эстетикой семиотики. Статья представляет основные формы как эстетической рецепции и оценки лиминальных событий, так и соответствующих им стратегий семиотизации и типов ритуализации, с учетом как повседневных реалий, так и текстов различных знаковых систем.

Ключевые слова: финальный переход, лиминальное, декаданс, ритуал, религия.

V. Yu. Lebedev

SEMIOTICS OF TRANSITION RITUALS AND ITS AESTHETIC MODALITIES

The paper looks into the liminal phenomena of human life and the discourse of their representation. The importance of analyzing strategies of semiotization of mortal as a variety of liminal, exemplified by ritualization, grows nowadays as the existential of dying, its aesthetics and semiotics evoke new attitudes. The paper attempts to describe basic forms of aesthetic reception and evaluation of the liminal along with the accompanying strategies of semiotization and types of rituals. The study accounts for both routine circumstances and texts of different semiotic systems.

Keywords: final transition, the liminal, decadence, ritual, religion.

Актуальность рассмотрения семиотики ритуалов перехода мотивирована недостаточной изученностью данного явления и, одновременно, востребованностью его культурологических проекций в различных дискурсах популярной

* Лебедев Владимир Юрьевич, доктор философских наук, профессор, Тверской государственной университет; lebedevvu@yandex.ru

культуры. Следует отметить, во-первых, растущий интерес к данной теме в культурах повседневности; во-вторых, изменения, происходящие в порядке совершения соответствующих ритуалов; в-третьих, церковный праксис свидетельствует о недостаточной катехитической подготовке многих верующих, не способных корректно интерпретировать сущность соответствующих обрядов. При этом обсуждение такого рода вопросов все чаще переносится в интернет-сферу, что является своего рода вызовом каноническим церковным институтам. Исследования классиков вроде Ф. Арьеса [1] требуют продолжения и методологического расширения из-за периодической смены культурных парадигм, к которым относится и область лиминального.

Среди различных ритуалов перехода умирание и зачастую предшествующая ему болезнь, равно как и погребальные ритуалы, занимают особое место, что связано с определенной принципиальной неполнотой семантики и прагматики ритуала. Ответы на вопросы «куда ушел человек», «что с ним стало», «что нужно теперь делать» не получают исчерпывающего ответа в пределах рационального дискурса, даже если речь идет о дискурсе теологии, так что ритуал демонстрирует семиотическую асимметричность: остается область веры и область тайны, неясности, отсутствия ответа, то, что мы назвали бы апофатическим моментом в гносеологии. Мортальные ритуалы представляют собой яркий образец культурного и религиозного семиотического феномена, где планом выражения выступает ритуал, которому соответствует не только многоуровневая, но и многоаспектная семантика. Уровни семантики задаются индивидуальной интерпретацией ритуальной семиотики и интерпретацией в пределах разных социальных групп (особо нужно указать на Церковь), а также «общераспространенными представлениями», генезис которых не всегда можно быстро и однозначно выявить. Одним из семантических аспектов, как бы «секущих вертикальной плоскостью» иерархическую структуру, является аспект эстетический, так что эстетическая семантика умирания вообще и особенно ритуала умирания оказывается важным компонентом этого семиотического феномена. Указанная выше таинственность и неясность создают эстетическую предпосылку загадочной привлекательности, которой пользуется и художественная литература (классический пример — «Падение дома Ашероув» Э. По; впрочем, и другие романтики отдали значительную дань эстетическому аспекту пересечения онтологического порога).

Переход в некий иной, запредельный мир усиленно ритуализируется еще и как все явления, не вполне понятные и не вполне контролируемые человеком. Мы выделяем четыре большие семиотические группы ритуалов мортального перехода:

1. Спонтанный. Умиравший по нежеланию, дефициту времени или иным причинам мало способен повлиять на ритуал, хотя может успеть или захотеть что-то отвергнуть, а что-то, наоборот, потребовать.

2. Индивидуально сконструированный. В этом случае человек преимущественно самостоятельно (полной самостоятельности не бывает, ведь так или иначе в течение жизни мы что-то узнаем, запоминаем и т. п.) осмысляет умирание и выбирает ту ритуальную последовательность действий, которая желательна, возможна и приемлема.

3. Бытовой общепринятый — соответствует эклектичным взглядам на смерть и умирание в социальных массах, где соседствуют разные представления и, соответственно, разные суждения о ритуале. Приходится наблюдать сохраняющийся до сих пор значительный пласт фольклорной семиотики: так, разбирание крышки дома для ускорения смерти встречается в деревне до сих пор.

4. Церковно-религиозный, предписанный соответствующими метатекстами и зафиксированный в текстах литургических книг. В случае отсутствия таковых возникает спонтанное творчество, которое легко ритуализируется и дает начало новому ритуалу, как правило, неписаному и объективно представляющему искаженный и упрощенный ритуал тех религий и конфессий, где моральные ритуалы хорошо развиты.

В реальной семиосфере эти группы часто налагаются друг на друга, в результате чего при наложении типов 1 и 3 может происходить «социальное насилие», вплоть до препятствования окончить земную жизнь так, как человек хотел, и ритуализировать ее по исключительно его желанию. При наложении типов 3 и 4 появляются суррогатные формы ритуалов, укорененные в народной религиозности, с богатым потенциалом ритуального псевдотворчества, измышлением разного рода суеверий и плохо мотивированных эспиритуальных действий. Опросы, проведенные автором статьи, показали, что в таких случаях выделяются активные совершители искаженного квазиритуала, которые при этом не в состоянии ответить, как, почему и для чего они совершают те или иные действия, и пассивные зрители. К этим двум семиотическим точкам зрения могут добавиться и другие: точка зрения работников кладбищ и других заведений ритуального сервиса, точка зрения исследователя, точка зрения представителя духовенства, знающего, как, с каким значением и для чего следует производить ритуальные действия, а также иерархию моральных обрядов и блоков, составляющих целостный обряд [3, с. 89–151].

Не так уж редко религиозный обряд и его совершители пресекают хаотичные, полусуеверные и благовыдуманные обряды, которыми окружающие уже успели окружить больного (например, навязывание отчаявшимися родственниками экстрасенсорных ритуалов), умирающего или усопшего. В этом случае происходит семиотическое внедрение иного ритуала с приостановкой того, который является менее легитимным. Интересны и частые суждения о том, что именно «канонический» религиозный обряд обладает полнотой эстетического воздействия, даже если совершается он в целом скромно (бедные облачения, отсутствие хора и т. п.).

Возможны миграции элементов ритуала, что связано с преобладанием конфессионального большинства и менее четкими знаниями религиозных требований (либо мягкостью их установок, позволяющих делать то, что фактически сознается как не вполне верное) [2]. В качестве примера можно указать на уже давно ставший привычным погребальный портрет на надгробиях еврейских кладбищ России (их, впрочем, стремятся догнать многие мусульманские некрополи), появление на могилах йорцайтных свечей, которые традиционно зажигаются родственниками дома (в части наблюдавшихся случаев в качестве йорцайтных использовались шаббатные свечи). Наконец, автору статьи пришлось наблюдать ряд могил в еврейском некрополе, которые были заботливо

украшены веточками вербы (после Вербного воскресенья по православному календарю). Подобные псевдоморфозы свидетельствуют не только об определенной гибкости религиозных предписаний (случаи, когда христианский священник разрешает похоронить крестившегося в еврейском некрополе по христианскому ритуалу, равно как и подобные разрешения со стороны раввинов, что нашло отражение в еврейском фольклоре), но и о взаимовлиянии ритуалов, оказавшихся в устойчивой близости — и в пределах семиосферы, и в границах обычных участков земли.

Структура лиминальных событий, подготовка и посмертные обрядовые манипуляции с телом (сам момент смерти неуловим, речь обычно идет о разных видах умирания) соотносятся и с особенностями эстетической составляющей этих событий. Эстетика семиотична даже в случаях, описанных выше, т. е. тайна, невыразимость и апофатичность смерти все же могут семиотизироваться в пределах индивидуальных представлений и фантазий. Причем если они обладают художественностью, у них есть шанс стать ценными артефактами искусства, которые, как и изображение предсмертных и похоронных ритуалов, также создают семиотизацию мортального, но семиотизацию уже вторичную.

Акт эстетического восприятия и оценки глубоко семиотичен, иначе одни и те же вещь, личность или событие, представленные в разнородных текстах, разных жанрах, разных типах нарратива, изображений, не вызвали бы столь инвариантное восприятие, ту широкую гамму переживаний и оценок не только у разных людей, но и у одного и того же индивида. Без семиотики эстетическое теряет основной инструмент трансляции в социуме, остается только непосредственное созерцание предмета (если он доступен и понятен).

Эстетизация болезни и смерти как явлений финальной лиминальности зачастую происходит именно благодаря ритуалу, в том числе и потому, что его семантика отбиралась и компоновалась столь долгое время, что вполне выражает весь комплекс религиозных воззрений на умирание, смерть и посмертие. Прот. М. Ардов, описывая погребение А. А. Ахматовой, отмечает суетливую бестолковость типичных «писательских похорон», пока наконец-то не появился священник и не придал покойную земле в соответствии с церковным, а не размытым гражданским ритуалом, ядром которого являются надгробные речи (интересно, что, например, в иудаизме, с его представлением о том, что душа длительно сохраняет связь с телом, речи у тела перед погребением строго нормируются, т. е. фактически ритуализируются). Погребальная ритуализация завершается установкой надгробия. Порядок установки надгробия бывает зафиксирован в виде ритуала в богослужбных книгах, что лишний раз указывает на ритуальную природу данного действия.

Эстетика болезни как предшественницы смерти представлена в шести основных модулах:

1. Эстетика сострадания.
2. Дидактизированная эстетика.
3. Эстетика красоты, в которой особенно выделяются многообразные вариации эстетики декаданса.
4. Эстетика высмеивания.
5. Эстетика гносеологическая.

6. Эстетика эпатажа и шокирования.

Всем шести рубрикам соответствует, во-первых, отношение к смерти, а во-вторых, своя семиотика, включая ритуалистику (не только религиозную, но и парарелигиозную, намеренно инвертированную, фольклорно-пародийную, заимствованную у маргинальных групп: достаточно назвать неоязыческие объединения со своими ритуальными комплексами и практику кремации как не просто дешевую, но прогрессивную, «антипоповскую»). Болезни совершенно не случайно делились и делятся на эстетически положительно коннотированные, эстетически коннотированные негативно и нейтральные (или с незначительными эстетическими коннотациями).

В литературе типичный пример ритуализации смерти представлен в романе Г. Флобера «Мадам Бовари», где чтение последних молитв над умирающей от отравления самоубийцей вносит последнюю ясность в события, составляющие сюжет, ставит точку в земной жизненной истории героини. Современникам эта сцена показалась безнравственной, что вызвано, несомненно, особенностями культурного контекста, мы воспринимаем этот эпизод более однозначно и более позитивно.

Дидактизированная эстетика и семиотика делают акцент на болезни как результате определенного нравственно выдержанного поведения или на том, как к больному должны относиться окружающие. Такая «клиническая дидактика» обильно встречается уже в детских сказках и рассказах для детей. При этом как раз эстетический элемент такой дидактизированной болезни и часто сюжетно связанной с нею смерти остается как раз очень проблематичным: не случайно же правила классицизма исключали буквальное подражание, а сцены смерти вообще выносились за сцену.

Понятно, что эстетика декаданса с акцентированием хрупкости и человека, и мира, в котором он находится и который покидает, использовала сюжеты смерти столь охотно. Это неудивительно, так как здесь схвачена сущность декадентского сознания. При этом декаданс сохранил некоторые чисто христианские представления, в той или иной мере переосмыслив их. Так, смерть детей рассматривается в христианстве как смерть «маленьких праведников», не успевших покрыть себя массой грехов. В свою очередь в искусстве декаданса особое внимание уделяется болезни и смерти молодых, хотя красоте такой смерти не обязательно придается толкование религиозного типа.

Посещение больного (речь не идет о визите священника) — вполне сложившийся социальный ритуал. Порой больные не принимают посетителей именно из соображений эстетического типа, но может встретиться и инвертированный вариант, когда болезнь преподносится посетителям во всей ее эстетической яркости, порой даже театрально, семиотизированно. Можно вспомнить, как Э. Ферстер-Ницше демонстрировала желающим своего больного брата, превращая это банальное действие в торжественный ритуал прикосновения к бытовой жизни нового «пророка».

Если предсмертные ритуалы — это примирение со смертью (и Тем, кто ее послал), то ритуалы погребальные — прокламация смертности земного бытия и эсхатологических перспектив. В зависимости от выбора деталей в большей мере может акцентироваться что-то одно. Также стоит остановиться на основ-

ных смертельных признаках, часто подвергающихся семиотизации и имеющих эстетическую коннотированность.

Хрупкость. Может семиотизироваться не только средствами традиционно-го искусства, но и, например, такими действиями, как выставки анатомических препаратов (постоянные или сменные), когда хрупкость человеческого тела становится очевидной в буквальном понимании этого слова.

Внезапность. Помимо ритуальных напоминаний в текстах частных и публичных молитв, включая и просьбы избавления от внезапной смерти, это и отображение в фольклоре и искусстве: например большое количество притч, использующих эту тему. Можно указать на гравюру «Смерть библиофага», где аллегорическая фигура смерти обрушивает на читающего большой книжный шкаф. В светском сознании внезапная смерть, как и ранняя, часто эстетизируются, что является чертой светской культуры и изменения представлений о посмертии.

Неизбежность. Типичный пример семиотизации — игра в шахматы со смертью. Религиозный ритуал весьма часто и разными образами напоминает об этом качестве смерти.

Болезнь, в том числе неясная, без четких симптоматических проявлений, часто получающая квалификацию как «депрессия», может приводить к тому, что мы назвали бы «изживанием жизни», когда утрата интереса к жизни и ангедония со временем переходят в более отчетливые физические изменения. Это не красивая речевая фигура, поскольку психологический отказ от жизни приводит в действие сложную цепочку биохимических процессов, которые могут вполне реально и объяснимо сократить жизнь, не говоря уже об «уловках стресса», подталкивающих человека к опасному для жизни поведению, что со стороны если и замечается, то представляется нелепым. Подчас до предсмертной фатальной болезни и собственно смерти могут проходить годы и даже десятилетия, когда человек выпадает из жизни. Это, несомненно, декадансный феномен, не случайно он наблюдается чаще в те культурные периоды, которые культивируют декаданс. Так, «изживание жизни» хорошо представлено в стихах и прозе Ф. Сологуба, что соотносилось и с его характерным внешним видом: равнодушие, отрешенность, спокойствие, доходящее до безразличия. Не исключено, что самоубийство жены Сологуба могло быть дополнительно спровоцировано каждодневной обстановкой, т. к. указанные выше настроения Сологуб демонстрировал отнюдь не только на публике. Нечто похожее происходило в позднем периоде жизни и творчества Блока. В более поздний период подобное медленное «перекрытие жизненного воздуха» можно видеть у Г. Иванова и особенно у В. Ходасевича. У Ю. Одарченко это приняло формы поэзии жизненного кошмара, что неслучайно завершилось самоубийством поэта. Порой такое изживание жизни принимает эстетизированные и ритуализованные формы, в частности в виде суицидов, отнесенных Э. Дюркгеймом к «эгоистическому» типу и сопряженных с романтизацией добровольного ухода из жизни, тщательным выбором необычных форм для этого и даже фактической ритуализацией и театрализацией. Мы сталкиваемся здесь с семиотикой замещения, когда религиозные предсмертные ритуалы или, согласно приведенной выше типологии, бытовые общепринятые ритуалы замещаются индивидуально сконструированным.

Несколько слов следует сказать и о противоположном явлении — изживании смерти. Это прежде всего религиозные, особенно монашеские практики, когда умирание порой не только полностью осознается (и даже предсказывается), но, по словам очевидцев, не выглядит умиранием, будучи более похоже на переход в какую-то иную фазу жизни, так что мортальные молитвы в таких случаях обретают из-за специфичности ситуации дополнительную пасхальную семантику (ср: [4]). Как пример чисто светский можно указать на смерть поэта М. Кузмина, которому, по словам людей, общавшихся с ним вплоть до последних дней жизни, удалось изжить и страх смерти, и смерть. В последние часы жизни он спокойно беседовал об искусстве, не выражая заинтересованности ни в наличии ритуалов, ни в их отсутствии. В эстетическом плане это близко к реконструкции паттерна смерти просвещенного римлянина, спокойно уходящего в небытие и откровенно демонстрирующего пренебрежение ритуалами. Здесь мы скорее сталкиваемся со случаем арикультуры, причем эстетический эффект сохраняется и даже эксплицируется как артизация собственной жизни (к «изживанию смерти» Кузмин шел многие годы).

Сама болезнь может выглядеть как медленное растворение в ней, пассивное, а порой и радостное ожидание финала (что преобладает — зависит и от особенностей прожитой жизни, и имеющейся жизненной ситуации), а может характеризоваться активным, деловым, даже озабоченным поведением, которое в крайних патологических случаях становится феноменологически похожим на панику.

Третий вариант представлен в искусстве весьма обильно, невзирая на моральные императивы, запрещающие высмеивать болезнь и больных. Прежде всего эти запреты нарушает политический дискурс. Французская революция и послереволюционная эпоха являют нам по меньшей мере двух больных, регулярно бывших предметом насмешек, когда обыгрывалась именно болезнь. Это Ш.-М. де Талейран, страдавший последствиями травмы ноги (а по мнению современных исследователей — врожденной болезнью костно-мышечной системы), чей ортопедический ботинок присутствует в разных вариациях примерно на почти всех карикатурах и шаржах, причем он мало соответствует той ортопедической обуви, которую Талейран действительно был вынужден носить (она сохранилась, ее конструкция вполне близка к той, которая использовалась и до последней трети XX в.). Вторым был Людовик XVIII, страдавший как тогда было принято считать «подагрой», хотя на самом деле это могло быть любое заболевание ревматического типа, периодические сильные обострения позволяют в этом не сомневаться. В известной карикатуре, где Людовик сидя в кресле, соединяющем черты трона и инвалидного кресла, натягивает узкие сапоги на распухшие ноги, имеет по меньшей мере двойную семантику: это и высмеивание попыток надеть сапоги Наполеона, и просто откровенное глумление над физической немощью (приступы суставной патологии подчас заставляли Людовика останавливаться даже во время очень важных поездок). Более того, существует прием приписывания болезни человеку, не страдающему ей, как способ высмеивания, снижения, травести (мы не говорим о диффамации или не о такой уж редкой деятельности психически нездоровых индивидов).

Известный, нашедший отражение в медицинских учебниках клинический случай, когда больной ходил по городу в фуражке, на околыше которой была бумажная лента с надписью «Командир тяжелых пулеметов», вообще стала случаем транссемантизации и превращения в самостоятельный эстетический артефакт и в фигуру речи, поскольку выражение «командир тяжелых пулеметов» превратилось в идиому, использование которой мы неоднократно наблюдали, причем связь с породившей ее реалией ослабла.

С правомочностью выделения эстетической гносеологической установки многие могут не согласиться, указывая на то, что, например, иллюстрации к учебникам носят чисто прикладной характер, а эстетический компонент является совершенно периферийным. Однако его периферийность не сводит его к нулю. Кроме того, сам познавательный процесс той или иной науки сопряжен с особой эстетикой познания, которая, конечно сильно варьирует в разных сферах науки. Эстетика может использоваться и в отрицательных целях, для научения путем шокирования. Наконец, те же познавательные иллюстрации, предназначавшиеся для обучения, например, медиков, не только несли следы технической тщательности (ср.: портреты сифилитиков эпохи Ренессанса), но и были оформлены как полноценный эстетический объект, включая рамки, виньетки, дополнительные изображения и т. д. Трактат Дж. Фракасторо о такой малоэстетичной болезни, как lues, был выдержан соответственно нормам высокой литературы. Даже сам выбор ракурса и позы фигуры больного может быть эстетизирован в большей или меньшей степени, чем и пользовались художники, избирая в качестве сюжета картины врачебный осмотр.

Мы не ставим в рамках данной статьи задачи рассмотреть ритуальный и эстетический компонент суицида. Последний рассмотрен в ряде специальных работ (напр., [5]).

Мощную катартическую функцию религиозной ритуальной семиотики не могут заменить светский катарсис и светские аналоги ритуала, чем и объясняется, на наш взгляд, неэффективность многочисленных попыток изменить дизайн кладбищ, а главное, создать новый, прогрессивный ритуал, для которого предполагалось выделить не только специальные площади на территории кладбищ (аналогия с храмами и часовнями слишком прозрачна), но и штатных работников, определив для них функции, специальную одежду и снабдив их образцами речей. Создать совершенно новый ритуал не только сложно, сомнительна будет его прагматика, эффективность. Это дает уверенность, что традиционной семиотике религиозного ритуала уготована долгая жизнь и высокая социальная востребованность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. — М.: Прогресс, 1992. — 528 с.
2. Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. Ритуальный дискурс: проблема перенесения ритуалов // Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов. — М.; Берлин: Директ-Медиа, 2015. — С. 49–69.

3. Степанов Ю. С. Язык и метод: к современной философии языка. — М.: Языки русской культуры, 1998. — 784 с.
4. Таких рождает вера наша. Избранные жития новых мучеников и исповедников Российских. — М.: Никая, 2013. — 318 с.
5. Трегубов Л., Вагин Ю. Эстетика самоубийства. — Пермь: Капик, 1993. — 268с.
6. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. — М.: АСТ, 2006. — 636 с.

*Г. В. Ковалевский**

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ П. И. ЧАЙКОВСКОГО
В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ ЕГО ВРЕМЕНИ:
К ИСТОРИИ НЕСОСТОЯВШЕГОСЯ ДИАЛОГА****

Статья посвящена религиозным воззрениям П. И. Чайковского и их эволюции на протяжении его творческого пути. Рассматривается его отношение к вере и к христианской религии, а также его эстетические взгляды. В статье публикуется известное письмо Чайковского 1882 г. церковному иерарху, ректору Киевской духовной академии М. И. Лузину в связи со взглядами композитора на сам строй и дух православной службы.

Ключевые слова: Чайковский, музыка, искусство, религия.

G. V. Kovalevskii

*RELIGIOUS VIEWS OF PIETER TCHAIKOVSKY IN A CONTEXT OF CULTURE OF HIS
TIME: TO A HISTORY OF FAILED DIALOGUE*

An article is devoted to religious beliefs of Pieter Tchaikovsky and their evolution in the course of his artistic work. It considers his attitude to the faith and to Christianity, and also his aesthetic views. Well-known letter by Tchaikovsky to a church hierarch, rector of Kyiv Spiritual Academy Michail Luzin is published in this article — in relation to composer's views on the very style and spirit of Orthodox service.

Keywords: Tchaikovsky, music, art, religion.

Осень 1882 г. Петр Ильич Чайковский по традиции провел на Украине в гостях у сестры Александры Ильиничны и ее мужа Льва Васильевича Давыдова, в их семейном имении Каменка. Композитор любил приезжать в это место, расположенное примерно в 200 километрах к югу от Киева, встречая там самый радушный прием и находясь в столь важной для него атмосфере

* Ковалевский Георгий Викторович, кандидат искусствоведения, научный сотрудник, Российский институт истории искусств; geokov@gmail.com

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-04-00493.

семейного уюта. Впервые он посетил Каменку в 1865 г. («Никогда в жизни не проводил более приятного лета» [3, с. 36]), а последний визит совершил в январе 1893 г., уже после кончины любимой сестры.

Проживая в Каменке, в столь милой для него «русской глуши», Чайковский регулярно выезжал в Киев по разным делам. 25 сентября он отправился в губернскую столицу, чтобы получить в банке деньги, присланные ему Надеждой Филаретовой фон Мекк, а также чтобы присмотреть за гимназистами Львом и Григорием Давыдовыми, племянниками своего зятя, вызванного Александрой Ильиничной в Одессу, где она проходила лечение. Во время своего короткого пребывания в губернской столице в воскресенье 26 сентября, в день памяти Иоанна Богослова композитор присутствовал на литургии в Киево-Братском Богоявленском монастыре, в стенах которого была расположена Киевская духовная академия. Чайковский регулярно посещал богослужения Православной церкви, свидетельством чему являются его многочисленные дневниковые записи, однако этот визит вызвал у него особенную реакцию. 1 октября 1882 г. он пишет своему брату Модесту, что «на днях послал *огромное*, на трех листах письмо — кому бы ты думал? Епископу *Михаилу*, ректору Киевской академии» [12, с. 238]. Далее объясняется причина этого обращения:

Я уже в прошлом году хотел это сделать, но не хватило выдержки, а нынче написал. Письмо имеет целью разъяснить ему, до чего неприличен обычай *петь какие-то омерзительные концерты* вместо причастного стиха. В последний раз, быв в Братском монастыре, я столь же был тронут и потрясен красотой этой службы, ни с чем не сравнимой, как возмущен пением вообще (все концертное, вычурно исполненное) и концертом в особенности [12, с. 238].

Епископ Михаил (в миру Матвей Иванович Лузин, 1830–1887), кому адресовал свое послание Чайковский, — один из ярких духовных писателей и богословов своего времени, видный российский библеист, занимавший пост ректора Киевской духовной академии с 1877 по 1883 г. Оригинал письма не сохранился, первая его публикация состоялась только в 1940 г. в историческом журнале «Красный архив» по копии, найденной в Государственном архиве феодально-крепостнической эпохи (современный РГАДА) (см. [2]). Письмо действительно большое по своему объему, оно примечательно как подчеркнуто публицистическим стилем, так и перечнем важных для Чайковского проблем:

Ваше Преосвященство!

Прошу Вас, Ваше Преосвященство, великодушно простить дерзновение, с которым решаюсь обратиться к Вам письменно, но настоятельная душевная потребность излить на бумагу прискорбные чувствования, уже не в первый раз причиняемые мне обстоятельством, близко Вас касающимся, принуждают меня именно Вам высказать то, что в первую минуту мне хотелось изложить в форме газетной статьи. Последнее намерение, по зрелом размышлении, я, однако, оставил, во-первых, потому, что вряд ли в массе читающей публики я встретил бы сочувствие, да если бы и встретил, никакой бы от этого пользы не произошло, а во-вторых, потому, что мне всего менее хотелось бы хоть малейшим образом огорчить Вас или кого бы то ни было публичным порицанием того грустного, периодически повторяющегося факта, о котором сейчас и поведу речь.

Я не живу в Киеве, но раза два или три в год бываю там проездом, каждый раз при этом я стараюсь попасть в Киев в воскресенье утром, дабы быть в Братском монастыре у поздней обедни и присутствовать при умирительно прекрасном служении Вами литургии. Каждый раз, как мне это удается, я в начале обедни глубоко бываю потрясен неизреченным благолепием архиерейского служения вообще, и Вашего в особенности. Но каждый раз чувства святого восторга понемножку охлаждаются, и, наконец, я выхожу из церкви, не дождавшись раскрытия царских врат после причастного стиха, разочарованный, смущенный, негодующий.

Причиною тому не что иное, как пение хора Братского монастыря. Вас, вероятно, удивит, Ваше Преосвященство, что пение это, славящееся в Киеве как необыкновенно прекрасное, меня раздражает, огорчает, даже ужасает. Но дело в том, что в качестве русского музыканта, пытавшегося потрудиться для русского церковного пения и довольно много об этом предмете размышлявшего, я, к несчастью, в требованиях своих от богослужения, стою, смею сказать, выше уровня общественного понимания и, во всяком случае, диаметрально расхожусь со вкусами не только православной публики, но и большинства духовенства. Не входя в исторические подробности, вкратце скажу лишь, что, вследствие рокового стечения обстоятельств, у нас с конца прошлого века установился приторно-слащавый стиль итальянской школы музыки XVIII века, не удовлетворяющий, по моему мнению, вообще условиям церковного стиля, но в особенности не сродный духу и строю нашего православного богослужения. Это тем более прискорбно, что до нас дошли коренные напевы древнерусской церкви, носящие в себе все элементы не только общей музыкальной красоты, но и совершенно самобытного церковно-музыкального искусства. Дабы во всей полноте объяснить Вашему Преосвященству мой взгляд на крайне жалкое состояние нашей церковной музыки, пришлось бы войти в бездну технических подробностей, которые бы только утомили Вас. Итак, скажу лишь, что и как *музыкант*, и как *православный христианин*, я никогда не могу быть вполне удовлетворен хорошим пением в церквях наших, как бы хорошо ни были подобраны голоса, как бы ни искусен был регент, управляющий хором. Но что делать! Истории не переделаешь, и я поневоле мирюсь с установившимся стилем церковной музыки, даже до того, что не погнушался взять на себя редакцию нового издания сочинений Бортиянского, этого все-таки даровитого виновника столь ложного, на чуждой почве построенного, направления, по коему пошло близко принимаемое мною к сердцу дело, повторяю, я мирюсь, — но лишь до известных границ. Есть явления столь странные, столь ненормальные, что нельзя не возмущаться.

Скрепя сердце выслушал в минувшее воскресенье (26 сентября) то странное мазуркообразное, до тошноты манерное, тройное «Господи, помилуй», которое хор Братского монастыря пел во время сугубой ектении; с несколько большим нетерпением отнесся я к «Милость мира» и дальнейшему последованию богослужебного пения вплоть до «Тебе поем» (музыка неизвестного мне автора); когда спели «Достойно есть» я был несколько утешен, так как песносложение его носит на себе признаки древнего напева, и, во всяком случае, и сочинено, и спето без вычур, просто, как подобает храмовому пению...

Но когда закрылись царские врата, и певчие поспешно, на один аккорд, пропели «Хвалите Господа с небес», как бы слагая с себя тяжкую обузу хвалить Господа, ввиду своего долга угостить публику концертной музыкой, и стали, собравшись с силами, исполнять бездарно-пошло сочиненный, преисполненный неприличных для храма вокальных фокусов, построенный на чужой лад, длинный, бессмысленный, безобразный концерт, я чувствовал прилив

негодования, которое, чем дальше пели, тем больше росло. То гаркнет диким ревушим рыканием бас-соло, то завизжит одинокий дискант, то прозвучит обрывок фразы из какого-то итальянского трепака, то неестественно сладко раздастся оперный любовный мотив в самой грубой, голой, плоской гармонизации, то весь хор замрет на преувеличенно тонком пианиссимо, то заревет, завизжит во всю глотку...

О, Господи, и когда же, в какую минуту происходит эта музыкальная оргия? Как раз в то время, когда совершается главный акт всего священнодействия, когда Ваше Преосвященство и сослужители Ваши приобщаетесь Тела и Крови Христовой... Еще если бы они, по крайней мере, ограничились исполнением концертов Бортнянского. Эти последние тоже нерусские, в них тоже вошли совершенно светские, даже сценические оперные приемы, но в них все же соблюдено приличие, да, наконец, они написаны во всяком случае даровитым и одушевленным искренним религиозным чувством музыкантом, а некоторые из них (например «Скажи ми, Господи, кончину мою») положительно прекрасны. Но то, что мне пришлось слышать в последнее воскресенье, столь же кощунственно-неприлично, сколь ничтожно и жалко в музыкальном отношении.

Зачем я все это пишу Вашему Преосвященству? Затем, что хочется высказаться и притом именно Вам, архипастырю, к кому, даже не имея счастья быть Вам лично известным, питаю сердечно-теплое чувство любви и уважения, затем, что смутная надежда хоть сколько-нибудь содействовать искоренению проникшего в наше богослужбное пение зла ободряет меня, и я дерзаю ласкать себя мыслью, что, может быть, обращу Ваше пастырское внимание на безотрадность явления, смысл которого вследствие привычки до сих пор ускользал от Вас. Во всяком случае от всей души прошу простить мне дерзновение мое. Ничто, кроме приверженности к родной Церкви и родному искусству, не руководило пером моим...

В заключение, чтобы еще яснее показать Вашему Преосвященству до какой степени неприличен обычай угощать публику концертами, прибавлю следующее.

Когда я выходил из храма Божия, гонимый оттуда оскорбившими слух и дух мой музыкальными шутками, ловко исполненными хором Братского монастыря, вместе со мной суетливо выходила из церкви и целая толпа людей, судя по внешности, образованных, принадлежащих к высшим сословиям. Но уходили они по совсем другим соображениям. Из слов их я понял, что это были господа, пришедшие в церковь не для молитвы, а для потехи. Они были довольны концертом и очень хвалили певчих и регента. Видно было, что только ради концерта они и пришли, и как только кончился он, — их потянуло из церкви. Они именно *публика* — не молиться они приходили, а для того, чтобы весело провести полчаса времени... Неужели Православная Церковь должна служить, между прочим, и целям пустого времяпрепровождения для пустых людей? [2, с. 246–248].

Прежде всего надо отметить непритворное, искреннее уважение к адресату. Объясняя причину своего личного обращения, Чайковский подчеркивает, что он хотел бы указать на существующие в церкви проблемы лично руководству, не давая повода к публичным общим насмешкам. Главная мысль, которую композитор пытается донести церковному иерарху: искусство, равно как и религия, имеет мощнейшее воздействие, и невнимание к музыкально-эстетической составляющей прямым образом вредит Православию, усиливая в кругу про-

священной интеллигенции лишь его негативный образ. К 1881 г. Чайковский уже имел опыт столкновения с церковной бюрократией. После выхода из печати его «Литургии Святого Иоанна Златоуста» ор. 41 последовал скандал. Согласно законам того времени за состояние церковной музыки в стране отвечала прежде всего Императорская певческая капелла Санкт-Петербурга, которую с 1861 по 1883 г. возглавлял Николай Бахметьев. Написанная в 1878 г. и изданная Юргенсоном в январе 1879 г. «Литургия» вызвала гневное возмущение Бахметьева, обратившегося в марте этого же года к московскому обер-полицмейстеру с требованием конфискации напечатанных экземпляров (вплоть до их последующего сожжения) и привлечении издателя к ответственности. Вследствие судебной тяжбы дело Юргенсоном было выиграно, однако музыка Чайковского была официально запрещена к исполнению во время служб и могла быть звучать только в концертной практике. (Подробности скандала, связанного с изданием «Литургии», описал Степан Смоленский в Русской музыкальной газете (см. [8]).) Запрет был снят только после кончины композитора, и почти три десятилетия в московском в храме Вознесения у Никитских ворот и в Троицком соборе Александро-Невской лавры в день памяти Чайковского (25 октября) звучала его «Литургия». Неоднозначная реакция на по сути первый серьезный в русской музыке опыт создания полной авторской литургии не остановила желание Чайковского еще раз попробовать свои силы в церковной музыке. В 1881 г. во время пребывания в Каменке он сочиняет «Всенощное бдение», перед этим попросив Юргенсона прислать ему необходимую литературу:

1) Мне хочется попытаться написать *Всенощную*, и для этого я нуждаюсь в полном *тексте* ее; прикажи узнать, нет ли в продаже такой книги, подобно тому, как есть, напр[имер], *Краткое изложение литургии для мирян*, и если есть, то пришли мне. У меня имеется книга, где есть *утреня* и *вечерня*, но это не то; мне нужна именно всенощная со всеми ектениями и со всем, что поется.

2) Я начал изучать *обиход*, но, дабы [иметь] о нем полное понятие, я нуждаюсь в книге Разумовского (*История церковной музыки*) и поэтому прошу мне оную прислать. Заранее за все это благодарю [11, с. 102].

Особое расположение Чайковского к старинному церковному пению в то время, когда интерес к древним напевам стал только появляться в науке и музыкальной практике, согласно вышеприведенным цитатам — очевидно. Однако насколько его эстетические принципы согласовывались с внутренними убеждениями?

Первый публикатор письма Чайковского к Лузину Е. Бортникова во вступительной статье в соответствии с духом времени отметила, что «письмо это чрезвычайно ярко рисует нам Чайковского, как композитора-реалиста, для которого всегда является правдивым выражением мыслей и чувств человека, и которому чужды формально и порою бездарно комбинированные мелодии, претендующих на создание глубоких настроений» [2, с. 244]. Сам Петр Ильич в переписке с Надеждой фон Мекк высказался насчет «реализма» вполне конкретно:

Реализм предполагает непременно известную узость ума, способность удовлетворять очень легко и дешево жажду познать истину. Искусство и особенно музыку реалист ставит ни во что, ибо оно служит ответом на такой запрос, кото-

рого в его узкой натуре не заключается. Вот отчего мне кажется, Вы ошибаетесь, стараясь поставить себя под знамя реализма [14, с. 100].

В этом же письме Чайковский пытается объяснить выразившей свои сомнения по поводу религии Надежде Филаретовне печальную участь скептиков:

В том-то и заключается трагизм человека, склонного к скептицизму, что, порвав связь с традиционными верованиями и ища, чем заменить религию, он тщетно кидается от одной философской теории к другой, мечтая найти в ней ту *непобедимую силу* в борьбе с жизнью, которою вооружены люди *верующие*. Что ни говорите, а верить, т. е. верить не вследствие рутины и недостатка рассуждающей способности, а верить разумно, сумевши примирить все недоразумения и противоречия, внушаемые критическим процессом ума, есть величайшее счастье. Умный и в то же время верующий искренно человек (а ведь таких *очень* много) обладает такой броней, против которой совершенно бессильны всякие удары судьбы» [14, с. 99].

Впрочем, сразу после этих строк композитор признается, что сам он подобной веры еще не имеет: «Ваши сомнения так же сильны, как и мои, мы одинаково с Вами плывем по безбрежному морю скептицизма, ища пристани, и не находя ее» [14, с. 100].

В следующем письме Чайковский подробно указывает на то, что его конкретно смущает в учении церкви:

Догмат о воздаянии в особенности мне кажется чудовищно несправедливым и неразумным. Я, как и Вы, пришел к убеждению, что если есть будущая жизнь, то разве только в смысле неисчезаемости материи и еще в пантеистическом смысле вечности природы, в которой я составляю одно из микроскопических явлений. Словом, я не могу понять личного бессмертия. Да и как мы можем себе представить вечную, загробную жизнь вечным наслаждением? Но для того, чтобы было наслаждение и блаженство, необходимо, чтобы была и противоположность его — вечная мука. Последнюю я отрицаю совершенно. Наконец, я даже не знаю, следует ли желать загробной жизни, ибо жизнь имеет только тогда прелесть, когда состоит из чередования радостей и горя, из борьбы добра со злом, из света и тени, словом, из разнообразия в единстве. Как же представить себе вечную жизнь в виде нескончаемого блаженства? По нашим земным понятиям, ведь и *блаженство*, если оно ничем и никогда не смущается, должно, в конце концов, надоесть. Таким образом, в результате всех моих рассуждений, я пришел к *убеждению*, что вечной жизни нет. Но убеждение — одно, а чувство и инстинкт — другое [14, с. 102].

Искреннее чувство вынуждает Чайковского все больше погружаться в вопросы веры, и спустя три с небольшим года в переписке с фон Мекк он фиксирует процесс личных религиозных исканий уже следующим образом:

В голове темно, — да иначе и быть не может ввиду таких неразрешимых для слабого ума вопросов, как *смерть, цель и смысл жизни, бесконечность или конечность ее*; — но зато в душу мою все больше и больше проникает свет веры. <...> Я чувствую, что начинаю *уметь любить Бога*, чего прежде я не умел. Сомнения еще посещают меня: я все еще пытаюсь иногда своим слабым и жалким умом постигнуть непостижимое — но все громче и громче

начинает доходить до меня голос Божественной правды. Я уже часто нахожу неизъяснимое наслаждение в том, что пред неисповедимую, но несомненную для меня премудростью Божью; я часто со слезами молюсь Ему (где Он, кто Он? — я прошу его простить меня и вразумить меня, а главное, мне сладко говорить ему: *Господи, да будет воля Твоя*, ибо я знаю, что воля Его *святая*. <...> Мне хочется верить, что есть будущая жизнь. Когда хотение обратится в факт, — тогда я буду счастлив, насколько счастье на земле возможно [15, с. 523–524].

Можно заметить, что столь важный вопрос «будущей жизни» продолжает волновать Чайковского и является главной причиной его сомнений. Наконец в 1884 г., комментируя «Исповедь» Льва Толстого, Чайковский пишет следующие строки:

Ежечасно и ежеминутно благодарю Бога за то, что Он дал мне веру в Него. При моем малодушии и способности от ничтожного толчка падать духом до стремления к небытию — что бы я был, если б не верил в Бога и не предавался воле Его? [13, с. 336].

Примерно в это же время композитор приступает к систематическому чтению Библии, экземпляр Священного писания в русском переводе 1878 г. издания с собственноручными пометами Чайковского хранится в ВМОМК им. М. И. Глинки, в нем проставлено 75 дат, с 1885 по 1892 г. Краткий обзор оставленных в Библии замечаний дает в своей статье Ольга Захарова [4]. В частности исследовательница отмечает:

Многочисленные пометы в Библии говорят прежде всего о процессе роста нравственно-этических представлений Чайковского. Красной нитью проходит в них мысль о различии идеалов Ветхого и Нового Заветов. Вопросительные знаки, часто тройные, на полях Ветхого Завета свидетельствуют о каком-то сопротивлении в восприятии некоторых фрагментов его текста [4, с. 23].

Отдельные строки особым образом выделяются Петром Ильичом:

Например, в Евангелии от Матфея композитор подчеркнул строки § 14 главы 19 — «Но Иисус сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» — и сделал к ним примечание: «Это и еще **“Приидите ко Мне** все труждающиеся” и т. д. больше всего умиляют меня в Евангелии». В то же время он поставил «????» против § 23 главы 2 Четвертой книги Царств, в котором говорится о жестокой божьей каре — растерзании сорока двух детей за то, что они насмеялись над Елисеем. Также против § 31 главы 12 Второй книги Царств, повествующего о страшной мести Давида, выставлены «????!!!!!!». В связи с горькими строками псалма № 54 (в книге Петра Ильича — № 55), говорящими о поношении Богом человека, Чайковский пишет: «Быть может поэтично, но что же тут умильного? Разве это Христова любовь к **человеку?**» А множество дней, обещанное праведнику в § 11 главы 9 Притч Соломона, вызывает у него риторический вопрос: «Это ли нужно христианину???» [4, с. 23].

Резюмируя свои впечатления от чтения Библии, в Дневнике 1886 г. Чайковский пишет:

Какая бесконечно глубокая бездна между Старым и Новым Заветом. Читаю псалмы Давида и не понимаю, почему их во-1-х, так высоко ставят в художественном отношении и, во-2-х, каким образом они могут иметь что-нибудь общее с Евангелием. Давид вполне от мира сего. Весь род человеческий он делит на 2 неравные части: в одной нечестивцы (сюда относится громадное большинство), в другой праведники, и во главе их он ставит самого себя. На нечестивцев он призывает в каждом псалме Божью кару, на праведников — мзду; но и кара и мзда земные. Грешники будут истреблены; праведники будут пользоваться всеми благами земной жизни. Как все это не похоже на Христа, который молился за врагов, а ближним обещал не земные блага, а царство небесное. Какая бесконечная поэзия и до слез доводящее чувство любви и жалости к людям в словах: «*Приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии!*». Все псалмы Давида ничто в сравнении с этими простыми словами [10, с. 197].

Критически относясь к Псалтири, Чайковский никак не отметил Псалмы, в которых говорится о величии Бога и Его беспредельности. Тем интереснее увидеть параллели именно с такими стихами в детском, пусть еще наивном, творчестве Петра Ильича. Благодаря гувернантке семьи Чайковских Фанни Дюрбах до нас дошли детские тетради, в которых будущий композитор оставил стихи на французском языке, проникнутые религиозно-мистическим переживанием. Брат Чайковского и его первый биограф Модест Ильич при публикации в собственном переводе на русский этих детских творений, словно извиняясь, пишет, что «все эти произведения совершенно бездарны. Не говоря уже о том, что в них нет никакого подобия настоящих стихов, но даже рассматриваемые как проза они не дают ни одной фразы, ни одного сравнения, ни одного образа, отмеченного печатью настоящего поэтического дара» [9, с. 31]. Модест оказался слишком категоричен, не указав, что стихотворение юного Чайковского «Вселенная» (l'Univers) повторяет мотивы известного 103-го псалма.

Вечный наш Бог! ты сделал все это.
Дитя! Смотри на эти растения столь красивые.
Эти розы, эти вероники, они так красивы,
Блестящее солнце освещает весь мир,
Это существо создало его.
Луна, звезды освещают нашу ночь.
Без Тебя хлеб не мог бы расти,
Волны этих красивых вод...
Мы бы умерли без них.
Моря, которых притяжение так велико.
Речки их окружают.
Мать, питайте! Питайте ваших детей.
Бог создал их.
Боже могучий тебе поклоняются! [9, с. 33].

Чайковский довольно много читал на протяжении всей своей жизни, по-смертная опись имущества насчитывает 1239 изданий, в том числе 774 книги, касающиеся самых разных областей человеческого знания, от «Собирателя грибов» до серьезной философской литературы. В довольно богатой библиотеке композитора отсутствовала святоотеческая и богословская литература,

зато были довольно популярны в то время книги французского писателя Эрнеста Ренана «Жизнь Иисуса», «Апостолы», «История израильского народа», «Новые очерки по истории религии». Чайковский не оставил подробных комментариев по поводу Ренана, однако довольно много высказывался о Льве Николаевиче Толстом, которого ставил среди писателей необычайно высоко. Толстого и Ренана объединял общий критический подход к Евангелию, — оба они отрицали божественность Иисуса Христа и Его воскресение из мертвых, оба делали акцент на нравственной проповеди.

Одним из самых серьезных критиков Ренана оказался епископ Михаил Лузин, киевский адресат Чайковского, блестяще защитивший в 1864 г. докторскую диссертацию на тему «О Евангелиях и Евангельской истории, по поводу книги Ренана “Жизнь Иисуса”». В 1870 г. созданная на основе диссертации книга была издана в Москве [5], однако навряд ли композитор держал это издание в руках. В своей работе Михаил Лузин подверг серьезному анализу книгу Ренана. Ученый-богослов резко выступил против начавшихся распространяться в истории и философии позитивистских взглядов на Священную историю:

Нельзя скрывать того факта, что идеи, теории и воззрения, в них раскрываемые, смутно бродят и в нашем обществе, особенно в некоторых слоях его, и книга Ренана, кажется нам, потому нашла себе в нем некоторое сочувствие, что в ней оно увидело выражение, и притом завлекательное, этих смутно бродящих в его сознании идей, теорий и воззрений, — выражение, соответствующее времени [5, с. 3].

В своей полемике с либеральными и материалистическими взглядами церковные иерархи почти не уделяли место искусству, сосредотачиваясь больше на философских проблемах. Искусство выходило из периферии, когда уже начала впрямую задевать интересы государства и церкви, и в основном это касалось, конечно, литературы.

Ни Чайковский, ни Лузин не дожили до знаменитого противостояния между Львом Толстым и Иоанном Кронштадским, ставшим выражением все более увеличивающейся пропасти между интеллигенцией и духовенством. (Истоки и стадии конфликта между Толстым и Иоанном Кронштадским подробно рассматривает в своей книге «Святой против Льва» Павел Басинский [1]). В «Дневниках» П. И. Чайковского достаточно часто упоминается Лев Толстой и лишь однажды — Иоанн Кронштадский, причем в одном ряду с карточной игрой и чтением Библии: «За ужином Саша (А. И. Давыдова, сестра композитора. — Г. К.) рассказывала про священника о. Ивана, совершающего теперь чудеса в Петербурге. Винт впятером: мне не везло, и я злился ужасно. Читал сейчас 1-ю книгу Царств» [10, с. 16]. Интересно, что в вышедшей из печати буквально сразу после кончины Петра Ильича книге отца Иоанна «Моя жизнь во Христе» пастырь в отношении музыки приводит ровно ту же мысль, которую композитор пытался донести до ректора Киевской академии:

Не обольщайся мелодическими звуками инструмента или голоса, а по впечатлению их на душу или по словам узнай, каков дух их; если звуки навевают

на душу твою чувства тихие, целомудренные, святые, — слушай и питай ими душу твою; если же через них вливаются в душу твою страсти, — оставь слушать, брось и тело и дух музыки [6, с. 20].

Чайковский не получил ответ на свое письмо М. И. Лузину, и навряд ли мог его получить. Диалог, который теоретически мог состояться между крупнейшим композитором и видным церковным чиновником и богословом, не получился, да и сложно представить себе какие-либо конструктивные отношения представителей все более отдалявшихся друг от друга лагерей. Описывая в дневнике свои впечатления от личной встречи с Львом Николаевичем Толстым, Чайковский признается в своих ожиданиях увидеть скорее святого «сердцевода», нежели писателя, и выражает последующее небольшое разочарование:

Когда я познакомился с Л. Н. Толстым, меня охватил страх и чувство неловкости перед ним. Мне казалось, что этот величайший сердцевед одним взглядом проникнет во все тайники души моей. Перед ним, казалось мне, уже нельзя с успехом скрывать всю дрянь, имеющуюся на дне души, и выставлять лишь казовую сторону. Если он добр (а таким он должен быть и есть, конечно), думал я, — то он деликатно, нежно, как врач, изучающий рану и знающий все наиболее болезненные места, будет избегать задеваний и раздражения их, но тем самым даст мне почувствовать, что для него ничего не скрыто; если он не особенно жалостлив, — он прямо ткнет пальцем в центр боли. И того и другого я ужасно боялся. Но ни того ни другого не было. Глубочайший сердцевед в писаниях, — оказался в своем обращении с людьми простой, цельной, искренней натурой, весьма мало обнаружившей того *всеведения*, коего я боялся. Он не избегал задеваний, но и не причинял умеренной боли. Видно было, что он совсем не видел во мне объекта для своих исследований, — а просто ему хотелось поболтать о музыке, которую в том время он интересовался. Между прочим, он любил отрицать Бетховена и прямо выражал сомнение в гениальности его. Это уж черта, совсем несвойственная великим людям; доводить до своего непонимания всеми признанного гения — свойство ограниченности людей [10, с. 198].

Также Петр Ильич как чуткий художник почувствовал возникшую у Толстого тенденцию, отчасти приведшую впоследствии к его прямому конфликту с церковью:

Теперь он комментирует тексты, заявляет исключительную монополию на понимание вопросов веры и этики (что ли); но от всего его теперешнего писательства веет холодом; ощущаешь страх и смутно чувствуешь, что и он человек... то есть существо, в сфере вопросов о нашем назначении, о смысле бытия, о Боге и религии, столь же безумно самонадеянное и вместе с тем столь же ничтожное, сколь и какое-нибудь эфемерное насекомое, являющееся в теплый июльский полдень и к вечеру уже кончившее свое существование.

Прежний Толстой был полубог, — теперешний — жрец. А ведь жрецы суть учителя, по взятой на себя роли, а не в силу призвания. И все-таки не решусь положить осуждение на его новую деятельность. Кто его знает? Может быть, так и нужно, и я просто не способен понять и оценить как следует величайшего из всех художественных гениев, перешедшего от поприща романиста к проповедничеству [10, с. 198].

Сам же Чайковский предпочитал публично абстрагироваться от философских диспутов, и его основной религией до конца дней оставалось искусство, на которое он даже переносит свои религиозные представления:

Итак, каков для меня Бетховен? Я преклоняюсь перед величием некоторых его произведений, — но я не люблю Бетховена. Мое отношение к нему напоминает мне то, что в детстве я испытывал насчет Бога Саваофа. Я питал (да и теперь чувства мои не изменились) к Нему чувство удивления, но вместе и страха. Он создал небо и землю. Он и меня создал, — и все-таки я хоть и пресмыкаюсь перед Ним, — но любви нет. Христос, напротив, возбуждает именно и исключительно чувство любви. Хотя Он был Бог, но в то же время и человек. Он страдал, как и мы. Мы жалеем Его, мы любим в Нем его идеальные человеческие стороны. И если Бетховен в моем сердце занимает место, аналогичное с Богом Саваофом, то *Моцарта* я люблю как Христа музыкального. Кстати, ведь он жил почти столько же, сколько и Христос. Я думаю, что нет ничего святотатственного в этом уподоблении. Моцарт был существо столь ангельски, детски-чистое; музыка его так полна недоступно божественной красоты, — что если кого можно назвать рядом с Христом, то это его [10, с. 200].

Среди каменных знакомых Петра Ильича был священник Александр Тарнавич, чьим дочерям композитор помог поступить в консерваторию. На Рождество 1880 г. композитор подарил ему печатный экземпляр своей «Литургии Иоанна Златоуста». Перед тем как приступить к сочинению «Всенощного бдения» Чайковский обратился к отцу Александру с просьбой прислать ему перечень неизменяемых песнопений, и в письме от 21 июня 1881 г. тот предоставил ему требуемый список, оказав тем самым огромную услугу композитору, недостаточно разбиравшемуся в тонкостях церковного устава. К сожалению, подобно многим сельским батюшкам Тарнавич был склонен «к страсти алко-гольной». «За вольнодумство и пьянство Тарнавича лишили прихода. Петру Ильичу этот отец Александр нравился своей простотой и откровенностью, и как защитник всех “труждающихся и обремененных” он тут же вступился за него. Из уважения к известному композитору священника оставили на месте, но чувства благодарности не послужили исправлению главного порока, и потом отца Александра все-таки куда-то убрали» [7, с. 106–107]. Следы его теряются после 1910 г.

И все-же, благодаря гениальной одаренности и интуиции Чайковского, в создаваемой им музыке прорастают те самые зерна, взшедшие в душе юного мальчика в провинциальном городке Воткинске, вдалеке от образованных столиц. Его последние крупные сценические произведения — балет «Щелкунчик» и опера «Иоланта» — проникнуты совершенно особым духом, детской верой в чудеса и непоколебимой уверенностью в торжестве света. Прозрение главной героини в финале «Иоланты» — это прежде всего духовный акт, свидетельством чему служит заключительный хор, в котором Чайковский возвращается к тематике своих детских стихов:

Прими хвалу рабов смиренных!
Во прахе мы перед Тобой!
Слава Тебе, Творец всесильный!

Осанна в вышних! Осанна в вышних!
Ты света истины сиянье,
Слава, слава Тебе, Господь всемогущий!
Ты света истины сиянье,
Слава, слава, Господь Вседержитель,
Творец всемогущий!
Хвала Тебе! Хвала Тебе!

Можно упомянуть о еще одном историческом совпадении: в тот самый день 26 сентября 1882 г., когда Чайковский в Киеве слушал столь возмущивший его хор, в Москве в семье профессора Московского университета, филолога и искусствоведа Ивана Владимировича Цветаева родилась дочь Марина, которой было суждено войти в ряд величайших русских поэтов XX в. и продолжить в искусстве дальше извечный диалог между верой и сомнением.

ЛИТЕРАТУРА

1. Басинский П. Святой против Льва. — М.: АСТ, 2013.
2. Бортникова Е. Из переписки П. И. Чайковского // Красный архив. — 1940. — Т. 3 (100). — С. 244–254.
3. Дни и годы П. И. Чайковского / сост. Э. Зайденшнур; ред. В. Яковлев. — М.; Л.: Музгиз, 1940.
4. Захарова О. Чайковский читает Библию // Наше наследие. — 1990. — № 2. — С. 22–24
5. Лузин М. О Евангелиях и Евангельской истории, по поводу книги Ренана «Жизнь Иисуса». Опыт обзора и разбора так называемой отрицательной критики Евангелия и Евангельской истории Архимандрита Михаила. — М., 1870.
6. Моя жизнь во Христе. Извлечение из дневника И. И. Сергиева. — СПб., 1893.
7. Никитин Б. Чайковский. Старое и новое. — М.: Знание, 1990.
8. Смоленский С. В. О «Литургии» ор. 41 соч. Чайковского. (Из литературно-юридических воспоминаний) // Русская музыкальная газета. — 1903. — № 42. — С. 991–998. — № 43. — С. 1009–1023.
9. Чайковский М. И. Из семейных воспоминаний // П. И. Чайковский. Альманах. — Вып. 1 / сост. П. Е. Вайдман и Г. И. Белонович. — М.: ИИФ «Мир и культура», 1995. — С. 31.
10. Чайковский П. И. Дневники. — М.: Наш дом — L'Age d'Homme; Екатеринбург: У-Фактория, 2000.
11. Чайковский П. И. Полн. собр. соч.. Литературные произведения и переписка. — М.: Музыка, 1966. — Т. X.
12. Чайковский П. И. Полн. собр. соч.. Литературные произведения и переписка. — М.: Музыка, 1966. — Т. XI.
13. Чайковский П. И. Полн. собр. соч.. Литературные произведения и переписка. — М.: Музыка, 1970. — Т. XII.
14. Чайковский П. И. — Н. Ф. фон Мекк. Переписка: в 4 т. / сост. П. Е. Вайдман. — Челябинск: Music Production International, 2007. — Т. 1: 1876–1877.
15. Чайковский П. И. — Н.Ф. фон Мекк. Переписка: в 4 т. / сост. П. Е. Вайдман. — Челябинск: Music Production International, 2010. — Т. 3: 1879–1881.

*Т. А. Кошемчук, Е. П. Дыхнова***

**МАКСИМИЛИАН ВОЛОШИН: О ПОЛЮСЕ «CONTRA»
В ВОСПРИЯТИИ ЛИЧНОСТИ ПОЭТА****

В статье рассматривается негативное восприятие личности Волошина его современниками, а также анализируется одно из явлений этого ряда — восприятие его Н. К. Бонецкой как создателя неоязыческого проекта церкви Аполлона.

Ключевые слова: Волошин, антропософия, христианство, неоязычество, церковь Аполлона.

Т. А. Koshemchuk, E. P. Dykhnova

MAXIMILIAN VOLOSHIN: «CONTRA» IN PERCEPTION OF THE POET'S PERSONALITY

The article reviews negative attitude to Voloshin's personality among his contemporaries and as well this kind of modern phenomenon is analysed — N. K. Bonetskaya's treating of Voloshin as the creator of the neopagan project of Apollo's church.

Keywords: Voloshin, anthroposophy, Christianity, neopaganism, the church of Apollo.

...мне хотелось бы знать твое впечатление подробнее,
не только за, но и против.
М. А. Волошин — Е. А. Фельдштейн

Восприятие читателями и слушателями волошинских идей под знаком «contra» самому Волошину с ранней юности казалось позитивным: это было для него нечто лучшее, чем молчаливое и безразличное согласие; протест, несогласие, негодование, вызванные его мыслями, принимались им как знак неравнодушия; резкая эмоциональная реакция на его слова означала, с его

* Кошемчук Татьяна Александровна — доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; koshemchukt@mail.ru.
Дыхнова Екатерина Петровна — аспирант, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук; kot_na_trube@mail.ru.

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-34-00032.

точки зрения, что высказанные им мысли задевают человека, входят в жизнь и далее действуют в душе бессознательно. О подобном Волошин говорил и писал многократно, начиная с первых парижских лет; так, например, он сообщал о своей парижской лекции, посвященной Некрасову и А. К. Толстому: «Успех был полный: т. е. вся русская колония только и делает, что ругательски ругает меня» (письмо Е. С. Ляминой 16/29 января 1902 г.) [3, т. 8, с. 698]. В этой шуточной фразе действительное довольство результатом: «главным образом тем, — пишет Волошин, — что мне удалось всколыхнуть русских студентов и заставить их волей или неволей познакомиться и заинтересоваться насущными вопросами Европейской мысли» [3, т. 8, с. 699]. Постепенно, однако, накапливалась усталость от отрицательных отзывов и их практически-жизненных последствий для автора, жившего литературными гонорарами, но и в 1915 г., в иной тональности, мысль варьируется — по поводу неприятия «Ликов творчества»: «Для моего литературного самолюбия, если хотите, это скорее даже лестно». Но далее, увы: «...с точки зрения возможности иметь газетную работу (единственная, которая может дать какой-нибудь заработок) — убийственно» [3, т. 10, с. 291]. Очевидно, что эта позиция, которую Волошин многократно высказывал, — его удовлетворение отрицательным восприятием, явная, вне всяких самолюбивых оттенков, радость по поводу читательских возмущений — задевали рассерженного собеседника еще сильнее, так что неприятие нарастало. Объяснением загадки волошинского удивительного добродушия по отношению к неприемлющим его мысли стало слово «парадокс», казавшееся исчерпывающим: *это все Ваши парадоксы...* — стоило собеседнику поэта сказать так, и мысль, тревожащая своей самобытностью, как будто обезвреживалась для сознания и оставалась, по Волошину, лишь в глубинах души, внесознательно ведущей свою незаметную работу. И эта работа — здесь мысль поэта созвучна высказанным Рудольфом Штейнером — значима для будущего, для будущей жизни. Это одно из сближений, изначально привлекших Волошина к антропософии: восприятие им идей как реальной действующей силы, более существенной, чем поступки и слова. Подобные созвучия его со Штейнером дали ему основание сказать: «...и до встречи с антропософией мыслил исключительно ее категориями и впредь буду мыслить не иначе» [3, т. 10, с. 349].

На внешнем плане возмущение современников идеями поэта и всей его странной сущностью связывалось с его всеприятием, интересом ко всему и сразу и позднее выражалось в воспоминаниях — в высокомерном тоне, в легком презрении, в спасительной иронии. Подобного немало в воспоминаниях о Волошине тех, кто знал его в первой половине жизни. Например, у Ходасевича: «великий любитель и мастер бесить людей» [4, с. 147]; у Бенуа: «я искал правду, а он играл в детские игры» [4, с. 342]. В контексте неприятия подобное раздражение — лишь симптом личной задетости непонятым и непонятым, подчас в глубинах души ощущаемым как нечто значительное. И, возможно, здесь отвергаемые мысли действительно могут тайно действовать в душе собеседника. Но есть и иное неприятие, когда полюс *contra* проявлен глубинно — как судьба, когда корни его прорастают кармически и дают последствия непреодолимые — такова ситуация неприятия Волошина Маргаритой Сабашниковой. Именно она, лучше всех знавшая Волошина, оставила самые

резкие отзывы о нем — первого периода: «Честный безукоризненно в жизни, он в искусстве — шарлатан» [3, т. 9, с. 602]. Волошин понимал, что она считает его позицию недостаточно антропософской, его взгляды отвергает подчас как не соответствующие тому, что она принимает за антропософскую истину («...когда с ней говоришь и высказываешь ей свое, то чувствуешь, что она все сравнивает с тем, что она считает верным, незбылемым и единственным, и без всяких колебаний отвергает то, что не ортодоксально» [3, т. 9, с. 420]), а по сути не приемлет главное в строе его души («Все, что во мне, ей чуждо и далеко» [3, т. 9, с. 420]). И здесь раздражение коренится глубоко и расхождение непреодолимо, здесь судьба и жизненная драма.

Наконец, наше время являет и нечто иное — позиция *contra* проявлена как задача обличения воинствующим и высокомерным сознанием, не стремящимся к пониманию и не скупающимся на домыслы. Это обличения Волошина — в язычестве, в создании церкви Аполлона, в сектанстве, в сатанизме (вкупе со всеми представителями Серебряного века) — с позиции, декларируемой как православная. Последнее весьма прискорбно, ибо жесткий морализм и догматизм, пусть и православно окрашенный, не имеет никакого отношения к православию, как не имеют отношения к нему бездоказательность и некомпетентность. В данной статье значительное внимание и будет уделено именно этому последнему феномену, речь пойдет об обличениях Волошина Н. К. Бонецкой, занимающих особенное место в потоке восприятий под знаком «*contra*» — по надменности тона и бездоказательности обвинений. Конечно, все варианты неприятия во многом схожи в причинах раздражения, и при огромной личностной разнице смыкаются — в догматичности, будь то позиция советская, антропософская или православная. Догматический подход не позволяет видеть и понимать другое и любое несхожее подвергает жесткой процедуре редукции, сведения к знакомому по противоположности. Вот иллюстрация к сказанному — из письма Даниила Жуковского к Е. К. Герцык 1930 г.:

В 8 часов утра я подходил к Коктебелю. Я боялся, в каком состоянии застану Макса и его дом. Какова же была радость, когда все оказалось по-прежнему. <...> и когда я входил, я прежде всего услышал голос Макса, который объяснял кому-то: «Но ведь для того, чтобы описать эпоху, мало ее пережить, надо еще и забыть ее! Ведь процесс забвения есть процесс усвоения».

О! Это был знакомый, любимый, все тот же парадоксальный Макс.

Я сразу обрушился на него с изложениями всех моих новых теорий.

— Вы стали слишком догматичны. Вы стали говорить «законами», — объявил Макс.

— Но разве я не прав?

— Конечно Вы правы! Вы совершенно правы, Вы сами поражены тем, что Вам открывается. Вы этому отдаетесь со всем своим темпераментом! Как же Вы можете быть не правы?

— Конечно не могу! Так Вы со мной согласны? Вполне?

— Нет, не согласен. Это для меня слишком догматично.

— Но ведь я прав!

— Вы совершенно правы, но я с Вами не согласен.

— Боже мой, с чем же Вы согласны?

— С творческой ложью [5, с. 227].

Именно *творческая ложь*, или мифотворчество, т. е. правда особого рода, была стихией Волошина, основой его мудрости и его поэтической и жизненной продуктивности. И во второй половине жизни у Волошина изменится не подход, не отношение к жизни, но лишь ее основная тема. И характерно то, что неприемлющие современники, раздраженные Волошиным первой половины его жизни, когда он предстал слишком всеприемлющим, слишком широким, слишком радостным и... легковесным, несерьезным, даже безличным, — совсем иначе, чем прежде, пишут о Волошине позднем, меняют, подчас радикально, свое отношение к нему: здесь глубокое уважение, порой с оттенком изумления, здесь осознание его единственности — в осмыслении русских трагических событий, и мысли Волошина о революции, его стихи о России вызывают глубокое приятие, как и он сам, его личность этого времени. Различает это изменение и Маргарита Сабашникова, уже в недоверчивом изумлении: «Откуда вдруг у него все русское?» Или А. К. Герцык о послереволюционных стихах: «...Вы чувствуете совсем иначе, чем когда были в Париже... у Вас появилось *чувство родины*, и это так дорого и делает Вас бесконечно нужным и близким всем нам» [3, т. 10, с. 765].

Вторая половина жизни Волошина: ради нее он *выбрал свой год и час рождения, область и народ* («Я не сам ли выбрал час рожденья...»), так что *первая* была — подготовкой, таковой им осмыслялась. Мировая война стала явным рубежом для поэта, только что миновавшего свое тридцатипятилетие, и началом шестого семилетия жизни, означенного в автобиографии, данной по семилетиям, словом «Война», и теперь в его судьбе и душе действуют новые закономерности и новые силы. *Вторая жизнь* являет другие стихи — и как будто другого человека. Это отмечают все пишущие о Волошине, и современники, и потомки. Но не желает этого знать современная воинствующая православность в лице Бонецкой, исходящая из «элементарных» и «простейших» представлений о православии, преподнося Волошина так, как будто аполлонический «проект» и есть последнее слово Волошина.

Возвращение Волошина в русскую литературу в позднесоветское время открывает полосу глубокого интереса к его личности и творчеству. Его внешняя биография, благодаря трудам В. П. Купченко, исчерпывающе изучена, его труды в значительной мере опубликованы. Творчество поэта шаг за шагом постигается в трудах литературоведов; его мирозерцание также постепенно приоткрывается, особенно в ряде антропософских исследований. Как и прежде, в начале XX столетия, в начале XXI Волошин тревожит и вызывает недоумение своей многогранностью и инаковостью... «Макс, скажи имя свое!» — сон с этими словами снится его матери Елене Оттобальдовне Волошиной, и слова эти повторяет глубоко понимавшая его А. М. Петрова, его верный друг на всех путях: «Мы все Вас решаем, как загадку, и все никак решить не можем. В самом деле: — Кто Вы? Что Вы?» [3, т. 10, с. 418]. И вот полярные ответы наших дней. Г. Ф. Пархоменко: великий христианский посвященный русской культуры. Н. К. Бонецкая: неоязычник и ницшеанец.

Книги Н. К. Бонецкой о Серебряном веке переполнены подобными категорическими оценками: весь Серебряный век есть *сектантство с его худшими признаками, реанимация язычества, люциферизм, борьба с христианством,*

внедрение в него дионисизма, создание новой религии, культа Диониса и новой церкви. И если подобные обвинения в адрес Вяч. Иванова периода Башни как-то отвечают давней и назревшей потребности на фоне сплошной и навязчивой апогогетичности, то Волошин взят здесь, скорее, заодно, попутно. Впрочем, и Иванов у Бонецкой сведен лишь к периоду Башни и «глубинам сатанинским» [1, с. 302]: как будто поэт и неудавшийся оккультист Башни с его «дионисическим проектом» — это и есть единственный и подлинный Вяч. Иванов.

Причем в нападении на православие и в подрыве, в антихристианстве и в создании языческой религии обвинены у Бонецкой все: Иванов, Волошин, Белый, Флоренский, Шестов, Бердяев, Булгаков, наконец, — Р. Штейнер. И у всех — «проекты»: как будто они и впрямь создавали «проекты» — «проекты» новой религии и церкви и «проекты» разрушения христианства... Стоит обратить внимание на критический стиль, на многократно повторяемые уничтожительные: они все *провозглашают, заявляют, полагают, их не устраивает традиционно-христианское...*, они *не поняли, ухитрились истолковывать люциферизм как христианство, кому-то важно состряпать миф, у кого-то дурацкое мероприятие и похабный балаган...* Они *хотят вытеснить церковную мистику, привить православию дионисизм* и т. д. и т. д.

Пробный камень — Рудольф Штейнер: можно ли воспринимать всерьез критика, который утверждает, что для обвинения в люциферизме «достаточно заметить», что в скульптурной группе Штейнера — «изображен и Люцифер» [1, с. 389]! Речь идет о штейнеровском Человеке, стоящем между Люцифером и Ариманом и противостоящем обоим духам зла. Так ведь и в иконе будет «достаточно заметить» с той же целью, что на ней изображен рядом со святым Георгием — и дракон. Вся христология Штейнера сводится Бонецкой к только и замеченному ею и многократно повторяемому в отрыве от контекста, что Христос есть великий дух Солнца, а антропософия в целом — к *одному из вариантов осуществления ницшевского «проекта» Сверхчеловека, или же к частному язычеству*, — это саморазоблачительные утверждения критика, не потрудившегося освоить критикуемое. И если братья за перечисление ошибок, неточностей, непониманий и прямых извращений, стоит — или не стоит — вести спор чуть ли не с каждым утверждением, не остережется же автор высказывать такие ни на чем не основанные суждения, как, скажем: Штейнер говорил об утрате человеком самосознания в посмертии... Подобное объяснимо только незнакомством с материалом. И стремлением *говорить кратко и упрощенно* [2, с. 414], — кратко не получилось, а *упрощенно* — сверх меры, собственно, как и в том, что приписывается Е. К. Герцык: она, по Бонецкой, *не дочитала* штейнеровские драмы-мистерии, но *глубже всех* поняла их сущность. Видно, и сама Бонецкая: *не дочитала*, но, без сомнения, *глубже всех* поняла.

И если я как читатель соглашаюсь с некоторыми обличениями Бонецкой в адрес Вяч. Иванова, хоть и удивляюсь их тону, то я же и расплачиваюсь в других главах: все, Соловьев, Шестов, Булгаков, Флоренский, Волошин, Белый — все создатели «постницшевской» церкви, в конечном итоге сектанты и сатанисты, все, кроме Бонецкой, *не поняли* и злонамеренны... Стоит ли оспаривать такое: Волошин *взыскует сатори*, или: *этот парень*, Волошин, *наи-*

вен до бесстыдства (буквально так! — [1, с. 312]), и «не столь важно», пишет Бонецкая, «такой или несколько иной» был у него ход мысли: почему бы только Дионису из двух воскрешенных братьев «дано обрести реальную — культовую жизнь на русской земле?» — надо же устроить и культ Аполлона! Так будто бы рассуждал Волошин, когда он хотел «подарить России Аполлона» [1, с. 54], который для него — так от лица Волошина утверждает Бонецкая — был тождествен Христу! Разумеется, «проект» Волошина создать аполлоновский культ на Руси и идея тождества Аполлона с Христом — чистейшая выдумка Бонецкой, просто клевета, от первого до последнего слова. Как и сообщение о его «душевной болезни — меланхолической депрессии» [2, с. 420] — у Волошина, самого *радостного* человека в России! — таким видели его современники. И все критикуемые как ницшеанцы, третируемые с поразительной безответственностью — «от Мережковского до Свасьяна», все подались «коллективной (! — Т. К.) загнипнотизированности» образом Заратустры, и это говорит «о возможности коллективной замороженности обликом вождя» [1, с. 30]!

Но стоит остановиться подробнее на кратко обозначенных выше обвинениях в адрес Волошина. Ведь должно же на чем-то основываться приписывание Волошину *совершенно серьезного намерения* создать на Руси церковь Аполлона! Глава «Аполлон Мышиный» в книге Бонецкой «Дух Серебряного века» посвящена известной статье Волошина об Аполлоне. Ему предпослана часть, варьирующая основной тезис: «Волошин чувствовал себя призванным к созданию новейшего культа Аполлона!» [1, с. 54]. В полной аналогии с Вяч. Ивановым... эта параллель, вероятно, и вдохновила обличительницу. Тезис звучит и так: «Отношение Волошина к Аполлону, как и Иванова к Дионису, было религиозным..» [1, с. 55]. Или: «Итак, для Иванова Дионис — это Христос; для Волошина же, по-видимому, несомненно аналогичное тождество Христа с Аполлоном» [1, с. 55]. Метод автора весь в этом: «...по-видимому, несомненно...». Сначала дается *по-видимому*, т. е. личная выдумка, причем автору ее не важно, *так или иначе* думал Волошин, затем звучит: *несомненно*: несомненно, это неоязычество. Характерно и «*итак*». Читатель (*несомненно или по-видимому*) обратит внимание, что перед *итак* должны бы стоять аргументы, на основании которых и делается вывод, но — ничего подобного: кажущийся вывод есть не что иное, как ложная посылка. И чего стоят умственные процедуры, как, например: если для Штейнера Христос — это «великий солнечный дух», а Аполлон — бог Солнца, то «тождество его с Христом для подобного воззрения выступает с полной очевидностью» [1, с. 55]. Эта *полная очевидность* в приведенном пассаже — шедевр безмыслия. Да, автору удалось усвоить связь Христа с Солнцем из текстов Штейнера, но для серьезного понимания, для прояснения этого тезиса, звучащего в этой форме нарочито примитивно, требуются изрядные выкладки из всего штейнеровского творения, из целого антропософии, и без этого тезис звучит как фальсификация. А далее Бонецкая на основании одного лишь этого признака — связи с Солнцем — утверждает *тождество* Христа и Аполлона для Волошина, да еще *с полной очевидностью*! Разумеется, ни Штейнер, ни Волошин никогда не утверждали ничего подобного. На что же ссылается Бонецкая? Волошин будто бы «мог черпать» это (эту бессмыслицу, приписанную ему Бонецкой) в «эзотерических учениях»,

ибо был «знатоком древнего и нового оккультизма» [1, с. 54]. Да, Волошин им был, именно знатоком, и поэтому он никак не мог ОТОЖДЕСТВЛЯТЬ Аполлона с Христом.

Волошин хотел устроить религиозный КУЛЬТ Аполлона на Руси? Это было его «проектом»? имело характер «религиозной программы»? говорит о его «неоязыческом проекте» [1, с. 62]? Волошин совершал в своем доме *квазирелигиозные обряды, жертвоприношения Аполлону?* Эти нелепости, высказанные Бонецкой, не могут быть подтверждены ничем — ни волошинскими текстами, ни воспоминаниями современников. Они и не подтверждены. И при пересказе волошинского трактата об Аполлоне Сминфее ею не приводится ни слова об этом. Бонецкая делает свои фантастические выводы, основываясь на ОДНОМ волошинском слове «КУЛЬТ» из письма к Маковскому 15 августа 1909 г. по поводу программы журнала «Аполлон». Вот эта единственная цитата, на которой базируются все измышления (см. [1, с. 53], где читаем: «Цит. по примечанию 12 к статье Волошина «Аполлон и мышь» (А. М. Березкин // Волошин М. Лики творчества. Л., Наука, 1989. С. 625.)):

Я вижу свою (и нашу) задачу не в том, чтобы исследовать древние культы Аполлона, а в том, чтобы создать новый — наш культ Аполлона, взявши семенами все символы, которые мы можем найти в древности. И для нас они, конечно, получают новое содержание.

Так культ аполлонийского начала в противовес дионисийскому оказывается для Бонецкой религиозным КУЛЬТОМ — она прочитывает это слово именно так, как проговорку, оно для нее как *вспышка света*, и далее — восстанавливает, как ей кажется, *совершенно серьезный* волошинский (в действительности никогда не существовавший) *проект!* Проект новой религии, аполлоновской, и — таково «открытие» Бонецкой — наполненной оккультным антропософским содержанием, так что Волошин, оказывается, проектировал создать в этой новой церкви «аполлонийское посвящение» [1, с. 60], «вполне серьезно размышлял о возможности создания нового культа Аполлона, как это следует из приведенного выше его письма к Маковскому» [1, с. 61]!

Следует ли все это из приведенной фразы письма?

Волошин в письме говорит о филологической проблеме, ибо его критики, И. Ф. Анненский и А. Вольнский, не встречавшие ранее эпитет *Ногомедон*, с недоверием восприняли статью в ее филологической части. Но Волошин в этом письме прежде всего отстаивает свое право не заниматься собственно филологическими изысканиями: «В мифологии я ищу идейных символов и комбинирую их согласно тому, как это мне кажется удобным. Поэтому вопрос о верности филологических построений относится только к основному имени *Ногомедон*». Далее Волошин доказывает, что «такой эпитет Аполлона существует», ссылаясь на В. Рошера [3, т. 9, с. 476], но не считает подобные обсуждения существенными. Именно здесь и звучит приводимая Бонецкой цитата из письма, после которой следует: сопоставление имен Аполлона для современной мысли может сказать многое... Волошин именно сочетает разные эпитеты — *вождь времени*, *вождь муз*, — и из столкновения их расцветает его собственное — его культ Аполлона: культивирование любимой мысли

о связи различных искусств с прошлым, настоящим и будущим, и особенно значимая для него идея: искусство слова действует в стихии будущего. Этот культ и утверждает он в своей душе, и мысль его устремлена к важнейшему в его опыте осмысления поэзии: выраженное в слове не осуществится в жизни, здесь магия воздействия на будущее, здесь искусство обнаруживает свою связь с тайной времени, которая и предопределяет: поэт творит ценой своей жизни, он без остатка может перелить себя в свое творение, и его душа полнее выражена не в событиях его жизни, но в его слове. И этот круг волошинских мыслей замкнется позже чеканным:

...каждым новым
Осуществлением
Ты умерщвляешь часть своей возможной жизни:
Искусство живо —
Живою кровью принесенных жертв.
(«Подмастерье» [3, т. 1, с. 217])

Нет, это не эллинские идеи — пишет Волошин в обсуждаемом письме о связи искусства и времени, — это не было выражено эллинами. Здесь то волошинское и творческое (*творческая ложь*), ради чего им ведется речь об Аполлоне Мышином, о вожде мгновений — и муз, и из этих символов, *семян*, прорастает *новое содержание*.

Бонецкая не интересуется этим, но ее измышления нанизываются одно на другое в безудержном полете: оказывается, по Бонецкой, что Волошин хотел не просто взять содержание этого культа из антропософии, но самой антропософии — придать «религиозный статус»! Так что «гностический опыт, освоенный ею, вводился в культовые рамки» [1, с. 62]!

Можно ли с меньшим пониманием сути дела характеризовать волошинское отношение к антропософии: говорить о ее религиозном понимании, и хуже — о придании ей «религиозного статуса»? Для Волошина антропософия — это ни в коем случае не религия (антропософский догматизм Маргариты Сабашниковой, по мысли Волошина, был связан именно с ее *религиозным* приятием антропософии), но «дисциплина мысли и понимания», «дисциплина познания» (из письма Ю. Л. Оболенской 10 ноября 1913 г.) [3, т. 10, с. 61], «новая система познания мира», «результат огромного опыта» [3, т. 10, с. 83], «человекопознание» [3, т. 10, с. 85]. Вот, к примеру, Волошин пишет в письме А. П. Остроумовой-Лебедевой 26 ноября 1925 г. о религиозном восприятии антропософии как об ошибке, речь идет о смерти общего знакомого, в последние месяцы жизни «разочаровавшегося» в антропософии: «...если бы он принимал антропософию как следует — т. е. как дисциплину познания, а не как религию, то он не “разочаровался” бы в ней и не совершил бы такого глубоко нецелесообразного и очень мучительного (духовно) акта, как самоубийство» [3, т. 13.1, с. 194].

Совершенно неверно предположение Бонецкой о том, что для Волошина поэт есть посвященный: Волошин замыслил «некий синтез (непреренно *некий!* — Т. К.) духовного знания, религии и искусства» [1, с. 62], так что в нем в результате *некоего* посвящения в таинства Аполлона поэт становится именно

посвященным, одержимым Аполлоном, «принеся этому богу “в священную жертву” собственную душу» [1, с. 65] — куда уж дальше... По Бонецкой: став посвященным, обретя способность видеть аполлинийские сны, поэт постигает тайну вечности, т. е. поэзия есть «инструмент посвящения, поэт же — посвященный тайновидец» [1, с. 61].

Нет ничего более чуждого Волошину, чем подобная идея, навязанная ему Бонецкой. Он, знавший Штейнера и бывший знатоком оккультизма, никогда не смешивал столь различное. Для него угадывание поэта и знание посвященного — несопоставимы. Об этом он писал, например, в письме А. М. Петровой 2 декабря 1913 г. после прочтения штейнеровского цикла о небесных иерархиях, не соглашаясь с Маргаритой Сабашниковой в ее оценке его венка сонетов «Lunaria»: «Читая его (цикл Штейнера. — Т. К.), все мысленно спорю с ней: о “Lunaria”, о ее словах, что там много напутано. Да, из цикла о Иерархиях мне раскрылась совсем иная картина звездного мира и Луны, в частности. Но в то же время явилась возможность посмотреть со стороны на написанное мною. И меня удивляет там не напутанное, а то, что многое было угадано. Ведь если писать стихи, *зная* все, то тогда только адепты имеют право писать стихи. И это тайная мысль Амори», — прерывая цитату, стоит сказать, что тайная мысль Маргариты Сабашниковой, с которой ни в коем случае не может согласиться Волошин, есть явная мысль Бонецкой, которую она выдает за волошинскую: поэт есть адепт тайного знания. Далее же у Волошина: «Но для адептов раскрыты более важные виды творчества. Стихи пишутся не о том, что *знаешь*, а о том, что чувствуешь, о чем догадываешься. Они говорят не об объективной истине, а о том, что переживает и познает мое “Я” на одной из промежуточных ступеней». Волошин не считает себя адептом тайного знания, но учеником, и к тому же поэтом — лишь поэтом. Адепту же дано высшее, чем поэзия, творчество. «Вот я теперь *знаю* об устройстве вселенной больше. Но ведь *этого* знания я не могу вложить в стихи. Я знаю из учебника (потому что этот цикл — учебник — первоосновы, которые Д<окто>р должен объяснять слово за словом). Но нельзя же учебник переключивать в стих. Когда это приобретенное знание принесет плоды — тогда явится новое творчество — но и оно будет стучаться туда, в ту область, которой я еще не знаю» [3, т. 10, с. 78–79]. И не раз еще Волошин объяснит это: посвященный несет знание, поэт же устремляется в эту же область — «порывом интуиции сердца» [3, т. 10, с. 85], и подчас у поэта «горит» то, что подробно изъясняет знающий.

Теперь о том, что думал Волошин — именно Волошин, а не Бонецкая за него — об Аполлоне, точнее, об аполлоническом начале в творчестве, ибо богом как таковым Аполлон для Волошина не был, он был — демоном, в том смысле, в каком вообще для него, как и в христианской традиции, античные боги — демоны. О своем отношении к аполлоническому началу он пишет в письме С. К. Маковскому в апреле 1909 г., в котором он предлагает свои формулировки, обсуждая вариант манифеста для первого номера журнала «Аполлон»:

Задача «Аполлона» уяснять и развивать неизбежные для русского искусства стремления к Аполлоническому началу творчества.

Далекий от «академизма» и от косности школ, давая простор всем новым устремлениям художественной мысли, «Аполлон» будет называть *своим* только строгое искание красоты, только свободное, стройное и ясное, только сильное и жизненное искусство, стоящее за пределами болезненного распада духа и лже-новаторства [3, т. 9, с. 435–436].

Никаких религиозных задач в обращении к аполлонийскому началу в творчестве Волошин не имел в виду, даже если это строгое искание красоты и ясного искусства и возводил в *культ*. И стоит повторить: возводить нечто в *культ* не значит создавать на Руси новый религиозный КУЛЬТ ради подрыва христианства.

Сама тема аполлонического и его культивирования в противовес дионисийскому, возникая у Волошина в тот же период в беседах с А. В. Гольштейн, ранее уже актуализировалась у С. Маковского в стремление создать журнал «Аполлон», художественное издание, а вовсе не церковь бога Аполлона на русской земле, и имя Аполлона должно было быть «и программой, и боевым кличем против Диониса» [3, т. 9, с. 439], против дионисийства, которым, как это прозвучало в диалоге Волошина и Гольштейн, почти все пронизано в новейшем русском искусстве, но которое не свойственно было русской классике до Достоевского. В результате бесед с Маковским о журнале Волошин готов был взяться за литературно-критический отдел, а вовсе не — по Бонецкой — за создание религиозных ритуалов и посвящений. Маковский задает вопрос: «Как определить в нескольких словах, что называем “аполлоническим началом творчества”? Обратите внимание именно на это выражение» [3, т. 9, с. 446], — собеседники подчеркивают сугубо эстетический подход к теме Аполлона. И словно в ответ, в одном из своих писем Волошину А. В. Гольштейн пишет, что для нее Аполлон есть гармония, порядок, простота, ясность, *жизнь*, внесенная в искусство, а линия «Аполлона» — это Тургенев, Тютчев, но не Достоевский...

А ведь Волошин писал еще и *гимны* Аполлону! Это были — обличает Бонецкая — *тексты к обрядам*, которые он осуществляет в своем кокетельском доме. Эти стихи — пишет Бонецкая об «Алтарях в пустыне» — «имеют характер религиозной программы» [1, с. 55]. Волошин же объясняет: это стихи — об «Аполлоне юга» [3, т. 9, с. 443], не наше северное мифотворчество, это вживание в аполлонийские переживания античных греков, например, песни, которыми они встречали весеннее возвращение Аполлона из Гипербореев [3, т. 9, с. 444]. Волошин сообщает Маковскому (о том говорит и стихотворение), что во время прогулок на закате он зажигает огонь «из прошлогодних трав и свежей полыни» [3, т. 9, с. 444] — о ужас! — к удовольствию Бонецкой: он зажигает костер — в честь Аполлона. Волошин завершает этот пассаж шуткой: «Так по мере своих сил и возможностей я тоже занят редакционными подготовлениями». Так что — ничего ужасного — эти огни из сухих трав с горьким дымом во время прогулок есть лишь «редакционное подготовление» и вхождение в образ, и стихи он писал, «стараясь постичь подлинный характер Эллинского Аполлона» [3, т. 9, с. 459], но, конечно, вовсе не ради создания религиозного ритуала.

Вот еще одно объяснение Волошина в письме А. В. Гольштейн по поводу Аполлона: «Я, конечно, не назвал бы журнал “Аполлоном”, но имя уже

существовало в желании Маковского раньше, чем мы с ним разговорились... Конечно, имя “Аполлон” страшно. Да, не думаю, чтобы храм Аполлона можно было воздвигнуть в России посредством журнала...» [3, т. 9, с. 449] — и далее Волошин использует их общий с А. В. Гольштейн символический язык, говоря о русской классически ясной литературе, аполлонийской, утраченной, которую, конечно, нельзя воссоздать лишь журналом, ведь вся современность пронизана дионисийством, и потому на символическом языке и основываясь на мифологии Маковский и сотрудники (Волошин пытается обозначить общее и различное с ними) берут Аполлона не как противника Диониса, но как его завершителя.

И уж конечно, нигде в контексте разговоров о новом журнале и об аполлоническом начале творчества не возникает и мысли об антропософском содержании: никому из участников журнала, кроме Волошина, антропософия не была близка. Но главное: антропософия нимало не нуждалась в освящении ее в культе — Волошину не могла прийти в голову подобная нелепость. Или же нужно действительно считать Волошина *непроходимо наивным парнем*, чтобы сочинить за него такое... этот фантастический, гипотетический, неоязыческий *проект*, не имеющий никакого отношения к реальному Волошину. И все это лишь на основании ложного прочтения слова КУЛЬТ — как будто это слово в атмосфере Серебряного века имело лишь одно значение церковной организации.

В заключение, говоря об этом странном полюсе *contra*, о разоблачении Волошина как неоязычника, отождествившего Христа и Аполлона, надо сказать несколько слов об уже упомянутом — о *взыскании сатори!* Как ни странно, это говорится именно о Волошине — в следующей части книги Бонецкой, обещающей читателю дать развернутый анализ эстетики Волошина. Что ж, Волошин представлен как *великий комбинатор*... он берет идеи Ницше, потом *переходит* к Штейнеру (по оценке Бонецкой — *достаточно остроумно переходит*), *подключает* Фрейда, все это он *глубоко усвоил* и соединяет — соединяет, как кажется Бонецкой, эти явления мысли как соединимые, в действительности же — несопоставимые по масштабу и несоединимые по духу.

Подобное комбинирование вообще есть общее место современных исследований. Когда говорят, например, об антропософии как об **освоении** той или иной, пусть христианской или гностической, традиции, а о Волошине — как о человеке, который **основывался** на том или ином учении, то судят по себе, когда, иначе как заимствуя оттуда или отсюда, вовсе невозможно рассуждать о чем бы то ни было. И тогда — ВСЁ сводится к заимствованиям, воздействиям, влияниям — и к поиску их — в любом духовном явлении. Но если понимать, то понимать антропософию как СОЗДАНИЕ одного человека, Штейнера, как результат его ПОЗНАНИЯ. А волошинскую эстетику и его поэтические идеи — как создание его творческого духа. Что же касается *воздействия* Фрейда и Ницше, то при серьезном подходе можно лишь упомянуть в скобках о впечатлениях ранней юности Волошина, о школе, которую проходил он в начале пути. И даже говоря о таком мощном воздействии, как штейнеровское, надо принять во внимание свидетельство самого Волошина: и до знакомства с антропософией он мыслил подобными категориями, а в ней самой обрел свои же интуиции, но данные в невиданном ранее развороте.

Выявляя волошинские будто бы комбинирования чужих идей, Бонецкая уdstаивает Волошина даже похвалы: воистину прав Волошин, когда брань для него лучше одобрения («не поздоровится от таких похвал...»). Оказывается, Волошин обогатил созданную смесь: «достаточно самобытными интуициями» [1, с. 67], обратил внимание на снисходительное: *достаточно* самобытными... Однако, *взыскание сатори!* Да, Волошин дан еще и как *взыскующий сатори* в одноименной части книги. И совсем неважно для Бонецкой, знал ли Волошин дзен-буддизм или нет, а если и *не знал* (с ее точки зрения), то *мог знать* — через живопись импрессионистов, связанную с восточной традицией, он ведь интересовался японской гравюрой... В параллель к подобному ходу мысли я могу привести лишь сходный шедевр... бахтинское: Достоевский *мог* приобщиться к карнавальнoй стихии — через чтение евангелий (так у Бахтина). И подобного для Бонецкой достаточно, чтобы сделать вывод, весьма косноязычный, притом выделенный курсивом, о том, что волошинский «искомый Аполлонов *культ есть взыскание сатори* и подобен в своих мистических основах художественному творчеству» [1, с. 91]. К этому смещению комментарии излишни.

Интересно: что сказал бы Волошин по поводу этих измышлений? Порадовался ли бы он, что подобное неприятие означает тайную задетость его идеями? Не думаю. Он знал неприятие в разных видах, обвинения различные и противоположные, но то, что он — впрочем, как и Иванов, Мережковский и прочие, — неоязычник и сатанист, разрушитель церкви, а к тому же создатель антропософской религии Аполлона Мышиного, взыскующий сатори... Волошин писал: «...я с гордостью констатирую, что: меня за 30 лет ни разу не похвалили ни в одной газете, ни в одном журнале, что я всегда был запрещен цензурой всех режимов (до интеллигентской включительно...), что меня ругали представители всех направлений... и тем не менее меня все-таки знают и переписывают» [3, т. 13.1, с. 118]. Эти «все направления» теперь пополнились еще одним, представительницей которого — «элементарного православия» — считает себя Бонецкая.

Позабавило бы это Волошина? Он стремился знать о впечатлениях и мнениях его друзей, задавал вопросы о своих стихах, когда посылал их, ценил более критику, чем похвалу, более *contra*, чем *pro* (впрочем, обоснованным и тем и другим он был не избалован). Но огульные обвинения выходят за границы этого поля — литературной критики и шире: мыслей поэта и его жизни, восприятия другими его идей, жизни этих идей уже в отрыве от личности поэта и мыслителя. То, что у Бонецкой, — вне этого поля, вне понимания другого, вне стремления к пониманию, к точному весу и верной оценке (это именно ценил Волошин в литературной критике), и вне уважения к личности человека. Да и вообще вне мыслительного, вне поэтического — здесь произвол и безразличие к истине. В волошинском опыте можно извлечь нечто подобное: однажды он отвечал большевистскому критику Б. М. Талю, прочитав его разгромную статью «Поэтическая контрреволюция в стихах Максимилиана Волошина», отвечал прямо и лично на ее ложь и обвинения, и в конце... пригласил Талья приехать в Коктебель, чтобы поговорить лично: «Узнаете по крайней мере, кто я и каковы мои стихи в действительности» [3, т. 12, с. 776]. Статью Талья он характеризует так: она представляется «...не литературной критикой, а проку-

рорским обвинением. <...> Силы наши не равны: Вы обвиняете, но обличаемый отвечать не может» [3, т. 12, с. 774]. И далее там же: «Ваши домыслы о моем монархизме (здесь надо читать: неоязычестве и проч. — Т. К.) — не больше чем прокурорская подтасовка. Я пишу четко и ясно, и надобно особо предвзятое мнение, чтобы вычитать в моих стихах то, что находите в них Вы».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бонецкая Н. К. Дух Серебряного века (феноменология эпохи). — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
2. Бонецкая Н. К. Царь-Девница: Феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. — СПб.: Полиграф, 2012.
3. Волошин М. А. Собрание сочинений. — Т. 1. — М.: Эллис Лак, 2003; — Т. 8, — М.: Эллис Лак, 2009; — Т. 9. — М.: Эллис Лак, 2010; — Т. 10. — М.: Эллис Лак, 2011; — Т. 11; Т. 12. — М.: Эллис Лак, 2013; — Т. 13, Кн. 1. — М.: Эллис Лак, 2015.
4. Воспоминания о Максимилиане Волошине / сост. и комментарий Купченко В. П., Давыдов З. Д. — М.: Советский писатель, 1990.
5. Таинства игры. Аделаида Герцык и ее дети / сост., примеч. Т. Н. Жуковской. — М.: Эллис Лак, 2007. — 227 с.

*А. Ю. Сергеева-Клятис**

**«ОЩУЩЕНИЯ МЛАДЕНЧЕСТВА»:
К ТЕМЕ «ПАСТЕРНАК И ХОДАСЕВИЧ»****

Статья посвящена проблеме взаимовлияния двух крупнейших фигур русской литературы XX в. — Ходасевича и Пастернака. Рассматривается ситуация, в которой создавалась автобиография Ходасевича, получившая название «Младенчество»: практически сразу после публикации «Охранной грамоты» Пастернака и появления значимых критических откликов в прессе. Предполагается, что Ходасевич отталкивался от автобиографии Пастернака, принимаясь за собственную***.

Ключевые слова: автобиография писателя, взаимовлияние, литературная критика, литературный процесс.

Anna Sergeeva-Klyatis

“SENSATIONS OF INFANCY”: ON SUBJECT OF PASTERNAK AND KHODASEVICH

The article deals with the influence of two major figures in Russian literature of the 20th century, V. Khodasevich and B. Pasternak. It describes the situation in which the autobiography by Khodasevich called “Infancy” was created, almost immediately after the publication of “Okhrannaya gramota” of Pasternak and the numerous of meaningful critical responses. It is assumed that Khodasevich started his work over the own autobiography after reading “Okhrannaya gramota”.

Keywords: Pasternak, Khodasevich, writer’s autobiography, influence, literary criticism, literary process.

* Сергеева-Клятис Анна Юрьевна, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, факультет журналистики, кафедра литературно-художественной критики и публицистики.

** Публикация подготовлена в рамках гранта поддержанного РФНФ научного проекта № 16-04-14076.

*** Истории пересечений Пастернака и Ходасевича посвящен ряд работ: [13, с. 51–59; 18, с. 59–60; 8, с. 60–64; 39, т. 1, с. 147–156; 35, с. 189–197; 11, с. 142–146; 10, с. 169–175].

В 1930 г. у Б. Пастернака возникло ощущение конца творческого пути и приближающегося жизненного финала. В письме к О. М. Фрейденберг он признавался:

Поводов для письма нет, кроме одного. Я боюсь, что если не напишу сейчас, этого никогда больше не случится. Итак, я почти прощаюсь. Не пугайтесь, это не надо понимать буквально. Я ничем серьезным не болен, мне ничего непосредственно не грозит. Но чувство конца все чаще меня преследует, и оно исходит из самого решающего в моем случае, от наблюдений над моей работой. Она уперлась в прошлое, и я бессилён сдвинуть ее с мертвой точки: я не участвовал в создании настоящего и живой любви у меня к нему нет. Что всякому человеку положены границы и всему наступает свой конец отнюдь не открытие. Но тяжело в этом убеждаться на своем примере. У меня нет перспектив, я не знаю, что со мной будет (Письмо О. М. Фрейденберг 1 июня 1930 [15, с. 167]).

Причины, вызвавшие такое мироощущение, мы не будем здесь обсуждать подробно, среди них были и личные, и политические, и мировоззренческие. Отметим только, что в этот период главным произведением, над которым работал Пастернак и в котором неминуемо должен был отразиться захвативший его кризис, была «Охранная грамота». К 1930 г. повесть стала восприниматься им как итоговое произведение, позволяющее не только окинуть прощальным взглядом свое прошлое, но и высказать важнейшие мысли об искусстве и судьбе художника.

Замысел «Охранной грамоты» (первоначально она называлась «Статья о поэте») датируется 1927 г., тогда Пастернак намеревался написать о недавно скончавшемся Рильке. Работать над повестью он начал в 1928 г., когда замысел уже слегка трансформировался: «Между тем под руками, в последовательности исполнения, задуманная статья превратилась у меня в автобиографические отрывки о том, как складывались мои представления об искусстве и в чем они коренятся» [16, т. 5, с. 220]. Первая часть повести была опубликована в журнале «Звезда» в 1929 г. (№ 8). Затем публикация продолжалась в «Красной нови» (1931, № 4, 5–6), где появились части вторая и третья. Отрывок о первых встречах с Маяковским печатался и в «Литературной газете» 14 апреля 1931 г. — в номере, посвященном годовщине его гибели. Отдельным изданием «Охранная грамота» вышла в 1931 г.

Как известно, советская критика восприняла повесть резко враждебно. В качестве главного пункта обвинения в адрес Пастернака выдвигались его философские установки о соотношении жизни и искусства, которые были идеологическим центром «Охранной грамоты». Субъективный идеализм, так или иначе связанный с неокантианским прошлым Пастернака, стал той дубиной, которой беспроборно «гвоздили» его добросовестные зоилы на страницах центральной прессы.

Искусство как явление вторичное, как губка, все время грозит превратиться у Пастернака в ту подлинную «вторую вселенную», для которой только существует бытие. А это последнее, естественно, рискует стать лишь «эпиграфом» поэтического творчества [36, с. 45].

Исходя из кантианских предпосылок о непознаваемости разумом сущности вещей, о разрыве между сущностью и явлением, между действительностью

и видимостью, из кантианского дуализма, — Пастернак приходит в конце концов к последовательному субъективному идеализму, к представлению о мире как о воплощении мысли поэта [14, с. 168].

«Спекторский» и «Охранная грамота» в этом смысле однозначны. Обе вещи — уход в идеалистическое созерцательство, аполитизм, сопряженный в своем объективном развитии с уходом от пролетариата в стан его прямых врагов [23, с. 2]^{*}.

Получившая такие оценки книга естественно была запрещена к переизданию, повесть изъяли из составленного в Гослитиздате сборника прозы «Воздушные пути». Однако еще до того, как такие радикальные меры были приняты литературными властями по отношению к подвергаемой остракизму повести, она была довольно широко растиражирована и доступна как в журнальном, так и в книжном формате, любому заинтересованному читателю, в т. ч. и за рубежами советской страны. «Охранная грамота», этапное прозаическое произведение Пастернака, в котором практически напрямую выражалось творческое, а отчасти и политическое кредо автора, сюжетно и идеологически подчеркивающее значимость его связи с европейской культурой, под определенным углом раскрывающее актуальную тему судьбы гения в современной России, не могло остаться без внимания и в среде русской эмиграции. Действительно, в самое короткое время на «Охранную грамоту» отозвались крупнейшие критики зарубежья.

Г. В. Адамович в своей рецензии, появившейся среди «Литературных заметок» парижской газеты «Последние новости», по сути повторил устоявшиеся со времени «Сестры моей жизни» формулы о «темноте» и сложности Пастернака, на которых сходилась в начале 1920-х гг. практически вся русская эмиграция. Так, свою, вполне, впрочем, доброжелательную, рецензию на «Сестру мою жизнь» в 1922 г. А. В. Бахрах начал со сравнения поэзии Пастернака с санскритской поэзией по степени ее усложненности:

Надо, действительно, обладать крепчайшими зубами, чтобы прокусить толстую и твердую кору его неожиданных оборотов, перескочить через баррикады его замысловатых метафор и добраться до самого нутра [1, с. 6].

Сходным, но с более гастрономическим уклоном, был и знаменитый отзыв Ходасевича о поэзии Пастернака:

Однажды мы с Андреем Белым часа три трудились над Пастернаком. Но мы были в благодушном настроении, и лишь весело смеялись, когда после многих усилий вскрывали под бесчисленными капустными одежками пастернаковских метафор и метонимий — крошечную кочерыжку смысла [32, с. 3].

Упреки в невнятности, темноте, немотивированной сложности поэтики Пастернак слышал постоянно во время своего семимесячного пребывания в Берлине в 1922–1923 гг., исходили они от самых разных людей, принадлежавших подчас к враждебным литературным группировкам, как почитателей, так и противников его творчества. Эти упреки создавали устойчивое впечатление

* Ср. также родственные по интонации статьи и выступления: [20, с. 156–157; 4].

единого общего мнения русской эмигрантской среды о поэзии Пастернака. «Какой-либо обидной нетерпимости (политической, национальной, сословной или возрастной) здесь нет в помине, — объяснял Пастернак Боброву. — Здесь есть нечто другое. Все они меня любят, выделяют, но... “не понимают”» (Письмо Пастернака С. П. Боброву от 9 января 1923 г. [19, с. 132–133]). «Именно в Берлине Пастернак впервые столкнулся с удивлявшей его всю жизнь „формулой признания в любви и, одновременно, свидетельством непонимания его стихов“» [17, с. 376], — свидетельствует сын поэта. Уверенность в том, что Пастернак вовсе не нуждается в понимании и не для этого пишет, у многих эмигрантов сохранилось чуть ли не пожизненно. Так, Н. Н. Берберова замечала много позже:

...Хотел ли Пастернак сам, чтобы люди добирались до сути его стихов? Теперь я думаю, что эти усилия понять до конца строфу за строфой были совсем и не обязательны — в его поэзии строфа, строка, образ или слово действуют внесознательно, это в полном смысле не познавательная, но чисто эмоциональная поэзия... [7, с. 240].

Адамович при оценке «Охранной грамоты» в целом придерживался сходной позиции. «Книга очень трудна», — заявляет он и поясняет:

Бывают «трудные» мысли, необычайно новые, редкие или необычайно спорные, которые остаются малодоступными или таинственными, как бы мыслитель ни бился, чтобы их нам растолковать. (Очень часто у Гете.) Но бывает и другое: трудная манера думать или излагать свои мысли, ни в какой связи с уровнем этих мыслей не находящаяся... Кто внимательно прочтет «Охранную грамоту», найдет в ней и то, и другое, но другого, второго, т. е. трудной манеры, в книге несравненно больше [2, с. 2].

Помимо затрудненной манеры изложения, «косноязычия», за которым скрывается бедность мысли, Адамович отмечает формальные особенности пастернаковского письма — прежде всего перегруженность метафорами. Приведя ряд красноречивых примеров, автор рецензии задается вопросом, на который сам же дает вполне определенный ответ:

По совести, может ли кто-нибудь сказать, что подобная «изобразительность» нужна, ценна и дает хоть что-нибудь новое по сравнению с *самой бедной, самой скромной прозаической речью* (курсив мой. — А. С.-К.). На мой взгляд, это скорее мусор, засоряющий текст, чем украшающий его [2, с. 2].

Любопытны попытки Адамовича определить существо таланта Пастернака и его место в современной словесности. Сначала, не соглашаясь с декларацией автора: «Я не пишу своей автобиографии», Адамович утверждает:

«Охранная грамота» — вещь откровенно автобиографическая. В этом — замечу сразу — ее главный интерес. Пастернак ведь, бесспорно, — одно из крупнейших имен в нашей новой литературе. Имя это окружено ореолом необычайной даровитости и какого-то загадочного своеобразия. Безразличного отношения к Пастернаку нет почти ни у кого [2, с. 2].

* В число непонимающих попал и Б. Зайцев, говоривший о «высоко изобразительной и неподдельной кубистической невнятности» Пастернака.

Другими словами, «Охранная грамота» представляет интерес прежде всего как автобиография одного из самых крупных поэтов современности. Однако в конце статьи Адамович словно открепощивается от этой посылки: «это чрезвычайно талантливый писатель, но это писатель не очень значительный», «новый Андрей Белый, но не Блок», «у него вместо ума и души — какой-то проходной двор», «все летит, все пролетает без задержки, без следа, и после удивления не остается ничего». Отчасти в своей рецензии на «Охранную грамоту» Г. В. Адамович практически совпал в оценках со своим антагонистом (в том числе и по вопросу о Пастернаке!) в литературной полемике — В. Ф. Ходасевичем. Приведем характерный пример. В своей рецензии 1928 г. на книгу М. И. Цветаевой «После России» Ходасевич лаконично и точно формулирует свою позицию: «Читая Пастернака, за него по человечеству радуешься: слава Богу, что всё это так темно: если словесный туман Пастернака развеять — станет видно, что за туманом ничего или никого нет» [33, с. 3]. Как воспринял Ходасевич статью своего постоянного многолетнего оппонента, нам, к сожалению, неизвестно*. Однако наверняка был с нею знаком, и можно предпринять попытку смоделировать его реакцию. Об этом — чуть ниже.

Другая значимая статья об «Охранной грамоте» принадлежит авторитетному профессорскому перу — ее автор А. Л. Бем, одним из первых откликнувшийся на пастернаковскую повесть в берлинской газете «Руль» (8 октября 1931 г.). Свою точку зрения автор декларативно противопоставляет взгляду В. Ф. Ходасевича на Пастернака**. Ходячему штампу о затрудненной, темной пастернаковской поэтике, которая скрывает под собой бедность замысла (штампу, утвердившемуся в критике не без участия Ходасевича), Бем противопоставляет мысль о точной, сжатой, концентрированной манере пастернаковского письма. Предлагая анализ небольшого фрагмента «Охранной грамоты», посвященного размышлениям о русской истории, Бем делает значимый вывод:

Я нарочно остановился несколько на манере преломления Б. Пастернаком исторических событий, чтобы показать, какими экономными средствами, при кажущейся словесной перегруженности, создается для понимания хода внутренней жизни культурно-исторический фон. Думается мне, что это необходимо указать в связи со столь часто раздающимися упреками Б. Пастернаку в излишнем мудрствовании и неоправданном усложнении формы [5, с. 6].

В своей рецензии Бем останавливается на двух важнейших пунктах, идеологически приоритетных для повести в целом, и в обоих случаях открыто апеллирует к своему гипотетическому оппоненту — Ходасевичу. Первый пункт — вопрос о генезисе и роли футуризма, резко отрицательное отношение к которому Ходасевича хорошо известно. Пересказав фрагмент повести о родственной связи между футуризмом и лучшими образцами символизма, которые «хотелось повторить, но только еще шибче, горячее и цельнее», Бем пишет:

* О полемике Ходасевича с Адамовичем см.: [22, с. 199–222; 25, с. 363–375; 38, р. 239–252; 37, р. 323–331; 12, с. 204–250].

** Подробно об этом см. в нашей книге: [21, с. 51–62, 128–135, 216–232].

Так обычное представление о разрушающем пафосе футуризма (я вовсе при этом не забываю о внутренних различиях между группами раннего футуризма¹) встречается с неожиданным убеждением одного из его участников ранней стадии его формирования в преимственности его со старшим литературным поколением. И правда, думается мне, здесь на стороне Б. Пастернака, а не тех, кто все еще в футуризме видит одно разрушающее начало [5, с. 2–3].

Под «теми» прежде всего подразумевается Ходасевич, который прямо привлекается Бемом в качестве свидетеля в следующем фрагменте, написанном не без изящного лукавства:

Очень часто в процессе развития литературных форм выясняется, что то, что казалось разрушением, в сущности, является началом конструктивным. Это прекрасно отметил недавно В. Ходасевич в своей работе о Державине, говоря о значении его «Фелицы» в общем развитии русской литературы [5, с. 3].

Бему удастся показать внутреннюю противоречивость взглядов Ходасевича, который способен посмотреть на прошлое со всей широтой и объективностью, но не в состоянии столь же непредвзято оценить современность.

Второй пункт, ставший существенным для Бема в «Охранной грамоте», — вопрос о Маяковском. Несколькими месяцами раньше, в июле 1931 г., Бем, ранее практически не участвовавший в полемике о современной литературе, развернуто высказался о Маяковском на страницах газеты «Руль», где оценил его творчество как крупнейшее явление русской поэзии. Эта публикация стала ответом на многочисленные негативные высказывания о Маяковском В. Ф. Ходасевича, которые были аттестованы как неудачные и случайные [6, с. 2–3]. Ходасевич не замедлил с ответом. В частности он писал:

Не отрицаю и того, что Маяковский «войдет в историю русской литературы», но вижу в этом не заслугу, а вину Маяковского и жалею об этом. Не считаю его, как А. Бем, «крупным поэтом», но считаю крупным явлением — крупным злом. Этому крупному злу не могу ни поклоняться, ни сочувствовать, ни даже любоваться его размахом, как не сочувствую, не поклоняюсь и не люблюсь Лениным, хотя и он, еще несомненное, был тоже крупным явлением и тоже останется в истории России.

И далее по вопросу о футуризме:

Маяковский есть футурист, разрушитель и осквернитель русской поэзии, которая для меня есть не только предмет безразличного и безучастного исторического изучения. Долг мой — бороться с делом Маяковского и теперь, как боролся и прежде, с первого дня, — ибо Маяковский умер, но дело его живет [30, с. 4].

Собственно на этом полемика была завершена. Размышляя об «Охранной грамоте», Бем вольно или невольно вернулся к ней и вновь обратился к Ходасевичу как к своему недавнему оппоненту:

* Часть о футуризме в составе статьи «Декольтированная лошадь» начинается как раз с разделения на группы: «Русский футуризм с самого начала делился на две группы...» [29, с. 2–3].

Мне сейчас не хочется возвращаться к спору о Маяковском, хотя для этого давало бы основание обширное и во многом существенно интересное возражение В. Ходасевича <...> на мою статью о Маяковском. Дальнейший спор здесь мне представляется бесплодным. <...> Но меня искренне порадовало то, что *повесть Б. Пастернака как бы явилась косвенным ответом на возражения мне В. Ходасевича* (курсив мой. — А. С.-К.) [5, с. 3].

Имелась в виду, несомненно, третья часть «Охранной грамоты», фактически целиком посвященная Маяковскому. Однако назвать «Охранную грамоту» ответом на критику Ходасевича мог только человек, обладающий особенной филологической чуткостью, ощущавший то напряжение, которое уже почти десятилетие определяло отношение Ходасевича к Пастернаку*. Напоминание об этом факте само по себе не могло быть Ходасевичу приятным.

Мимо статьи Бема Ходасевич пройти, конечно, не мог — слишком прямо обращался к нему автор, слишком свежа еще была недавняя полемика между ними. Не мог он также не обратить внимания на характеристику пастернаковской поэтики, которую вопреки его собственному, многократно провозглашенному мнению, отчетливо высказал пражский профессор, тремя месяцами ранее вступивший в полемику о Маяковском. Стоит отметить, что, отстаивая свою позицию, Ходасевич предельно корректен по отношению к оппоненту. И если в адрес Р. Якобсона он обращает презрительное «какой-то там Якобсон», то о Беме говорит как об уважаемом университетском профессоре, мнение которого имеет ощутимый вес [30, с. 4]. Лестная оценка, данная Бемом пастернаковской повести, в том числе ее поэтике, не могла не покорибить Ходасевича. А упоминание его имени в контексте творчества Пастернака должно было насторожить.

Думается, что едва ли не в большей степени должна была обратиться на себя внимание Ходасевича и статья Адамовича, прежде всего практически полным (чуть ли не цитатным) совпадением с его собственным мнением, сравнением усложненной манерной пастернаковской прозы «с самой бедной, самой скромной прозаической речью», разумеется, в пользу последней. А аттестация Пастернака как «крупнейшего» поэта поколения и в связи с этим высокая оценка «Охранной грамоты» как автобиографической повести не могла не задеть.

Сложив все перечисленные составляющие, мы получим психологическую подоплеку, подтолкнувшую Ходасевича к работе над собственной автобиографией, получившей название «Младенчество», практически сразу после выхода в свет «Охранной грамоты». Иными словами, Ходасевич, с момента публикации «Сестры моей жизни» смотревший на Пастернака как на соперника,

* В «Охранной грамоте» содержится фрагмент, непреднамеренно сближающий Ходасевича с ненавистным ему Маяковским, который очевидным образом свидетельствовал о приятельском общении между ними в описываемый период: «Я увидел Маяковского издали и показал Локсу. Он играл с Ходасевичем в орел и решку. В это время Ходасевич встал и, заплатив проигрыш, ушел из-под навеса в направлении к Страстному. Маяковский остался один за столиком» (Пастернак Б. Л. Охранная грамота [16, т. 3, с. 217]). Учтем здесь также вскрытую Л. С. Флейшманом полемику между Пастернаком и Ходасевичем относительно места и значения Маяковского на страницах «Охранной грамоты», посвященных эпизоду игры в орлянку [26, с. 302–305].

узурпировавшего первенство в русской поэзии, жестко критиковавший его словесное трюкачество, его отход от классической манеры, его ангажированность футуристическими изысками, предпринял попытку противопоставить пастернаковской автобиографии — свою собственную. Фактически это была неравноценная замена поэтической борьбы, от которой Ходасевич добровольно отказался. Трагичность своих выборов он прекрасно осознавал: «Настроение весело-безнадежное, — писал летом 1932 г. — Думаю, что последняя вспышка болезни и отчаяния были вызваны прощением с Пушкиным. Теперь на этом, как и на стихах, я поставил крест» (Письмо Н. Н. Берберовой, 19 июля 1932 г. [31, т. 4, с. 520–521]). Ощущение конца творческого пути, безнадежности и бесперспективности будущего (ср. с Пастернаком: «У меня нет перспектив, я не знаю, что со мной будет») заставило Ходасевича сделать такой же творческий выбор, который был сделан в 1930 г. его соперником: он обратился к автобиографии^{*}.

Задача, которую видел перед собой Ходасевич, берясь за автобиографию, была для него идеологически значимой — стилистической. Затрудненной пастернаковской речи он противопоставил детскую простоту, насыщенности метафорами — минимализм в средствах художественной выразительности; многословию — краткость; широким обобщениям — мелкую деталь; усложненности мысли — ее намеренную ясность; требовательной серьезности автора «Охранной грамоты» — подкупающую самоиронию. Свою концепцию Ходасевич отчетливо выразил в одной из критических заметок:

Художественное произведение есть как бы космос, мир самодовлеющий, замкнутый в себе, целостный в своем разнообразии: мир, устроенный, организованный из первобытного хаоса чувств и мыслей, возникающих и мнущихся в душе художника. Чем совершеннее художественное произведение, тем стройнее, завершеннее космос, тем глубже скрыты от нас те бурные стихийные процессы, в результате которых он образовался [27, т. 2, с. 247].

Пастернаковское «природное косноязычие» [28, т. 2, с. 192], по мнению Ходасевича, не позволяло ему окончательно справиться с хаосом, космос в его произведениях не выстраивался^{**}. В собственной автобиографии Ходасевич предлагал пример полной победы над хаосом.

Наличие автобиографической прозы словно маркировало значимость творческого пути. Неслучайно впоследствии Ходасевич отказался от продолжения работы над ней, когда, по воспоминаниям Н. Н. Берберовой, получил отповедь эмигрантской общественности: «...Кому интересны его воспоминания детства? Что он, Лев Толстой, что ли? Давление было столь сильным, что ему пришлось бросить начатую книгу» [7, с. 703]. Эта критика попала в самую болевую точку. Под сомнение ставилась именно значимость Ходасевича для русской культуры.

* Позволим себе провести аналогию между восприятием Ходасевичем «Охранной грамоты» и «Смерти Вазир-Мухтара» Ю. Н. Тынянова. Роман Тынянова Ходасевич не принял, но, как убедительно показал Н. А. Богомолов, именно его появление спровоцировало начало работы над «Державиным» [9, с. 260–266].

** Категории «хаос» и «космос» по отношению к Пастернаку и Ходасевичу соответственно применил Ю. К. Терапиано [24].

Не станем абсолютизировать предположения, что на замысел Ходасевича могла повлиять появившаяся в 1931 г. «Охранная грамота». Особенно учитывая факт публикации в январе 1930 г. первой части обширной автобиографии А. Белого «На рубеже двух столетий» (через год вышло и второе издание). Однако непосредственный толчок к работе над «Младенчеством» вполне вероятно отнести на счет Пастернака.

Поскольку автобиография Ходасевича не была закончена, то и полноценно говорить о ее замысле невозможно. Какое впечатление она произвела на Пастернака, прочитал ли он ее при жизни Ходасевича — неизвестно. Можно, однако, предположить, что сразу ли после публикации или много позже, но — прочитал. Через 20 лет после этого, готовя автобиографический очерк для несостоявшегося впоследствии сборника избранных стихотворений в 1956 г., Пастернак, как кажется, пошел по пути, стилистически сближающим его с Ходасевичем. Этот путь, впрочем, был определен глобальными изменениями, произошедшими в творческой манере Пастернака на рубеже 1930–1940-х гг. Удивительно, но в «Людах и положениях» можно уловить не только интонационное сходство с мемуарной прозой Ходасевича, но и совпадения, которые выходят за рамки языка и стиля. Среди них — увлечение музыкой и личностью Скрябина мальчика Пастернака и увлечение балетом юного Ходасевича, парадоксальным образом давшие сходные плоды:

Я забыл сказать, что в балетных своих упражнениях я неизменно изображал танцовщицу, а не танцовщика. Оно и понятно: в классическом балете танцовщице принадлежит роль несравненно более видная и выигрышная. Должно быть, это обстоятельство (в связи с моей хрупкостью) отчасти способствовало тому, что во мне развились черты и склонности женственные. Я не очень любил играть с детьми, но уж если играть, то предпочитал с девочками. <...> как многие дети, я часто задумывался, не подкидыш ли я, и преисполнялся к себе жгучею жалостью. Порою после какой-нибудь неприятности я находил наслаждение в том, что изо всех сил бередил эту рану [31, т. 4, с. 199].

(Ходасевич)

Я подозревал вокруг себя всевозможные тайны и обманы. Не было бессмыслицы, в которую бы я не поверил. То на заре жизни, когда только и мыслимы такие нелепости, может быть, по воспоминаниям о первых сарафанчиках, в которые меня наряжали еще раньше, мне мерещилось, что когда-то в прежние времена я был девочкой и что эту более обаятельную и прелестную сущность надо вернуть, перетягиваясь поясом до обморока. То я воображал, что я не сын своих родителей, а найденный и усыновленный ими приемыш [16, т. 3, с. 305].

(Пастернак)

Отмеченная параллель никаким образом не может быть аттестована как заимствование*. Однако о сближении определенного рода она все же свиде-

* Учтем также отдаленное сходство обоих фрагментов с детским опытом Андрея Белого: «Вот первое, что узнал о себе: “уже лобан”: и переживал свой лоб как чудовищное преступление: чтоб скрыть его, отрасли мне кудри; и с шапкой волос я ходил гимназистом уже; для этого же нарядили в атласное платьице: — У, девчонка! — дразнили мальчишки. И — новое горе: отвергнут детьми я; кто станет с “девчонкой” играть?» [3, с. 73].

тельствует. Неслучайно, вероятно, Пастернак дает ходасевичевское название первой части очерка — «Младенчество». Очерк «Люди и положения» начинался значимым предисловием: «В “Охранной грамоте”, опыте автобиографии, написанном в двадцатых годах, я разобрал обстоятельства жизни, меня сжигавшие. К сожалению, книга испорчена ненужной манерностью, общим грехом тех лет» [16, т. 3, с. 295]. К этой теме Пастернак вернулся еще раз, чтобы снова проговорить свою позицию: «Я не люблю своего стиля до 1940 года, отрицаю половину Маяковского, не все мне нравится у Есенина. Мне чужд общий тогдашний распад форм, оскудение мысли, засоренный и неровный слог» [16, т. 3. с. 327]. Об этом сближении выразительно пишет Дж. Малмстад: «Какая же горькая ирония судьбы в том, что Ходасевичу, старше Пастернака всего на четыре года, не довелось увидеть сдержанной простоты сборника «На ранних поездах» (1943) и поздней лирики “антагониста”, на склоне лет смотревшего на свою раннюю поэзию, по существу, глазами Ходасевича. Творчество зрелого Пастернака развивалось в направлении, которое, я уверен, Ходасевич безоговорочно бы одобрил» [13, с. 59]. Мы не можем с такой же уверенностью утверждать, что Ходасевич принял бы новую манеру Пастернака и не нашел бы в ней недостатков, сводящих на нет все поэтические победы. Впрочем, логика его более поздних высказываний о Пастернаке как будто убеждает в изменении негативного отношения на позитивное. Не стоит также забывать и о разнице между тем, что декларируется во всеулышание, и тем глубинным процессом творческого взаимодействия и взаимовлияния, который остается скрыт для постороннего глаза, но не прерывается даже со смертью его участников. Очевидно, что зрелый Пастернак с уважением и вниманием оглядывался и на пройденный Ходасевичем творческий путь, и на его борьбу за чистоту и ясность художественной речи, которая раньше представлялась ему искусственным самоограничением*. Так что о сближении определенного рода говорить, конечно, допустимо.

ЛИТЕРАТУРА

1. А. Б-х (Бахрах). Борис Пастернак. Сестра моя жизнь. Лето 1917 года. Берлин, 1922 // Дни. — 1922. — № 51 (30 декабря).
2. Адамович Г. В. Пастернак. Охранная грамота // Последние новости. — 1932. — № 4054. — 28 апреля
3. Андрей Белый. На рубеже двух столетий. М.; Л., 1930.
4. Асеев Н. Доклад «О современной поэзии», 1931.
5. Бем А. Л. «Охранная грамота» Бориса Пастернака // Руль. — 1931. — № 3304. — 8 октября.
6. Бем А. Л. Спор о Маяковском // Руль. — 1931. — № 3220, 2 июля.

* «Драма <...> всех его заблуждений настолько перевернута с культом старого мастерства, что только редкие уходят с собственным лицом со школьного маскарада. <...> Он не знает, что кроме сырости беспомощности, есть сырость силы, сырость большой, трудной формы. А может быть, и знает, да не хочет знать. Между тем эта линия отделяет большое явление от малого» (Пастернак Б. Л. Письмо М. И. Цветаевой 11 апреля 1926 [34, с. 173–174]).

7. Берберова Н. А. Курсив мой. — М., 1996.
8. Богомолов Н. А. Выбор путей // Литературное обозрение. — 1990. — № 2.
9. Богомолов Н. А. Гулливер и Вазир-Мухтар // Богомолов Н. А. Сопряжение далековатых: О Вячеславе Иванове и Владиславе Ходасевиче. — М., 2011.
10. Богомолов Н. А. Ходасевич — Пастернак: ранние пересечения // Богомолов Н. А. Сопряжение далековатых: О Вячеславе Иванове и Владиславе Ходасевиче. — М., 2011.
11. Дюсембаева Г. Пастернак и Ходасевич о возможной перекличке // «В рассеянии сущие...»: Культурологические чтения «Русская эмиграция XX века». — М., 2006.
12. Коростелев О. А., Федякин С. Р. Полемика Г. В. Адамовича и В. Ф. Ходасевича (1927–1937) // Российский литературоведческий журнал. — 1994. — № 4.
13. Малмстад Дж. Е. Единство противоположностей: история взаимоотношений Ходасевича и Пастернака // Литературное обозрение. — 1990. — № 2.
14. Миллер-Будницкая Р. О философии искусства Пастернак и Рильке // Звезда. — 1932. — № 5.
15. Пастернак Б. Пожизненная привязанность: Переписка с О. М. Фрейденберг. — М., 2000.
16. Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений: в 11 т. — М., 2003–2005.
17. Пастернак Е. Б. Борис Пастернак: Материалы для биографии. — М., 1989.
18. Пастернак Ел. В. Постскрипtum // Литературное обозрение. — 1990. — № 2.
19. Пастернак Б., Бобров С. Письма четырех десятилетий. Публикация М. А. Рашковской. — Stanford, 1996.
20. Селивановский А. О буржуазном реставраторстве // Красная новь. — 1932. — № 2.
21. Сергеева-Клятис А. Ю. Поэзия Бориса Пастернака 1920-х годов в советской журналистике и критике русского зарубежья. — М., 2013.
22. Струве Г. П. Русская литература в изгнании. — Нью-Йорк, 1956.
23. Тарасенков А. «Охранная грамота идеализма» // Литературная газета. — 1931. — № 68 (167), 18 декабря.
24. Терапиано Ю. К. Два начала русской современной поэзии // Новый дом. — 1926. — № 1.
25. Терапиано Ю. К. Об одной литературной войне // Мосты. — 1966. — № 12.
26. Флейшман Л. С. Борис Пастернак в 1920-е годы. — СПб., 2003.
27. Ходасевич В. Ф. «Достоевский за рулеткой» // Ходасевич В. Ф. Собрание сочинений. — М., 1996–1997.
28. Ходасевич В. Ф. «Скучающие поэты» // Ходасевич В. Ф. Собрание сочинений. — М., 1996–1997.
29. Ходасевич В. Ф. Декольтированная лошадь // Возрождение. — 1927. — № 821, 1 сентября.
30. Ходасевич В. Ф. Книги и люди // Возрождение. — 1931. — № 2249, 30 июля.
31. Ходасевич В. Ф. Собрание сочинений: в 4 т. — М., 1996–1997.
32. Ходасевич В. Ф. Парижский альбом // Дни. — Париж, 1926. — № 1027, 13 июня.
33. Ходасевич В. Ф. После России: Марина Цветаева. «После России»: Стихи 1922–1926, Париж, 1928 // Возрождение. — 1928. — № 1113, 19 июня.
34. Цветаева М., Пастернак Б. «Души начинают видеть»: Письма 1922–1936 гг. — М., 2004.

35. Шатин Ю. В. Мотив квартиры в русской балладе новейшего периода (Ходасевич, Пастернак, Мандельштам) // Интерпретация текста: Сюжет и мотив. Материалы к словарю сюжетов и мотивов русской литературы. — Вып. 4. — Новосибирск, 2000.

36. Эльсберг Ж. Мировосприятие Пастернака // На литературном посту. — 1930. — № 1.

37. Bethea D. Khodasevich: His life and Art. —, New Jersey, 1983.

38. Hagglund R. M. The Adamovich-Khodasevich Polemics // Slavic and East European Journal. — 1976. — Vol. 20, N3.

39. Miller J. A. Pasternak and Khodasevich // Норвичские симпозиумы по русской литературе и культуре: Борис Пастернак 1890–1990. — Норфилд, Вермонт, 1991.

*Елена Пастернак**

ЗНАЧЕНИЕ АВТОБИОГРАФИЧЕСКОГО МОМЕНТА В РОМАНЕ «ДОКТОР ЖИВАГО»**

Статья аргументированно разрушает привычные представления о том, что образ Юрия Андреевича Живаго — слепок с биографического автора романа, двойник Бориса Пастернака, и доказывает, что различия между ними едва ли не более существенны, чем сходство. Главное различие состоит в отношении к поэтическому творчеству: там, где Пастернак чувствует себя скованным рамками профессионализма поэтом эпохи, Юрий Живаго абсолютно свободен.

Ключевые слова: автобиографический роман, «Доктор Живаго», поэт, творчество, традиции и новаторство, евангельский цикл.

Elena Pasternak

THE VALUE OF THE AUTOBIOGRAPHICAL MOMENT IN THE NOVEL "DOCTOR ZHIVAGO"

The article breaks the "traditional" idea that the image of Yuri Andreyevich Zhivago is a copy of the biographical author of the novel, the spitting image of Boris Pasternak, and proves that the differences between them are more substantial than the similarities. The main difference contains the relation to poetry as a creative activity: where Pasternak as a professional poet feels stuck by the frame of his time, Yuri Zhivago is absolutely free.

Keywords: an autobiographical novel, «Doctor Zhivago», the poet, creativity, tradition and innovation, Evangelical cycle.

Стало общим местом мнение критики, что Пастернак всегда пишет о себе, ограничиваясь своим опытом и кругом своих впечатлений. М. Цветаева считала, что он просто не знает, как это бывает у других людей. Между прочим именно ей, вслед за посылкой рукописи «Лейтенанта Шмидта», Пастернак писал:

* Пастернак Елена Владимировна, составитель Полного собрания сочинений Б. Пастернака в 11 томах, многолетний сотрудник и соавтор Е. Б. Пастернака.

** Публикация подготовлена в рамках гранта РГНФ № 16-04-14076.

Мы думаем одинаково в главном. <...> Та же двойственность, без которой нет жизни, то же горе подкатывающих к сердцу и к горлу *качеств* — родных, именных, тех же, что во мне законном, но излившихся за мои *контуры*, весь век барабанивших по периферии.

Из них построен мир. Я люблю его. Мне бы хотелось его проглотить <...>

Мне бы хотелось проглотить этот родной, исполинский кусок, который я давно обнял и оплакал и который теперь купается кругом меня, путешествует, который стреляется, ведет войны, плывет в облаках над головой, раскатывается разливом лягушачьих концертов подмосковными ночами и дан мне в вечную зависть, ревность и обрамление <...> Боже, до чего я люблю все, чем не был и не буду, и как мне грустно, что я это я. До чего мне упущенная, нулем или не мной вылетевшая возможность кажется шелком против меня! Черным, загадочным, счастливым, отливающим обожаньем. Таким, для которого устроена ночь. Физически бессмертным. И смерти я страшусь только оттого, что умру я, не успев побывать всеми другими (Письмо 1 июля 1926 [6, т. 7, с. 720]).

Желание побывать всеми другими, которые «не я», боязнь определенности, заданности судьбы — одно из главных объяснений разрывов в биографии Пастернака, кризисов и вторых рождений. «Нам мила неизвестность, наперед известное страшно, и всякая страсть есть слепой отскок в сторону от накатывающей неизбежности» («Охранная грамота» [6, т. 3, с. 209]).

Я в мысль глухую о себе
Ложусь, как в гипсовую маску.
И это смерть — застыть в судьбе,
В судьбе — формовщика повязке, —

писал Пастернак о том же в 1910 г. Отсюда его пожизненная тяга к прозе, драматургии.

Роман «Доктор Живаго» намеренно не автобиографичен, но современный реализм для Пастернака — субъективно-биографический реализм (Письмо к Е. М. Каудену 22 июня 1959 [6, т. 10, с. 380]), в котором главное — «глубина биографического отпечатка, ставшего главной движущей силой художника и толкающего его на новаторство и оригинальность», — как писал Пастернак в статье о Шопене [6, т. 5, с. 62]. Творчество Шопена, — читаем далее, — «биографично не из эгоцентризма, а потому, что, подобно остальным великим реалистам, Шопен смотрел на свою жизнь как на орудие познания всякой жизни на свете и вел именно этот расточительно-личный и нерасчетливо-одинокый род существования» [6, т. 5, с. 63]. Эти слова полностью приложимы к самому Пастернаку.

Различные герои, характеры, действуют, руководствуясь разными причинами, — ситуации переживаются автором, пережитые им события получают отражение в тексте. Поэт — актер, «всю жизнь на подмостках» («Апеллесова черта» [6, т. 3, с. 13]). Гамлет и гладиатор. «Я как игру переживаю всю эту гонку <хождение на службу>... словно фигурируя в каком-то сочиненном романе, изображаю взрослого» (Письмо к О. Фрейденберг 2 ноября 1924 [6, т. 7, с. 538]). «Очевидно большой трагический дар немислим без чувства объективности, а чувство объективности не обходится без мимической жилки» («Шопен» [6, т. 3, с. 65]).

Пастернака всегда занимала задача передать чужую речь, особенности характера другого человека. В «Апеллесовой черте» он старается нарисовать Генриха Гейне, притом, именно Гейне, характер, известный из истории литературы и по его произведениям. В этом плане также интересны своей особой интонацией, решительно отличающейся от тона самого романа, «Записки Спекторского», или письма лейтенанта Шмидта, услышав в которых чужую речь, пусть и документально выдержанную, М. Цветаева накинута на Пастернака за «реализм» и измену себе. Можно говорить о чужой речи в военных стихах Пастернака, ориентированных на разговорную стилистику, вынесенную из поездки в армию. По замыслу автора поэма «Зарево» должна была представлять собой рассказ сержанта. Далее напрашивается разговор о стихах Юрия Живаго как мистификации и об особенностях их стиля, отличного от манеры автора «На ранних поездах» или «Когда разгуляется».

Создавая своего литературного героя в романе, Пастернак определяет его как другого человека, но по законам, им же объявленным, пишет его через себя. В результате через героя просвечивает автор.

При полном расхождении жизненного пути Юрия Живаго и автора критики внимательно подбирают мелкие детали соответствия. Принадлежность к одному поколению. Писание стихов. Маленький сын от первого брака. Две женщины. Пастернак сам в переписке последних лет наталкивал на подобные сближения, заявляя, что Ольга Ивинская — Лара его романа, хотя добавлял, что в молодости у него не было *одной* Лары, но Лара его старости — это Ивинская. Юрий Андреевич до старости не дожил, и стройная картина соответствия рушится.

Определение прототипов тех или иных персонажей всегда занимательно и для читателей, и для исследователей. Обоснованный скептицизм в этом вопросе входит в противоречие с устойчивым мещанским интересом к интимным деталям биографии.

Ю. М. Лотман в комментарии к «Евгению Онегину» пишет о необходимости различать момент, «когда художественный образ содержит намек на некоторое реальное лицо и автор рассчитывает на то, что намек этот будет понят читателем. В этом случае такая отсылка составляет предмет изучения истории литературы. Другое дело, когда речь идет о бессознательном импульсе, не адресованном читателю. Здесь мы вступаем в психологию творчества» [3, с. 484].

Конечно, воображение автора опирается на жизненные впечатления. Но он строит новый мир, сдвигает и перекраивает реальные ситуации, свободно варьирует эпизоды и характеры. Сложность фактуры художественного образа в «Докторе Живаго» прекрасно показал Александр Лавров, разбирая литературные намеки, объединенные в характере Николая Веденяпина [1, с. 92–101].

Со всей определенностью можно сказать, что Пастернаку было важно смешение двух типов восприятия — сознание реальности героев повествования и в то же время откровенность творческого вымысла, сказавшегося в сложности сюжета, почти «сверхъестественности» некоторых персонажей и ситуаций, ставящих описание «на границу сказки» (Письмо Т. М. Некрасовой 9 ноября 1954 [6, т. 10, с. 57]), как он сам писал. Намеренная игра между условностью и реальностью образов романа была перенесена в жизнь и проявилась в ци-

тированных выше словах Пастернака о сближении Ивинской с Ларой, а себя, соответственно, с Юрием Живаго.

И действительно, читателя романа не оставляет чувство присутствия автора в своем произведении, сквозящее в различных персонажах. Причем это не только сам Живаго, в котором Пастернаку порой становится тесно, но и Миша Гордон с его вопросом, что значит быть евреем, и юношеский налет эгоцентризма в молодом Дудорове, который близок к Скрябинскому влиянию у Пастернака-подростка. И конечно, — в монологах Веденяпина, а позже и в репликах Лары в разговорах с Юрием Андреевичем. Это отмечается в критике то как недостаток романной формы, с которой не справился автор, то как лирическое самовыражение поэта, при этом сам роман определяется как род автобиографии, в которой отсутствуют внешние факты реальной жизни автора. Так характеризует его академик Д. С. Лихачев и отмечает автобиографичность описания творческого вдохновения Юрия Живаго в Варыкине [2, с. 5–22]. Несомненно, что это написано о своем собственном опыте. Подобным образом отношение Живаго к прозе как полотну, а стихам — как этюдам к картине, тоже мнение самого Пастернака, и слова о «незаметном стиле», которого добивался Живаго, относятся к собственным стремлениям автора. Аналогичные высказывания известны по другим работам Пастернака или из его писем.

Для нас в первую очередь очевидно, что Пастернак передал Юрию Живаго свое отношение к женщине. В «Охранной грамоте» это названо «возвышенным отношением к женщине». В «Докторе Живаго» определением ему служит следующий пассаж из 11-й части, главы 7, напоминающий описание леса в Оболенском из очерка «Люди и положения». Сделанная в первых словах отсылка к детству подкрепляет эту догадку, соотнося чувство всемогущества и творческой силы со скрябинским влиянием:

Юрий Андреевич с детства любил сквозящий огнем зари вечерний лес. В такие минуты точно и он пропускал сквозь себя эти столбы света. Точно дар живого духа потоком входил в его грудь, пересекал все его существо и парой крыльев выходил из-под лопаток наружу. Тот юношеский первообраз, который на всю жизнь складывается у каждого и потом навсегда служит и кажется ему его внутренним лицом, его личностью, — во всей первоначальной силе пробуждался в нем и заставлял природу, лес, вечернюю зарю и все видимое преображаться в такое же первоначальное и всеохватывающее подобие девочки. ««Лара!» — закрыв глаза, полусхептал или мысленно обращался он ко всей своей жизни, ко всей Божьей земле, ко всему расстилавшемуся перед ним, солнцем озаренному пространству («Доктор Живаго» [здесь и далее цит. по: 6, т. 4, с. 341–342]).

Религиозное чувство Живаго объединяет в себе любовь к женщине, любовь к природе и к жизни с любовью к Богу. Именно эти собеседники, как писал Пастернак Жаклин де Пруайяр 20 августа 1959 года [6, т. 10, с. 518–519], составляли его тайное общество в жизни, и своими работами и поведением он предлагал другим этот вид духовного блаженства и плодотворного существования. Он называет этих собеседников действующими лицами своей жизни. Это «Бог, женщина, природа, призвание, смерть» [6, т. 10, с. 518].

В «Охранной грамоте» Пастернак объяснял возникновение возвышенного чувства к женщине взаимопротиворечием замыслов природы, основывающей свой контакт с человеком на страхе пошлости. О пошлости как области чувственного писал он в своих письмах к Иде Высоцкой в 1911 г. «Отрочество должно пройти через все неистовства чистоты», — говорит в романе Николай Веденяпин, характеризуя мальчиков и девочек 10-х годов, проповедовавших целомудрие вслед за Владимиром Соловьевым и Толстым.

Отталкиваясь от декадентских понятий «свободной любви» и «права сильного здорового чувства», вступающего в коллизию с «житейскими цепями брака», Пастернак считал необходимыми естественные барьеры, затрудняющие чувство, и признавая истерзывающую муку пребывания в этом круге, писал, что «все, входящие людьми в историю, всегда будут проходить через него» как преддверие «к единственно полной нравственной свободе».

«Есть страшные истины, которые узнаешь в этом абсурдном кипении воздерживающейся крови. Ты прости, что я об этом говорю, — писал Пастернак 1 июля 1926 г. Марине Цветаевой. — На всех этих истинах, открывающихся только в таком потрясении, держится, как на стонущих дугах, все последующее благородство духа, разумеется до конца идиотское, ангельски трагическое. Это самая громкая нота во вселенной. В этот звук, несущийся сквозь мировое пространство, я верю больше, чем в музыку сфер. Я его слышу» [6, т. 7, с. 718–719].

Об этой высоте нравственной свободы писал Пастернак в последний год жизни Чукуртме Гудиашвили, своей молодой подруге, говоря, что никогда не поклонялся ни «свободной любви», ни браку (Письмо 5 февраля 1960 [7, с. 40]).

Такая точка зрения автора помогает лучше понять отношения Юрия Андреевича с женщинами, которые вызывают у критиков разноречивые домыслы. В статье «Три женщины в Докторе Живаго» Дени де Ружмон определял роман как последний в европейской традиции романов страсти, идущей от Тристана и Изольды. В любви Живаго к недостижимой и покидающей его Ларисе Федоровне критик увидел законы жанра, ориентированные на необходимость барьеров и преград для чувства, которое поднимается и растет в своем стремлении их преодолеть. В этом понимании брак — определенность, заданность судьбы, остановка в движении, то самое «наперед известное — страшно», о чем писал Пастернак в «Охранной грамоте».

Прямое сопоставление героинь романа с реальными женщинами биографии Пастернака не удастся. Единственное, что совпадает, эта страдательная пассивность отношений, отказ от воли, выбора или разрыва, страдание раздвоенности даже в самые счастливые моменты любви. «Та же двойственность, без которой нет жизни», — как Пастернак писал Цветаевой. Друзья Юрия Живаго Гордон, Дудоров уговаривают его узаконить свои отношения с Мариной Щаповой совершенно так же, как друзья Пастернака, такие, как А. С. Эфрон, стыдили Пастернака неопределенностью его отношений с Ивинской. Образы главных героинь «Доктора Живаго» в первую очередь отражают представление Пастернака о двух типах женской красоты, формирующей, по его мнению, характер женщины. Это наблюдение поразило его впервые весной 1917 г. при встрече с Еленой Виноград. Разговор о красоте скромной, таящейся, зависимой, и красоте, обладающей влекущей силой и не боящейся грязи, запомнила Жозефина

Леонидовна Пастернак и передала в своей статье «Patiog». Об этом же писал Пастернак в 1931 г. в Послесловьи к «Охранной грамоте» под впечатлением знакомства с Зинаидой Нейгауз. Здесь впервые вырисовываются черты двух героинь «Доктора Живаго» в их противопоставлении, и очень соблазнительно перенести их биографическое соответствие в роман [6, т. 3, с. 522–523].

Совпадение судьбы, характера и типа красоты Елены Виноград и З. Нейгауз действительно определили образ Ларисы Федоровны, что подробно разобрано на текстах «Сестры моей жизни» и «Доктора Живаго» в нашей статье «Лето 1917 года в „Сестре моей жизни“ и „Докторе Живаго“» [5, с. 158–165].

Роман Зинаиды Николаевны со своим кузенком лег в основание сюжета Лары и Комаровского, причем в своих воспоминаниях Зинаида Николаевна связывает знакомство Пастернака с подробностями ее юношеской любви с началом его нервного кризиса 1935 г. Летом в Берлине он со слезами рассказывал сестре Жозефине об этих впечатлениях, как завязке своего будущего «романа о Зине».

Встреча Живаго с Ларисой Федоровной у колодца в Юрятине живо рисует Зинаиду Николаевну в Ирпене с ее косынкой узлом на лоб и коромыслом через плечо. В этой сцене живо переданы ее манера разговора, грубоватая резкость рабочего человека, быстрая порывистость движений, присущая ей суховатость реакции. «Как хорошо все, что она делает! Она читает так, точно это не высшая деятельность человека, а нечто простейшее, доступное животным, точно она воду носит или чистит картошку». Это близко соотносится с переданными нам Зинаидой Николаевной словами Пастернака, что ее кастрюли на кухне «дышат настоящей поэзией» [6, т. 11, с. 187], и тем, что любовные стихи к ней из «Второго рождения» построены на кухонных и кулинарных метафорах: укроп, суп, зубровка, салат, масло — в одном, или шоколад, пельмени, лакрица, желатин — в другом.

В сохранившихся черновых набросках к «Доктору Живаго» отразилось намерение автора передать «Трубниковско-Пильняковско время, ужас» ... «пленительность страсти» [6, т. 4, с. 694]. Речь идет о весне 1931 г., когда Пастернак ушел от семьи, жил у Пильняка и навещал Зинаиду Николаевну в Трубниковском переулке. Но рядом в тех же набросках мы находим указания: «Тоня=Зина» по поводу Тониной хозяйственности и работы на огороде. Пастернак пишет здесь, что Тоня, подобно Зине, сама рождает ребенка, ставит кровать в угол, независимо от «вертопраха-Гаррика» (Генриха Нейгауза).

В то же время представляется несомненным, что страницы романа, посвященные рождению сына, относятся к реально пережитому осенью 1923 г. Ранняя редакция дает дополнительные подробности. Только в действительности Евгения Владимировна Пастернак родила в частной больнице А. Эберлина в Замоскворечьи, а не в клиниках, как в романе.

Разлука с Тоней и ее отъезд за границу также сопоставлены с реальными событиями лета и осени 1931 г. Письмо Тони к Юрию Живаго — удивительный по силе образец женского любовного признания, ориентировано на стилистику душераздирающих писем Евгении Владимировны из Берлина.

Правдивостью лично пережитого дышит эпизод в Варыкине с кроватью сына, в которую собирается положить свою дочь Лариса Федоровна. Болезнен-

ность этого эпизода, приглушенная в основном тексте романа, — в черновиках «это нож в сердце» [6, т. 4, с. 733]. Кроме того в пьесе 1942 г. есть подобный момент жгучей ревности к новой хозяйке предметов обихода и вещей, связанных с прошлой жизнью. Реальное страдание отца выдает сон Юрия Живаго о сыне за запертой дверью, обдаваемой водопадом. В тетради стихов «Второго рождения» есть запись, относящаяся ко времени путешествия Пастернака с Зинаидой Николаевной по Кавказу, о «тревоге за Женечку», в черновиках к роману этот сон назван «Женечка и Терек».

В стихотворении «Будущее! Облака встрепанный бок!», написанном в августе 1931 г. на Кавказе, Пастернак рисует свое пребывание там с Зинаидой Николаевной образами грехопадения Адама и Евы. Этими же метафорами пронизано описание жизни Живаго и Ларисы Федоровны в Варькине, включая «колом в горле у Юры ставшую боль, точно он подавился куском яблока», когда Комаровский увозит Лару.

Летом 1959 г. Зинаиде Николаевне попало на глаза утверждение, опубликованное во французской газете, что Лариса Федоровна в романе — это О. Ивинская. В ответ на ее недоумение, как же так, ведь это ее первая любовь описана в истории Лары с Комаровским, ее крахмальное белье и так далее, Пастернак сказал: «Ну, если это тебе льстит, Зинуша, то — ради Бога: Лара — это ты» [4, с. 563].

История любви Пастернака к Елене Виноград послужила толчком к написанию его первого романа о Жене Люверс. Встреча с Зинаидой Николаевной сделала ее героиней его романа о Патрике. «Доктор Живаго», начатый осенью 1945 г., за год до знакомства Пастернака с Ивинской, ориентировался на предыдущие замыслы, но их короткий роман 1947–1948 г. наполнил страницы «Доктора Живаго» живой лирической силой любви автора к своей пожизненной героине. Слова Пастернака о том, что в молодости у него были разные Лары, а Ольга Ивинская стала Ларой его старости, с этой точки зрения совершенно точны. Они говорят о благодарности, которую Пастернак испытал к той, без которой роман, может быть, не был бы дописан или был бы написан иначе.

В жизни и характере Ларисы Федоровны нет точных соответствий с Ивинской, кроме некоторых черт внешности ее самой и ее дочери. Но знакомство с нею помогло автору сделать живым этот образ и расширило его символическую сущность, заданную ранней трактовкой судьбы России как обманутой и поработенной злым гением женщины, «упрямицы, сумасбродки, шалой, боготворимой, с вечно величественными и гибельными выходками, которых никогда нельзя предвидеть», — от чего он страдал и чем восхищался в Ольге Ивинской. Ее арест в 1949 г. и лагерь подлили в этот образ краски мученичества и определили конец героини. В символическом характере образа особенно четко прослеживается его преемственность по отношению к Блоку, чья прекрасная дама со временем обернулась кабацкой Россией, в чем так же сказались реальная биография блоковского прототипа.

Увлекательные поиски биографических соответствий не должны закрывать главного. Передавая Юрию Живаго свои мысли, характер творческого склада, отношение к женщине и к жизни, наконец, свои стихи, Пастернак сознательно

отдаляет основные события жизни героя от тех, которые формировали его самого. Необходимо выяснить, какую смысловую нагрузку несет это различие.

Во-первых, Юрий Живаго — сирота, воспитывается у далеких родственников, тогда как на формировании автора в первую очередь сказало влияние родителей и художественной атмосферы дома. Сиротой был и Патрикий Живульт, герой прозы 30-х гг. Обстоятельства воспитания обоих героев очень схожи — это русская дворянская интеллигенция, профессорская семья. Но в отличие от Патрикия — сына ссыльного поляка и дочери кантониста, — Живаго по происхождению русский. Польская кровь Патрикия приобретает особое значение, если вспомнить, что Спекторский, герой предыдущего романа, тоже несущий некоторый автобиографический отсвет, по отцу еврей. Как это ни грустно, но в русской истории не приходится недооценивать значение происхождения в формировании характера. В прозе о Патрике Александр Александрович Громеко возмущается тем, как смеет Патрик «сокрушаться об отечестве», тогда как он сам, «явление потомственное», смотрит с верой в будущее, не пугаясь приближения революции.

Третьим пунктом отметим раннюю женитьбу Живаго. Мы говорили уже, что Пастернак передал своему герою юношескую боязнь пошлости и проповедь целомудрия, которые характеризовали его самого. Рассказывая об этом комплексе в Марбургских главах «Охранной грамоты», он писал:

Есть необозримый круг явлений, вызывающих самоубийства в отрочестве. Есть круг ошибок младенческого воображенья, детских извращений, юношеских голодовок, круг Крейцеровых сонат и сонат, пишущихся против Крейцеровых сонат. Я побывал в этом круге и в нем позорно долго пробыл [6, т. 3, с. 177].

По его собственному признанию объяснение с Идой Высоцкой летом 1912 г. в Марбурге сделало Пастернака калеккой «с надломленной душой» (Письмо к отцу мая 1916 года [6, т. 7, с. 243]). «Тот удар — исток всего, // До остального милостью ее теперь мне дела нет» (из стихотворения «Зимняя ночь», 1913–1928).

В декабре 1912 г. Пастернак измерял свою влюбленность в Иду Высоцкую шестью годами, описывая встречу нового 1907 г. в кругу товарищей. Танцы, батистовый платочек с запахом мандарина и стоящая на окне лампа стали символом первой любви и начала стихописания. С этим знаком они стали центральным композиционным моментом романа «Доктор Живаго», а «Свеча горела на столе...» — одним из первых стихотворений к нему.

Рассказывая Александру Штиху в письме от 17 июля 1912 г. об объяснении с Идой, Пастернак ссылается на ее собственное признание в том, что действительно с ее стороны было странно не чувствовать того же, что он, «вырастая так долго вместе» [6, т. 7, с. 126]. Рисуя в романе, как в полном смысле слова Юрий Живаго и Тоня «вырастали так долго вместе», Пастернак показывает, как естественно и просто они однажды «внезапно прозрели и взглянули друг на друга новыми глазами». Юра преисполнился к Тоне «горячим сочувствием и робким изумлением, которое есть начало страсти». То же самое одновременно произошло с Тоней по отношению к Юре.

Естественность ситуации получает естественное развитие. Никаких ударов, калечащих судьбу, никаких комплексов и заколдованных кругов. Здесь

отчетливо выявляется стремление автора распрямить и исправить судьбу своего героя, избавив его от собственных неудач и ущемлений. Тем же можно, вернувшись к выше сказанному, объяснить выбор его происхождения.

В 1931 году Пастернак восклицал:

О если б я прямой возник!
Но пусть и так — не как бродяга,
Родным войду в родной язык.

Лишая Живаго родителей, Пастернак, с одной стороны, как будто следовал своей детской фантазии, будто он не был сыном своих родителей, о которой писал в очерке «Люди и положения». С другой стороны, он избавлял его от свойственных ему самому пожизненных оправданий перед родителями как высшим судилищем и желания загладить чем-то неслыханным и небывалым свою несовершенную вину. В оглядке на родительский контроль можно также найти объяснения резким юношеским разрывам с рисованием, музыкой, философией. «В большинстве одаренные люди стыдятся своей нравственной наследственности и портят и ухудшают себя из робости», — писал Пастернак об этом комплексе Нате Вачнадзе 31 декабря 1949 г. [6, т. 9, с. 590–591].

Но главное отличие Живаго от Пастернака, которое почему-то ускользает от внимания исследователей, это то, что Юрий Андреевич в первую очередь врач, а его поэзия — поэзия дилетанта. Здесь дело не в качестве оставшихся после него стихов, которые совершенны по самым строгим меркам, но в его непрофессиональном отношении к своему стихописанию — в его биографии.

Для Пастернака — это существеннейшее положение его творческой философии и поведения. Будучи сам профессионалом в полном смысле этого слова, он сознательно сберегал в себе свою гениальную способность удивляться, главную особенность его поэзии. Он получил ее при рождении и уже из Марбурга писал о своей «чуткой восприимчивости и послушании полученным впечатлениям». «Так именно начинается искусство» (Письмо родителям 11 мая 1912 [6, т. 7, с. 91]), — объяснял он. Но в 30-е гг. он почувствовал необходимость подчинить «восприимчивость лирика», т. е. «преобладание одного рода реальных впечатлений над каким-нибудь другим», требованиям, которые предъявляла новая действительность. В письме к С. Спасскому Пастернак называет это нравственным долгом художника (29 сентября 1930 [6, т. 8, с. 451]).

И тут кончается искусство.
И дышат почва и судьба.

Поклонники ранней поэзии Пастернака правы, отмечая эту перемену. С этой точки зрения поэт, который может позволить себе писать единственно под воздействием полученных впечатлений, — дилетант. Это любимый образ Пастернака — поэт-губка.

Можно отметить постоянный интерес Пастернака к гениальным дилетантам, как он их называл, к Ф. Тютчеву и Е. Боратынскому, «углубленность смыслов» в их стихах он объяснял незаинтересованностью в широком читате-

ле, ориентацией на избранных, «für wenige» (Жуковский), — «Читателя найду в потомстве я» (Боратынский).

Известна нелюбовь Пастернака к разбору и анализу чужих произведений, к разговору о технике, — в отличие от акмеистов и их Цеха поэтов. Он откровенно сознавался: «Мне о поэзии судить очень трудно, я в ней ничего не понимаю... Это точное объяснение того, что я знаю за собой очень издавна. Разумеется это недостаток. Но мне бы не хотелось с ним расставаться» (Письмо к В. Познеру, ноябрь 1929 г. [6, т. 8, с. 360]). Отсюда осознанный отказ от претензии на авторитет и правоту.

Бывали периоды определенно выраженного желания «бросить писательство» — 1914–1915-й, 1929–1930-й, после «Второго рождения» он практически его «бросает», зарабатывает переводами, учится писать прозу.

Есть в опыте больших поэтов
Черты естественности той,
Что невозможно, их изведав,
Не кончить полной немотой.

«Я никогда не утверждал себя “поэтом” (это слово годится на обертки к туалетному мылу и в русской практике я не люблю его), я много думал, писал прозу и занимаюсь ей, я многим занимался в жизни» (Письмо к Г. Вагину 15 декабря 1955 г. [6, т. 10, с. 121]).

Именно с точки зрения сознательного отказа от участия в литературе, от читателей и любителей поэзии, от художественной яркости и вызывающей неслыханности формы, от «служения музам» надо читать и понимать роман «Доктор Живаго». Пастернак неоднократно повторяет в письмах, что «писал эту прозу непрофессионально, без сознательно выдерживаемого творческого прицела» (Письмо к Н. Смирнову 2 апреля 1955 г. [6, т. 10, с. 72]). «Если есть где-то еще страдание, отчего не пострадать моему искусству и мне вместе с ним» (Письмо к Р. Микадзе 18 ноября 1950 г. [6, т. 9, с. 627]). «Не знаю, осталось ли на свете искусство и что оно значит еще», — сознавался он Ольге Фрейденберг в 1948 г. (Письмо 29 июня — 1 октября 1948 г. [6, т. 9, с. 541]).

Пастернак работал над романом очень неравномерно, растягивая писание на годы, периодами совсем обрывая его на неопределенное время. Он вкладывал в него свои впечатления и соображения, отказываясь от «объективного», т. е. принятого и понятного другим. «Неслыханная простота» стиля романа действительно опасна, и Пастернак сознательно рисковал быть непонятым, а искушенный читатель-критик с радостью кинулся обвинять его в дилетантизме.

Я не могу понять рассуждений вокруг Д<октора> Ж<иваго>. Самобытно ли это или устарело? Отказался ли я от оригинальности по уважительным причинам или, напротив, никогда не обладал ей, незнакомый с западными ее образцами, я, вышедший в прозе из Андрея Белого и прошедший через распад форм в их крайнем выражении. А Д<октор> Ж<иваго> был бурей чувств, наблюдений, ужасов и желаний, и единственной заботой во время его писания было не потонуть в нем (Письмо П. Сувчинскому 14 августа 1958 г. [6, т. 10, с. 369]).

В Пастернаке глубоко сидело толстовское понимание греховности профессиональных занятий искусством, и свою собственную творческую деятельность он воспринимал как «пожизненное заглаживание несовершенной неловкости и неумышленной вины» (Письмо к Вяч. Вс. Иванову 1958 г. [6, т. 10, с. 350]).

«Стихов как самоцели я не любил и не признавал никогда, — писал он в 1948 г. Б. Кузину. — ...только при безмерности этого ближе неопределимого безусловного мира становится простительной и получает смысл условная музыкальная речь в рифму, как только в приложении к телеграфу, несущему жизнь и смерть в обиходе, получают оправдание палочки и точки лаконического телеграфного языка и его азбука. Во всех прочих случаях я не понимаю увлечения этой бессмыслицей» (Письмо 7 марта 1948 г. [6, т. 9, с. 512]).

Это обширное цитирование должно объяснить желание профессионального писателя Пастернака освободить своего героя и от этого, болезненного для русской литературы комплекса, дать ему положительную профессию, а искусство оставить как занятие для души.

Но сам Пастернак никогда не снимал с себя своего писательского долга перед читателями, которые должны были получить от него ответ на вопросы, поставленные жизнью. Он никогда не мог писать в отрыве от нее — «в сотрудничестве с действительной жизнью... а не в описанных Свифтом государствах» («Охранная грамота» [6, т. 3, с. 572]). Понятие профессиональной несвободы часто встречается в письмах Пастернака, оно передано в воспоминаниях Н. Харджиева, записавшего в письме Б. Эйхенбауму слова, сказанные О. Мандельштаму: «Я завидую вашей свободе. Мне нужна несвобода» [8, с. 532]. И Юрия Живаго Пастернак делает свободным в полном смысле слова — от призвания, от писательского долга.

«Освобожден в чистую», — говорит он Стрельникову о своем отношении к воинской повинности. Освобожденный, т. е. уволенный с работы, — освобожденный от семьи, высланной за границу, — от любви, увезенной Комаровским, — он становится полностью лишним человеком, выпавшим из истории, и умирает на улице в то самое время, когда государство уничтожает общество.

Но с другой стороны, освобожденный от комплексов рождения, происхождения, безответной любви и «позорной» профессии поэта, Юрий Живаго мог писать стихи без расчета на современного читателя, как свидетель и прямой участник Евангельских событий, стихи, которые сам Пастернак не мог позволить себе написать от своего имени, отягченного происхождением и писательской биографией.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лавров А. Еще раз о Веденяпине в «Докторе Живаго» // «Быть знаменитым некрасиво...». Пастернаковские чтения. — Вып. I. — М., 1992.
2. Лихачев Д. С. Размышления над романом «Доктор Живаго» // Новый мир. — 1988. — № 1.
3. Лотман Ю. М. Пушкин: Биография писателя. Статьи и заметки. «Евгений Онегин»: Комментарий. — СПб., 1995.

4. Пастернак Е. Б. Существованья ткань сквозная: Б. Пастернак: Переписка с Е. Пастернак. — М., 1998.
5. Пастернак Ел. В. Лето 1917 года: «Сестра моя — жизнь» и «Доктор Живаго» // Звезда. — 1990. — № 2.
6. Пастернак Б. Л. Полное собрание сочинений: в 11 т. — М., 2003–2005.
7. Пастернак Б. Л. Письма грузинским друзьям // Литературная Грузия. — 1980. — № 2.
8. Эйхенбаум Б. М. О литературе: Работы разных лет. — М., 1987.

*М. Г. Павловец**

НАСЛЕДИЕ МАЯКОВСКОГО VS ХЛЕБНИКОВА В РЕЦЕПЦИИ АВТОРОВ НЕПОДЦЕНЗУРНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Для русских неподцензурных поэтов 2-й пол. XX в. остро стояла проблема выстраивания собственной творческой преемственности по отношению прежде всего к той части русской культуры, традиции которой были, по мнению многих из них, искусственно прерваны в годы насаждения соцреализма. Так, по свидетельству Льва Лосева, значимой фигурой для его поколения, еще только входящего в мир поэзии, был Владимир Маяковский, канонизация которого в советский период открывала возможность для легального приобщения к творчеству и поэтов его круга, прежде всего Велимира Хлебникова. Однако можно видеть, как в восприятии ряда неподцензурных поэтов Маяковский не просто уступал место Хлебникову, но противопоставлялся ему. Так, ленинградский поэт-неофутурист Александр Кондратов называл Хлебникова в числе трех самых значимых для него поэтов, тогда как Маяковскому давал весьма критическую оценку в своих произведениях прежде всего из-за его политической ангажированности, а «трансфурист» Сергей Сигей в работе «Смыслы “футуристического письма”» прямо отказывал Маяковскому в праве считаться настоящим футуристом из-за его недостаточного эстетического радикализма.

Ключевые слова: Маяковский, неподцензурная литература, футуризм, Хлебников.

M. G. Pavlovets

MAYAKOVSKY VS KHLEBNIKOV: HERITAGES IN THE RECEPTION OF UNCENSORED LITERATURE AUTHORS

For the Russian uncensored poets of the second half of the 20th century there was an acute problem of building their own creative continuity with respect particularly to the part of the Russian culture, which traditions, according to many of them, were artificially interrupted during the implantation of socialist realism. Thus, according to Lev Losev, a significant figure of his generation, on that moment just entering the world of poetry, was

* Павловец Михаил Георгиевич — кандидат филологических наук, доцент, Школа филологии Факультета гуманитарных наук Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики»; pavlovez@mail.ru

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-04-00413.

Vladimir Mayakovsky, whose canonization in the Soviet period afforded an opportunity to join legally the creation of poets of his circle, first and foremost — Velimir Khlebnikov. However, you can see how in the perception of a number of uncensored poets Mayakovsky not gives way, but opposes to Khlebnikov. For example, for Alexander Kondratov, the Leningrad poet-neofuturist, Khlebnikov was among three most significant poets, whereas in his works he gave very critical evaluation to Mayakovsky primarily because of his political involvement. In addition, «transfuturist» Sergei Sigey in his article «The purpose of the “futuristic writing”» categorically denied the Mayakovsky’s right to be considered as a true futurist because of his deficiently aesthetic radicalism.

Keywords: Mayakovsky, uncensored literature, futurism, Khlebnikov.

Судьба поэтического наследия двух ведущих фигур русского поэтического авангарда — Владимира Маяковского и Велимира Хлебникова — по-разному складывалась в послевоенное время. Процесс канонизации Маяковского после того, как Иосиф Сталин назвал его «лучшим, талантливейшим поэтом нашей советской эпохи», шел полным ходом: вслед за публикацией в 1949 г. последнего, 12-го тома первого Полного собрания сочинений поэта [7] (выходившее с 1928 г. десяти томное, восемь томов которых были подготовлены при участии самого автора, еще таковым не являлось [6]) всего через шесть лет, в 1955 г., начинается выпуск нового, уже 13-томного собрания [8]; на переименованной еще в 1935 г. в честь Маяковского бывшей Триумфальной площади возле установленного в 1958 г. памятника поэту возникает традиция поэтических чтений (любопытно, что, по воспоминаниям Рубины Арутюнян, «главные» поэты «Маяковки» даже стилизовали себя под поэтов начала века: «Шухт — под Хлебникова, Шукин — под Маяковского, Каплан — под Есенина» [1, с. 8]); на фронтоне школьных зданий с 1950 г. рядом с профилями Михаила Ломоносова (позднее — Льва Толстого), Александра Пушкина и Максима Горького размещается и профиль основоположника советской поэзии. Сложнее с Велимиром Хлебниковым: упоминание его Николаем Асеевым в поэме «Маяковский начинается» в качестве «лучшего учителя» Маяковского стало своего рода охранной грамотой для поэта, однако если в 1930-е гг. отдельные публикации его произведений и исследований творчества еще выходили, то за послевоенное двадцатилетие, если верить Библиографическому указателю [12, с. 30–31], в СССР вышло не более пяти публикаций отдельных произведений поэта, а у мемуаристов и исследователей интерес к Хлебникову если и пробудился, то только в оттепельный период и то в основном в связи с творчеством его товарища по кубофутуризму Маяковского.

Несколько иначе обстояло дело в среде русского литературного андеграунда. Для русских неподцензурных поэтов второй половины XX в. остро стояла проблема выстраивания собственной творческой преемственности по отношению прежде всего к той части русской культуры, традиции которой были, по мнению многих из них, искусственно прерваны в годы насаждения соцреализма. На стадии формирования неподцензурного поля словесности — в основном через издание мизерными тиражами, подчас — в единичных экземплярах, самиздатских журналов и альманахов, именно фигура Маяковского олицетворяла для их авторов подлинно советский неконформизм и эстетическую новизну. Так, по свидетельству Льва Лосева, одного из поэтов

т. н. филологической школы, значимой фигурой для его поколения, еще только входящего в мир поэзии, был изначально Владимир Маяковский, канонизация которого в советский период открывала возможность, однако, для легального приобщения к творчеству и поэтов его круга, прежде всего — Велимира Хлебникова. Лев Лосев отмечал в мемуарном очерке «Тулупы мы» (названного так по цитате из поэмы Хлебникова «Прачка», начало которой поэты «филологической школы» любили напевать на мотив «Марша советской авиации»), что для их поколения приход в поэзию осуществлялся через фигуру Маяковского — к Хлебникову,

ибо Владимир Владимирович, хотя и служил исправной пропагандистской завитушкой на ихнем (большевиков. — М. П.) бетоне, но также прикрывал и не замеченный товарищами пролом в стене, через который можно было проникнуть к футуризму, к Хлебникову, к главному стволу. <...> Итак, от Маяковского шли к Хлебникову и Крученыху, а затем назад уже через Заболоцкого и обериутов, т. е. приобщаясь к наивысшей иронии и философичности [5, с. 11].

В отличие от послевоенного поколения поэтов, значимость Хлебникова куда понятнее была тем, кто был современником выхода пятитомного собрания сочинения поэта [14], объемных изданий его избранного [15; 16], а также брошюр «Неизданный Хлебников» (1928–1935) [10] и тома «Неизданных произведений» (1940) под редакцией Н. Харджиева и Т. Грица [17]. По воспоминанию Алексея Терновского, рукописный альманах «...Настоящих и лучших», в конце 1930-х гг. задуманный его другом поэтом Николаем Глазковым, открывался манифестом, отсылающим к декларациям русских футуристов:

Нашим стихам было предпослано нечто вроде небольшой декларации, составленной самим Глазковым. Она примечательна тем, что называет имена поэтов, наиболее чтимых им. Вот ее текст:

«Поэтическое здание веков — небоскреб.

Пушкин и классики — фундамент.

Блок, Гумилев, Хлебников, Маяковский, Пастернак — лучшие этажи.

Мы — строители очередного этажа, в настоящее время самого верхнего»

В черновом наброске этой «Декларации» была еще одна фраза, заключительная: «а в фундаментах люди не живут», но, по зрелом размышлении, она была исключена из окончательного текста. Добавлю также, что в перечень поэтов-предшественников нередко включался и Есенин [2, с. 80].

Как вспоминала Е. Мурина, Николай Глазков «жил сообразно своим божественно-эпатажным вкусам, позиционируя себя наследником футуристов — Бурлюка, раннего Маяковского и Хлебникова, которого он боготворил. Гордился, что Лиля Брик, ценившая его стихи, сравнивала его с великим Велимиром» [9].

Однако уже в годы войны и первые послевоенные годы имя Хлебникова выпадает из поля зрения молодежи, желающей создавать новое, неангажированное искусство, и образцом для подражания для них все более становится именно Маяковский — как воплощение советского нонконформизма и революционной «левизны», противостоящих воцарившемуся реакционному стали-

низму с его лукавым «двоумислием». Так, подготовленный силами студентов ВГИКа альманах «ИЗМИЗМ» также включал в себя манифест пародической группы «измистов», авторы которого хотя и заявляли: «Нет мы не “под”, не “за” Маяковского. Мы сами по себе», — однако в перечне тех, кого они включают свой круг, из всех отечественных поэтов упоминают одного Маяковского:

МЫ это: Ришар, Кухта, Епихова, Неретнек, Моцарт, Гете, Бетховен, Чайковский, Рафаэль, Маяковский, Бальзак, Пракситель, Чернышевский, Хемингуэй и все творчески мыслящие

ОНИ — те же без первых четырех

ВЫ — все творчески НЕмыслящие (Архив ЦК КПСС. Ролик 1385. Ед. хр. 212. Л. 188об.).

Члены школьной группы Юрия Воронеля не только протестовали против массовой популярности в послевоенное время оперетт как вульгарной формы и боролись с «филатовщиной» — моделью поведения, которую они связывали с образом одной из героинь романа «Молодая гвардия» Валей Филатовой, но и в своих собственных творческих опытах ориентировались на Маяковского с его антиэстетизмом и пристрастием к грубой лексике. Об их взглядах можно судить по полемике с группой одной из читательниц выпущенного ими самиздатовского альманаха «Вонзай критику», письмо которой приведено в документе под названием «СПРАВКА о группе учащихся средних школ № 10 и 14 гор. Астрахани, проводивших идеологически вредную работу среди молодежи в 1948 году» (орфография оригинала сохранена):

Вы говорите, что любить Маяковского должна каждая девушка. Девушка должна любить стихи, в которых поминутно встречается мат! Вероятно, под влиянием Маяковского вы, борясь против пошлости, сами говорили ужасно пошло и грубо на вечере. Я не понимаю (да и не я только!), как можно любить поэта, у которого нет рифмы (лбом бы, — катакомбы!??), ни размера, у которого нет стройной фразы, все изломано, скомкано, не понятно. Маяковский не волнует даже при публичном чтении, а просто шокирует ругательствами и грубостью. И мы, девушки, можем и не любить его, а любить Симонова, Есенина, Щепачева и оставаться советскими (Архив ЦК КПСС. Ф. № 1. Оп. 3. Ед. хр. 553. Л. 19–20).

Из докладной записки «О крупных недостатках в политико-воспитательной работе среди молодежи высших и средних специальных учебных заведений Челябинской области» можно узнать, что на творчество Маяковского ориентировалась и группа студентов Челябинского педагогического института, издавших два номера альманаха «Студент» и планировавших издание сборника «Снежная маска»:

Авторы альманаха оставляли в каждом номере несколько чистых страниц для отзывов читателей. И хотя альманах попадал в руки только «близких» людей, все отзывы (а их много в каждом номере) резко критикуют идеологическое направление альманаха:

«И вы свою затею считаете искусством? Да это же вульгарщина! Вы сравниваете себя с Маяковским. Но ведь его произведения оценил гениальнейший Ленин, его произведения идейны. А вы что? Просто свое настроение высказываете, свое

личное. Вы же люди советского общества. Вы не игрушка судьбы, а сами создатели соей жизни. Неужели вы не можете ее заполнить нужными полезным вещами. Уходите от действительности, а она спутница ваша» (РГАСПИ Ф. 1. Оп. 46. Д. 42. Л. 54).

Но интересно, что группа поэтов-неофутуристов с филологического факультета ЛГУ, которая прославилась своим первым авангардистским перформансом на самом закате сталинской эпохи, 1 декабря 1952 г., с записыванием лекции гусиным пером и хлебанием на перемене тюри деревянными ложками и распеванием «Лучинушки», по свидетельству Льва Лосева, пела именно стихи Хлебникова, да и сам пародически-«русопятский» характер перформанса, с одной стороны, отсылал к официально расцветшему после войны культу русского патриотизма, с другой — к славянофильским увлечениям Велимира Хлебникова, «как бы осуществляя панславянскую хлебниковскую утопию» [5, с. 12].

Но если для Льва Лосева «велимировед», по словам из его стихотворения «Левлосев», — лишь одна из его множества поэтических ипостасей, наряду с «александроманом», «аннофилом», «маринистом» и «бродскистом в очках и с реденькой бородкой», то значение Хлебникова для другого неподцензурного поэта, принадлежащего к «филологической школе», — Александра Кондратова, исключительно. К Маяковскому у Кондратова было двойственное отношение, что заметно и по его циклу «Маяковки», и по тому, как он противопоставлял до- и послереволюционное творчество поэта, упрекая того в политической ангажированности поздних произведений и всей литературной деятельности:

Ты стал казенным, как казна.
Оформленным билетом...
Не знаю — знал ты иль не знал
пред ликом пистолета.

Но выстрел твой был как итог —
так многие кончали...
За Божий дар
свел счета Бог.

Итог —
подвел начальник,

сказав:
«Товарищ Маяковский
таков-
сяковский и каковский» [4, с. 359].

Значение же для него Хлебникова подчеркивается Кондратовым не только указанием того в числе трех главных поэтов и отдельным упоминанием в числе «дедов» в личной поэтической генеалогии (см. [4, с. 7]), но и замыслом книги «Велимир», названной в честь поэта-футуриста и содержащей в себе посвященные ему стихи, а также большим количеством упоминаний поэта

и как прямых, так и скрытых цитирований его в других произведениях самого Кондратова (кроме того, обращался к наследию Хлебникова Кондратов и в своих стиховедческих штудиях, см. [3, с. 100]).

Эта переориентация неподцензурных поэтов с Маяковского на Хлебникова заметна и на примере творчества поэтов других групп поэтического андеграунда. В сентябре 1964 г. в манифесте «Незапучтое пузо 2» из рукописного сборника «Будущел» футуропадаистов — группы, стоящей у истоков трансфуризма, — утверждалось:

ЭЙ! ЭЙ!

Читающим нашу грозную баячь плевков в рыло шлют футуропадаисты. Вот вам мусолящие книги наши смелые опусы.

3 мая этого года впервые услышали о могущественных друзьях слова и Велемира (так. — М. П.) Хлебникова — будущелах. Мы подняв красный стяг футуризма смеясь в лицо

Репиным

Пластовым

и проч проч проч

смело штурмуем в лицо музеи заваленные реалистическим хламом <...>

Мы бьём в барабан говоря вам наше новое ЭЙ! ЭЙ! (цит. по: [11]).

Один из подписавших этот манифест, нашпигованный прямыми цитатами и отсылками к декларациям и произведениям кубофутуристов, трансфурист Сергей Сигей впоследствии прямо отказывал Маяковскому в праве считаться настоящим футуристом из-за его недостаточного эстетического радикализма: «Написанное Гнедовым, Крученых, Подгаевским или Зданевичем безусловно принадлежит “футуристическому письму”, а написанное Маяковским — нет» [13, с. 98–99]. Возможно, такое неприятие Маяковского некоторыми из неподцензурных поэтов связано не только с недостаточной радикальностью его творческих поисков, но и с тем, что его творчество было окончательно апроприировано советским литературным и идеологическим официозом (достаточно вспомнить обращенные к Маяковскому строки из программной «Молитвы перед поэмой» Евгения Евтушенко), тогда как творчество Велимира Хлебникова хотя и не было подзапретным, однако и не пропагандировалось в советское время, оставаясь в тени наследия «великого пролетарского поэта». Относительная доступность его произведений вкупе с новативностью поэзии определило то значение, которое творчество Хлебникова имело для целой плеяды неподцензурных поэтов, среди которых следует упомянуть также поэтов «Лианозовской школы» (особенно для Г. Сапгира), хеленуктов (А. Ник., Дм. М., Александр Миронов, ВНЕ, Владимир Эрль и др.), группы «Верпа» (Алексей Хвостенко, Анри Волохонский, Гаррик Восков, Кари Унксова), Владимира Казакова, Геннадия Айги и др. авторов, которых можно отнести к поэтическому андеграунду второй половины XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арутюнян Р. Моя Маяковка. — М.: Магазин искусства, 2002.
2. Воспоминания о Николае Глазкове. Сборник. — М.: Советский писатель, 1989.
3. Кондратов А. Статистика типов русской рифмы // Вопросы языкознания. — 1963. — № 6. — С. 96–106.
4. Кондратов А. М. Избранные произведения / подг. текста и комм. М. Павловца и Ю. Орлицкого // Russian literature. — 2015. — Vol. LXXVIII, N I/II. — С. 44–507.
5. Лосев Л. Тулупы мы // «Филологическая школа». Тексты. Воспоминания. Библиография. — М.: Летний сад, 2006. — С. 11–20.
6. Маяковский В. В. Собрание сочинений: в 10 т. — М.: ОГИЗ, 1927–1933.
7. Маяковский В. В. Полное собрание сочинений: в 12 т. — М.: Гос. изд-во худож. лит., 1939–1949.
8. Маяковский В. В. Полное собрание сочинений: в 13 т. — М.: Гос. изд-во худож. лит., 1955–1961.
9. Мурина Е. Аркадий Белинков в 1943 году // Вопросы литературы. 2005. — URL: <http://magazines.russ.ru/voplit/2005/6/mu14.html> (дата обращения: 27.11.16).
10. Неизданный Хлебников: Вып. I–XXX / ред. А. Крученых. — М.: Изд. «Группы друзей Хлебникова», 1928–1935.
11. Русские писатели. Поэты (советский период). Биобиблиографический указатель. — Т. 28: Велимир Хлебников. — СПб.: РНБ, 2014.
12. Сигей Сергей, Ры Никонова. А. Нику // Антология новейшей русской поэзии «У голубой лагуны»: в 5 т. Том 5Б. — URL: <http://kkk-bluelagoon.ru/tom5b/transpoety.htm#1> (дата обращения: 27.11.16).
13. Сигей С. «Смыслы «футуристического письма» // Подгаевский Сергей. Три поэмы тринадцатого года. / с послесловием Сергея Сигея и маргиналией Михаила Евзлина. — Madrid: Ediciones del Herbeo Errante, 2002. — С. 98–99.
14. Хлебников В. Собрание произведений: в 5 т. / под общ. ред. Ю. Тынянова и Н. Степанова. — Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930–1933.
15. Хлебников В. Избранные стихотворения / ред., биографич. очерк и примеч. Н. Степанова. — М.: Советский писатель, 1936.
16. Хлебников В. Стихотворения / вступ. статья, ред. и примеч. Н. Степанова. — Л.: Советский писатель, 1940.
17. Хлебников В. Неизданные произведения / Поэмы и стихи — ред. и коммент. Н. Харджиева; Проза — ред. и коммент. Т. Грица. — М.: Художественная литература, 1940.

Ю. Б. Орлицкий*

НАСЛЕДНИКИ ХЛЕБНИКОВА. 1. ГЕНРИХ САПГИР**

Генрих Вениаминович Сапгир (1928–1999) — выдающийся русский поэт конца XX в., представитель неоавангардистского направления. Сапгир неоднократно писал, что одним из своих учителей считает Хлебникова. В «Похмельной поэме» из книги «Элегии» (1967–1970) он перечисляет русских поэтов, оказавших на него наибольшее внимание: это Хворостинин, Ломоносов, Тредьяковский, Державин, Пушкин, Блок и Хлебников. Еще раз Хлебников упоминается в стихотворении «Чурзел», само название которого отсылает к словотворческой практике изобретателя заумного языка. Позднее Сапгир сравнивает с Хлебниковым своего друга, поэта-авангардиста Игоря Холина. Прямой отсылкой к великому футуристу выглядит и микропьеса Сапгира «Зигзигзео» из его книги «Монологи». Собственно в поэтической практике Сапгира влияние Хлебникова сказывается прежде всего в активном словотворчестве, в обращении к заумному языку, а также в активном использовании «хлебниковских» поэтических техник — свободного и особенно гетероморфного стиха.

Ключевые слова: Хлебников, Сапгир, футуризм, неоавангардизм, традиции, неология, заумь, свободный стих, гетероморфный стих.

Orlickiy Y. B.

V. KHLBNIKOV'S SUCCESSORS. 1. GENRICH SAPGIR

Genrikh sapgir (1928–1999) — an outstanding Russian poet of the late XXth century, the representator of poetic neoavangardism. Sapgir repeatedly calling Khlebnikov one of his teachers. In “Hangover poem” from the book “Elegy” (1967–1970) he lists the Russian poets who provided him the most attention: they are Khvorostinin, Lomonosov, Tredyakovsky, Derzhavin, Pushkin, Block and Khlebnikov. Once Khlebnikov is mentioned in the poem “Churzel”, whose title refers to the practice of the inventor slovotvorcheskoy abstruse language. Later Sapgir compares Khlebnikov with his friend, the poet Igor Holin. Direct reference to the great futurist looks Sapgir’s miniplay “Zigzigzeo” from his book “Monologues”. Actually in

* Орлицкий Юрий Борисович — доктор филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник УНЦ мандельштамоведения, Российский государственный гуманитарный университет (Москва); ju_b_orlitski@mail.ru

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ «Велимир Хлебников в русской и мировой культуре XX–XXI веков; 16–04–00413а».

Sapgir's poetic practice Khlebnikov influence affects primarily in the active creation of new words, in an appeal to abstruse language, as well as the active use of "Khlebnikov's" poetic techniques: free verse and in particular heteromorphic verse.

Keywords: Khlebnikov, Sapgir, futurism, neoavangardizm, tradition, neology, nonsense, free verse, heteromorphic verse.

Генрих Вениаминович Сапгир (1928–1999) — выдающийся русский поэт конца XX в., яркий представитель неоавангардистского направления в русской поэзии. Широкому читателю он больше известен как автор книг и сценариев для детского театра и кино, в которых самым активным образом использует методы и приемы авангардистского, постфутуристического письма — например, неологию и заумь.

Сапгир неоднократно писал и говорил в интервью, что одним из своих главных учителей — наряду с Пушкиным, которому он посвятил свою яркую книгу «Черновики Пушкина» — считает Велимира Хлебникова; нередко он называл себя также неофутуристом. Не случайно поэтому, что исследователи постоянно сопоставляют два этих имени [1; 4, с. 25].

Имя и образы Хлебникова регулярно появляются в стихах Сапгира. Так, уже в ранней «Похмельной поэме» из книги «Элегии» (1967–1970) он перечисляет русских поэтов, оказавших на него наибольшее внимание:

Правдоискатель князь Хворостинин
Лжеклассичный Ломоносов
Ученый русский дьяк О! Тредьяковский О!
Мурза самодержавный Державин
Пушкин — полурусский полубог
И Блок —
Кудрявый как цыган профессорский сынок
И Хлебников как хлеб и как венок [12, с. 143–144].

Характерно, что, давая всем великим поэтам прошлого короткие и емкие характеристики, «будетлянина» Сапгир описывает с помощью одного из его любимых словесных приемов — анаграммирования: фамилию поэта он делит на две части, первая из которых выявляет корень, обозначающий абсолютную значимость этого слова и обозначаемого им явления для человеческой жизни, а вторая представляет собой частичный палиндром и указывает на высокую оценку поэта-футуриста потомками (ср. название многих антологий, посвященных выдающимся авторам прошлого — «Венок», в т. ч. и адресованный Хлебникову [2]).

Показательно и то, в какую «компанию» попадает Хлебников в этом стихотворении Сапгира: один поэт представляет XVII в., три — XVIII, только один — XIX и один (кроме Хлебникова) — начало XX в. Таким образом, неофутурист Сапгир выстраивает свою творческую генеалогию с оглядкой на раннюю русскую поэзию; очевидно, что и поиски Хлебникова многие исследователи возводят к тому же XVIII в.

Еще раз Хлебников упоминается в позднем стихотворении Сапгира «Чурзел», уже само название которого отсылает к словотворческой практике изобретателя заумного языка [15]; здесь

Сидит чурзел на курбаке лицом как желтый жаб
хлебает Хлебникова суп — античный водохлеб
он видит сквозь и срез и врозь — фактически он слеп [12, с. 282].

Современный поэт (вполне в духе самого футуриста) описывает особенности видения своего фантастического персонажа, прототипом которого, как следует из посвящения, был «Тося Зеленский — подмастерье Татлина» — известный скульптор Алексей Евгеньевич Зеленский (1903–1974), выпускник Вхутемаса — Вхутеина в Москве (1926–1930), где он действительно учился у великого авангардиста В. Е. Татлина, традиции которого продолжал в своем творчестве в течение всей жизни; кстати, среди его работ есть и портрет В. В. Хлебникова (1962).

Авангардистская ориентация адресата посвящения, с которым Сапгир был знаком «на Крыму», сказалась в выборе манеры стихотворения «Чурзел», насыщенного неологизмами, в том числе и заумными; вот продолжение этого произведения, вошедшего в книгу «Терцихи Генриха Буфарева» (1984–1987):

Ладони сами млину гнут — сметана сатаны —
удочерил и в девы взял как вылепил жены —
весь млечный путь губам прижечь — все гродники спины

Горягой книгу кухватив летатлина рука
над виноградником летит куступам Судака
где всинева и себлака — сомнениям близка

Чурзел ты муж! лицо — пейзаж из выдубленных кож!
ты скроен так! — горелый пыж! — по злomu ты хорош —
летают гуки как огонь! — а умер... ну так что ж...

Мы — кипчаки от стрековищ до слюдевинных крыл
тот — степь лиловая цветов — а этот — серый Крым —
вдали сошлись гора к горе — теперь поговорим [12, с. 282–283].

Словотворчество Генриха Сапгира, проявившееся в двух десятках его концептуальных книг 1960–1990-х гг., можно считать прямым продолжением и дальнейшим развитием аналогичной практики Велимира Хлебникова, подробно описанной в работах Р. Вроона, В. Григорьева и Н. Перцовой [14; 3; 6; 7].

Сближает двух поэтов в первую очередь набор наиболее продуктивных моделей словообразования и общая плотность неологического слоя в стихах разных жанров и форм.

С другой стороны, по сравнению с Хлебниковым Сапгир значительно чаще выходит за пределы славянской и восточноязычной лексики, активнее своего великого предшественника обращается к словосложению, звукоподражательной лексике, сочетает неологизмы с классическими формами строфики, использует вариативные повторы неологизмов как в одном тексте, так и в рамках цикла и книги.

В. П. Григорьев писал:

Неологизмы Хлебникова заслуживают не только лингвопоэтического исследования методами современной филологии.

Для того чтобы более глубоко познать этот «странный мир», несомненно живущий и по законам красоты, недостаточно одних научно-филологических усилий, даже предельно совершенных. <...>

Пожалуй, как никто другой, Будетлянин остро ощущал в каждом слове то, что можно назвать потенциалом его эстетической семантики, его образными потенциями. Культура словотворчества, в представлении Хлебникова, предполагает, как мы видели, определенный функционализм: слово должно быть «направлено» к называемой вещи <...> Но другое и более раннее начало <...> формулирует убеждение в «красоте смены двух подобнозвучных слов» <...>, вводя тем самым в словотворчество важное эстетическое измерение.

К известному разграничению А. М. Пешковским нормативной и объективной точек зрения на язык таким образом добавляется эстетическая точка зрения как относительно самостоятельная, позволяющая проследить и «пути красоты слова, отличные от его целей [3, с. 323].

В течение всей своей творческой деятельности Сапгир тоже самым активным образом занимался различными видами эстетически значимого словотворчества. Однако принципиально важно, что он, в отличие от Хлебникова, опирался не только на славянский лексический фонд и частично на восточные языки, как это делал будетлянин (о чем справедливо писал тот же Григорьев), но и на западную, прежде всего европейскую, речевую культуру.

Приведем еще один выразительный пример — стихотворение «Кузнечикус» из книги Сапгира «Терцихи Генриха Буфарева» (1987):

Оретикус моретикус кантарус! —
Свою латынь теперь изобрету
Я над любой фонемой ставлю парус
Жив еретик вживлением в ничту

Как ариель взбежал на звездный ярус
Кричу судьбе: огнем его! ату!
И сам себя хватаю налету
Жгу в ярости! — На сцене — пыль и старость

Беру ваш мир — и этакий макарус
Из стеклодранок строю аппаратус
Кузнечикус — и зинзивер икарус!

Не звездомер не время-акробатус
Сам-сон лечу и нет пути обратунс
Пусть солнце попадает в точку! в ту! [12, с. 278].

Стихотворение открывается заявлением «свою латынь теперь изобрету», что Сапгир и делает в этом стихотворении при помощи прибавления к словам конечного «латинского» «с» [4, с. 26]. При этом только три неологизма, составляющих первую строку, образованы от латинских корней, остальные шесть — от русских; пять из них попадает в сильную рифменную позицию.

Вообще же в стихотворении использовано несколько способов образования новых слов: кроме уже названного «олатинивания» при помощи конечного «с» существительных (*акробатус, аппаратус, кузнечикус* и извлеченного из фразеологизма *таким макаром существительного макарус*) и наречия (*обратунс*), это — сложение корней (*стеклодранки, звездомер; сам-сон*), переход имени собственного в нарицательное (*ариэль*), субстантивация наречия (*ничту*) [3, с. 309].

Интересно, что за хлебниковским «*кузнечикусом*» в стихотворении следует знаменитое «*зинзивер*» — диалектное название синицы, в «Кузнечике» Хлебникова используемое в ином значении — как наименование самого кузнечика [8–10] и нередко воспринимаемое как авторский неологизм будетлянина; здесь это слово служит в первую очередь для обозначения хлебниковской словотворческой традиции.

Вообще в книге «Терцихи Генриха Буфарева» неологизмы разного рода используются Сапгиром очень активно, без них не обходится ни одно из девятнадцати стихотворений. При этом в восьми из них неологизмы вынесены в заглавие («Пельсисочная», «Чурзел», «Поездка в Колдоб» и т. д.), а еще в трех названиях использована экзотическая лексика другого типа (архаизмы «Гистория», «Хрст и самарянка», украинизм «Керывник тай працевник»).

Достаточно часто встречается у Сапгира также классическая асемантическая заумь [15]; в одном из ранних стихотворений показано, как эти слова с необходимостью появляются в языке для обозначения неизвестных ранее предметов (вспомним слова Григорьева об изначальной направленности неологизмов Хлебникова на «называемую вещь»):

ОГОЛЕННОСТЬ

Двор
Не двор
Из земли торчит
трубор

Сборный железобетон
На крыше крутится
котон

Дальше — пусто
Полтора
Квадратных километра
Электрольного листа
(Не подходите близко
Ослепнете от блеска)

Вдруг
У самых ног
Открылся люк
Выглянуло голубое *шало*

Вытянуло шею
Подышало
Выдохнуло пламя —
Фук!
Спряталось
Закрылся люк

В небе пролетело
Тело
Это *КЛИТЦ* [12, с. 131–132].

Однако в целом большая часть неологизмов Сапгира построена по активным словообразовательным моделям и вполне может быть названа, в соответствии с типологией Н. Н. Перцовой, морфологически интерпретированными неологизмами [6; 7].

Объем словаря неологизмов поэта приближается к трем тысячам единиц (напомним: Григорьев говорит о десяти тысячах неологизмов у Хлебникова) [3, с. 322].

Тут необходимо снова вспомнить известную работу выдающегося лингвиста:

Из того факта, что за большинством хлебниковских неологизмов скрывается практически неисчислимое множество потенциальных образований и реконструируемых словарных единиц под звездочкой, следует очень относительная значимость жестких статистических данных по раз личным разрядам неологизмов. Поэтому подсчеты с точностью до единиц (в ряде случаев и десятков и даже сотен) теряют свой смысл. Тем не менее соотносительные количественные характеристики остаются показательными [3, с. 321–322].

Так же сдержанно обращается с количественными оценками и Н. Перцова в своем словаре [6, с. 17–18].

Таким образом, современный поэт в своей словотворческой деятельности оказывается не только прямым продолжателем Хлебникова, но и расширяет круг использовавшихся им лингвопоэтических средств.

В другом позднем стихотворении Сапгир сравнивает с Хлебниковым своего друга, поэта-авангардиста Игоря Холина, лежащего в гробу:

Лоб нос и скулы —
как Хлебников [12, с. 779].

Нетрудно понять, откуда взялось это сравнение: в иконографии футуриста одним из самых популярных является его посмертный портрет работы П. Митурича. Характерно однако, что своего ближайшего друга Сапгир сравнивает именно с Хлебниковым, тем самым сообщая ему статус большого поэта.

Прямой отсылкой к великому футуристу выглядит и микропьеса «Зиг-зигзео» из книги «Монологи» (1982). Название монолога взято из известного раннего стихотворения Хлебникова, нередко приводимого как пример замкнутой поэзии:

(строфоиды), что позволяет читателю выработать установку на тот или иной тип стиха, которая затем так же закономерно нарушается [5, с. 368].

Все это позволяет нам позиционировать Сапгира как одного из принципиальных последователей Велимира Хлебникова.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беренштейн Е. П. Генрих Сапгир и русский футуризм // Вестн. ТвГУ. Сер. Филология. — 2011. — Вып. 1. — С. 99–104.
2. Хлебников: Венок поэту. Антология / сост., автор предисл. А. М. Мирзаев. — СПб.: Vita Nova, 2005. — 64 с.
3. Григорьев В. П. Словотворчество и смежные проблемы языка поэта // Григорьев В. П. Будетлянин. — М.: Языки русской культуры, 2000. — 816 с.
4. Двойнишникова М. П. Поэтика лирической книги Г. Сапгира «Терцихи Генриха Буфарева» // Полилог. Теория и практика современной литературы. Электронный научный журнал. — 2008. — № 1. — С. 24–28.
5. Орлицкий Ю. Б., Андреева А. Н. Орлицкий Ю. Б. Гетероформный стих в современной русской поэзии // Славянский стих. VIII. Материалы междунар. научн. конф. — М., 2008. — С. 365–389.
6. Перцова Н. Н. Словарь неологизмов Велимира Хлебникова. Wien — Moskau (Wiener Slawistischer Almanach; Sonderband 40), 1995. — 540 с.
7. Перцова Н. Н. Словотворчество Велимира Хлебникова. — М.: Изд-во МГУ, 2003. — 176 с.
8. Ромахин А. А. «Кузнечик» Велимира Хлебникова и его отголоски в современной поэтической практике // И: Сборник трудов факультета истории искусств Европейского университета в Санкт-Петербурге. — СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2007. — С. 198–208.
9. Ромахин А. А. «Кузнечик» Велимира Хлебникова: антология переводов на мировые языки и анализ проблем английского перевода (в соавторстве с П. Ермаковой) // Велимир Хлебников в новом тысячелетии. — М.: ИМЛИ РАН, 2012. — С. 122–131.
10. Россوماхин (Ромахин) А. А. Кузнечики Велимира Хлебникова (С приложением Полной иллюстрированной библиографии прижизненных изданий Хлебникова). — СПб., 2004. — 42 с.
11. Сапгир Г. В. Монологи. Книга для чтения и представления // Сапгир Г. В. Лето с ангелами. — М.: НЛО, 2000. — С. 19–108.
12. Сапгир Г. В. Складень. — М.: Время, 2008. — 927 с.
13. Хлебников В. Собр. соч.: в 6 т. М.: ИМЛИ РАН, 2005. — Т. 1: Литературная автобиография. Стихотворения 1904–1916 / под общ. ред. Р. В. Дуганова; сост., подгот. текста и примеч. Е. Р. Арэнзона и Р. В. Дуганова. — 544 с.
14. Vroon R. Velimir Xlebnikov's shorter poems: A key to the coinages. — Ann Arbor, 1983. — 251 p.
15. Janecsek G. Zaum: The Transrational Poetry of Russian Futurism. — San Diego, 1996. — 427 p.

*И. Ю. Шауб, Е. А. Булучевская***

РУССКИЕ ЭМИГРАНТЫ И РЕЗИДЕНТЫ В ИТАЛИИ (1900–1920-е годы) И ДАНТЕ**

Данте для русских эмигрантов и резидентов Италии 1900–1920-х гг. служил символом изгнанничества. История обращения русской эмиграции к наследию Данте — история неопубликованных переводов и незавершенных научных работ. Дантовская тема воплотилась в исторических исследованиях (В. Н. Забугин), переводах (Вяч. Иванов, Б. К. Зайцев, В. Ф. Эрн), поэтическом воспевании «городов Данте» — Флоренции и Равенны (В. А. Сумбатов, П. П. Муратов, А. А. Блок). Романтизация образа Данте и его произведений во многом формировала единую духовную основу рассредоточенной русской эмиграции в Италию в 1900–1920-х гг.

Ключевые слова: Данте, русская эмиграция, Италия, В. Н. Забугин, Вяч. Иванов, Б. К. Зайцев, В. Ф. Эрн, В. А. Сумбатов, П. П. Муратов, А. А. Блок.

E. A. Buluchevskaia, I. Y. Schaub

RUSSIAN EMIGRANTS AND RESIDENTS IN ITALY (1900–1920-S) AND DANTE

For Russian emigrants and residents of Italy during the 1900–1920-s Dante was like a symbol of life in exile. The history of their interest to Dante's body of work is a history of unpublished translations and unfinished research papers. Dante's theme was embodied in historical researches (V. N. Zabughin), translations (V. Ivanov, B. K. Zaytsev, V. F. Ern), poetic antheming of «Dante's cities» — Florence and Ravenna (V. A. Sumbatov, P. P. Muratov, A. A. Blok). Idealization of Dante and his works formed a unified spiritual foundation for a dispersed Russian emigration to Italy during the 1900–1920-s.

Keywords: Dante, Russian emigration, Italy, V. N. Zabughin, V. Ivanov, B. K. Zaytsev, V. F. Ern, V. A. Sumbatov, P. P. Muratov, A. A. Blok.

Одним из основных мотивов эмиграции деятелей русской культуры в Италию (особенно после 1917 г.) был сформировавшийся в их сознании идеали-

* Шауб Игорь Юрьевич — доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; ведущий научный сотрудник, Институт истории материальной культуры РАН; schaubigor@mail.ru.

Булучевская Елизавета Андреевна — аспирант, Институт истории Санкт-Петербургского государственного университета; buluchevskaya.liza@gmail.com.

зированной образ родины Данте. Несмотря на рассредоточенность русской эмиграции в Италии, писателей, поэтов и переводчиков сплотил интерес к личности и наследию Данте. Среди них — эмигранты (Вяч. Иванов, В. Н. Забугин, В. А. Сумбатов) и резиденты, на творчество которых существенно повлияло их пребывание в Италии (В. Ф. Эрн, Б. К. Зайцев, П. П. Муратов, А. А. Блок).

Источниками для исследования темы «Вяч. Иванов и Данте» являются, в первую очередь, фонды Римского Архива Вячеслава Иванова и Института русской литературы (Пушкинского Дома), где хранятся фрагменты незавершенных Вяч. Ивановым и В. Ф. Эрном переводов произведений Данте. Фрагменты «Пира» Данте были впервые опубликованы в сборнике статей «Europa Orientalis» [6], «Божественной комедии» — в антологии «Данте: pro et contra» [7, с. 836–842]. В монографиях и статьях П. Дэвидсон [21; 22], Л. М. Баткина [2], А. А. Асояна [1], К. Ю. Лаппо-Данилевского [13], И. Н. Голенищева-Кутузова [4; 5], А. Б. Шишкина [20] исследуются различные аспекты воплощения дантовской темы в творчестве Иванова. В. Н. Забугин посвятил Данте еще не переведенную на русский язык монографию «Дантовский загробный мир классического средневековья в эпоху Возрождения» [24]. В творчестве В. А. Сумбатова дантовская тема воплотилась в его поэтическом наследии и неопубликованных переводах. П. П. Муратов воспел Флоренцию Данте в «Образах Италии» (1911–1912) [14], А. А. Блок — в «Итальянских стихах» (1909). Для Б. К. Зайцева пребывание в Италии определило главный интерес его жизни — перевод «Ада» Данте [9, с. 305–492].

На фоне значительного корпуса источников и историографии необходимо выделить специфику восприятия Данте русскими эмигрантами и резидентами Италии первой половины XX в. Именно на родине Данте представители русской культуры особенно остро осознавали свое изгнанничество, сопоставляя мироощущение Ренессанса и современной им Европы, личные судьбы и жизненный путь создателя «Божественной комедии».

Владимир Николаевич Забугин (1880–1923) — историк, журналист и музыкант, покинул Россию в 1903 г., получив стипендию для работы в Ватиканской библиотеке Рима. После первой русской революции ученый остался в Италии, а с 1912 г. стал одним из ведущих преподавателей гуманистической литературы в Римском университете. В 1910-х гг. ученый публиковал работы по истории итальянского Возрождения и гуманизма, неизменно подчеркивая значение христианства для изучаемой им эпохи. Сегодня труды Забугина о Данте считаются классикой итальянской науки, однако в XX в. они были малоизвестны. Незначительное влияние работ Забугина на итальянскую культуру связано с качеством их издания после гибели ученого (Забугин погиб в 1923 г. в горах северной Италии): тексты не были отредактированы, в них отсутствовали указатели и примечания.

Среди трудов историка, посвященных Данте, выделяются две монографии — «Вергилий в эпоху итальянского Возрождения от Данте до Торквато Тассо» [27; 28] и «Дантовский загробный мир классического средневековья в эпоху Возрождения» [24]. В работе о Вергилии — продолжении сочинения Д. Компаретти «Вергилий в Средние века» — Забугин писал: «На Данте заканчивается повествование Компаретти о судьбе исследований по Вергилию

в Средние века, и от Данте начнется наш путь под руководством мантуанца по гуманистической эпохе Италии до первых лет XVII века» [27, vol. I, p. 29]. В издании «Вергилия...» 2000 г. А. Кампана подчеркнул: «у первого (Компаратти. — Е. Б.) синтез в виде исторической фрески, а у второго (Забугина. — Е. Б.) тщательный и подробный анализ огромного числа фактов до самых малых и микроскопических» [28, p. XVIII]. По словам Забугина, главной целью его исследования являлась необходимость «показать, иногда под микроскопом, через какие научные и филологические опыты проходит литературный “метемпсихоз” от Вергилия к Данте и от Данте к Тассо» [27, vol. I, p. 14]. Тема загробной жизни также ярко воплотилась в работах «Данте и иконография загробного: искусство византийское, романское, готическое» [23] и «Четыре дантовских иероглифа» [25].

Монография «Дантовский загробный мир классического средневековья в эпоху Возрождения» объединяет основные выводы Забугина относительно рецепции темы загробного мира в «Божественной комедии» в XIV–XV вв. Работа историка делится на восемь глав: «Античный и средневековый мир у Данте», «Ранние последователи и противники Данте», «Франческо Петрарка и Джованни Боккаччо», «Данте и гуманистическое мышление», «Эпигоны Данте до Федерико Фреcci», «Федерико Фреcci», «Литературные видения XV века», «“Экстатический” и “теологический” загробный мир XV века». Ввиду того, что монография В. Н. Забугина не переведена на русский язык, приведем ее отдельные фрагменты, отражающие прекрасное знание итальянского языка и выразительный стиль авторского повествования. Так, Забугин завершает первую главу следующими словами:

«Божественная комедия» — изумительная средневековая картина, обрамленная светлой рамкой античности. Поэт абсолютно прав, когда признает заимствование у Вергилия в первую очередь «прекрасного стиля». Античный материал служит ему, как позже будет служить он Ариосто, непревзойденным образцом поэтического мастерства, отменного стиля, мощной «узды искусства». Средневековый же материал служит ему грубой кладкой, из которой создает он грандиозный собор эпоса. Однако было бы несправедливо утверждать, что средневековые легенды могли быть для Данте чем-то большим, чем был для Микеланджело мрамор Луниджаны, который он с таким трудом искал. Эти легенды были для совершенного поэта именно тем, чем позже для Ариосто станут романы каролингского и артуровского циклов — источниками вдохновения, родниками сладостной, свежей поэзии, или грустной, или радостной, но всегда наполненной яркими красками и благоухающей здоровьем и лесным ароматом. Никто никогда не смел отрицать, что Лодовико прекрасно разбирался в вопросах, связанных с Францией; в случае Данте, которого представляли величайшим человеком и поэтом, со взглядом через микроскоп педантов-карликов хотелось бы отвергнуть то, что даруется всем гениям: право использовать сокровища предшествующей традиции. И какой традиции! Живой, прочной, стойкой на протяжении всего Возрождения, вплоть до Тассо! Традиции, безжалостно уничтожившей все или почти все дантовские «нововведения» и заставившей деятелей эпохи Возрождения и Барокко, восхищавшихся Данте, смотреть на загробный мир взглядом классиков и средневековых визионеров [24, p. 22].

Данте не испытывал ни малейших угрызений совести, изучая языческих поэтов. Последние годы его жизни были отмечены более «гуманистическими» сочинениями: «Эклогами». Он «был шестым среди мудрости такой» — блестя-

щей школы поэтов-классиков не только на цветущем лугу Первого круга Ада, но также и в Эмпирее.

Он оставляет позади себя Вергилия и Стация; его сопровождает лишь Бернард: но он (Данте. — *Е. Б.*) вырывается вперед, живой поэт, простой мирянин, вплоть до непосредственного созерцания Божества, до того созерцания, которым наслаждался издалека, с небес, монах Альберико. Он (Данте. — *Е. Б.*) нисколько не сдерживался в приукрашивании античных наказаний и предостережений, присутствующих Чистилищу: эта была попытка, не считавшая изучение античных поэтов губительным для благоденствия христианской души. Конечно, в восхитительной гармонии его (Данте — *Е. Б.*) души, слишком страстной и потому зачастую мучаемой, стремление к познанию античности было частью бесчисленных «страстных желаний», формировавших пирамиду, о которой мы уже размышляли ранее, и на вершине которой находится крайний предел, Бог. Именно в этом смысле Данте станет основоположником христианского Возрождения [24, р. 72].

Последний тезис историка получил свое развитие и в монографии «История христианского Возрождения в Италии» [26], дополнившей «Вергилия...». Таким образом, Данте для В. Н. Забугина — главный объект исследований. Историк проанализировал своеобразие личности и наследия Данте, отражение мотива загробного мира в «Божественной комедии», рецепцию дантовского Ада в художественных произведениях XIV–XV вв.

Характерный для Забугина интерес именно к «Аду» Данте был свойственен и для Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972), работавшего над переводом «Ада» с 1913 г. до 1961 г. (когда «Ад» наконец был опубликован). Зайцев справедливо считается французским иммигрантом (в 1922 г. эмигрировал в Берлин, в 1923 г. — в Париж), однако именно итальянский период его жизни (1904–1911) непосредственно повлиял на главный научный и творческий интерес писателя. В 1912–1917 гг. П. П. Муратов, посвятив Б. К. Зайцеву «Образы Италии», посоветовал ему перевести дантовский «Ад» ритмической прозой. Зайцев быстро освоил итальянский язык: его учителем выступил Э. Ло Гатто — основатель итальянской русистики и переводчик. Спустя много лет Зайцев писал Ю. О. Домбровскому: «...Единственный иностранец, с которым на “ты”, — профессор Ло Гатто, итальянец, по-моему, русскую литературу и Россию любит больше, чем Италию. Всю жизнь переводит Пушкина» (Париж, 1 марта 1970 г.) [18].

К 1918 г. перевод «Ада» был завершен, в 1922 г. в свет вышла брошюра «Данте и его поэма» [8] — предисловие к тексту перевода. Задачей Зайцева была передача духа дантовского произведения посредством особой языковой стилистики. Вероятно, выбор ритмической прозы был обусловлен не только советом П. П. Муратова, но, в первую очередь, влиянием А. Белого, чьи «Симфонии» (1900–1908), а также ряд последующих произведений, были выдержаны в аналогичной стилистике. Зайцев облек изящество дантовской поэзии в строгую прозаическую форму. Ритмическая проза встречается и в античной литературе (например, в романе «Дафнис и Хлоя», II в.), и в средневековой (лауда «Песнь о Солнце» Фр. Ассизского, ок. 1225). По мысли Зайцева, при переводе необходимо было учитывать контекст той эпохи, когда создавалась «Божественная комедия». Именно ритмическая проза воспринималась переводчиком как наиболее органичная форма подачи материала: «Перевод

Лозинского виртуозен, — писал Б. К. Зайцев Б. Л. Пастернаку, — но *звука* Данте нет, несмотря на терцины, в Данте не было никакой виртуозности. Он вполне первозданен, даже дик. Не знаю, удалось ли мне дать этот отзвук...» (Париж, 5 апреля 1959 г.) [18]. Перевод Б. К. Зайцева вышел в свет в Париже лишь в 1961 г., однако писатель был рад столь длительной и кропотливой работе над Данте, что отметил в письме Буниным: «...перевел его 25 лет назад, трижды получил под него авансы, трижды издательства разорялись войнами и революциями, а теперь я рад, что он не вышел в прежнем виде. Это было бы неприятно мне теперешнему» (Париж, апрель 1943 г.) [18].

Невозможно раскрыть тему «Данте и русская эмиграция», не рассматривая творчество Вяч. Иванова. Интерпретациям дантовских образов и мотивов посвящено множество работ (П. Дэвидсон, А. А. Асояна, К. Ю. Лаппо-Данилевского и ряда других исследователей), реминисценции из «Божественной комедии» наполняют «Римские сонеты» Иванова. Интерес поэта к наследию Данте (особенно в контексте развития русского символизма) был стойким и выражался не только в поэтическом творчестве. В 1910–1920-х гг. Вяч. Иванов несколько раз обращался к переводам «Новой жизни», «Божественной комедии» и «Пира» Данте, не завершив ни один из них. Перевод «Божественной Комедии» должен был осуществиться в двух редакциях — стихотворной и прозаической. В 1920 г. Иванов заключил соответствующий договор с издательством «Брокгауз — Ефрон», по которому поэт обязался перевести поэму Данте в стихах за три года [10]. О своих планах Вяч. Иванов писал А. Н. Чеботаревской:

...писал я Перельману (последнему владельцу издательства «Брокгауз — Ефрон». — Е. Б.), напоминая ему о подписанном мною и издательством Брокгауз — Эфрон в 1920 г. договоре о Данте и о взятом мною авансе и предлагая высылать регулярно песнь за песнью Божественной Комедии с тем, чтобы плата мне также регулярно высылалась, — но на это мое письмо не получил я никакого ответа. Между тем мне было бы крайне желательно вести эту очаровательную и важную работу здесь и создать себе тем правильный заработок; но видно, теперь в России нет возможности приняться за это дело и оно по нашим временам не на очереди спроса. Это очень жаль. Здесь познакомился я со многими итальянскими литераторами, обо мне думают, что я перевел «Чистилище», и я должен опровергать это мнение... [15, с. 291].

Мысль о переводе Данте Иванов не оставлял в течение многих лет. В письме от 5 сентября 1928 г. А. В. Луначарскому Иванов просил последнего продлить научную командировку в Италию:

...мне было бы желательно и отсюда содействовать делу просвещения в Советской России путем издания моих переводов классической поэзии. Академия Художественных Наук уже давно имеет в своем распоряжении часть моего «Эсхила», за обнаружением которой естественно должно было бы следовать продолжение публикации готового к печати труда. В то же время я был бы счастлив получить от Госиздата заказ на перевод поэмы Данта, мною начатый, — что донныне мне не удавалось [16].

В Римском Архиве поэта сохранились отдельные фрагменты переводов «Чистилища» и «Пира» [17]. Перевод «Пира» Иванов начинал с философом

В. Ф. Эрном (1882–1917). Иванов переводил канцоны, а Эрн — философские комментарии к ним [6]. В 1911–1913 гг. Эрн находился в Италии в научной командировке, собирая в Ватиканской библиотеке материалы для диссертации «Розмине и его теория знания». Вяч. Иванова и В. Эрна сплотила любовь к итальянской культуре и общность религиозных исканий. И Эрн, и Иванов, подобно Забугину, полагали необходимым объединить католическую и православную традицию, духовный опыт Запада и Востока. По-видимому, именно следствием идейных и религиозных исканий В. Н. Забугина и Вяч. Иванова стал их переход в католичество по византийскому обряду (1907 г. и 1926 г. соответственно). Л. В. Иванова вспоминала:

В Риме каждый день аккуратно после завтрака, <...> являлся к нам Эрн, и начинались между ним и Вячеславом интереснейшие дискуссии, длившиеся до вечера. Главной темой римских разговоров была апология католичества со стороны моего отца, апология православия со стороны Эрна [11, с. 51].

Начатая работа над переводом «Пира» была прервана Первой мировой войной. Остался неосуществленным и перевод трактата Данте «Монархия», фрагменты третьей главы которого хранятся в Пушкинском Доме [12]. К. Ю. Лаппо-Данилевский предположил, что Эрн и в данном случае мог выступать переводчиком части текста [13]. Кроме того, судя по материалам «Римского архива» поэта, трактат «Монархия» был включен в курс лекций «Данте и Петрарка», читавшихся Ивановым в Баку спустя десятилетие, в 1920–1924 гг., что свидетельствовало о непреходящем интересе Иванова к творению Данте.

Увлечение русских эмигрантов личностью и наследием Данте нашло выражение и в поэзии зарубежья. В стихотворных циклах В. А. Сумбатова и А. А. Блока особое внимание уделено локусам дантовского пространства — Флоренции и Равенне. Князь Василий Алексеевич Сумбатов (1893–1977) эмигрировал в Италию в 1919 г. Он поселился в Риме, в конце 1950-х переехал в Больцано, на север, а позже — в Ливорно (Тоскана). На своей новой родине Сумбатов занимался и дизайном по тканям, и живописью (работал художником в Ватикане), и переводами. Если поэтические сборники Сумбатова («Стихотворения» 1922 г., «Стихотворения» 1957 г. и «Прозрачная тьма» 1969 г.) известны и формируют наше представление о Сумбатове-поэте, то его переводы, за редким исключением, не опубликованы. Переводы Шелли, Леопарди, д'Аннунцио и ряда других поэтов были для Сумбатова увлечением. Он переводил для себя, оттачивая мастерство и подражая в размере стиха А. С. Пушкину (Сумбатов, как правило, использовал тот же размер, что и Пушкин в «Борисе Годунове» (пятистопный ямб с выдержанной цезурой после четвертого слога)). Как свидетельствует Ст. Гардзонио, опубликовавший несколько переводов Сумбатова, «...известны его переложения нескольких глав “Божественной комедии”... белым стихом» [3]. Одни из самых проникновенных строк посвятил Сумбатов Равенне: «Здесь веет славою нетленной, / Перед которой время — прах. / Здесь вечность грезит вдохновенно, / Заснув у Данта на руках». Поэт перефразировал известные строки А. А. Блока («Ты как младенец спишь, Равенна, / У сонной вечности в руках»). А. Блок кратко посетил Италию в 1909 г., воспев в «Итальянских стихах» Флоренцию и Равенну, а в «Песне Ада» обратившись непосредственно к образу Данте.

Таким образом, каждым русским эмигрантом и резидентом Италии Данте воспринимался в первую очередь как символ изгнанничества. Как тонко отметили М. С. Самарина и И. Ю. Шауб, «дантовское изгнанничество — это глубоко обоснованная нравственная позиция, сознательно выбранный образ жизни, воспринятый писателями первой волны русской эмиграции. Данте — великий индивидуалист и беспощадный оппозиционер системе...» [19, с. 21–22]. Русская эмиграция в Италию представляла собой не единое целое, но совокупность ярких индивидуальностей, и Данте для эмигрантов закономерно стал идеалом творческой личности. Для А. А. Блока и В. А. Сумбатова судьба Данте являлась лишь одной из тем их творчества. Для Вяч. Иванова «Божественная комедия» служила неиссякаемым источником поэтических образов символизма.

Б. К. Зайцев — пример резидента Италии, для которого дантовская тема стала магистральной. Перевод «Ада» ритмической прозой отразил тонкое восприятие Зайцевым стилистики «Божественной комедии», контекста и духа эпохи ее создания. Незавершенные переводы Иванова и Эрна также отличаются своеобразной формой и стилем передачи дантовского текста.

Исследования историка В. Н. Забугина посвящены теме загробной жизни в «Божественной комедии», а также рецепции данного сюжета в XIV–XV вв. Глубокая и многоплановая разработка темы позволяет говорить о значительном вкладе историка в дантоведение, несмотря на малоизученность его работ. Особое внимание Забугин уделял исследованию языческого и христианского влияний в культуре Ренессанса в целом и в произведениях Данте в частности. Сравнивая эпоху Данте и современность, историк настаивал на необходимости сплочения Запада и Востока, католичества и православия. Данная концепция в 1910-х гг. объединяла В. Н. Забугина, Вяч. Иванова и В. Ф. Эрна.

В целом русские эмигранты и резиденты Италии искали общую идейную основу в далеком прошлом, а не в современности. Эмигранты, в большей или меньшей степени, воспринимали себя изгнанниками — «Данте XX века». Идеализация образа Италии — символа вечной, вневременной культуры, а также романтизация Данте как части этой культуры формировали единую духовную основу рассредоточенной русской эмиграции в Италию в первой половине XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асоян А. А. Данте и русская литература. — Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1989. — 172 с.
2. Баткин Л. М. Данте и его время. Поэт и политика. — М.: Наука, 1965. — 197 с.
3. Василий Сумбатов. — URL: <http://www.vekperevoda.com/1887/sumbatov.htm> (дата обращения: 5.01.2016).
4. Голенищев-Кутузов И. И. Жизнь Данте и его малые произведения // Данте. Малые произведения. — М.: Наука, 1968. — С. 448–473.
5. Голенищев-Кутузов И. И. Данте в России // Творчество Данте и мировая культура. — М.: Наука, 1971. — С. 455–486.
6. Данте Алигьери. Пиршество / пер. В. Эрна, стихи в переводе Вячеслава Иванова; публикация В. Кейдана // *Europa Orientalis*. — XXII. — 2003. — № 1. — С. 233–295.

7. Данте: Pro et contra. Личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей. Антология. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — 958 с.
8. Зайцев Б. К. Данте и его поэма. — М.: Вега, 1922. — 32 с.
9. Зайцев Б. К. Собр. соч.: в 11 т. / сост. Т. Прокопов. — М.: Русская книга, 2000. — Т. 8: Усадьба Ланиных. — 512 с.
10. Иванов Вяч. Божественная комедия <Фрагменты> // Данте: Pro et contra. С. 836–842.
11. Иванова Л. В. Воспоминания: книга об отце / подг. текста и коммент. Дж. Мальмстада. — М.: Феникс, 1992. — 431 с.
12. ИРЛИ. — Ф. 607. — Ед. хр. 118. — Л. 273–275.
13. Лаппо-Данилевский К. Ю. Римские поэты в трактате Данте «Монархия»: неизвестные переводы Вячеслава Иванова // Русская литература. — 2013. — № 2. — С. 173–179.
14. Муратов П. П. Образы Италии: в 3 т. — М.: Арт-Родник, 2008. — 1024 с.
15. Письма Вячеслава Иванова к Александре Чеботаревской // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1997 год / РАН, Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Т. Г. Иванова. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. — С. 238–295.
16. РГАЛИ. — Ф. 279. — Оп. 3. — Ед. хр. 4. — Л. 6–7.
17. Римский Архив Вяч. Иванова. — Оп. 2. — К. 10. — Папка 1: Данте Алигьери. «Божественная комедия».
18. Русский «Ад» Бориса Зайцева. — URL: <http://inieberega.ru/node/618> (дата обращения: 4.01.2016).
19. Самарина М. С., Шауб И. Ю. Наследие Данте и современность // Данте: Pro et contra. Личность и наследие Данте в оценке русских мыслителей, писателей, исследователей. Антология. — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — С. 7–28.
20. Шишкин А. Б «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова и дантовское видение «Благословенной жены» // Дантовские чтения. 1995. — М.: Наука, 1996. — С. 95–114.
21. Davidson P. Vyacheslav Ivanov's Translations of Dante // Oxford Slavonic papers. — Vol. XV. — Oxford: Clarendon Press, 1982. — P. 103–131.
22. Davidson P. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's perception of Dante. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989. — 319 p.
23. Zabughin V. Dante e l'iconografia d'oltretomba: Arte bizantina, romanica, gotica. Con centocinquanta illustrazioni in tavole fuori testo. — Milano; Roma: L. Alfieri, 1921. — 46 p.
24. Zabughin V. L' Oltretomba Classico Medievale Dantesco nel Rinascimento. Parte prima. Italia: secoli XIV e XV. — Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1922. — 171 p.
25. Zabughin V. Quattro geroglifici danteschi: Gerione-Lonza, la Corda, il Giunco e il Veltro-Dux-Gran Lombardo // Giornale storico della letteratura italiana. — 1921. — N19–21. — P. 505–563.
26. Zabughin V. Storia del Rinascimento cristiano in Italia/ a cura di Bruno Basile. — Milano, 1924; Napoli: La scuola di Pitagora, 2011. — 430 p.
27. Zabughin V. Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a T. Tasso: fortuna, studi, imitazioni, traduzioni e parodie: 2 vol. — Vol. 1: Il Trecento e il Quattrocento. — Vol. 2: Il Cinquecento. — Bologna: Nicola Zanichelli, 1921–1923.
28. Zabughin V. Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a T. Tasso: fortuna, studi, imitazioni, traduzioni e parodie: 2 vol. — Vol. 1: Il Trecento e il Quattrocento. — Vol. 2: Il Cinquecento. — Trento: Editrice Università degli Studi di Trento, 2000. — 402 pp.; 496 pp.

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

УДК 82

*Елена Яблонко**

ЖЕНЩИНА БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

В очерке описывается ряд пережитых человеком опытов, связанных с его около-смертными состояниями. В пограничных ситуациях наблюдаемыми оказываются такие экзистенциальные параметры, как реальность, идентичность, воля к жизни и к смерти. Эмпирический материал выстраивается в определенную антропологическую модель, позволяющую расширить и дополнить философские и религиозные представления о человеке.

Ключевые слова: танатология, реальность, идентичность, эрос, филия, сторге, агапэ, филадельфия, Александр Мень.

Elena Yablonko
SAINT AUGUSTINE'S WOMEN

A number of experienced human experiments, related to his near-death states, are described in the essay. Such existential parameters as reality, identity, the will to live and to death are observed in borderline situations. This empirical material is built in a certain anthropological model, that allowed to expand and supplement the philosophical and religious ideas about a man.

Keywords: tanatologiya, reality, identity, eros, philia, storge, agape, philadelphia, Alexander Men.

Памяти отца Александра Меня

...Шопен смотрел на свою жизнь как на орудие познания всякой жизни на свете... Этюды Шопена... это музыкально изложенные исследования по теории детства и отдельные главы фортепианного введения к смерти... и они скорее обучают истории, строению вселенной..., чем игре на рояле.
Б. Пастернак, «Шопен»

* Ходаковская Елена Владимировна, библиотекарь, Калининградская областная научная библиотека; khodakovskaya.elena@yandex.ru

1. Филадельфия

...Ничего не поделаешь, без смерти тут не обойтись...

К. С. Льюис. «Любовь»

1.1

У меня было очень счастливое детство.
Родители любили меня, а главное — друг друга.
Мы жили в маленьком домике с большим садом.
Укладывавая меня спать, мама пела мне колыбельные песни:

В няньки я тебе взяла
Солнце, ветра и орла.

Папа, аккомпанируя на гитаре, вместе с мамой пел:

Твой отец отважный воин, закален в бою,
Спи, дитя, и будь спокоен, баюшки-баю.

По вечерам папа показывал диафильмы или рассказывал сказки. Засыпая, я видела картину: папину сказку я слушаю не одна и не вдвоем с Таней, а нас, детей, много. Мы сидим кружочком вокруг папы, всё в розовом тумане, наше счастье безмерно.

Одно из первых воспоминаний.

Я вся измазалась, испачкала стенку и кровать. Пришла няня, страшно меня отругала и унесла мыть.

Следующая картина: помытая и переодетая, я сижу на чистой постели, и моя десятилетняя сестра, улыбаясь, как добрая фея, кормит меня яичницей и совсем не ругает. Я смотрю на нее с восторгом и благодарностью.

До двух лет я плакала по ночам и не давала спать моим бедным родителям. Им приходилось часами укачивать меня на руках. Этого я, разумеется, не помню.

Помню следующий эпизод. Мне, наверное, года два с половиной. Я ложусь спать, закрываю глаза и вижу на розовом фоне маленькое темное облачко. Я вся сжимаюсь от страха: сейчас опять начнется *это*. Облачко растет, превращается в бесформенную коричневую тучу, во рту появляется тошнотворный привкус, я ощущаю полную беспомощность, задыхаюсь, и, кажется, сейчас умру. В комнате бабушка, и из последних сил я выдавливаю из себя:

— Туча.

Сразу всё исчезает, я вижу бабушку, в комнате свет, я в безопасности. Первый раз мне удалось вслух назвать свою тучу по имени, и больше она не появлялась.

День рождения, мне исполнилось три года. Мы с дедушкой отправляемся гулять, мама и папа провожают нас на крыльце. Мы проходим мимо дома, во дворе которого несколько девочек играют в дочки-матери, я останавливаюсь и долго на них смотрю. Девочки старше меня, они заняты игрой и не обраща-

ют на меня никакого внимания. На обратном пути я снова прилипаю к этой калитке. Вот если бы они приняли меня к себе! Но разве это возможно?

Дедушка предлагает:

— Хочешь, я попрошу их взять тебя с ними поиграть?

Я очень боюсь, что они не согласятся, но они меня приняли, положили спать, одна из девочек меня убаюкивает, она — мама, я — дочка. Какое блаженство!

Игра закончилась, дедушка благодарит девочек, мы возвращаемся домой. Дома меня ждет новая кукла, очень красивая, с голубыми закрывающимися глазами. Я с подозрением смотрю на эти глаза — настоящие ли они? — и двумя пальцами на них давлую. Глаза исчезают. Я долго и безутешно плачу.

Мне три с половиной года.

Меня положили спать после обеда. Окно в сад открыто, дети во дворе кричат, что в соседнем доме кто-то умер. Я думаю:

— Вот, я такая маленькая, я никогда не слышала этого слова — смерть, и мне никто не объяснял, что оно значит. А я — знаю.

Мы с бабушкой возвращаемся из кино. Вне себя от восторга, я повторяю:

— Я люблю Ивана Бровкина!

Бабушка возражает:

— Как ты можешь любить Ивана Бровкина? Ты любишь папу и маму, но Ивана Бровкина?

Но я знаю, что говорю. Любовь к папе и маме — это такое большое прозрачное солнце, внутри которого мы все находимся. А Иван Бровкин — это совсем другое, он в стороне, от меня к нему протянулась дорожка из того же золотого света, и у меня почему-то щемит сердце.

Дети на улице говорили о Боге. Я чувствовала, что речь идет о ком-то таинственном и самом главном. Перед сном, в постели, я спрашиваю сестру:

— Таня, Бог есть?

— Нет.

— Таня, Бог есть?

Взрослая умная Таня опять отвечает:

— Нет.

На третий раз Таня уступает:

— Ну, хорошо, есть, только спи!

Наконец-то! Я же знаю, что он есть. Как может его не быть, если мы о нем думаем и говорим? И я даже помню его. У наших соседей во дворе есть курятник. Если через щели, прищурившись, смотреть на солнце, то оно не ослепляет, и это похоже на то, что я видела когда-то раньше: маленькое, ненамного больше меня, живое солнце, родное и теплое, оно рядом, нас отделяет только какая-то ткань или неплотная перегородка. Счастливая, я засыпаю.

Половину большой комнаты занимал рояль. По воскресеньям приходили гости, было шумно и празднично, звучали песни Ива Монтана. Меня ставили на стул, я пела «Парижский гамен». Все восхищались и удивлялись, что я так чисто пою. Для меня это была почти работа, привычная и нетрудная.

Мир постепенно расширял свои границы. Сквозь улицы моего полуразрушенного немецкого города просвечивал Париж.

Папа пел:

Я приеду в Париж, все дома обойду, под землю весь город объеду,
Из Нормандии летчика там я найду, мы продолжим былую беседу.
В небесах мы летали одних, мы теряли друзей боевых,
Ну а тем, кому выпало жить, надо помнить о них и дружить.

Выпало жить! Папа воевал, и ему выпало жить. Мне тоже выпало жить.
А помнить — я и так помню.

Я спрашиваю у бабушки:

— Вот я уже четыре года живу здесь, у мамы с папой. А где я была раньше?
— Нигде.

Такой ответ меня совершенно не устраивает. Я же помню, что где-то была. Засыпая, я вижу белое облачко над крышей нашего дома, и там сидим мы, несколько детей, очертания наши размыты, ощущается, скорее, только присутствие. Нам весело, мы дружим, мы, наверное, братья и сестры.

Мне четыре с половиной года.

Папа рассказал стишок:

— У попа была собака и т. д.

Я содрогнулась, представила — и не поверила. Если любил, не убил бы. Меня заинтересовала надпись: она же не кончается! Как тогда она помещается на маленькой дощечке?

Мы переехали в новый большой дом, его построил мой папа-архитектор.

Летняя ночь, мы с папой возвращаемся из гостей, я сплю у него на руках. Перед самым домом я просыпаюсь и вижу звездное небо. Я не люблюсь им, я ничего не хочу, мне нечего желать. Я есть, и это небо есть. Я смотрю на него как на крышу своего дома.

I.2

Мне пять лет.

Бабушка спрашивает:

— Кем ты хочешь быть, когда вырастешь?

Вообще-то я на эту тему не думала, но если угодно, пожалуйста:

— Домработницей.

Бабушка нервно смеется.

— Ты, очевидно, хочешь сказать, домохозяйкой?

— Нет, твердо отвечаю я, домработницей. Как Валя.

До моих пяти лет Валя жила с нами. Она заставляла меня есть, не пускала гулять, завязывала шарф так туго, что я едва могла дышать, а главное — была так сильно, что я стала заикаться. Стоило мне пожаловаться маме с папой, как ее бы сразу уволили. Но Валю я тоже любила, хотя в ее присутствии солнце тускнело, а мир несколько утрачивал свою реальность. Зато, когда приходила с работы мама — свобода! — даже воздух делался другим. Мы шли, взявшись за руки, и мир возвращался в свое исходное состояние — становился сказочным, живым, настоящим.

В нашем новом дворе была высокая горка, с которой я однажды упала, потеряла сознание, после этого болела. Я стала бояться смерти и каждый вечер о ней думать.

Меня положили спать, в другой комнате гости поют Галича. Странно, как они могут так веселиться? Неужели они забыли, что умрут?

Засыпая, я вижу картину: мы, несколько юношей в белых одеждах, стоим на вершине холма. Нас связывает какая-то необыкновенная дружба. Под нами, на холмах — город, прекрасный, но враждебный. Мы росли не здесь, а в другой стране, при воспоминании о которой тает сердце.

Вниз ведет длинная, белая, как и город, лестница. Мы знаем, что там, внизу, будем убиты. Мы спускаемся.

В шесть лет меня отдали в детский сад. Началось тягостное унылое времяпрепровождение в ожидании прихода мамы. Нас сажали на стульчики, и мы подолгу на них сидели. Всё вокруг было тусклым, плоским, нереальным.

Первый год я постоянно болела, затем вс-таки освоилась, у меня появились друзья.

Светит яркое солнце. Мы играем в песочнице, и у нас с мальчиком Толей Пинским возникает спор: что такое туманность? Я утверждаю, что это скопление звезд, а он — что это скопление межзвездной пыли. Я уверена в своей правоте, мне папа сказал! Дело доходит почти до ссоры, но на следующий день Толя сообщает, что его папа-физик подтвердил: мы оба правы.

Мы в восторге, мы любим друг друга, мы поженимся!

Приезжал дядя Женико, мамин брат, веселый человек с голосом Карузо. Они с папой пели:

Там в горах орлы да ветер, на-нина, на-нина
Жил Ваню, старик столетний, на-нина, на-нина
Смерть пришла порой ночью, на-нина-нина
Говорит, пойдем со мною, дели-водела.

Старик Ваню перехитрил Смерть. Перехитрил ее и дядя Женико — он попадал в окружение, потом почему-то сидел в тюрьме, и вот, пожалуйста —

Смерть сама боится смерти, на-нина!

У меня появилась пламенная страсть — балет. Я нашла у сестры большой спичечный коробок, на котором была изображена Уланова в роли Жизели.

Тогда же у нас с бабушкой состоялся такой диалог:

— Кем ты хочешь быть?

Я, не задумываясь:

— Улановой!

— Ты, наверное, хочешь танцевать, как Уланова?

— Нет, я хочу *быть* Улановой!

Моя мама в юности была балериной. При отборе в балетную студию меня сначала забраковали, но потом из уважения к маме всё-таки взяли. Скоро стало ясно, что Улановой из меня не получится. Почти год я обреченно ходила на занятия, и была очень благодарна родителям, когда они разрешили мне балет бросить.

В семь лет у меня появилась новая цель. Папа купил себе виолончель, на которой в детстве учился (бабушка-пианистка отдала его на виолончель, потому что это «верный хлеб»). А еще я где-то в кино увидела Ойстраха, и вот решение принято: я буду Ойстрахом! Разговор с бабушкой повторился, только место Улановой занял Ойстрах.

Играть на скрипке оказалось легче, чем я думала. Как будто я всегда умела это делать, и мне оставалось только вспомнить. Я подолгу и с удовольствием занималась. Учеба в обычной школе была для меня делом второстепенным — я ведь буду скрипачкой. Через четыре года я уже очень прилично играла, но мне стало неинтересно.

Мне девять лет. Это середина шестидесятых, и после очередного космического полета меня осенило: я хочу летать в космос!

Вечерами я смотрю на небо. Какая красота и тайна! Нет ничего прекраснее звезд! Без всяких усилий, стоит мне только захотеть — и я уже там, на Веге, в этом цветущем голубом саду. Какая легкость и радость! Радость какой-то необыкновенной встречи.

Потом, когда я вырасту, я обязательно там окажусь, надо только не забыть об этом. Бедные взрослые, они забыли! Они живут только в одном, желтом дневном мире, и ничего не помнят! Когда я буду совсем взрослая, многим из нас, очень многим, придется туда, на небо, улететь, и они будут бояться! А мне надо будет им помочь, сказать, что это не страшно.

Мне десять лет. Теперь я не столько люблюсь небом, сколько изучаю его. Я читаю детские книжки по астрономии, вечерами выхожу во двор с картой звездного неба. Я хочу всё знать о небе и хочу туда летать. Я прочитала «Туманность Андромеды». Они умрут в космосе, далеко от Земли — я тоже хочу умереть на просторах Вселенной!

Теперь у меня всё подчинено одной цели. Ночью я лечу в звездолете к туманности Андромеды, а днем всё делаю для осуществления своей мечты. Даже на скрипке я играю с мыслью: может быть, в космосе мне пригодятся сильные пальцы. Я живу в мире красных гигантов и белых карликов; названия звезд и галактик звучат для меня как музыка.

Мне одиннадцать лет. Вечер, я сижу на дереве и смотрю на закат. Какой-то особенно теплый свет льется на меня, и впервые я понимаю, как прекрасна планета, на которой я живу. Она притягивает меня, я почему-то уже не хочу умирать в космосе. Я хочу умереть на этой земле! Мне грустно, я ощущаю это как падение, но в то же время просто отмечаю: да, я стала тяжелее.

Мне двенадцать лет. После «Гусарской баллады» мной овладела романтика войны. Я пою, папа на рояле аккомпанирует:

— Нет в мире выше доли — любить, мечтать и петь, и на родном просторе, сражаясь, умереть!

Мы с папой ходим в тир, и он учит меня стрелять.

Теперь у меня готов план жизни: я иду в парашютный клуб, потом в армию, потом в академию Жуковского, а оттуда — в отряд космонавтов. Пока же я хожу в парк культуры и кручусь на всем, что крутится — до рвоты, у меня слабый вестибулярный аппарат, меня укачивает даже в автобусе. Дома я кручусь на рояльной табуретке.

На районной математической олимпиаде в пятом классе я ничего не решила, и это меня задело: таких в космос не берут! Математикой я стала заниматься как спортом. К этому времени я уже два года играла в большой теннис и хорошо знала, что такое кровавые мозоли. В шестом классе мама с папой положили мне под елку сборник задач московских математических олимпиад, и это занятие вытеснило все остальные, кроме тенниса. Я бросила скрипку, несмотря на протесты родителей. Меня звали в кино или на море — нет, мне некогда!

Теперь моими героями стали Лобачевский, Софья Ковалевская, Винер, Фейнман. У меня давно уже появилась цель: поступить в физико-математическую школу-интернат при Ленинградском университете. Мое будущее мне было примерно ясно: после университета — астрофизическая обсерватория типа Крымской, только в горах и повыше, и там, среди друзей и единомышленников, я буду выпытывать у неба его тайны и искать братьев по разуму.

Заикалась я так сильно, что практически всё время молчала. Это меня не очень смущало, потому что со своими одноклассниками, при всем к ним уважении, мне всё равно было не о чем говорить, а две мои любимые старшие подруги понимали меня без слов. Это были очень умные девочки, они тоже собирались заниматься наукой. Между собой они вели долгие беседы, а я их благоговейно слушала. Наша дружба священна.

В седьмом классе я много читала. Бальзак был мне интересен, но порой я находила у него отсутствие логики. Мопассан я читала с ужасом: только не говорите мне, что это и есть жизнь! То ли дело русская литература! У Тургенева мне больше всего нравилась «Первая любовь». Папин любимый Чехов был прочитан почти весь, и в Мисаиле из «Моей жизни» я почему-то узнавала себя.

Папа меня иногда спрашивал:

— Чем ты хочешь заниматься в будущем, чем-нибудь практическим, полезным для людей, например, архитектурой, как мы с мамой, или же оторванной от жизни теорией, высокой и абстрактной?

— Конечно, теорией.

Тогда папа, глядя на меня с гордостью, шутливо декламировал:

— Нас мало, избранных, счастливых праздных, пренебрегающих преренной пользой, единого прекрасного жрецов!

I.3

В четырнадцать лет на областной математической олимпиаде я заняла второе место, и там же сдала экзамены и была принята в школу-интернат при Ленинградском университете. Это было весной. А летом, в Сочи, я тонула — за день до начала соревнований, в трех метрах от берега.

Плавала я плохо. Зайдя в воду и пройдя совсем немного, я провалилась в какую-то яму.

Стою на дне, вынырнуть не получается, как я ни стараюсь. Ход моих мыслей примерно таков:

— Неужели я тону? Этого не может быть! А как же соревнования? Я так нужна команде! Кстати, где они? Почему они не плывут мне на помощь?

Они в это время ныряют далеко от берега и возвращаться не собираются. Их нет.

— Но я же не такая как все! Я так играю на скрипке!

Похоже, мне это не поможет.

— А как же интернат, в который я так долго готовилась и, наконец, поступила? А моё научное будущее? Моя жизнь, летящая как стрела? Разве это не означает, что со мной ничего не может случиться?

Наверное, не означает.

— А мои папа и мама, и сестра, ведь мы так связаны, разве они не могут защитить меня? Ведь они так любят меня! Меня все любят!

И тут я вспоминаю первый бой Николая Ростова: «Меня, которого все так любят!»

У него то же самое! У всех одно и то же! Все умирают. И я такая же, как все! А я думала, что со мной такого случиться не может.

— Значит, может.

Последние слова ясно произнес во мне этот другой, спокойный и взрослый голос.

Я села на дно, свернулась калачиком и стала умирать. Вся моя жизнь, как фильм, прокрутилась во мне с конца до начала. Надо же, я так долго жила и так быстро мне его показали. И ни один кадр не пропал! Однако там есть и такое, что лучше бы никто не видел. Неловко как-то, ну да ладно.

Я мысленно соскользнула вглубь себя и оказалась в каком-то розовом мире; это был дом моего раннего детства. И я была там не одна, нас было несколько детей, наверное, братьев и сестер, и это была такая радость, какая бывает только в детстве, да и то во сне. Мне стало так уютно, тепло и блаженно, как никогда раньше.

Затем я увидела большую толстую книгу. Это была книга моей жизни. Она была исписана только на четверть, остальные страницы были чистыми.

Тут надо мной проплывает тренер и начинает меня вытаскивать. Я сопротивляюсь. Я уже не хочу, чтобы меня спасали. Кроме того, с меня сползает купальник, и я стесняюсь.

И вот я на берегу. Я не наглotalась, меня не пришлось откачивать. Я не испытывала никаких чувств, кроме легкого отвращения от звучавшей на пляже песни «Возвращайся, я без тебя столько дней...».

Краски мира поблекли, он перестал искриться и сверкать, я оказалась заброшенной куда-то на его окраину. Я уже не была его центром, он уже не был предназначен для меня.

На следующий день я проиграла, и с тех пор уже почти не выигрывала. Что-то произошло с моей волей; я потеряла способность делать сверхусилия.

Между прочим, я перестала заикаться.

II. Эрос и филия

...здесь просто возникает внутренняя необходимость дойти до предела в субъективном сознательном существовании, независимо от того, чего это может нам стоить...

М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский.
«Символ и сознание»

II.1

Город, в котором мне предстояло жить, я приняла легко; казалось, он был мне созвучен и соразмерен.

Университет, где я надеялась учиться, вызывал у меня священный трепет.

Но больше всего меня поразили люди — преподаватели, студенты, старшеклассники; я никогда не видела столько прекрасных и умных лиц. Это были небожители; вот если бы можно было быть принятой в их круг!

Наш класс был не слишком дружным; присутствовала, скорее, атмосфера конкуренции и снобизма — большинство из нас были у себя дома вундеркиндами или первыми учениками. Ленинградцы при этом выделялись, ребята из провинции вначале сильно отставали. Когда мы приехали, у одной девочки из белорусского села были вши; я отнеслась к ней с полным презрением. Потом мы дружили.

В пятнадцать лет я прочитала «Кюхлю» Тынянова. Меня поразили эпизод, где Кюхельбекер, сидя в одиночной камере, позволяет себе только по десять минут в день вспоминать Пушкина и их друзей, потому что иначе, если он сразу всё вспомнит, ему будет не о чем думать, ему будет скучно! Это было написано как бы специально для меня. Будет ли мне о чем думать, если придется сидеть в одиночной камере? Один из вариантов ответа был такой: я должна приобрести достаточную математическую базу, чтобы можно было без книг и даже без бумаги обдумывать математические проблемы. Впрочем, я уже не обольщалась на свой счет. В моем новом классе несколько мальчиков были участниками международных олимпиад, и сначала я еще пыталась за ними тянуться, а потом, в девятом классе, махнула на учебу рукой, и оставшиеся два года почти каждый вечер ходила в филармонию.

Раз в неделю у нас были экскурсии в Эрмитаж или в Русский Музей, и в конце десятого класса я стала знатоком западноевропейской живописи и русского, а особенно древнерусского искусства. Однажды в книге о Рублеве я нашла краткое упоминание об исихазме. Слово показалось мне странно знакомым. Более того, я решила, что это ответ на мой вопрос об одиночной камере; во всяком случае, я успокоилась и больше к нему не возвращалась.

На математический факультет я не поступила, не сдала физику. Вообще-то я поступала туда уже по инерции. История искусств — вот чем я хотела бы заниматься. Но чтобы сдать историю, надо было выучить все эти многочисленные съезды и пленумы; я была на такое не способна.

Год спустя, провалившись в МГУ, я сдала экзамены в один московский технический вуз, а затем перевелась в аналогичный ленинградский. Там я продолжила свое хождение в филармонию. В общежитии у нас получилось неплохое гитарное трио, и о студенческих годах было бы нечего вспомнить, если бы не наши песни.

На последнем курсе института я заболела, меня послали в санаторий, и там, случайно оказавшись на экскурсии в горах, я нашла себе работу в высокогорной обсерватории. Вокруг была великолепная природа, у горнолыжников на лицах — бронзовый загар. Я тоже хотела такой загар.

II.2

Мне было двадцать пять лет, и, разумеется, я мечтала о любви.

Своего героя я представляла себе ученым, музыкантом, философом, мудрецом — т. е. сильно улучшенной копией меня. А также отшельником и аскетом — чтобы мне увереннее себя чувствовать в его мире, которому предстояло стать моим.

Тусклое здесь электричество, каплет из крана вода,
Женщина, Ваше Величество, как вы решились сюда?

Слава Богу, я встретила свою любовь. Как засияли небеса!

Он действительно был и в некотором роде философом, и мудрецом, и отшельником. Он только не был аскетом. Вообще, он был кем угодно, только не моим отражением; он был другим.

Я столкнулась с интенсивной реальностью другой личности — между прочим, со своей волей, отнюдь не совпадавшей с моей; другого мира, в котором мне было отведено весьма скромное место, или не отведено никакого.

В Уэльсе теплые дожди по крышам шелестят,
Подруга, ты меня не жди, я не вернусь назад!

Параллельно звучала, между прочим, еще одна тема: причастности к народу избранному, возвращения к истокам.

Наконец, стихия рода начала диктовать мне свои формулы: да не погибнет семя Авраамово!

Со страстью Фамари я пыталась осуществить свою мечту: вернуться в родительский дом с сыном. Там так заждались внуков! Он будет похож на своего отца; воспитанный на Бахе и Моцарте, он будет похож на нас; мой папа вырастит из него мужчину.

В какой-то момент у меня появилась надежда, и это было самое удивительное время в моей жизни. С неба лились потоки золотого света, я слышала музыку сфер. Я жалела всех мужчин на свете — им никогда не испытать такого счастья! Я чувствовала себя хрустальным сосудом, в котором совершается священное таинство.

Сосуд оказался действительно хрустальным. Я оплакивала неродившегося ребёнка так, как если бы он умер восемнадцатилетним.

Мы расстались, и несколько дней я не могла дышать; я страдала, как всякое больное животное, с которого содрали кожу. Я смотрела на грубоватые лица местных жителей, и они казались мне братьями и сестрами; мне хотелось любить и жалеть всех на свете, потому что, я чувствовала, каждому приходится хотя бы раз в жизни испытать такое горе.

II.3

К счастью, всё проходит. Восстановился сердечный ритм, а вместе с ним вернулись и надежда, и почти прежняя радость жизни, и прежнее чувство превосходства над всеми, кого я считала хоть в чем-то ниже себя.

Я стала мечтать о научной карьере. Точнее, мне рисовалась следующая картина: конференция, какой-нибудь доктор наук делает доклад, я ему удачно возражаю, публика в восторге.

На самом деле я слишком любила гулять в одиночестве и смотреть на звезды; единственное, на что меня хватало — это носить с собой «Квантовую механику» Ландау и Лившица. Она лежала у меня в сумке, когда во время одной из таких прогулок меня чуть не убили на большой дороге.

Этот мой опыт начался с того же самого: со мной такого быть не может; с кем угодно, только не со мной. Затем я почувствовала, что небеса открыты; у меня появились претензии и невесть откуда взявшаяся религиозность: куда же смотрит Бог? Где мой Ангел-хранитель? Ах, да, я же некрещеная. Его нет. А в детстве был. Улетел, наверное.

Как хочется жить! Раньше иногда не хотелось. Буду терпеть всё, лишь бы остаться в живых.

Разумеется, у меня был выбор: достойно умереть или позорно спасти свою шкуру. Я выбрала второе, оправдываясь тем, что мне только двадцать семь лет, и я еще ничего не сделала в жизни.

Реальность зашкаливала, только с какой-то другой стороны; теперь она вся сосредоточилась во мне. Время почти остановилось. С меня сняли еще одну шкуру. Я была я, настоящая, собранная в комок, в свое тело, под кожу. Какое блаженство быть собой! В какой-то момент я увидела себя светящейся изнутри; это было поразительно, но длилось недолго.

Пережив первый страх и ужас, убедившись в безнадежности всех попыток бегства, я включила в себе некоего наблюдателя и стала вести репортаж с места события.

За что? У меня были, конечно, прегрешения, однако это как-то несоизмеренно. Но я же понимаю, в каких условиях росла я, и в каких — он, к какому народу принадлежу я, и к какому — он. Ведь мы, русские, в войну их выселяли! Моя личная история включает в себя историю моего сословия со всеми его привилегиями, и историю моего народа со всем его имперским прошлым, и потому причастна злу и насилию, исказившему историю этого несчастного. Он несет свой ад в себе, он не виноват, он жертва, ему хуже, чем мне. За зло надо платить, и если надо, пускай это буду я. И тогда страдания имеют смысл.

Более того. В моей природе, я это всегда ощущала, есть не только женская, но и мужская составляющая, со своей историей, включающей в себя, в том числе, подобного рода насилия. Мысль о том, что, возможно, я сейчас расплачиваюсь и за это, принесла мне такое облегчение, как если бы огромный невидимый камень всю жизнь лежал на моей душе, и вот сейчас он свалился.

Стало ясно, что если он меня убьет, то я умру не вся — во мне есть нечто, что убить нельзя, какое-то солнце — я буквально увидела его; оно восходит к самому началу моей жизни и моим родителям, это их любовь друг к другу.

Я обнаружила, что хочу любить и знать; любовь и познание — две несводимые друг к другу и взаимно дополнительные интенции моего существа, но любовь из них глубже. А творчество? — спросила я себя. Нет, только любовь и познание.

Была еще мысль: я буду всех любить; а еще, если останусь жива, завтра же пойду на семинар по квантовой электродинамике и на занятия по французскому языку.

И напоследок: хорошо, что это произошло со мной, а не с моей дочерью — я бы не пережила.

Через неделю приехали по распределению три мальчика из МИФИ, и мы подружились. Я водила их по своим любимым горным тропинкам, и по дороге мы вели глубокомысленные беседы. Один из них привез учебник японского языка и «Мартовские иды» Уайлдера, другой — ноты и пластинки Баха. Следя по нотам, мы слушали «Хорошо темперированный клавир» в разных исполнениях.

III. Сторге и агапэ

...Речь не о том, чтобы дружить торжественно.
Упаси нас от этого Господь, творец доброго смеха!
Среди прекрасных и трудных тонкостей жизни есть
и такая: надо очень серьезно относиться к некото-
рым вещам и принимать их легко, как игру

К. С. Льюис. «Любовь»

III.1

Мне двадцать девять лет.

Подруга, глядя на мою неприкаянную жизнь, решила мне помочь. Что ж, подумала я, пусть у меня всё будет как у всех.

Наша невинная женская инициатива, разумеется, провалилась. Мой жених читал книги о монашестве. Беременность оказалась неудачной и едва не стоила мне жизни.

Когда я очередной раз приехала в отпуск домой, ничего не подозревавший папа сказал: «Наконец-то у ребенка появилось осмысленное выражение лица!»

Не знаю, так это или не так, но уже сразу после операции я почувствовала беспричинное веселье и непреодолимое желание смеяться над собой.

Два месяца я корчилась от невероятной боли; врачи после операции говорили, что вытащили меня с того света.

Первые пять дней я никак не могла подняться, и, лежа на грязной постели, представляла себя старой комической актрисой за кулисами огромного театра мира.

В моем внутреннем пространстве как будто появилось новое измерение: я обнаружила, что наблюдаю себя со стороны и немного сверху.

Свобода! Барьеры, всю жизнь отделявшие меня от других людей, исчезли. Я не знала, кого мне благодарить за то, что вообще живу, и была благодарна всем на свете.

Теперь никто уже не был мне чужим, все были своими; было ощущение, что мы знаем друг друга с детства.

Мы стали участниками одного нескончаемого праздника, и я оказалась в эпицентре карнавальнoй стихии, с ее легкостью, весельем, игрой — но, как выяснилось, и со всеми опасностями, свойственными стихии.

III.2

Прошел год, и ни о какой свободе уже не было и речи; меня буквально разрывало на части.

С одной стороны — счастливая романтическая влюбленность, правда, с перспективами далекими и туманными. С другой — оказалось, что Сольвейг из меня не получится; я стала вести жизнь, прямо скажем, блудную. Оставалось только недоумевать, как дошла я до жизни такой.

Лгать и изворачиваться было мне несвойственно и противно, и я обнаружила, что мне не хочется жить. Сначала смерть была где-то вне меня, я ее к себе притягивала; затем она в меня вошла, и разрывы души наполнились чем-то скользким и черным. Я чувствовала ее в себе как болезнь, как раковую опухоль. Несмотря на обилие острых ощущений, меня поражала нереальность происходящего.

Одновременно я чувствовала в себе избыток витальной энергии. Жизнь, как театр, разделилась надвое. На одной, яркой стороне, было очень весело, всё время хотелось смеяться, как будто меня наполняли пузырьки шампанского. На другой, темной — чернота, мрак, виденье гробовое.

Я продолжала играть свою роль и при этом наблюдала за собою как зритель. Я видела себя то потрепанной старой актрисой, которая от усталости вот-вот свалится со сцены, то чувствовала себя преступником перед казнью, который уже почти спокойно ждет неотвратимого наказания.

Спектакль не мог продолжаться вечно, и мне хотелось, чтобы он поскорее закончился.

III.3

И вот, наконец, — связи, которые несколько месяцев я не могла разорвать, рвутся в течение нескольких часов без всяких моих усилий. Я чувствую облегчение, пустоту и страшную слабость — у меня из живота через какой-то невидимый шланг вытекает жизнь. К вечеру начинаются сильные рези в желудке. Версия: отравление баклажанами. Боль нарастает. Ночью мне вызывают «скорую». Приезжает мальчик-фельдшер: «Только не делайте промываний. Утром врача и в больницу». Утром врач делает мне промывание, после чего боль становится нестерпимой. День, окрашенный в буро-красные тона, тянется как год. На следующий день сознание становится сумеречным. В просветах мысль: если я сейчас умру, это будет только справедливо.

Под вечер меня, наконец, везут в больницу. Автобус трясется на ухабах горной дороги, при каждом толчке мне кажется, что у меня внутри все лопнет.

В больнице меня сразу стали готовить к операции. Сознание прояснилось. Моя мысль:

— Заслуживаю смерти, но хочу жить.

Двое врачей спорят о диагнозе. Если прав второй, у меня никогда не будет детей.

Мне делают укол в вену, и я проваливаюсь.

Прихожу в себя в реанимации, в момент, когда меня переключают с каталки на кровать. Спрашиваю:

— Что была за операция?

— Резекция кишечника.

— Слава Богу!

Я отмечаю, что произнесла эти слова из какой-то своей глубины, которой раньше никогда не достигала. Я благодарю Бога, в которого не верю, так, как можно благодарить только какую-то личность. Затем я снова засыпаю. Начинается первая ночь после операции.

Где-то далеко внизу происходит поистине космическая битва между светом и тьмой: потоки и вихри, светлые и темные, сталкиваются между собой, закручиваются, сходятся и расходятся, а я, маленькая точка, с огромной высоты откровенно за ней наблюдаю. Свет побеждает.

Наутро — радость, несмотря на боль. Похоже, что я заново на свет родилась. Я всем благодарна, всех люблю.

Вторая ночь. Надо мной — белый свет, проникающий как бы сквозь матовое ячеистое стекло. Этот свет везде, и больше ничего нет: нет зла, нет греха, нет смерти. Как это нет зла и греха? Я в них купалась, измазалась по уши, и вот, оказывается, свет есть — а их нет, исчезли, как мираж. А есть только свет, радость, жизнь без конца, без всякой примеси смерти, которой еще недавно было так много.

Днем приходили друзья, меня переполняла любовь и благодарность. Тот, ночной мир, накладывался на этот и преображал его. Все лица казались мне прекрасными.

Спать не хотелось. Если я и спала, то сон был неглубокий, и некий наблюдатель во мне постоянно бодрствовал. Я видела не сны, а это были, скорее, галлюцинации. Поскольку мне не давали пить, то мне виделась вода, кувшины с водой, чашки с дымящимся чаем. Например, я в знойной пустыне, там, впереди — вода. Я иду, она исчезает, и я понимаю, что это мираж.

Третья ночь началась с таких миражей. Это были восхитительные бокалы с прохладной водой, которую мне так и не удавалось выпить, потом что-то еще в этом духе, но когда я перестала этим видениям доверять, они исчезли.

Затем начались путешествия. Я летала высоко над горами, затем оказалась в цветущей долине, залитой солнцем, и почему-то это была Индия. Немного помедлив там, я отправилась летать дальше. Собственно, летать мне не приходилось, я чувствовала, что могу по желанию оказаться в любом месте земного шара, и даже не боюсь улететь далеко от него. Страх мог быть только один: не вернуться обратно в тело, но я уже знала, что вернусь.

Я оказалась у входа в темную пещеру, в конце которой лежал большой камень, освещенный с тыльной стороны.

— Иштар — произнес женский голос, как будто ветер прошел по пещере. Кажется, я впервые слышала это имя, но почему-то я прекрасно знала, что оно означает, и что я тут делаю. Я спросила себя, в какой мере я, стоявшая в капище Иштар, и я, наблюдающая эту картину и размышляющая о ней — одно и то же лицо, или же, насколько эта картина реальна, и ответ был: в некоторой степени; относительно реальна.

Я вспомнила о том, кого любила, спустилась за ним в какой-то мрачный темно-коричневый мир, разыскала его там и вывела его оттуда. Мне было легко и не страшно, я была рада, что, наконец, могу быть ему полезной.

Затем на черном фоне я увидела светящийся крест. Это меня удивило, ведь по моим понятиям крест был просто абстракцией, математическим знаком. А тут я не просто ощутила, увидела, что крест — это реальность, но обнаружила, что пересекла некую границу, и из мира полуреального, не до конца реального, впервые в жизни попала в мир, где всё, что я теперь увижу, будет абсолютно реально, как будто какой-то туман рассеялся.

Потом я увидела звезды, и все они, вместе со всей вселенной, влетели в мое сердце. Это было весело и удивительно, я могла только воскликнуть:

— Нет такой звезды, о которой я бы не могла сказать: это я!

— А что же он? — я посмотрела на небо. Это было уже другое небо, не было звезд, ничего не было, кроме нас: он был кометой. Это было прекрасное зрелище: ядро было темное, хвост — серебристый, сверкающий. Но кометой была и я, только хвост у меня был темный. Мы приблизились друг к другу, его хвост занял почти полнеба. Из чего он был? Кажется, он был соткан из смыслов, или же это было время, наполненное смыслами, или же это была история. Мой хвост, темный, полный жизни и, если смыслов, то скрытых, был природой.

Затем мы, две кометы, встретились, заполнив собой всё пространство, закружились в каком-то круговороте и образовали символ инь-ян. Моя половина была темной со светлым кружком, его — светлой с темным. Я удивилась, что мы претерпели такие метаморфозы; почувствовала, что мое я почти растворилось в «природе»; сделала некое усилие, чтобы освободиться; заметила, что нас разделяет всё же некая граница, которую захотелось преодолеть. Любовь, которую я никогда не испытывала в жизни, соединила нас и подняла на границу этого мира. И вот уже мы — светящаяся точка — стали одно.

— Только теперь, наконец, я — это я!

Передо мной (или перед нами, что одно и то же) открылась черная бездна.

Затем я вдруг увидела океан света. Это было ослепительно и страшно. Меня охватил ужас.

— А это — не я!

И затем следующая мысль:

— Это множество большей мощности, чем я!

Я не верила своим глазам, и в то же время знала, что никогда в жизни не видела ничего реальнее, чем это. Как бы ущипнув себя мысленно, я убедилась, что пребываю в здравом уме и трезвой памяти.

— Так, значит, это Бог! А я думала, что его нет. Но между нами пропасть, бездна. И ее не перейти.

Стоило мне это подумать, как потоки света полились на меня, и теперь всё было заполнено светом. Это был водопад света и любви, которые изливались на меня.

Он, этот свет, этот океан света, был живой, он меня сотворил, он меня знает так, как никто не знает, и почему-то любит, несмотря ни на что, любит так, как никто не любит! Он меня любит сильнее, чем мои папа и мама! Меня переполняет радость и благодарность. Я люблю всех и вся, во мне нет никакой зависти, мне неважно, какое место я здесь занимаю. Я отмечаю, что могу мыслить и наблюдать за собой. Мысли не длятся, а исходят из моей сердцевины целиком, в каком-то свернутом виде. Я знаю, что запомню их и воспроизведу.

Я ощущаю в себе любовь и способность к познанию, никакой другой воли у меня нет.

Я понимаю, что могу задавать вопросы.

Так кто же это? Как Его имя? И я получаю ответ: Свет, Любовь, Красота, Радость — причем это радость встречи, дружбы. А истина? — спрашиваю я — Да, разумеется, но это понятие следующего порядка.

Затем я смотрю на себя. Он — Свет, и я — свет, только маленький, это Он наполнил меня светом и дал мне жизнь, отдельную от Него.

Он — Личность, и я личность, но только отчасти, в той мере, в какой я стараюсь Ему соответствовать. И теперь, когда я всё это знаю, только от меня зависит, останусь ли я светом или погасну, стану ли я действительно личностью или нет, буду ли я жить или умру.

И, наконец, я почувствовала разлитое повсюду искрящееся веселье, какой-то божественный мягкий юмор; ощущение, что всё это, в конце концов, всё-таки игра.

Затем я обнаружила, что там, где я нахожусь, нет времени, и мне тяжело, я больше не выдерживаю этого напряжения. Справа открылось голубое небо, потом оно стало темнеть, и вот я оказалась в темноте. Я — это небольшой мерцающий шарик света.

Сначала этот свет пульсировал равномерно и легко, затем пульсация замедлилась, мне для того, чтобы разгораться, нужны были усилия, и, наконец, свет совсем погас.

Следующая картина происходит уже в каком-то другом пространстве, темно-коричневом, теплом, как детская комната поздней ночью. Мы снова разделились, я стою, он сидит слева от меня на корточках, а между нами — небольшое, мне до пояса, солнце — это наш ребенок. Нас троих связывает такая любовь и нежность, какой я не испытывала никогда прежде.

Это маленькое солнце светит ровным, немерцающим светом, и имеет в себе свою собственную, недоступную для нас жизнь, со своими смыслами, возможностями, историей и предназначением.

Тут я вспоминаю, что, исходя из реалий моей нынешней жизни, эта картина кажется невероятной.

— Неужели это возможно? — спрашиваю я.

— Да, возможно, — отвечает глубокий и чистый мужской голос, баритон, и я знаю, что это голос Бога.

Картина меняется. Свободное темное пространство, теперь оно заполнено с правой стороны от меня. Его занимают стоящие полукругом папа, мама, сестра, подруга и ее десятилетний сын. Нас связывают серебряные нити, лучи, идущие от сердца к сердцу.

Следующая картина — темная ночь, я стою у постели умирающего. Меня переполняют любовь и сострадание. Я не вижу, кто именно там лежит, пытаюсь разглядеть. Неужели это мой муж? — я его пока не знаю. А может быть, это я сама? Наконец, оказывается, что там никого нет.

— Смерти нет, — говорит во мне какой-то голос. Я смотрю на себя — монашеская одежда, голова непокрыта, взгляд, как кинокамера, задерживается на длинных золотых волосах — и опять серьезность сменяется мягким юмором, трагические одежды становятся нарядом в эпизоде из фильма моей жизни.

Наконец, еще картина: золотой свет, как в детстве, когда смотришь на солнце сквозь закрытые глаза, или как в старости, когда уже ничего другого не видишь. Мое я разлито, почти растворено в этом свете, в этом блаженстве и покое.

Вдруг всё погасло. Вокруг меня — больничная палата, утро. Я очень удивилась, что видения прекратились, я думала, они никогда не кончатся.

Четвертая ночь. Радость! Я опять где-то очень высоко. Но вот я спускаюсь и оказываюсь в темном ночном небе. Это небо мысли, небо философии, и оказывается, что я чувствую там себя как дома.

Я — маленькая точка, мысли вылетают из меня как золотые стрелы. Я задаю вопрос и получаю ответ. Слова вопроса я и слышу, и вижу написанными во фразе, стрелой вылетающей из меня.

Всю ночь я задавала вопросы. Вопросы эти были философскими, с философскими терминами, которых я раньше не понимала, но тут мне всё было понятно. И это были именно мои вопросы, а не чьи-то другие, которые вдруг почему-то влетели мне в голову.

Я отметила, что веду этот диалог легко и свободно, мне не надо прикладывать никаких усилий, тогда как раньше мои попытки читать книги по философии наталкивались на непреодолимые трудности. Я задавала вопрос и получала ответ, тоже в виде стрелы мысли, причем каждое слово и вопроса и ответа было единственно точным, и каждая фраза имела совершенно точный смысл.

Чей это был голос? Я знала только, что это не тот голос, что я слышала вчера. Это было либо существо другое, но подобное мне, либо это был ответ со второго полюса моего нового я.

Утром мне казалось, что всё, о чем шла речь, я запомнила, и теперь это всегда будет со мной, но уже к вечеру выяснилось, что я почти всё забыла. На следующий день я из этих диалогов не помнила уже ничего.

На пятую ночь спуск продолжился. Небо философии осталось выше, я попала в пространство поэзии. Все мои мысли звучали в стихотворной форме. Особенно смешно было то, что мои стихи были предельно слабыми, но думать прозой я просто не могла.

Следующим было пространство музыки. Странно, но своей музыки во мне не было, и, чтобы что-то зазвучало, мне нужно было услышать какую-нибудь музыку извне.

IV. Кто построил дом бытия

...И тогда мне приоткрылась одна сторона жизни, которая для меня очень много значит. Это то, что нашего Бога, христианского Бога, можно не только любить, но можно уважать...

Митр. Антоний Сурожский. «Без записок»

IV.1

Меня перевели в общую палату. Как-то к нам зашла девушка, она отбилась от своей альпинистской группы и три недели, обмороженная, ползла по снегу до города.

Вся больница знала ее историю. Она с Урала, из детского дома, окончила институт, работает на заводе. Я подумала: «Как странно, что она так цепляется за свою жизнь. Я бы не стала этого делать даже за свою».

Имелось в виду, что моя жизнь стоит дороже.

У меня был кисель из калины, прилетевшая из дома мама каждый день мне его варила. Я подумала, что ей сейчас, после двадцатидневной голодовки, как раз неплохо было бы его попить. А вдруг мне не хватит?

Пока я размышляла, девушка вышла из палаты. Устыдившись, я пошла за ней, но не смогла ее найти. Взглянув на горы, я увидела, что они померкли, я больше не видела того, второго мира, который до сих пор просвечивал сквозь первый. Ну, всё, пошло-поехало, подумала я.

Через полгода я снова вернулась к своим прежним привычкам, как будто ничего и не было, а виденное в больнице стала считать просто сном.

Мне приснился сон:

Прилетает летающая тарелка, она кажется мне очень красивой, хотя на самом деле раскрашена весьма аляповато. Нас, людей, много, тарелка ищет, кого бы выбрать, чтобы сообщить ему некое тайное знание. Я прошу:

— Выберите меня!

— А что ты нам за это дашь?

— Пусть у меня не будет того, кого я люблю!

— А ещё?

— Возьмите у меня моего ребенка!

— Хорошо. А ещё?

— Мою душу! Вы можете выбросить меня куском мяса!

Они меня выбрали, взяли к себе, что-то со мной сделали и стерли память об этом. Еще во сне я знала, что это не сон.

Я была очень горда, что это именно меня предпочли такому количеству народа, но, проснувшись, никакого тайного знания в себе, между прочим, не обнаружила.

Зато я заметила, что мир начал покрываться каким-то туманом. Раньше я каждое утро просыпалась, можно сказать, от радости, а теперь радость исчезла. У меня появилось стойкое желание раствориться в воздухе, стать облаком, не быть.

Через две недели случился Чернобыль. Он меня отрезвил — я ведь тоже бросила в этот костер свою вязанку дров. Стало очень понятно, с кем именно я договаривалась насчет своей бессмертной души.

На меня напала страшная тоска, на сей раз уже не театральная. Я не знала, куда от нее деваться. Всё вокруг почернело, мне опять хотелось умереть.

У меня были верующие друзья, но они мне казались то ли немного сумасшедшими, то ли просто не слишком культурными людьми. Я не могла смотреть на их бумажные иконки. Много раз они предлагали мне креститься, но я только смеялась в ответ.

Были, правда, и другие примеры. В обсерваторию приезжали известные физики-космологи, и один из них, профессор из Петербурга, человек огромного обаяния и невероятных познаний, оказался верующим, церковным, православным.

Как-то мне приснился светящийся крест, потом он приснился еще раз.
Я крестилась.

После крещения в мою пустую голову откуда-то влетела мысль: человек умирает тогда, когда хочет.

IV.2

Я уехала из обсерватории и долго не могла найти себе места и занятия.

Знакомый архимандрит, бывший физик, пристроил меня петь в церковном хоре духовной семинарии. У моего друга были какие-то планы, связанные с семинарской библиотекой; для меня же это была чистая авантюра.

Я попала в другой мир и чуть ли не в другую эпоху. Ритуалы, одежда, лица — всё другое. Девушки из хора, семинаристы — это были, разумеется, небожители. Мне очень хотелось стать среди них своей, но как это было возможно? Я ничего не знала, ничего не понимала и постоянно боялась сделать что-нибудь не так. Если бы не высокое покровительство, я не продержалась бы там и дня.

В студенческом храме я испытывала священный трепет; было ясно, что это не театр, а мистерия. Правда, немного не в моем вкусе — я любила, например, искусство древнего Новгорода, а здесь была совсем другая эстетика. Иконы были не такими, как в Русском музее, и прикладываться к ним было для меня испытанием.

Глядя в ноты, я не успевала разобрать слова и почти ничего не понимала, кроме «Господи, помилуй».

И всё же это было чудесное время. Город был дружественным, лица в метро и на улицах казались мне прекрасными.

Мы пели «Свете тихий», и у меня было такое чувство, будто всё это со мной когда-то уже было, оставалось только вспомнить, где и когда.

Мой друг сказал мне:

— Я вчера читал блаженного Августина. Он любил Бога, и он любил женщину. И вот, Бога он любил больше...

Да, да, конечно. Я понимаю. Бедная женщина... Я почти увидела вдалеке ее голубоватую тень, и мне показалось, что она — это я. А потом я подумала, что нет, это Августину неплохо бы сейчас оказаться на моем месте; Августину, лишенному памяти и всех своих талантов, ставшему просто женщиной.

Мистерия стремительно превращалась в театр.

Девушки из хора, поначалу приветливые, перестали меня замечать — видимо, я наделала уже достаточно ошибок. Семинаристы, по воскресеньям произносившие смешные ученические проповеди, стали казаться мне святошами и ханжами.

Зайдя перед отъездом в незнакомую церковь, я обиделась на церковных старушек и ушла, мысленно хлопнув дверью.

Через месяц я уже рассказывала своим знакомым, что, насмотревшись на церковные обычаи, стала атеисткой.

Следующим этапом были теософы. Меня удручала их жуткая серьезность, и я паясничала там, как в свое время на комсомольских собраниях. Я с трудом переваривала литературу такого качества и всё время задавалась вопросом,

почему Томас Манн пишет хорошо, а они — плохо. Но всё-таки терпела — терпела же я раньше непристойные шутки Дон Хуана!

Я ушла оттуда, заключив, что все секты, церкви и прочие структуры учиняют насилие над личностью, и надо держаться от них подальше. Особенно возмущал меня Христос — сменил старое доброе, пусть обременительное, но внешнее принуждение, на внутреннее и тотальное.

Как-то в телепередаче я увидела отца Александра Меня. Он меня поразил: это был совершенно свободный человек. Однако я продолжала эпатировать публику, заявляя, что евреи Христа распяли и правильно сделали.

Известие о гибели отца Александра меня оглушило: мне показалось, что это и у меня проломлен череп, и тут же — что топор держала я. Тогда я пообещала себе, что вернусь в православную церковь и никогда из нее не уйду.

IV.3

Однажды я прочитала фразу: «Язык — дом бытия». Весь день она не выходила у меня из головы, а ночью мне этот дом бытия приснился. Это было тёплое, тёмное и пустое, между прочим, дискретное пространство, оно вибрировало и было полно жизни; я стояла где-то на его окраине и всматривалась в центр. Там был Тот, Кто этот дом бытия построил. Он был почти не виден, и при желании Его можно было вовсе не замечать, так ненавязчиво было Его присутствие. Это был Человек Иисус Христос.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 1(470)(091)

И. В. Лупандин

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ В.Н. КАТАСОНОВА
«О ГРАНИЦАХ НАУКИ» (ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ
КАТАСОНОВ. О ГРАНИЦАХ НАУКИ.
МОСКВА: ИЗДАТЕЛЬСТВО ИД «ПОЗНАНИЕ», 2016. — 296 с.)**

I. V. Lupandin

*REVIEW OF THE BOOK BY V.N. KATASONOV "THE BORDERS OF SCIENCE"
(VLADIMIR NIKOLAEVICH KATASONOV. THE BORDERS OF SCIENCE. MOSCOW:
PUBLISHING HOUSE "ID POZNANIYE", 2016. — 296 P.)*

Известный западный философ Карл Поппер в своей книге «Нищета историцизма» исходит из тезиса о безграничных возможностях науки и именно на этом основании критикует философские концепции, пытающиеся предсказать ход мировой истории. Естественно, что большинству ученых импонирует точка зрения Поппера. Вопрос, однако, насколько эта точка зрения обоснована с философской точки зрения. Именно этот вопрос — об истоках нашей веры в бесконечный прогресс науки, ставит в своей книге философ В. Н. Катасонов. Будучи математиком по своему базовому образованию, Катасонов обращает свое внимание на дефиниции и аксиомы. Что есть прогресс, когда идея прогресса впервые овладела умами европейцев? Катасонов отсылает нас к двум мыслителям: Фрэнсису Бэкону с его амбициозным проектом «великого восстановления наук» и маркизу Жану-Антуану де Кондорсе, автору книги «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума». Но, согласно Катасонову, сами эти философы лишь продолжают традиции, заложенные еще в эпоху Ренессанса, когда кардинал Николай Кузанский в своем трактате «О предположениях» назвал человека «микрокосмом» и «человеческим богом». Согласно Катасонову, в эпоху Ренессанса перед Европой стоял выбор: какую из традиций византийской философии принять в качестве руководящего принципа. Как известно, Европа предпочла византийский неоплатонизм в лице Гемиста Плифона, идеи которого стоят у истоков Флорентийской академии, первое упоминание о ко-

торой содержится в письме Марсилио Фичино Козимо Медичи от 4 августа 1462 г. (Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy/ Ed. M.J.B. Allen et al. Leiden, 2002. P. 374). Однако, как подчеркивает Катасонов, у Европы был и другой выбор — последовать традиции византийских исихастов, крупнейшим представителем которой был святой Григорий Палама. С чуткостью, присущей математику, Катасонов отмечает важность «начальных условий» в «точке бифуркации» европейской истории, которой, несомненно, является эпоха Ренессанса. Катасонов обращает наше внимание на то, что пафос идей Фрэнсиса Бэкона и Жана-Антуана де Кондорсе проникнут ренессансным гуманизмом: так, Катасонов напоминает нам о том, каков был подзаголовок знаменитых «Афоризмов» Фрэнсиса Бэкона («Афоризмы об истолковании природы и царстве человека»). Катасонов указывает на то, что «царство человека» явно противопоставляется здесь «царству Божию», т. е. мы стоим перед лицом гигантской подмены: в центре всей интеллектуальной деятельности европейцев отныне уже не Бог, а человек, и стремится европейский человек отныне не к царству Божию, но к царству человеческому. Катасонов упоминает в этой связи о знаменитой утопии Бэкона «Новая Атлантида», в которой описывается островное государство Бенсалема (в переводе с древнееврейского означающее «Сын мира»), которым управляют ученые, устроившие в столице этого государства образцовое научное учреждение: Дом Соломона. Хотя Бэкон, как известно, не был атеистом (он писал в эссе «Об атеизме», что «Бог никогда не производит чудес, чтобы опровергнуть атеизм, потому что Его обычные дела опровергают его») и, более того, говорит о том, что человечество в лице Адама получило от Бога заповедь преобразования мира («заповедь господства», «dominion mandate»), основной пафос подмены царства Божия на царство человеческое не перестает от этого выглядеть богоборческим. Что касается Жана-Антуана де Кондорсе, то его программа «прогресса» уже в XIX в. была подхвачена такими философами, как Гегель, Маркс и Конт. Последний нас больше всего интересует, т. к. он явился основоположником философии позитивизма, разделяемой и по сей день большинством ученых. Но является ли вера в прогресс обоснованной с точки зрения самой науки? Такой вопрос задает Катасонов в рецензируемой нами книге. Казалось бы, пишет Катасонов, история науки дает много примеров прогресса в наших знаниях о мире. Так, Катасонов приводит в качестве иллюстрации рассуждение английского философа XVII в. Джона Локка. Локк пишет, что «реальная сущность» чувственно воспринимаемых вещей, например золота, заключающаяся в «том особом строении, которое каждая вещь имеет внутри себя», науке его времени была неизвестна. Катасонов отмечает, что нынешние ученые гордятся тем, что ответили на этот вопрос Локка, т. е. объяснили, каким образом свойства элементов, того же золота или какого-либо другого, связаны с его внутренней структурой, с «количеством электронов, распределением их по электронным орбитам, зарядом и массой ядра и т. д.». Но Катасонов задает вопрос: «Можем ли мы сказать, что мы знаем реальную сущность золота?» Таким образом прогресс, с точки зрения Катасонова, является иллюзией, подобно горизонту, который отодвигается по мере приближения к нему.

Кондорсе верил, что «способность человека совершенствоваться действительно безгранична» (*la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie*).

Катасонов подчеркивает, что «способность к совершенству» Кондорсе распространяет и на моральный прогресс, но «сама история показала всю нежизненность просвещенческой утопии» (с. 239). Но если «зло оказалось укорененным в человеческой природе гораздо глубже, чем это представлялось ученым-философам XVIII в.» (с. 239), то не будет ли представлять научный и связанный с ним технический прогресс, не сопровождаемый моральным прогрессом, угрозу для всего человечества? Не окажется ли такой прогресс, по крылатому изречению Эйнштейна, «топором в руках опасного преступника» (*Axt in der Hand des pathologischen Verbrechers*)?

Успехи современной науки во многом связаны с ее математизацией. Широко известно высказывание Юджина Вигнера о «непостижимой эффективности математики в естествознании». Но на примере теории множеств Георга Кантора Катасонов показывает, что и в самой математике, именуемой «царицей наук», не все обстоит благополучно, когда математика пытается оперировать понятием актуальной бесконечности. Парадокс здесь заключается в том, что, к примеру, множество четных чисел является равномогущим множеству натуральных чисел. Но множество четных чисел есть часть множества натуральных чисел. Получается, что целое равно части... Катасонов пытается проследить, когда начались проблемы в математизации естествознания. Попытка увидеть число в основании мира имеется уже у пифагорейцев. И в Библии, в книге Премудрости Соломона, сказано: «Ты все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11: 21). Кстати, Катасонов находит у Декарта ссылку именно на этот стих из книги Премудрости в книге «Мир, или Трактат о свете». Также Катасонов подчеркивает, что определенные трудности с математизацией естествознания были и у Галилея, утверждавшего, что книга природы «написана на языке математики» (*è scritto in lingua matematica*). Согласно Катасонову, Галилей так и не показал, как «сбросить помеху материи», т. е. перейти от реальных физических объектов к идеальным математическим.

Говоря о границах науки, Катасонов не останавливается на частных вопросах, например, на соотношении неопределенностей Гейзенберга, налагающем принципиальное ограничение на знание нами одновременно координаты и импульса элементарной частицы, или на теореме Геделя о неполноте, утверждающей, что если формальная арифметика непротиворечива, то в ней может быть сформулировано утверждение, которое нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Катасонов ставит вопрос в предельно общем виде: «Научное знание есть лишь знание номинальной сущности вещей» (с. 58). «Глубин сущего», по Катасонову, научное знание не затрагивает (с. 58).

Важная проблема, связанная с границами науки, это всякого рода утопии и обещания, подчас в стиле «Новой Атлантиды» Фрэнсиса Бэкона. Одной из таких востребованных утопий является проект, получивший название «трансгуманизм». Катасонов характеризует трансгуманизм в рецензируемой нами книге как «новый этап эволюционной утопии». Согласно идеологам трансгуманизма, речь идет именно о продолжении эволюции человека. Тезис сторонников трансгуманизма заключается в том, что человек, вооруженный техникой, уже представляет собой новый биологический вид. Но так ли это

в действительности? Катасонов считает, что наиболее важный трансгуманистический проект, а именно создание компьютерной программы, равномошной человеческому сознанию, «представляется в высшей степени утопичным» (с. 267). Причина невозможности реализации такого проекта, согласно Катасонову, заключается в том, что «у сознания есть ресурсы, которые в принципе недоступны информационной технике» (с. 267). Поскольку, как показал еще Георг Кантор, проблема «арифметизации континуума» принципиально неразрешима, то машина никогда не сможет смоделировать «идеи непрерывности, сознания, свободы, творчества» (с. 271). А следовательно, делает вывод Катасонов, «киборги и постчеловеки, построенные на базе современных научных технологий, будут всегда ниже человека».

Естественную границу развитию науки, да и всей человеческой цивилизации, ставят растущее загрязнение окружающей среды и невозможность природных ресурсов. Катасонов задается вопросом, выдержит ли человек как биологический вид стресс, порождаемый экологическим кризисом: «Вчерашние лекарства или химические удобрения вдруг оказываются опасными для жизни ядами; индустриальное развитие промышленности оборачивается парниковым эффектом и климатическими катаклизмами; тотальная мобильная телефонизация — ростом раковых заболеваний, использование генетически измененных продуктов — ослаблением иммунной системы» (с. 58).

Согласно Катасонову, современная техногенная цивилизация бросает вызов природе, вступает с ней в борьбу, заложником которой оказывается сам человек. Катасонов приводит потрясающий по красоте и поэтичности пример, который невозможно не процитировать полностью: «Мы летим на самолете... Вот самолет начинает спускаться, готовится к посадке. Выпускаются закрылки на крыльях, плавное обтекание крыла нарушается, начинается аэродинамическое торможение. Стихия огня толкает самолет вперед, стихия же воздуха сопротивляется. Между ними устанавливается хрупкое равновесие. Самолет дрожит от напряжения. Непосредственно физически мы чувствуем это напряжение стихий, их зыбкое равновесие, эту опасную игру человека с энергиями, которые во много раз сильнее его... В одно мгновение все может сорваться в хаос, в катастрофу...» (с. 294).

Какие же выводы делает автор и какой выход предлагает он из сложившегося положения? Мы уже говорили, что, согласно Катасонову, истоки сложившейся ситуации, которую можно охарактеризовать как «гонка технологий», коренится в цивилизационном выборе, осуществленном в эпоху Ренессанса. Автор, следуя традиции, которую в российской философии олицетворяет о. Павел Флоренский, видит пути выхода в отказе от ренессансной парадигмы. Из западных мыслителей ближе всего автору рецензируемой нами монографии немецкий философ Мартин Хайдеггер, призывающий вернуться от техники к бытию через искусство, создающие язык, который есть «дом бытия». По этому пути могут идти как христиане, так и «множество неверующих, которые... уважают традиционные гуманистические ценности» (с. 266). Мы все являемся заложниками сложившейся ситуации. Размышление над книгой В. Н. Катасонова «О границах науки» поможет нам найти выход, даже если мы не во всем согласимся с автором.

В. Н. Белов

**РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ
(НИЖНИКОВ С. А., ГРЕБЕШЕВ И. В. ГЕНЕЗИС И РАЗВИТИЕ
МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РОССИИ. МОНОГРАФИЯ —
М.: РУНИВЕРС, 2016. — 504 с.).**

Belov V. N

*REVIEW MONOGRAPH (NIZHNIKOV S.A., GREBESHEV I.V. GENESIS AND
DEVELOPMENT OF METAPHYSICAL THOUGHT IN RUSSIA. THE MONOGRAPH —
MOSCOW, RUNIVERS, 2016. — 504 P.).*

Монография двух известных исследователей истории русской философии является продолжением их как индивидуального, так и совместного творчества по осмыслению процесса философского и духовного становления русской мысли.

Затрагивая в первой части монографии проблему становления и периодизации метафизической мысли в России, авторы обращаются к анализу позиции таких авторов, как А. И. Введенский, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет, архимандрит Гавриил, М. В. Безобразова, В. В. Зеньковский, которые высказывали противоположные мнения о начале и характере отечественной философской традиции. Но соглашаются наши авторы с оценкой М. А. Маслина, который справедливо полагает, что на современном этапе «включение периода XI–XVII вв. в общий контекст развития отечественной мысли является обязательным элементом научного истолкования русской философии, претендующего на полноту, объективность и целостность. Иные точки зрения, ограничивающие ее бытие последними двумя столетиями или ведущие разговор о существовании русской философии со времен славянофильско-западнических дискуссий, следует считать вышедшими из научного употребления. Рецидивы их периодического появления в современной литературе являются результатами субъективистских установок, формирующихся до начала научного исследования» (с. 8).

Анализируя далее черты и особенности русской философии, авторы монографии указывают на ту ее специфику, которая обуславливает характеристики русской философии, отличающие ее от философии западной: метафизическое основание, на котором вырастают гносеологические, этические, эстетические и религиозные построения русских мыслителей. Именно такая специфика русской философии позволяет ей, по мнению авторов, преодолевать абстрактную отвлеченность построений западной философской мысли и быть связанной со смысложизненными устремлениями человека, быть не столько знанием, сколько мудростью. Причем опираясь на разносторонний анализ позиции

русских мыслителей, авторы монографии в отношении смысла жизни приходят к следующему заключению: «Смысл жизни одновременно и в самой жизни, и вне ее; он одновременно имманентен и трансцендентен человеку и жизни, он как создается человеком, так и изначально ему присущ. Такова смысло-жизненная диалектика» (с. 17).

В развитии древнерусской метафизической мысли авторы монографии выделяют проблемы, связанные с формированием доктрины «Москва — третий Рим», проникновением и распространением христианства на Руси, зарождением нестяжательства, а также с расколом в русской православной церкви. Все эти сюжеты объединяются вокруг темы христианства, специфики русского православия и сложностей его утверждения на нашей земле.

Для XVIII в. в истории русской философии, который стал предметом анализа авторов в третьей части монографии, характерно усиление в результате деятельности Петра I внерелигиозной, светской духовности, особенно в сфере образования, философии и литературы. В то же время авторы указывают на то, что это время стало временем и серьезных религиозных духовных прорывов, связанных с именами Тихона Задонского, Паисия Величковского и Серафима Саровского.

Анализ истории развития отечественной философской мысли в XIX в. авторы по установившейся уже традиции концентрируют вокруг известной полемики славянофилов и западников. Наряду с представлением сторонников славянофильства и западничества и их основных произведений, авторы монографии обращаются здесь и к проблеме славянофильского движения как такового. Полагая такое обращение вполне справедливым и выигрышным для материала данной части, хотелось бы обратить внимание на один интересный источник, не задействованный в монографии, который, несомненно, обогатил бы палитру мнений и оценок такого противоречивого явления в русской общественно-философской жизни, а именно сборник «Славянофильство: pro et contra» (2-е изд. / сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В. А. Фатева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. 1056 с. (Русский Путь)).

Пятая часть монографии посвящена анализу общественно-политических воззрений русских мыслителей XIX и XX вв. Основной акцент сделан на представлении либерального и консервативного направлений в русской социально-философской мысли. А основной темой стала тема национальной идеи, отношение к ней русских мыслителей: философов, общественных деятелей, писателей. Подводя итог этой части работы, авторы монографии заявляют, что «необходима разработка целостной национальной идеологии. И в этом созидательном труде на благо народа и отечества интеллигенция могла бы проявить свои лучшие качества, действительно заняв подобающее ей в обществе место *просветителя*. Это именно та задача, которая определялась отечественными философами, наиболее глубокими умами как *русская идея*. Сейчас она должна служить российской цивилизации. Формирование этой идеи, без которой невозможно создание единой российской нации, не “забава”, а единственный путь духовного спасения. Необходимо достижение консенсуса по поводу стратегического развития страны, восстановление единства многовекового исторического бытия России. Сбережение и приумножение народа, достиже-

ние конкурентоспособности как каждого индивида, так и общества в целом, утверждение духовно-нравственных ценностей, справедливость — такими могут быть базовые приоритеты, уже высказанные нашими мыслителями прошлого и современными политиками. К этому необходимо лишь добавить ответственность каждого за себя и общество, государство. Именно в этом должна проявляться интеллигентность, а не в стороннем и безответственном критиканстве. Пусть каждый спросит себя, а что он сделал *позитивного*, что *построил* на этом поприще?» (с. 122).

Определенный предварительный итог всей работы авторы монографии подводят в части, посвященной становлению и развитию философии всеединства. Авторы находят объединяющее определение всем попыткам русских религиозных философов непротиворечивым образом философствовать в рамках христианской традиции — это, по их мнению, есть метафизика веры, как концептуальное осмысление духовной практики. Оно начинается с конца XVIII — начала XIX вв. в творчестве Сковороды и Хомякова и продолжается в философии всеединства Соловьева и его последователей, найдя оригинальные пути развития в имяславии, софиологии и симвонологии. «В итоге, — подчеркивают авторы, — метафизику веры можно определить как *духовную философию*, ибо она представляет собой осмысление духовного познания, осуществляемого посредством *веры* и закрепляемого в философском дискурсе. Вера в этом смысле есть тот «просвет бытия», в который призван экзистировать человек, т. е. как бы приобщаться реальной, осмысленной духовной жизни. Трансцендируя к бытию, человек разворачивает имманентное в себе, а в этом и заключается определение духовного познания» (с. 161).

Несомненным напряжением в непростой необходимости выверенности определений и оценок проникнуты рассуждения авторов в части, посвященной проблемам имяславия и софиологии в русской религиозной философии. Предложив как положительные, так и отрицательные варианты отношения к этим явлениям в истории русской философии Серебряного века, авторы монографии справедливо отмечают невозможность окончательных однозначных выводов и призывают к более пристальному и скрупулезному религиозно-философскому и богословскому исследованию данных проблем.

Особо хотелось бы остановиться на главах, посвященных русскому кантианству и неокантианству. С одной стороны, может показаться, что присутствует определенная непоследовательность в изложении истории отечественной метафизической мысли, поскольку обращение ее к проблемам имяславия и софиологии полагается кульминационным пунктом этого развития и соответственно глава, посвященная этим проблемам в истории русской философии, должна бы оказаться последней в изложении всего предложенного материала. Но с другой, при таком подходе за бортом рассмотрения оказывается существенный пласт русской философской мысли, представляющий из себя противоположное религиозному направлению, т. н. научное направление, выражением которого и стало прежде всего направление, ориентированное на интерпретацию и развитие кантовского учения. Поэтому в представленной в рецензируемой монографии логике изложения материала нет ничего противоречивого и непоследовательного. И что более существенно, авторы

вскрывают динамику сближения этих направлений в истории русской философской мысли, демонстрируют позитивность результатов споров и дискуссий по многим как метафизическим, так и прикладным, проблемам в жизни русского человека и общества.

Особое место среди последователей Канта на русской почве занимает А. И. Введенский, анализу философского творчества которого в монографии посвящено немало страниц. Но здесь хотелось бы остановиться на одном принципиальном моменте в той характеристике его философии, которой придерживаются авторы монографии, а именно отнесении позиции Введенского к кантианству, а не к неокантианству (с. 207). Не буду приводить все аргументы в опровержение такой оценки авторов*, укажу лишь на то, что они показались убедительными для редакторов сборника, посвященного В. И. Введенскому и И. И. Лапшину. Вот что они в данном контексте подчеркивают: «Вопрос о неокантианской последовательности А. И. Введенского и И. И. Лапшина широко обсуждается специалистами: идет спор о критериях историко-философской оценки их позиции, о том, сформировались ли их концепции под влиянием зарубежного неокантианства, и даже о том, насколько “правоверными” кантианцами их можно считать. Основа для разночтений здесь кроется прежде всего в неоднозначности трактовки неокантианства как такового: оно может рассматриваться как в узком смысле, когда из обширного философского направления выделяются конкретные имена и школы, обладающие собственными специфическими чертами, так и в более широком ключе — как направление, в целом отталкивающееся от того, что философия должна строиться на теории познания в той форме, которую ей придал Кант. В данном томе мы придерживаемся второй — широкой — трактовки неокантианства.

Дело в том, что именно так понимаемые идеи этих мыслителей позволяют нам подчеркнуть в русском неокантианстве то, что делает его актуальным для нас. Критицизм, внутренняя последовательность, логичность на фоне их обращенности к проблемам образования — именно эти специфические черты неокантианства (как они представлены у Лапшина и Введенского) приобретают в контексте современной философской проблематики новое звучание» [9, с. 7].

И в целом, что касается исследования творчества отечественных представителей неокантианского направления в рецензируемой монографии, следует указать на недостаточное использование авторами данной монографии уже изданных работ по русскому неокантианству**. Также вызывает некоторое недоумение обсуждение авторами монографии метафизических воззрений С. И. Гессена без привлечения основной работы этого интересного ученого по данной проблематике, а именно его опубликованной в «Логосе» статьи «Мистика и метафизика» [5], где он, недовольный традиционным разделением мистики (иррационализм) и метафизики (рационализм), предпринимает

* Эти аргументы я приводил неоднократно, см., например: [1; 2].

** В частности можно указать на сборник, посвященный Яковенко: [4], см. также рецензию на него: [3]; в наличии серьезные отечественные исследования и по другим русским представителям неокантианской школы, рассматриваемым в рецензируемой монографии — С. Гессену и Ф. Степану.

собственное исследование взаимосвязи этих понятий. Метафизика, по мнению русского неокантианца, возникает там, где нарушаются границы между отдельными областями знания и культуры. Мистика грешит тем же самым и является поэтому разновидностью метафизического знания, но в отличие от метафизики рациональной она нарушает не внутренние границы философии и культуры, но границы внешние, стремясь разрушить границу рационального и иррационального.

Не полностью соглашусь и с восторженной оценкой педагогических идей Гессена, которые, по мнению авторов монографии, не имели аналогов в истории педагогической мысли. Здесь следует быть более осторожными в таких эпитетах и внимательнее присмотреться к работе П. Наторпа «Социальная педагогика», которая, по словам самого Гессена, оказала огромное влияние на его философско-педагогические штудии.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть несомненную важность и актуальность рассмотренной в монографии темы для истории русской философии. К уже перечисленным достоинствам работы можно добавить то, что в ней приводится интересный сюжет, связанный с развитием философии образования в трудах С. Гессена и М. Рубинштейна, а также присутствует анализ творчества современных отечественных авторов, может быть и несопоставимых по известности и влиянию, но несомненно достойных внимания исследователей, таких как Панарин, Мамардашвили, Семушкин, Солженицын и др.. А в целом, лучше порекомендовать внимательно прочитать эту книгу всем неравнодушным к истории развития отечественной общественной мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белов В. Н. А. И. Введенский — родоначальник русского неокантианства // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / под ред. В. Н., В. С. Поповой. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. — С. 74–93.
2. Белов В. Н. Русское неокантианство: история и особенности развития // Кантовский сборник. — 2012. — № 1 (39). — С. 27–40.
3. Белов В. Н., Панкова Т. Ю. Борис Валентинович Яковенко // Кантовский сборник. — 2014. — № 4. — С. 111–114.
4. Борис Валентинович Яковенко / под ред. А. А. Ермичева. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — 551 с.
5. Гессен С. И. Мистика и метафизика // Гессен С. И. Избранные сочинения. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. — С. 31–71.
6. Гребешев И. В. Метафизика личности в русской философии XX века. — М.: Рос. ун-т дружбы народов, 2008. — 369 с.
7. Диалог философских культур: Запад — Восток — Россия / И. В. Гребешев и др.; под ред. Н. С. Кирабаева. — М.: Рос. ун-т дружбы народов, 2013. — 246 с.
8. Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. — М.: Инфра-М, 2014. — 313 с.
9. От редакторов // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / под ред. В. Н. Брюшинкина, В. С. Поповой. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. — С. 6–10.

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 предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not 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

ОБЪЯВЛЕНИЕ

ЧОУ «Русская христианская гуманитарная академия» объявляет о конкурсном отборе на должности профессоров и преподавателей академии:

по кафедре психологии

- доцент (2,0 ставки)
- старший преподаватель (0,5 ставки)
- ассистент (0,5 ставки)

по кафедре ценностно-культурологической педагогики

- доцент (0,5 ставки)
- старший преподаватель (0,5 ставки)

по кафедре философии и религиоведения

- доцент (1,5 ставки)
- старший преподаватель (0,5 ставки)

по кафедре культур и гуманитарных наук

- профессор (0,25 ставки)
- доцент (1,25 ставки)
- старший преподаватель (1,0 ставка)

по кафедре теологии

- профессор (0,5 ставки)
- доцент (1,0 ставка)
- старший преподаватель (1,75 ставка)

по кафедре зарубежной филологии и лингводидактики

- доцент (3,0 ставки)
- старший преподаватель (2,0 ставки)
- ассистент (1,0 ставки)

Квалификационные требования к претендентам на должности:

Ассистент

Требования к квалификации. Высшее профессиональное образование и стаж работы в образовательном учреждении не менее 1 года, при наличии послевузовского профессионального образования (аспирантура) или ученой степени кандидата наук — без предъявления к стажу работы.

Старший преподаватель

Требования к квалификации. Высшее профессиональное образование и стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет, при наличии ученой степени кандидата наук стаж научно-педагогической работы не менее 1 года.

Доцент

Требования к квалификации. Высшее профессиональное образование, ученая степень кандидата (доктора) наук и стаж научно-педагогической работы не менее 3 лет или ученое звание доцента (старшего научного сотрудника).

Профессор

Требования к квалификации. Высшее профессиональное образование, ученая степень доктора наук и стаж научно-педагогической работы не менее 5 лет или ученое звание профессора.

Место и окончательная дата приема заявлений для участия в конкурсе

Для участия в конкурсе на замещение вакантной должности следует представлять следующие документы:

Претендентам, работающим на научно-педагогических должностях в РХГА

- заявление на имя ректора об участии в конкурсе;
- документы, подтверждающие соответствие квалификационным требованиям по должности (лист по учету кадров, список научных трудов ф.16, заверенный проректором по научной работе, представление и выписка из протокола заседания кафедры).

Иным претендентам

- заявление на имя ректора об участии в конкурсе;
- копию трудовой книжки;
- копию документа о высшем образовании;
- копию диплома кандидата (доктора) наук;
- копию аттестата доцента (профессора);
- копию аттестата старшего научного сотрудника.

Срок подачи заявления — с 21.03.2017 по 05.06.2017 г.

Заявление и документы направлять по адресу: наб. реки Фонтанки, 15 литер А, Санкт-Петербург, 191023, каб. 503, ученому секретарю.

Место и дата проведения конкурса:

Заседание Ученого совета РХГА, планируемая дата проведения — 30 июня 2017 г.

ОБЪЯВЛЕНИЕ

**ЧОУ «Русская христианская гуманитарная академия»
объявляет о выборах на должности заведующих кафедрами:**

Заведующий кафедрой ценностно-культурологической педагогики
(0,5 ставки)

Заведующий кафедрой теологии (0,25 ставки)

Заведующий кафедрой зарубежной филологии и лингводидактики
(1 ставка)

Требования к квалификации. Высшее профессиональное образование, наличие ученой степени и ученого звания, стаж научно-педагогической работы или работы в организациях по направлению профессиональной деятельности, соответствующей деятельности кафедры, не менее 5 лет.

Место и окончательная дата приема заявлений для участия в конкурсе

Для участия в выборах должности заведующего кафедрой следует представлять следующие документы:

Претендентам, работающим на научно-педагогических должностях в РХГА

- заявление на имя ректора об участии в выборах;
- документы, подтверждающие соответствие квалификационным требованиям по должности (лист по учету кадров, список научных трудов ф.16, заверенный проректором по научной работе, представление и выписка из протокола заседания кафедры);
- программу развития кафедры

Иным претендентам

- заявление на имя ректора об участии в конкурсе;
- копию трудовой книжки;
- копию документа о высшем образовании;
- копию диплома кандидата (доктора) наук;
- копию аттестата доцента (профессора);

Срок подачи заявления — с 21.03.2017 по 05.06.2017 г.

Заявление и документы направлять по адресу: Наб. реки Фонтанки 15 литер А, Санкт-Петербург, 191023, каб. 503, ученому секретарю.

Место и дата проведения конкурса

Заседание Ученого совета РХГА, планируемая дата проведения 30 июня 2017

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**

2017. Том 18. Вып. 1

Подписано в печать 31.03.2016. Формат 70 × 100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. ____ . Тираж ____ экз. Заказ № ____

Отпечатано в типографии «ПОЛИКОНА»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199

